

Prismas

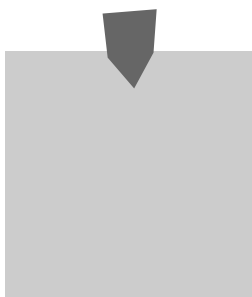
Revista de historia intelectual

7

2003



Anuario del grupo Prismas
Programa de Historia Intelectual
Centro de Estudios e Investigaciones
Universidad Nacional de Quilmes



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 7 / 2003

Universidad Nacional de Quilmes

Rector: Ing. Julio M. Villar

Vicerrector de Gestión y Planeamiento: Julián Echave

Vicerrector de Asuntos Académicos: Luis Wall

Vicerrector de Investigaciones: Mariano Narodowski

Vicerrector de Posgrado: Alejandro Blanco

Vicerrector de Relaciones Institucionales: Mario Greco

Centro de Estudios e Investigaciones

Director: Alberto Díaz

Programa de Historia Intelectual

Director: Oscar Terán

Prismas

Revista de historia intelectual

Buenos Aires, año 7, No. 7, 2003

Consejo de dirección

Carlos Altamirano

Adrián Gorelik

Jorge Myers

Elías Palti

Oscar Terán

Secretario general

Alejandro Blanco

Comité Asesor

José Emilio Burucúa, Universidad de Buenos Aires

Roger Chartier, École de Hautes Études en Sciences Sociales

François-Xavier Guerra†, Université de Paris I

Charles Hale, Iowa University

Tulio Halperin Donghi, University of California at Berkeley

Martin Jay, University of California at Berkeley

José Murilo de Carvalho, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Adolfo Prieto, Universidad Nacional de Rosario/University of Florida

José Sazbón, Universidad de Buenos Aires

Gregorio Weinberg, Universidad de Buenos Aires

Este número contó con el apoyo de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

Diseño original: Pablo Barragán

Realización de interiores y tapa: Silvana Ferraro

Precio del ejemplar: 15\$

Suscripción internacional: 2 años, 40\$

A los colaboradores: los artículos recibidos que no hayan sido encargados serán considerados por el Consejo de dirección y por evaluadores externos.

La revista *Prismas* recibe la correspondencia,

las propuestas de artículos y los pedidos de suscripción en:

Roque Sáenz Peña 180 (1876) Bernal, Provincia de Buenos Aires.

Tel.: (01) 365 7100 int. 155. Fax: (01) 365 7101

Correo electrónico: historia@unq.edu.ar

Índice

- 7 François-Xavier Guerra (1942-2002), *Hilda Sabato*

Artículos

- 11 De la manera en que el Nuevo Mundo apareció como Nuevo en el Viejo y de cómo éste pasó a ser Viejo en el Nuevo, *Ottmar Ette*
27 El “retorno del sujeto”. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno, *Elías Palti*
51 La política del heroísmo: Ernst Jünger entre 1920 y 1932, *Luis Rossi*
73 De los derechos a la utilidad: el discurso político en el Río de la Plata durante la década revolucionaria, *Beatriz Dávila*
99 Lectura y autoría en Mariquita Sánchez de Thompson, *Graciela Batticuore*
117 De los intereses gremiales a la lucha política: la Sociedad Argentina de Escritores (SADE), 1928-1946, *Jorge Nállim*
139 *Crítica*, o las extravagancias de la justicia popular, *Lila Caimari*

Argumentos

- 155 Un debate sobre la historia de las ideas, *Massimo Bianchi*,
Jean Starobinski, *Bernard Quemada*, *Nicolai Rubinstein*, *Ernst Gombrich*,
Jacques Le Goff, *Paolo Rossi*, *Giancarlo Scoditti*, *Angelo Piemontese*,
Paul Dibon, *Joseph Rykwert*, *David Lowenthal*

Dossier

Republicanism en el Brasil

- 183 Presentación, *Grupo de estudios e investigaciones sobre republicanism*
185 Democracia versus república. La cuestión del deseo en las luchas sociales,
Renato Janine Ribeiro
195 ¿Qué república? Notas sobre la tradición del “gobierno mixto”, *Sérgio Cardoso*
211 Retorno al republicanism, *Newton Bignotto*

- 229 El problema del despotismo, *Marcelo Gantus Jasmin*
247 La escena primitiva. Capitalismo y fetiche en Walter Benjamin,
Olgária Chain Féres Matos
259 Los tres pueblos de la República, *José Murilo de Carvalho*
281 República y civilización brasileña, *Luiz Werneck Vianna*
y *Maria Alice Rezende de Carvalho*
297 La República y el suburbio. Imaginación literaria y republicanismo
en el Brasil, *Heloisa Maria Murgel Starling*
315 Escenas urbanas: la violencia como forma, *Wander Melo Miranda*

Lecturas

- A propósito de:
325 Charles Percy Snow, *Las dos culturas* y Wolf Lepenies, *Las tres culturas*.
La sociología entre la literatura y la ciencia, por Cristina Beatriz Fernández

Reseñas

- 339 Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (dirs.),
Diccionario político y social del siglo XIX español, por Elías Palti
341 Mariano Ben Plotkin, *Freud en la pampas*, por Hernán Scholten
347 Horacio Tarcus, *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales*
de Samuel Glusberg, por Fernando Diego Rodríguez

François-Xavier Guerra (1942-2002)

El 10 de noviembre pasado murió en París quien fuera uno de los más importantes propulsores de la historia política e intelectual latinoamericana y miembro del Comité editorial de nuestra revista. Si el fallecimiento de un colega respetado y querido es siempre ocasión de congoja, más triste resulta cuando la misma ocurre prematuramente, dejando expectativas insatisfechas, horizontes abiertos que ya no habrán de explorarse. A Guerra lo sorprende la muerte en plena marcha hacia un nuevo destino que ahora sólo podemos intuir en los vestigios que ha dejado de él. Nos queda, de todos modos, el recorrido de su trayectoria anterior y, junto con ella, las infinitas direcciones que ha trazado a aquellos que, sin haberlo conocido personalmente, somos igualmente sus herederos. Tampoco esto es una opción. Para quienes hicimos de la escritura de la historia latinoamericana nuestro oficio y nuestra vocación, el legado de Guerra no es algo que ya podamos eludir. Su fe, dijo, lo ayudaría a continuar más allá el viaje iniciado; su ciencia nos acompañará aquí por mucho tiempo. Los editores de Prismas rendimos homenaje a uno de nuestros maestros más respetados, a través de la semblanza que Hilda Sabato trazó para nuestra publicación.

Historiador y maestro de historiadores, polemista agudo, colega generoso, François-Xavier Guerra tuvo una trayectoria intelectual original que lo llevó de la ingeniería y la geología a las letras y la ciencia política, hasta culminar en la historia. Ya en ese campo, trabajó primero sobre historia obrera en Francia (su tesis de maestría fue sobre el periódico marxista *L'Egalité*), pero luego se orientó decididamente al estudio del mundo hispánico. Tal vez haya sido ésa una forma de volver a los orígenes, pues si bien era francés por opción, había nacido en Vigo, España, de padre gallego y madre vasca, nacida a su vez en Santiago de Chile.

La figura de Guerra ocupa un lugar central en la renovación de la historia política que ha tenido lugar en las últimas dos décadas. Su original enfoque sobre el proceso de transición del Antiguo Régimen a la modernidad y sus investigaciones sobre las transformaciones políticas y culturales experimentadas en Iberoamérica a fines del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX han marcado la historiografía del período y han inspirado numerosos estudios específicos sobre diferentes regiones.

Ya su tesis de doctorado sobre México “del Antiguo Régimen a la revolución”, luego transformada en libro,¹ abordaba algunos de los temas que más tarde se convertirían en el cen-

¹ François-Xavier Guerra, *Le Mexique: De l'Ancien Régime a la Révolution*, París, 1985. Publicado en español por Fondo de Cultura Económica, México, en 1988.

tro de sus preocupaciones. A partir de una mirada inicial sobre los actores políticos del Porfiriato, que se apoyaba sobre un vasto estudio prosopográfico, Guerra planteó el núcleo que fundaría su visión de la política decimonónica en las sociedades de América Latina. Para interpretarla, consideraba indispensable remontarse a las mutaciones culturales que habían fundado la ruptura moderna en la Francia y la España de la Ilustración y la Revolución, desde donde llegaron a América las nuevas concepciones e instituciones políticas producto de esa ruptura. Su adopción se hizo, sin embargo, en un suelo cultural totalmente diferente, ya que tuvieron que coexistir con formas sociales y culturales de la vieja tradición pactista, que habían sobrevivido a las reformas borbónicas y a los cambios revolucionarios. En el contraste y la negociación entre esos dos mundos Guerra encontraba las claves de la historia política mexicana.

Tras el camino abierto en ese libro, Guerra luego se volcó de lleno a la indagación en torno del problema más general de la transición política en Iberoamérica, ampliando y refinando sus planteos iniciales. A partir de un enfoque que privilegia la dimensión cultural y elige a las élites intelectuales y políticas como actores centrales, sus trabajos desbrozan y exploran las mutaciones habidas en las concepciones vigentes en la época sobre el poder y el Estado, nación y revolución, pueblo y representación, lo público y lo privado, así como el surgimiento de nuevas prácticas e instituciones que, como la prensa y las asociaciones, fueron decisivas en la gestación de la modernidad social y política.

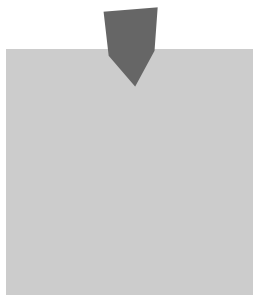
El resultado es una obra de gran originalidad, que ha contribuido a cambiar no sólo las interpretaciones vigentes hasta hace muy poco sobre la transición sino también a modificar las maneras de mirar ese proceso. Sus tesis principales se encuentran magistralmente desplegadas en el que fue, quizá, su libro de mayor impacto, *Modernidad e independencias*, un texto erudito, polémico y muy bien escrito, donde aborda el mundo hispánico como conjunto en un análisis simultáneo de España y los reinos americanos durante lo que considera un proceso revolucionario único que culminaría en la desintegración del imperio.²

François-Xavier Guerra fue, además, un maestro que llevó adelante una labor sostenida de orientación y formación de historiadores, desde su lugar institucional en la Sorbona, en la prestigiosa cátedra de Historia de América Latina y en el *Centre Recherches d'Histoire de l'Amérique Latine et du Monde Ibérique*. También en América Latina volcó su esfuerzo docente: fue profesor visitante en diversas universidades de la región, orientó tesis, contribuyó a formar investigadores. Tuvimos el privilegio de tenerlo varias veces en la Argentina, donde su influencia intelectual ha sido particularmente estimulante y productiva. Pero además de ese poderoso legado de obras y trabajos, Guerra nos ha dejado el recuerdo de su calidez personal y de ese humor irónico con que mechaba su visión apasionada de la historia y de la vida. □

Hilda Sabato
UBA / CONICET
Agosto de 2003

² François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992 (hay varias ediciones posteriores). Entre los libros que coordinó, se destacan, entre otros: *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, con Annick Lempérière, México, FCE, 1998; *Las revoluciones hispánicas: independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Universidad Complutense, 1995; *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, junto con Antonio Annino y Luis Castro Leiva, Zaragoza, Ibercaja, 1994; *Imaginar la nación*, con Mónica Quijada, Münster, Lit. Hamburg, 1994.

Artículos



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 7 / 2003

*De la manera en que el Nuevo Mundo apareció como Nuevo en el Viejo y de cómo éste pasó a ser Viejo en el Nuevo**

Ottmar Ette

Universität Potsdam / Institut für Romanistik

¿Al final del movimiento?

En 1998, el publicista y filósofo, residente en Basilea, Aurel Schmidt escribió en su intrigante análisis sobre el espacio y su conceptualización a fines del siglo XX:

Empezamos a darnos cuenta de que estamos en la trampa de la inmovilidad y sin escapatoria. Por supuesto que podemos viajar a Potsdam, a Palermo o hasta la Patagonia. Son lugares lejanos, es decir, más extraños y por eso mismo más seductores. Sin embargo esto no cambia el hecho de que cada movimiento que realizamos en un lugar fijado nos lleve a ninguna parte. El resultado es siempre el mismo, como si fuera un sistema cerrado en el que la energía ni aumenta ni disminuye aritméticamente o como en el Polo Norte, donde cada dirección señala hacia el sur.¹

La paradoja de nuestro tiempo se basaría, entonces, en la impresión que tenemos de la inmovilidad, de lo estático, producida por una aceleración constantemente creciente y, tal vez, desmesurada. Es como la carreta de aquellas películas clásicas del oeste cuyas ruedas parece que se han parado o que giran hacia atrás cuando han alcanzado la máxima velocidad. Y uno se podría preguntar ingenuamente: pero, ¿estamos sometidos aquí sólo a ese efecto estroboscópico o realmente sucede así? En sincronía con aquel movimiento y la aceleración que se relacionan con el proyecto de la modernidad europea y su expansión tanto en el espacio como en la historia del pensamiento, se producía la impresión de una posthistoria, de la cual parecen ir acompañadas precisamente las fases de aceleración. Así como la experiencia de los tiempos posthistóricos parece estar unida de una manera especial con la experiencia del pensamiento histórico, la intensificación de la problemática del espacio y la creciente multirrelacionalidad de los más diferentes espacios podrían también estar unidas, a pesar de que se observe una aceleración comunicacional cada vez más alta, con la experiencia y la percepción de una falta de movimiento, de paralización, de las ruedas girando en el aire y de una desaparición del espacio. ¿Tiene, entonces, aún algún sentido viajar?

* Traducción: Elvira Gómez Hernández.

¹ Aurel Schmidt, *Von Raum zu Raum. Versuch über das Reisen*, Berlín, Taschenbuch Merve Verlag, 1998, p. 38.

En la modernidad, el viajar está sujeto curiosamente a la experiencia de la inmovilidad. Esta es la curiosidad que conlleva la paradoja de la que Denis Diderot fue maestro tanto literaria como filosóficamente. No es extraño que el autor de *Jacques le fataliste et son maître* dirija su atención precisamente a esa problemática ya desde el comienzo de su *Supplément au Voyage de Bougainville*. Aquí los dos interlocutores llegan a hablar de Bougainville, la encarnación del viajero por antonomasia para los coetáneos:

A. Je n'entends rien à cet homme-là. L'étude des mathématiques, qui suppose une vie sédentaire, a rempli le temps de ses jeunes années ; et voilà qu'il passe subitement d'une condition méditative et retirée au métier actif, pénible, errant et dissipé de voyageur.

B. Nullement. Si le vaisseau n'est qu'une maison flottante, et si vous considérez le navigateur qui traverse des espaces immenses, resserré et immobile dans une enceinte assez étroite, vous le verrez faisant le tour du globe sur une planche, comme vous et moi le tour de l'univers sur notre parquet.²

Este pasaje podría ser calificado, aduciendo buenas razones, de “paradoja del viajero”.³ Pues, de hecho, se pone en movimiento la frontera, al parecer tan claramente trazada entre el viajero y los que se quedaron en casa, entre el movimiento espacial y la inmovilidad, de tal modo que se origina una oscilación entre ambos polos. Pero no se pone en duda el movimiento del pensar mismo –ni el del escribir– y poco importa si realizamos nuestro movimiento reflexivo en una tabla flotante o en el piso de madera de una habitación en París (o en Potsdam). Si bien el viajero no viaja y el que no viaja sí, sin embargo sus diferentes movimientos se vuelven a encontrar en un nivel que se aparta de la experiencia espacial puramente empírica. El *tour du globe* o bien el *tour de l'univers* no se detiene, precisamente, si se observa desde el espacio mental y virtual, no desde el *hardware*, por así decir, sino desde el *software*. Como ha mostrado Aurel Schmidt tomando a Goethe como ejemplo, “viajar se convierte en técnica y método de una autotransformación y autorrenovación inevitables”,⁴ pero con esto seguramente no se han determinado los únicos métodos y técnicas, en el sentido que les daba Diderot. ¿A quién puede sorprender que las reflexiones de Schmidt, situadas en el posible final del espacio de la modernidad europea, en cuyo comienzo se encuentran también textos como el *Supplément au Voyage de Bougainville* y, además, *Jacques le fataliste et son maître*, de Diderot, resulten al término del milenio menos seguras y esperanzadoras que las de los dos interlocutores del siglo XVIII?:

Unos se ponen en marcha, otros se quedan en casa o se van de vacaciones. El turista es el prototipo del hombre moderno, con derecho a hacer todo pero sin querer nada. En realidad no se

² “A. –No entiendo a ese hombre. En el estudio de las matemáticas, que supone vida sedentaria, ha pasado sus años jóvenes, y hételo que pasa de esa condición meditativa y retirada al oficio activo, trabajoso, errante y distraído de viajero.

B. –De ninguna manera. Si el navío es sólo una casa flotante, y si usted observa al navegante que atraviesa inmensos espacios encerrado e inmóvil en un recinto bastante estrecho, podrá comprobar que él da la vuelta al globo en una tabla, como usted y yo se la damos al universo sentados en el suelo”, Denis Diderot, *El sueño de D'Alembert y suplemento al viaje de Bougainville*, introducción de Jean Paul Jouary, versión castellana de Manuel Ballester, Madrid, Debate, 1992.

³ Cf. Ottmar Ette, “Figuren und Funktionen des Lesens in Guillaume-Thomas Raynalds ‘Histoire des deux Indes’”, en Dietrich Briesemeister y Axel Schönberger (eds.), *Ex nobili philologorum officio*, Festschrift für Heinrich Bihler zu seinem 80. Geburtstag, Berlín, Domus Editora Europaea, 1998, pp. 593 y ss.

⁴ Schmidt, *Von Raum zu Raum*, cit., p. 23

va de viaje; es transportado, evacuado, deportado. En el mejor de los casos realiza un cambio de lugar pero, en el fondo, ni siquiera es cierto, se queda en el mismo lugar, en el vacío y el aburrimiento que lo atrapan, sin poder superarlos tal vez por miedo pero quizás, sobre todo, por ignorancia.⁵

También en este pasaje, aunque desde otro final del espacio, la frontera entre los que emprenden la marcha y los que se quedan en casa no se ha hecho solamente quebradiza sino, al fin y al cabo, irrelevante. El viaje (no sólo el turístico, por supuesto) parece haber degenerado en una deportación.

Las explicaciones de Aurel Schmidt unen de pasada y casualmente La Patagonia, la región que Arnold Stadler intenta circunscribir en su *Feuerland* (Tierra del Fuego), con Palermo (y al mismo tiempo con una isla del Mediterráneo)⁶ y, a través de éste, con Potsdam, mi lugar de lectura, no carente de importancia dentro de esa relación triangular. Por medio de una rara casualidad la Patagonia, el Mediterráneo y Europa Central se relacionan entre sí y, simultáneamente, con la problemática del viaje, relación que también se puede descubrir en la novela publicada en 1992 del autor oriundo de Alemania del sur, cuyo lugar de nacimiento en Baden no está lejos de Meßkirch, donde nació Martin Heidegger. Con otras palabras: la problemática espacial trazada por Aurel Schmidt parece hecha a la medida para la breve novela de Arnold Stadler, subdividida en 37 capítulos (o estaciones) de desigual tamaño y numerados con cifras romanas. Pues en *Feuerland* de Stadler, según mi parecer, se revelan aspectos y planteamientos fundamentales del espacio y la dinámica de un escribir que atraviesa las fronteras de Europa y América. Así pues, el análisis de este texto (del que la filología alemana se ha ocupado poco hasta ahora, de no ser por unas cuantas reseñas aparecidas en la página de cultura de algún periódico en lengua alemana) nos permitirá considerar nuevos aspectos del tema que nos ocupa, al mismo tiempo que nos ofrece una referencia sobre los cambios que, hacia fines del siglo XX, conciernen tanto a las dimensiones y los espacios como a los modelos de movimiento de la literatura (de viaje) actual, del siglo XXI, el cual ya había despuntado seguramente al publicarse *Feuerland*. La dinámica y el movimiento del espacio, nos atrevemos ya a adelantar, no ha llegado de ningún modo a un fin.

Movimiento y muerte. El movimiento como muerte

La novela *Feuerland*, publicada en 1992, constituye la segunda parte de una trilogía que comienza exactamente en el año 1989 con *Ich war einmal (Yo era una vez)* y se concluye en 1994 con *Mein Hund, meine Sau, mein Leben (Mi perro, mi cerda, mi vida)*.⁷ Se trata de un

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ Goethe, mareado tras haber finalizado la primera euforia de su estancia en Sicilia y especialmente en Palermo, anota su estado de ánimo (pasajero, por supuesto) al abandonar la isla: “En tal situación no podía resultarme nada lisonjero todo nuestro viaje siciliano. A decir verdad, no habíamos visto nada, como no fuere inútiles esfuerzos del género humano para resistir al poder de la Naturaleza, al solapado embate del tiempo y al encono de sus propias hostiles divisiones”, Johann Wolfgang Goethe, *Viajes italianos*, en *Obras completas*, recopilación, traducción, estudio preliminar, prólogos y notas de Rafael Cansinos Assens, Madrid, 1951, t. III, p. 200.

⁷ Anton Philipp Knittel ofrece un primer acercamiento general a la obra del autor nacido en 1954, “Arnold Stadler”, en *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, envío 53, Munich, Edition text + Kritik 1996.

texto atravesado y caracterizado por cualquier tipo de movimiento, con lo que el tema, la estructura y la estructuración del viaje quedan enlazados tópicamente tanto con la problemática del camino de la vida como búsqueda del sentido como con la de la muerte como final de cualquier viaje. Esto aparece ya en las fulminantes primeras frases de la narración que, a pesar de su escaso volumen, se muestra inquietantemente indómita y crea un mundo lingüístico muy propio:

El hijo de Antonio, el tratante de pieles de Pico Grande, en Patagonia, se tiró al tren en la noche del 20 al 21 de junio. Ésa fue su primera señal de vida.

A pesar del retraso que traía el tren de noche de Esquel a Bahía Blanca, el candidato esperó hasta que lo escuchó llegar sentado en el Chevrolet que le había cogido a su padre para dicho fin. Después, cerró el coche prestado dando un portazo, tiró a la pampa las llaves del auto y todo su llavero, se fue corriendo unos metros hasta llegar a los raíles y se tumbó en sentido inverso a la dirección del tren pero paralelo a los andenes, en la mitad del suelo. Fue una cuestión de segundos y ya todo estaba resuelto. Esta línea ferroviaria era el único nexo de la región con el mundo.⁸

Lo característico en este esmerado *incipit* no es la lacónica y, al mismo tiempo, precisa introducción al tema del suicidio y la muerte, presentes en todo el texto a modo de *basso continuo*,⁹ sino la unión de esa temática con diferentes medios de transporte y, de esta manera, con la problemática del cambio de espacio en general. Desde el comienzo, el movimiento aparece como un movimiento hacia la muerte que, paradójicamente, acaba convirtiéndose en la primera señal de vida del primer personaje de la novela. La única conexión de la región con el mundo conduce a la ruptura de la unión del individuo con el mundo, aunque el tren se retrase por razones técnicas. Los nexos se rompen, incluso se tiran las llaves del automóvil para que nadie pueda ya utilizar el coche en otros viajes y movimientos. Y no es menos paradójico el hecho de que la parada final, que acaba en un desmembramiento del cuerpo, se origine a partir de una serie de movimientos más o menos abruptamente acelerados.

Con esto, es significativo que, no sólo en el pasaje introductorio sino también al final de la novela, se escenifiquen u ocurran sin más, en el lugar del planeta calificado constantemente por el autor como el “fin del mundo”, distintos tipos de muerte, con preferencia por aquellas líneas directivas de la infraestructura que representan “el único nexo de la región con el mundo”. Nada más comenzar la novela, se suicida el hijo del tío, emigrado en 1938 de Alemania a la Argentina, del yo narrador. Del mismo modo, a otro emigrante, precisamente en el instante en que abandona su domicilio de Pico Grande para regresar a Alemania, lo sorprende la muerte mientras viaja dormido en su coche. También esta muerte es puesta en escena de forma espectacular y, al mismo tiempo, como algo incidental al final del fragmento del último capítulo. Fritz, que había huido de la persecución contra los judíos en la Alemania nazi, obedece al mandato de su hermana de regresar a casa para morir, sin imaginar que la muerte

⁸ Arnold Stadler, *Feuerland. Roman*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2000, p. 7 (la primera edición apareció en 1992 en la editorial Residenz en Salzburgo).

⁹ Véase Wentzlaff-Eggebert, Christian: “Memento Mori an Ende der Welt. Patagonien bei Arnold Stadler”, en Sabine Lang, Jutta Blaser y Wolf Lustig (eds.), “*Miradas entrecruzadas*” - *Diskurse interkultureller Erfahrung und deren literarische Inszenierung. Beiträge eines hispanoamerikanischen Forschungskolloquiums zu Ehren von Dieter Janitz*, Frankfurt am Main, Vervuert, 2002, pp. 315-324.

lo iba a sorprender en ese último viaje antes de que el avión despegara del Nuevo Mundo, llevándolo, al contrario que en el caso del hijo del emigrante, no con retraso sino demasiado temprano al otro mundo. El inicio y el final de la novela están contruidos rigurosa y despiadadamente como una simetría inversa, como *chassé-croisé*. La calle, no los raíles, es en este caso la perdición de Fritz: un camión, un transporte de cerdos para ser más exactos (anunciando ya el título de la última parte de la trilogía de Stadler), se convierte en fatal medio de transporte para el emigrante que no buscaba la muerte:

En esa calle, la única que une La Patagonia con el mundo, no sucede nada. Uno se cansa en la Transamericana, sin ningún desvío, siempre todo recto. [...]

Delante de nosotros va una fortuna, ¡mira! –digo. Pero Fritz apenas reacciona. Parece que se hubiera quedado dormido. Avanzamos siempre rectos por detrás del camión y ya podemos sentir el olor que desprenden los animales. Justo en ese momento se desprende la reja. Uno de esos ejemplares, a punto ya para la matanza, pierde el equilibrio y cae desde la parte de arriba encima de nuestro parabrisas, justo en el lugar en el que Fritz se ha quedado dormido, colisionando instantáneamente contra el hombre envejecido. ¡Pobre emigrante! Al cerdo aun se lo puede salvar y matar con toda urgencia, pero él está muerto.¹⁰

En esas simetría y coreografía mortales el movimiento conduce siempre hacia la muerte. Tanto desde la primera escena como en la última se crean relaciones directas, calculadas oportunamente, hasta el yo narrador, quien, al comienzo del último capítulo, afirma: “así podría también terminar mi historia”.¹¹ De hecho, el propio yo narrador podría haber fallecido en la autopista a causa de un peligroso accidente provocado por un camionero aburrido que se distraía con fantasías eróticas camino del aeropuerto de Frankfort, desde donde debería comenzar el “verdadero” viaje a la Argentina. El narrador sobrevive, y con él su narración. Tanto su viaje como su novela pueden ser realizados mientras que la familia, malograda en ese lugar de la autopista, desaparece para siempre. La construcción simétrica, según la cual en las figuras y las figuras de movimiento de los otros se vislumbran posibles elementos del propio narrador, no sólo se manifiesta en el hecho de que el suicida de las primeras frases de la novela y el narrador provengan de la misma familia, sino también porque ambos tienen treinta y cinco años. De esta forma, la novela presenta simultáneamente una estructura en serie más o menos oculta que, como se verá, se fundamenta genealógicamente. Aquello que le sucede a una persona le podría haber ocurrido a otra, que la afecta posiblemente también de forma diferente o inversa. Los personajes entran así en un movimiento oscilante donde se intercambian reflejos y reflexiones, movimiento que unas veces semeja la constelación que se forma en un baile de máscaras y otras la de una danza de la muerte. En ese juego las identidades apenas tienen un espacio transitorio.

A partir de los primeros versos de la *Divina Comedia* de Dante, citados con anterioridad, sabemos que a los treinta y cinco años nos volvemos a encontrar en un espacio inabarcable y, al mismo tiempo, en una encrucijada de nuestra vida (y el narrador es consciente de la importancia que tienen los septenios, popularizados a través de la antroposofía).¹² Las di-

¹⁰ *Ibid.*, pp. 153 y ss.

¹¹ *Ibid.*, p. 153.

¹² Para el “ciclo de los siete años”, véase *ibid.*, pp. 12 y ss.

ferentes clases de muerte atañen varias veces, por consiguiente, al narrador. Van señalando el modelo de movimiento del yo, pero como líneas de la vida interrumpidas, cortadas bruscamente por la muerte. Sin embargo, las clases de muerte en función de señales de vida nunca se cristalizan en las identidades de las diferentes personas.

La figura del movimiento, la con-figuración del yo narrador, contrasta vivamente con los modelos de movimiento que recorre el resto de las figuras. Su figura básica es el círculo porque parte de Alemania, de la región prealpina suabio-badense, viaja hasta la Argentina, donde permanece durante el verano del hemisferio sureño en la región preandina de la Patagonia, y regresa, finalmente, a su “patria”. Así, el texto repite aquel “movimiento originario” del europeo de “visita” por América con el que, desde Cristóbal Colón, se concibe el propio viaje bajo el signo del regreso y, con eso, bajo el signo del círculo. La estructura de los capítulos, con títulos de tipo narrativo alistados en el índice, que van desde “Cómo murió el hijo del tratante de pieles” hasta “Cómo acaba la historia”, evoca así mismo, con razón, la novela picaresca (que tantísimo debe a la relación de viaje), como también recuerda la propia relación de viaje cuyos movimientos justifican los títulos. Es esta forma de presentación, más allá de las alusiones al canibalismo que tanto torturan al narrador desde su infancia, lo que establece una conexión directa, por ejemplo, con la famosa relación de Hans Staden del “Brasil” a mediados del siglo XVI, en la que se pueden localizar muchos títulos del mismo tipo. Lo que se escribía a propósito del Brasil se podría haber aplicado también a la Patagonia o a la Tierra del fuego: “Cómo descubrimos en qué zona de la tierra extranjera habíamos naufragado”.¹³

Así, el texto de Arnold Stadler hace referencia a aquellos predecesores genealógicos en los que el movimiento se hubiera podido constatar siempre como movimiento hacia la muerte, y el recorrido, de inmediato, como un viaje sin regreso. Al mismo tiempo esa novela, la segunda dentro de la trilogía autobiográficamente inspirada, utiliza las posibilidades específicas que ponen a disposición los modelos genéricos de la literatura de viaje para la expresión autobiográfica, modelando una separación fundamental entre un yo narrador y uno narrado, uno escritor y otro viajero, uno que recuerda y otro que experimenta.

Feuerland, en cuanto a la dimensión específicamente genérica, resulta, por lo tanto, un texto híbrido que se orienta en determinadas formas de las relaciones de viaje renacentistas pero, por otra parte, también en formas autobiográficas de escritura. Este breve texto, que integra diversos elementos específicamente genéricos, sólo se deja calificar como “novela” –así se anuncia en la portada del libro–, en un sentido que va más allá de lo que abarca la teoría de los géneros. Más relevante que esa clasificación genérica me parece el hecho de que la visión de la Patagonia de Stadler, en muchos aspectos rigurosamente modelada, se apoye en la relación de viaje y en la autobiografía haciendo uso, de este modo, de dos géneros literarios que destacan por su constante oscilar entre los polos de la ficción y de la dicción, géneros por lo tanto friccionales, para caracterizarlos en una palabra. *Feuerland* es el logrado intento de experimentar con la duplicación de la escritura friccional en el “centro”, por así decir, de esta trilogía con tintes autobiográficos.

Desde este punto de vista se aclara por qué la estructura móvil que fundamenta la novela requiere también una estructura circular del entendimiento, que se deja vincular tanto con la experiencia del espacio (empírico), es decir, con el transcurso del viaje y la estancia en ultra-

¹³ Hans Staden, *Brasilien 1547-1555*, Stuttgart, Edition Erdmann, 1982, editado y prologado por Gustav Faber.

mar, como también con el desarrollo del propio yo, la reflexión específica de la propia subjetividad. Antes de que nos ocupemos más detalladamente de los modelos de movimiento de otros personajes novelescos que contrastan fuertemente con la estructura circular, deberíamos atender desde otra perspectiva esa espacialización del entendimiento como condición hermenéutica de la novela.

Cartas desde el fin del mundo

El narrador subraya desde el principio su posición de viajero:

Solamente un viajero. Estuve sólo durante un verano en su casa, como huésped. Lo que me he traído no es mucho. Recuerdos, historias del fin del mundo.¹⁴

Ese poco, ese “pequeño regalo” que trae el viajero es de lo que está compuesta la propia novela, con sus acontecimientos narrativos oscilando entre constantes precisiones y vacíos voluntariamente no salvados. Al comienzo de ese viaje se sitúa el viaje de otro, el tío Antonio, quien en 1938 “partió y no regresó”, tal y como había hecho también el tío de éste, el que en 1898 fundó Nueva Alemania, lugar al que más tarde se le daría el nombre de Pico Grande. A través de las cartas del tío Antonio esta América neoalemana se convirtió para el yo narrador, ya desde su más tierna infancia, en la meta de una persistente añoranza de lejanía: el niño, lleno de impaciencia, deseaba ardientemente dar esa vuelta al mundo que el hombre de treinta y cinco años realizaría finalmente, perseguido y marcado aún por sus sueños y sus obsesiones infantiles.¹⁵

El tío no regresó jamás, de ahí que enviara cartas. Con lo que se podría afirmar que la escritura ocupó el lugar destinado al movimiento espacial, escritura, entonces, que es sustituta del movimiento y, al mismo tiempo, consecuencia y expresión de éste. Y sin embargo, a primera vista, estas cartas tienen bien poco de prometedor, poco de lo que hubiera podido producir la añoranza de un país totalmente diferente:

Llegó una carta azul de América, me quedé absorto en sus palabras, eran palabras que me maravillaban. Me las leyeron en alto y me dijeron que en el fondo todo era exactamente como en casa, los Andes como los Alpes de mi tío, las ovejas como su vaca, el Lago Verde al que habían bautizado mis familiares así, pues hasta ese momento sólo representaba un número para el agrimensor, como su Bodensee.¹⁶

De esta forma, aparece un elemento que se repite como una especie de *leitmotiv* no solamente en las cartas del tío sino, más aún, en los capítulos del narrador: en el fondo todo es como en casa; ambos espacios, con sus paisajes, sus actividades, sus formas de vida, no sólo son comparables sino que es como si los dos se convirtieran en uno. Pero esa fórmula, tantas veces repetida, de que todo es “como en casa”, no nos debe llamar a engaño, pues esa aseveración estereotipada –como también la cita arriba mencionada– ofrece una forma ambivalente,

¹⁴ Stadler, *Feuerland*, cit., p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶ *Ibid.*

ya que se introduce una diferencia básica, la cual, a partir del como en casa, crea al mismo tiempo el espacio antitético del estar en casa. Pues en lo igual, que no es lo mismo, lo propio adquiere el carácter de lo otro, las ovejas no se pueden convertir en vacas, ni los Andes en Alpes o lo neoalemán en alemán. La añoranza de lejanía y la fuerza motriz, la dinámica de todo el libro y de sus viajes móviles se nutren de esta diferencia marcada por y con palabras que para el niño, además, suponen una distancia espacial insuperable.

Sólo así podría aclararse, más allá de lo que se declara como igual, el establecimiento de la diferencia y la producción de una escritura que emprende por sí misma el viaje a través del Atlántico: “Una vez que pude escribir, escribí sobre mi hambre y mi sed y lo envié a América”.¹⁷ Escribir y viajar van estrechamente unidos al sentimiento de escasez, de falta, de añoranza y fijan desde la distancia la idea de América. De ahí que el viaje a la Patagonia del hombre de treinta y cinco años se convierta también en un viaje al pasado, en la búsqueda de las huellas del propio yo, ya que el tío había guardado y coleccionado todo para aquel que algún día llegaría.¹⁸ El viaje en el espacio, entonces, puede devenir un viaje en el tiempo, más concretamente: hacia el propio pasado, vinculado con las “primeras huellas”¹⁹ del propio acto de escribir. Y ese acto de escribir está unido a la experiencia liminar –“disponía al instante de varias fronteras”²⁰ y más aún a la experiencia del esfuerzo consecutivo en el trazamiento de fronteras y en las fronteras mismas. En forma de cartas azules atravesando el Atlántico, la escritura se establece como actividad exhortativa, al mismo tiempo que traspasa límites.

Por el contrario, la actividad del viajar, es decir, la superación del espacio empírico, comprobable, “real”, no puede cumplir, por sí misma, las esperanzas de traspasar las fronteras hasta llegar a la otredad total. Por consiguiente, el lugar de llegada, de tanta importancia en la literatura de viaje, está configurado como decepción:

¡Aquí estoy, adsum! En la meta. Yo esperaba, sin embargo, que todo cambiara. Pero veinte kilómetros antes de Pico Grande tuve que abandonar esa esperanza definitivamente. A lo largo de doscientos cincuenta kilómetros todo me había parecido igualmente desesperanzador; la máquina había aterrizado bruscamente y con esfuerzo en mitad de polvo y viento. [...] cuando al fin dejé tras de mí el cartel Pico Grande - Provincia de Chubut: en ese punto de mi viaje hubiera podido llorar.²¹

El hallazgo de lo mismo, que no se deja enmascarar en lo otro anhelado, impregna toda la novela, la cual –no se olvide– juega tanto con las fronteras de la relación de viaje como con las de la autobiografía. Lo encontrado en el lugar no se localiza sólo en la topografía americana, sino también en aquella vida que se escribe a sí misma como auto-biografía. Si el viaje era un escapismo, el lugar de llegada marca el desengaño de la esperanza que, al mismo tiempo, confirma dolorosamente la continuidad del yo, no interrumpida o quebrada por el viaje. Aquí parece desvelarse algo que obstinadamente se resiste a lo transitorio, a la vida como tránsito, encarnando, simultáneamente, la identidad como dolor y el dolor como identidad. La meta y

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 13.

el origen pretenden unirse, las fronteras resultan permeables. En sus *Pérégrinations d'une paria*, Flora Tristán ya realizó un viaje en el tiempo que, a diferencia del que hiciera su contemporáneo Alexis de Tocqueville por los Estados Unidos, no conducía al futuro, sino al pasado en el sur del hemisferio americano. También en el caso de la escritora, la búsqueda de un nuevo comienzo se pone en duda ya en el lugar de llegada al “Nuevo Mundo”, en el puerto de Valparaíso: “creí estar en una ciudad francesa”.²² Con lo que se confirma, desde el lugar de llegada, aquella conclusión de Aurel Schmidt cuando habla de “la trampa de la inmovilidad y de la falta de escapatoria”, suponiendo que también un viaje hasta la Patagonia, más aún, “cualquier movimiento que realizamos en un lugar fijo, no conduce a ninguna parte”.²³ Y sin embargo: ¿no empieza a resplandecer en esa ninguna parte el fantasma de la utopía?

Quedémonos en la Patagonia de Stadler. De hecho, la figura del narrador no parece haberse movido verdaderamente. “Con el comienzo del viaje” ya le desapareció el ardiente deseo de viajar.²⁴ Las huellas autobiográficas que se dirigen hacia el pasado se superponen repetidas veces a los movimientos de la literatura de viaje dirigidos al “Nuevo Mundo”. El Nuevo Mundo se le había aparecido al niño, incluso en el Viejo, como un mundo nuevo; sin embargo, éste se le convierte al adulto en viejo mundo, precisamente en el Nuevo. En el caso del protagonista, un viaje en el sentido estricto apenas si es perceptible como un proceso consciente, pues el narrador, sencillamente, se adormece y casi no advierte desde arriba el movimiento en el espacio, ni siquiera al atravesar el Atlántico, mientras que el tío y el padre de éste navegaron incluso durante semanas en barcos de inmigrantes hasta haberlo superado—el primero conoció al menos a su futura mujer durante esa travesía—. Ciertamente es así, tal y como lo formuló Ítalo Calvino en su novela *Si una noche de invierno un viajero*:

Volar es lo contrario del viaje: atraviesas una discontinuidad del espacio, desapareces en el vacío, aceptas no estar en ningún lugar durante un tiempo que es también una especie de vacío en el tiempo [...].²⁵

Pero este “ningún lugar” está lejos de abrirse a una nueva utopía. Al contrario que en el mundo del siglo XVIII (cuando los viajes de descubrimiento aún no tenían precisadas sus contornos y siluetas), ahora, la utopía se ha extinguido en el fin del mundo. Y en el supuesto fin del mundo que, por su parte, proyecta otro final todavía más al sur, parece como si para el protagonista el mundo se hubiera hecho una esfera que no conociera término y, experimentando verdaderamente su caducidad, rematara definitivamente la utopía, la “pura” otredad. Nos encontramos en las antípodas de una utopía, no en un no-lugar, sino en un lugar que es en realidad dos lugares situado en la región preandina y prealpina. Pero la superposición de los espacios, insisto, no equivale a su unión completa. Tanto la distancia como la diferencia no han sido eliminadas. Las superposiciones de esa Tierra del Fuego antípoda mantienen siempre un juego de identidad y diferencia en el que el acto de escribir realiza constantemente el esfuerzo de cruzar la frontera entre ambos polos. Ciertamente queda una última frontera, un último residuo utópico aún conservado: Pues el viajero nunca penetra en el país al que hace mención

²² Tristán, *Pérégrinations d'une paria 1833-1834*, 2 vols., París, Arthus Bertrand, 1838, cap. 1.

²³ Schmidt, *Von Raum zu Raum*, cit., p. 38.

²⁴ Stadler, *Feuerland*, cit., p. 17.

²⁵ Ítalo Calvino, *Si una noche de invierno un viajero*, Madrid, Siruela, 1999, p. 219.

el título: la Tierra del Fuego sólo se ve desde la Patagonia; aparece meramente como “una raya en mi paisaje, nada más”.²⁶ El viajero y su amante provisional permanecen separados de ese final sureño del hemisferio americano, no por una superficie acuática sino, más bien, por una vía fluvial, es decir, una vía para el transporte: la de la “calle de Magallanes”²⁷ que era la única conexión de esa remota raya en el paisaje con el mundo –como se podría formular de acuerdo con los capítulos del principio y final de *Feuerland*–. En el camino hacia ese otro, cerca y a la vez lejano, no se divisa a ningún barquero.

De ahí que la estructura circular del viaje del protagonista represente no sólo la tradición del viaje europeo, con su billete de regreso inclusive, o el estar encerrado en sí mismo, sino, además, las trampas semánticas de la falta de escapatoria, de la reclusión en un único mundo del que no parte ningún camino y, también, el círculo hermenéutico en el que el yo narrador cayó víctima desde su infancia. Dicho círculo empezó con las cartas enviadas desde el fin del mundo, las cuales desencadenaron en el niño un ansia de lejanía. La circularidad de esa(s) correspondencia(s) que pretendía “ahorrarles” el viaje al que se queda e, incluso, al emigrante, prepara la circularidad y, al mismo tiempo, la división interna de todos los procesos de entendimiento del protagonista. La última carta del yo narrador no llegará ya a manos del tío que ha muerto mientras tanto. Sellada con la palabra fallecido llega hasta el remitente –convertido en destinatario involuntariamente– tras su regreso de la Patagonia. Sólo en un primer momento, el “fallecimiento” del tío hace que el narrador vea su propio viaje como algo absurdo. El movimiento de la carta devuelta anticipa el movimiento de la novela mostrando la figura principal de los procesos de entendimiento que allí se despliegan (con carácter autobiográfico, es decir, autorreferencial). Al parecer, nadie puede salir de este movimiento circular.

Describiendo a personas como se relata un viaje

Pero aún se dan otros modelos de movimiento en esta novela de Arnold Stadler. La historia de la propia familia del protagonista se presenta como una sucesión de inmigrantes. El tío y su padre no fueron los únicos que no regresaron a su lugar de origen. Lo mismo sucedió con otro familiar lejano que, en algún momento, apareció viniendo desde el Tirol, se instaló más al norte de los Alpes y marcó a la familia genealógica y patriarcalmente con su apellido, silenciado largo tiempo en la novela: Schwanz (Rabo). Los modelos unilineares del movimiento en esa historia familiar hacen referencia a una consciente decisión de abandonar lo propio, debido a circunstancias difíciles, y de construir una nueva vida en otro lugar. A causa de la hambruna había huido a Suiza también Lys, la madre progenitora que en el barco de emigrantes iba a conocer al tío segundo del protagonista, más tarde fundador de Nueva Alemania, asegurando así su pura (sobre)vivencia para poder crearse una vez más un nuevo espacio de lo propio. El modo narrativo del protagonista no permite llegar a la conclusión de que esos modelos de movimientos lineares sin regreso fueron el camino hacia una vida feliz; más bien parece que todas esas historias individuales convergen en el cementerio de Pico Grande, que se amontonan en la necrópolis del túmulo con sus bellas lápidas y sus epitafios en alemán. La

²⁶ Stadler, *Feuerland*, cit., p. 133.

²⁷ *Ibid.*: “Esa parte del mundo se llamaba calle de Magallanes, el agua no tenía la culpa”.

esperanza de poder desarrollar bajo otro cielo lo mismo como si fuera lo Nuevo fracasa, como muchas otras esperanzas desaparecen con el topónimo Nueva Alemania, que tras la Primera Guerra Mundial se vuelve inoportuno y se desvanece junto con sus grandes ambiciones. No sólo las diferentes vidas de los miembros familiares producen la impresión de estar fuera de lugar, también lo están sus esperanzas y sus deseos. Esto se puede aplicar al propio narrador con la diferencia de que él posee un billete de vuelta, lo que le permite observar los acontecimientos e historias en América desde la perspectiva del viajero y del huésped y, por eso mismo, desde una distancia al menos materialmente asegurada. Podría ser que también tenga que ver con esto tanto la autoironía y el sarcástico modo narrativo que se manifiestan en ciertas ocasiones, como la modelación de la figura del narrador, la cual se inserta en la trilogía sin perder su particularidad.

Fritz, alias Friedrich Wilhelm von Streng, el que antes fuera un “hombre errando fantasmagóricamente”²⁸ a través de las cartas del tío solamente, toma cuerpo para el protagonista en la visita a Pico Grande. Su violenta muerte, como ya vimos, pone el último acento del libro. Pero se entrevé un modelo diferente de movimientos de viaje discontinuos, incluso en los escasos biografemas e informaciones de la vida del único hijo de un director general que, en 1936, a causa de su origen judío y su homosexualidad se ve apartado del curso de una carrera conforme a su rango para convertirse en perseguido, obligado a dejar “el imperio alemán y seguir un destino desconocido”.²⁹ No es una decisión sino una huida forzada lo que determina ese tipo de trayectoria con la que, al final, se quiere culminar regresando y que, sin embargo, queda truncada súbitamente por la muerte.

En el capítulo siguiente el narrador se topa –como se anuncia en el título– con Galina Pawlowna cuyo modelo discontinuo de movimiento es representativo para muchos otros y nos ilustra la historia del siglo XX de una manera espacial. Su trayectoria queda expuesta en pocas palabras:

Era de Ucrania, fue raptada por los alemanes y llevada a Alemania, después secuestrada por los ingleses y por un pelo no fue expulsada y enviada a Stalin, el amigo de Churchill, me dijo Fritz. Antes de eso aún, había sido bombardeada por los ingleses. En América no se la quiso, fue expulsada a Buenos Aires, de Buenos Aires expulsada al sur, a la punta del sur de la Patagonia. ¿Acaso comprende usted el mundo?³⁰

El modelo de movimiento resumido tan escuetamente y que será completado más adelante cuando se narre el “tratamiento” que recibió esta mujer en Ellis Island, la isla donde se encuentran los emigrantes, situada frente a Nueva York, se cierra con la pregunta sobre la posibilidad del comprender, dirigida no sólo a los protagonistas sino también a los lectores. Y con ella se unen de manera explícita los movimientos de los personajes con los procesos de entendimiento que se desprenden de la novela. La pregunta por el sentido, dirigida a la vida misma, supone la absurdidad de un camino que nunca es el resultado de decisiones tomadas libremente sino de un constante dejarse llevar, una incesante amenaza vital, y ese interrogante se conecta con las figuras de movimiento de la novela. En efecto, los personajes son sobre to-

²⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁹ *Ibid.*, p. 35.

³⁰ *Ibid.*, p. 42.

do eso: figuras que responden principalmente a un tipo específico de movimiento y de entendimiento. El mismo comentario del narrador al respecto no deja lugar a dudas: “cada descripción de personajes sería una relación de viaje”.³¹ En las relaciones de viajes de las diferentes figuras aparecen estas últimas como figuras de viajes de las que la novela no da menos información que del viaje del yo narrador. Porque es el movimiento circular, el regreso, lo que posibilita el “aporte” de todas las historias que forman lo poco que el viajero puede enviar a los que se quedaron. *Feuerland* es, pues, una relación de la que, tras sus viajes, surgen noticias de muchos otros viajes y figuras. El viaje es el principio generador del texto que se aplica, a menudo, en serie y a partir del cual brotan numerosos viajes que prometen, a su vez, otros viajes. Su final tiene que ser abrupto, al término de la novela tiene que aparecer necesariamente la palabra “muerte” porque, de no ser así, el movimiento no cesaría jamás.

Esas historias del Nuevo Mundo se revelan como historias del Viejo Mundo. Formulando su propia relación de viaje como una autobiografía, el narrador consigue convertir en autobiografía las narraciones salteadas de Galina Pawlowna donde las frases no se terminan. Aquí, América ya no aparece simbolizando abundancia y satisfacción, tal y como lo había proyectado antiguamente el sueño “americano” de Colón surgiendo una y otra vez con sus distintas variaciones, sino austeridad, aridez y escasez. El narrador esquiva repetidas veces la retórica de la abundancia, la de la acumulación histórica y la de las conexiones y cruzamientos resultantes. Cuando se le advierte “que especialmente la cocina de Pico Grande es tan nutritiva porque en ella se conjugan lo mejor de todas las de Europa además de la americana y la rústica de los indios”, lo reconoce como un estereotipo retórico que ya ha escuchado con frecuencia “también en los Estados Unidos de América” y al que se opone su “experiencia bien distinta”.³² América no es la suma del “saldo histórico” del que había hablado el mexicano Alfonso Reyes, aunque la mayoría de los viajes de Europa se dirigen a América, lo que debería suponer, por consiguiente, un “enriquecimiento” adicional en ese “Nuevo” mundo. La Patagonia se ha elegido más bien como un paisaje de la teoría, de tal forma que se representa como paisaje desértico donde reina el viento, la arena y el polvo y no permite siquiera la profusión de un calor abrasador, tal y como se hubiera podido encontrar en la *Amérique* de Jean Baudrillard. También en el texto de Stadler el desierto domina como un elemento textual y un teorema, pero ya no sirve de contraste capaz de ofrecer un espacio para otros sueños (o, al menos, una permanente superficie de proyección).

Los títulos de los capítulos sugieren ese des-engaño, cada vez más fundamental, y no sólo en el caso del protagonista. Como ejemplo podemos tomar el título del capítulo XXXII: “Cómo me dijo la gorda en el autobús que Pico Grande era el lugar más triste del mundo”. Tampoco es gratuita la reminiscencia bíblica del título en el corto capítulo XXXIV: “De cómo el lugar era en realidad el desierto y se llamaba Callar Peregrinar”. El desierto de la Patagonia es la meta del protagonista pero ha perdido todo atractivo para él ya antes de haber llegado. Ni sirve como lugar al que escapar ni como mundo en antítesis. Sirve tan sólo de superficie sobre la que se inscribe el movimiento de viaje de los personajes y sobre la que éstos dejan sus “señales de vida” desde el primer párrafo de la novela. Ahora bien, en la novela de Stadler la superficie está vacía: El espacio literario que se despliega en *Feuerland* no abarca la li-

³¹ *Ibid.*, p. 43.

³² *Ibid.*, p. 78.

teratura creada en la misma Argentina. Las referencias intertextuales explícitas se limitan a la literatura occidental y van desde la Biblia pasando por Cervantes hasta Chatwin, desde Goethe por Stifter hasta Stadler (intratextualmente). Se dejan de lado y se olvidan las literaturas de Latinoamérica, como si nunca hubiera habido escritores y escritoras en el “fin del mundo”. En este sentido se puede comprobar que también para el europeo Stadler la Patagonia es ante todo una superficie para la escritura.

Europa como movimiento

Bien podría ser que por esa razón el regreso del yo narrador a Europa no constituye el final de la novela, sino que ese regreso del “viaje alrededor del mundo” ha venido siendo intercalado reiteradamente en capítulos anteriores. La superficie para la escritura es, desde la primera hasta la última línea, la Patagonia, cuyo nombre, ya desde la fantástica relación de viaje de Antonio Pigafetta sobre la circunnavegación del mundo que realizó Magallanes (1519-1522), responde a la proyección hacia América de los sueños europeos. También se hace alusión en la novela de Stadler a los gigantes proyectados por el viajero italiano de principios del siglo XVI, los llamados patagones, pero en *Feuerland* éstos se reducen a personas de estatura más baja y visiones más simples. El lugar de la despedida en el viaje literario desde el que aún se proyecta una última esperanza –“ridícula, lo sé, pero así es”³³ se configura en el capítulo XXXIV acabado de mencionar y se refiere, claro está, a un lugar de conexión con el tráfico intercontinental, al aeropuerto internacional de Buenos Aires:

En el aeropuerto. Ante mí, una vez más, una especie de panorama. Un olor como el del puerto de Heraclión, el puerto por el que ya circuló el tráfico del laberinto de Cnosos. Olores y sonidos de cosas que dejé atrás.³⁴

La mirada hacia atrás, formando siempre parte del lugar de despedida en los viajes literarios, se relaciona con una mirada retrospectiva hacia la Antigüedad occidental. Un aeropuerto en el sur de América se asocia con un puerto del Mundo Antiguo, ¿y por qué precisamente Heraclión, por qué Cnosos? La estructura laberíntica de la frase que sigue a la susodicha cita, fijando la mirada en la estadía y, de forma más insistente, en el lugar de procedencia, sugiere, indudablemente, que se aplique la estructura del laberinto como modelo de interpretación a la biografía del protagonista. Heraclión, sin embargo, como puerto principal de Creta remite subrepticamente, al mismo tiempo, a aquel lugar de la isla al que en tiempos lejanos –tal y como se menciona en un pasaje anterior de la novela– Europa llegó a tierra sentada a lomos del toro después de haber atravesado el mar. Cuando sus familiares patagónicos continúan haciéndole preguntas, el yo narrador va asociando las cuevas cercanas a Pico Grande con muchas otras, empezando por la del oso de su patria en el sur de Alemania, pasando por la “cueva de Dicte [...] donde nació Zeus” hasta “la Cueva de Ida [...] donde lo ocultaron a los ojos de su padre para que éste no lo devorase al principio de la historia”.³⁵ Desde ahí, el autor lle-

³³ *Ibid.*, p. 149.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 45. De esta manera el modelo de una historia que desde el principio está amenazada por la muerte del protagonista se fundamenta en las bases de la Antigüedad y con esto en el principio de las narraciones occidentales.

ga inmediatamente “al lugar donde Europa fue dejada en tierra” y hace referencia a la isla situada “un poco más al sur” –posiblemente en la actual Malta– donde “habitaba Calipso” y, según cuenta la tradición, el apóstol “Pablo había sido arrojado a la orilla”.³⁶ ¿Por qué al final de esta novela que trata de otro fin del mundo se trazan estas huellas hacia la historia occidental y que, a su vez, hacen referencia a la constitución de Europa?

Dentro de la sucesión de “encalladeros”³⁷ evocados en el texto, la referencia al mito de Europa posee una importancia especial, pues Europa, la bella doncella, la Oceanida, que más tarde dio nombre a un continente cuyas fronteras espaciales permanecieron siempre inseguras, y de la que se derivó una cultura que por ser del “poniente” se opuso a la del “levante”, esa Europa era de origen oriental y, como es sabido, fue víctima de una privación de libertad además de los delitos de violación y deportación, sean cuales fueran las razones de su metamorfosis, observada ya desde la Antigüedad y nunca acabada de esclarecerse, en un espacio cultural y continental. El viaje de Europa a lomos de aquel toro en el que se había transformado un Zeus sediento de amor sucedió tan a contravoluntad como la unión con el padre de los dioses con cuya historia comenzó, en tiempos remotos, el principio mítico de la historia de Occidente.

La desterritorialización de Europa empezó en el espacio oriental del Mediterráneo. El mito que narra el rapto de la hermosa hija de Agenor, rey de Sidón o Tiros en Asia, mientras cogía flores junto a la playa fenicia, remite posiblemente a “tiempos minoicos”³⁸ y fue ornamentado más tarde con elementos de juegos y rituales tauromáquicos (que hacen también referencia al “laberinto de Cnosos”).³⁹ Se nos advierte del hecho, a veces caído en el olvido, de que no solamente al llamado continente “americano” le han puesto un nombre transmitido desde fuera, desde el este. Pues el lugar de origen (y tal vez incluso el “encalladero”) de la bella Europa no está en ese espacio que, con una actual concepción del territorio, adornamos dándole dicho nombre. De este modo, el nombre de Europa responde a un movimiento, a una ubicación exterior marcada por una deportación y desterritorialización (si bien, por voluntad de los dioses). Europa estaría, entonces, en el principio de una nueva estirpe, de una nueva genealogía: no vive en su patria, más bien es una migrante.

No sólo las diferentes versiones y elaboraciones de la leyenda de Europa están impregnadas de deportación y desterritorialización, también lo está la historia que transmite el yo narrador desde la Patagonia. En la “nueva patria”, en una “nueva Alemania” más al sur del ecuador no se han cumplido los sueños de los emigrantes a lo largo de los cien años pasados, como no deja de mostrarnos la novela una y otra vez con una desconsoladora fidelidad de detalles. Tampoco ya la vieja patria puede ser patria para los descendientes de los emigrantes, ni siquiera la lengua de los antecesores de la que tan sólo les quedan restos en el campo semántico.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, ed. por Konrat Ziegler y Walther Sontheimer, Bd. 2, Munich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1979, p. 449.

³⁹ Según la leyenda, uno de los tres hijos que Zeus tuvo con Europa fue Minos, el que más tarde se convertiría en rey de Creta, esposo de Parsifae y padre de Ariadna y Faira. El toro está siempre presente en esa genealogía que parte de Europa y llega hasta el Minotauro. En las prehistóricas cuevas cerca de Pico Grande, donde el yo narrador y Rosa se unen en apasionados juegos amorosos, la dimensión erótica del hombre-bestia se encuentra del mismo modo omnipresente: “cabezas, piernas, cuernos y rabos, el famoso hombre-bestia con su marca de rabo en la mitad: eso era lo que se veía. Figuras de pie y tumbadas, por todos los lados” (Stadler, *Feuerland*, cit., pp. 95 y ss.).

co de la muerte y una rudimentaria cultura necrológica. Pero también para el que regresa a su patria el sentimiento apátrida ha llegado a ser parte de su propia patria. Ya al final de su estancia en la Patagonia desea irse muy lejos, pero no de la región preandina a la prealpina: “En ese momento quise estar lejos de aquí. Esta vez, a ser posible, irme al Nirvana o a otra tierra de nadie, a otro fin del mundo”.⁴⁰ La destrucción del mito de América como punto de huida y meta, inclusive las fugaces miradas siempre negativas hacia los Estados Unidos, va acompañada de la destrucción de Europa como inquebrantable unidad que da origen, procedencia y patria.⁴¹ La falta de patria se convierte en la propia patria y en la base de todos los movimientos de las figuras de la novela que, sin excepción, son figuras de movimiento. Todas están unidas entre sí, idea que el protagonista le cuenta obsesivamente a su amante ya que “cada uno proviene de cada cual, por decirlo de forma simplificadora”.⁴²

Dos padres, cuatro abuelos, ocho bisabuelos, dieciséis tatarabuelos, treinta y dos tatatarabuelos: el año en que nació Lina ya tenías doscientas cincuenta y seis madres y doscientos cincuenta y seis padres, siempre el mismo número de madres que de padres. Añadiendo un cero más, puedes decir que provienes, resultas, continuas surgiendo de todos ellos: padre-madre, padre-madre...⁴³

Una genealogía esquematizada de tal forma que precisamente no concluye en un árbol genealógico, en una raíz, en un origen cierto, sino en la unión de todos con todos. Una estructura de red que va proliferando, multiplicándose aceleradamente, ha entrado a ocupar el lugar de la estructura de árbol. Teniendo en cuenta el hecho de que la interlocutora del yo narrador debería disponer en el momento del descubrimiento de América, según sus cálculos, ya de más de 128.000 padres y madres, se podría hablar de una humanidad cuyas identidades (y denominaciones) resultan, en definitiva, de emigrantes e inmigrantes. Con esto no surge ninguna “raza cósmica” (en el sentido de José Vasconcelos) como síntesis mestiza –y aquí nos gustaría que Arnold Stadler hubiera conocido las ideas del filósofo y literato mexicano– pero sí una estructura de red que crece hasta el infinito y ya no puede volver a ser colocada en su centro por una genealogía en forma de árbol. Los diferentes espacios están entrelazados entre sí, sin la ayuda de centros; se consigue una comunicación de espacio a espacio, entre periferia y periferia, entre la región preandina y la prealpina. Se crea una literatura de las regiones cuyo corazón es la provincia de las personas, no el provincialismo de los distintos grados de latitud. En un mundo así, la diferencia entre lo foráneo y lo propio ya no es posible, no tiene ningún sentido. Al mismo tiempo, las diferencias se multiplican dentro y entre las identidades regionales cuyas raíces serían semejantes a las del mangle.

Partiendo de un paisaje teórico distinto al de Maryse Condé en *Traversée de la Mangrove* y con colores menos intensos, más desencantado y pobre de teoría pero no menos impresionante que la novela caribeña, Arnold Stadler intenta reflejar literariamente en su *Feuerland*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁴¹ Gotthard Strohmaier se ha referido a la fragilidad histórica y lo reciente que es la idea de Europa como destino y cultura comunes: “Los griegos no eran europeos”, en Eckhard Höfner y Falk Peter Weber (eds.), *Politia literaria*, Festschrift für Horst Heintze zum 75. Geburtstag, Glienicke/Cambridge, Galda+Wich Verlag, 1998, pp. 198-206.

⁴² Stadler, *Feuerland*, cit., p. 129.

⁴³ *Ibid.*, p. 130.

esa nueva situación y descubrir sus fundamentales modelos de movimiento. Europa no es el Nirvana ni la tierra de nadie; es un movimiento desterritorializándose constantemente –y aquí se puede considerar a la fundadora, sorprendida en la playa, símbolo de eso–. Simplemente es inconcebible sin la no-Europa y así ha venido siendo desde su principio. De este modo, Victor Klemperer, en un apunte de su *LTI* fechado el 12 de agosto de 1935 y titulado “Café Europa”, deja que uno de los tantos huidos de Alemania –personaje en el que se adivina fácilmente al romanista Erich Auerbach– escriba desde los “márgenes más retirados” de Europa, desde Estambul, para después evocar el sonido de su voz al pronunciar la palabra “Europa”,⁴⁴ a otros emigrantes judíos que van camino del exilio peruano y se habían quejado en una carta “del mareo a bordo de un barco y de la añoranza de Europa”,⁴⁵ para dirigirles a modo de despedida los siguientes versos:

¿Añoráis Europa?
en el trópico la tenéis ante vosotros;
¡Pues Europa es un concepto!⁴⁶

La huida y el exilio judío a causa del nacionalsocialismo son movimientos desterritorializantes de Europa tras los que ha ido Arnold Stadler con una mirada crítica en *Feuerland*. La dinámica de espacios entrelazados y creados a fuerza de movimientos que atraviesan constantemente las fronteras sigue aumentando. Si se parte únicamente desde Europa ya no es posible determinar la situación de Europa en este principio de siglo. Arnold Stadler ha conseguido ilustrar, en una creación novelesca increíblemente compacta, aquel complejo proceso sobre cuyas consecuencias aún no se ha reflexionado por completo: cómo el Nuevo Mundo apareció en el Viejo como Nuevo y en el Nuevo se pudo convertir en Viejo. *Feuerland* no intenta mostrar de ningún modo que Europa –y ni siquiera el espacio de procedencia de este autor– está al final del mundo. Se trata de algo muy distinto y, al mismo tiempo, de algo más: si Europa, hoy en día, no se comprende desde los confines del mundo, entonces su mundo aparentemente tan estable puede alcanzar su fin. □

⁴⁴ Victor Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Leipzig, Philipp Reclam, junio de 1968, p. 195.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 196.

El “retorno del sujeto”

*Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno**

Elías Palti

Universidad Nacional de Quilmes / CONICET

Tanto sus sostenedores como sus detractores coinciden en asociar la emergencia de la posmodernidad con la quiebra del sujeto moderno. Sin embargo, en la medida en que tal hecho tendría implicaciones no sólo teóricas, dicha noción seguirá siendo sumamente conflictiva. Según suele afirmarse, sin sujeto no sería posible la historia ni ninguna ética concebible. Entre sujeto, historia y política habría, pues, un vínculo no contingente: como señala Elizabeth Ermath en el número temático reciente de *History and Theory* titulado “Agency after Post-modernism”:

Junto con el sujeto individual moderno lo que desaparece es la condición discursiva para el completo aparato humanista de las infinidades, los objetivadores y los denominadores comunes de los cuales ha dependido tanto, incluida la política representativa. El aparato de consenso del arte representativo, de los sistemas democráticos y aun la historia son puestos en duda [...]. Los lamentos funerarios, los ataques a la posmodernidad y otras expresiones de congoja son entendibles, dado lo que se encuentra en juego.¹

La eliminación del sujeto sería consecuencia directa, a su vez, del reciente “giro lingüístico”, esto es, de la absolutización del lenguaje que lleva inevitablemente a concebir lo social como un sistema de relaciones completamente cerrado y autocontenido. Las afirmaciones de Ermath son también aquí ilustrativas.

El énfasis en la *condición discursiva* nos enseñó a buscar el “código” antes que la “estructura”: un cambio con implicaciones sustanciales para la subjetividad. Una vez que todo deviene discurso, y la subjetividad se convierte en una función de los sistemas de relaciones diferenciales, ¿qué ocurre con aquella maravillosa mónada sin ventanas conocida como el agente “libre” e “individual”, aquel que porta la responsabilidad ética de la libertad?²

* El presente artículo forma parte de un trabajo mayor actualmente en elaboración titulado *Una breve historia del sujeto “moderno”*. Agradezco a José Szabón por sus comentarios a un borrador del mismo.

¹ Elizabeth Deeds Ermath, “Agency in the Discursive Condition”, *History and Theory*, 40.4, 2001, p. 51.

² Ermath, “Agency in the Discursive Condition”, *History and Theory*, 40.4, 2001, p. 44.

Llegados a este punto nos encontraríamos fatalmente atrapados en la “jaula de hierro” de que hablaba Max Weber. Todo impulso trascendente, todo proyecto emancipador se habría vuelto inviable. El punto de referencia inevitable aquí es Michel Foucault y su famoso anuncio de la “muerte del Sujeto”. “El excluir el ‘elemento humano’ –aseguran Michael Fitzhugh y William Leckie en ese mismo número de *History and Theory*– le vuelve imposible elaborar un concepto del cambio”.³ No obstante, según muestran esos autores, el propio planteo de Foucault aún presupone el cambio en la historia,⁴ lo que inevitablemente lo conduce a reintroducir algún tipo de sujeto-agente (*agency*): “careciendo de todo estímulo externo, concebir alguna manera en que los seres humanos puedan crear nuevos términos o combinar los viejos en elementos lingüísticos de un modo nuevo –aseguran– se vuelve difícil sin apelar a un *deus ex machina* filosófico”.⁵ Lo mismo ocurriría en el plano ético-político. Como señala David Gary Shaw en su introducción a ese número:

Foucault alentaba, sin embargo, la resistencia; y aunque no queda claro cómo ello se adecua a su teoría y su práctica historiográfica, plantea la cuestión de hasta qué punto una resistencia independiente es posible. ¿Qué ejerce este control y busca esta resistencia, y cómo? Cualquiera que fuere la estabilidad del Yo (*self*), la de su capacidad para actuar significativamente y cambiar los sentidos –y, por lo tanto, la historia– sigue siendo una cuestión pendiente.⁶

En definitiva, diversos autores coinciden en que el proyecto posmoderno de eliminar al sujeto estaría destinado al fracaso. En la medida en que constituye el presupuesto de la ética, la política y la historia, no podría nunca desaparecer completamente; tarde o temprano habrá de retornar.

Para la mayor parte de la gente, incluidos los historiadores –insiste Shaw–, la cuestión del agente sigue teniendo una presencia vibrante, aunque problemática, un dato de importancia, uno de los vestigios de la vida moderna que los *posmodernos* sienten tanto como los demás. No es fácil deshacerse de él. Así, más allá de su eclipse teórico, el agente sigue siendo prominente en la mayor parte de los trabajos históricos.⁷

Manfred Frank es quizás el vocero más destacado de esta corriente que aboga por “el retorno del sujeto”, y que parece encontrar cada vez más adeptos (el número de *History and Theory* que venimos citando sería indicativo al respecto). En “Is Subjectivity a Non-Thing, and Absurdity [Unding]?”, Frank llega incluso a afirmar que la idea de Foucault no sólo es insostenible teóricamente, una mera moda teórica, sino que se trataría, además, de una que ya estaría perdiendo todo su anterior atractivo:

³ Michael Fitzhugh y William Leckie, Jr., “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, *History and Theory*, 40.4, 2001, p. 63.

⁴ Como afirma en su introducción a la edición inglesa de *Las palabras y las cosas*: “se dice que este trabajo niega la posibilidad del cambio. Y, sin embargo, mi principal preocupación han sido los cambios”, Michel Foucault, *The Order of Things. An Archeology of Human Sciences*, Nueva York, Vintage, 1970, p. XII.

⁵ Fitzhugh y Leckie, “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, cit., p. 65.

⁶ David Gary Shaw, “Happy in Our Chain? Agency and Language in the Postmodern Age”, *History and Theory*, 40.4, 2001, p. 4.

⁷ *Ibid.*, p. 3.

Por un tiempo la tesis de la “muerte del sujeto” se puso de moda. Como todas las modas, está ya esperando su reemplazante por un cambio en los intereses actuales. Nietzsche, Heidegger y sus seguidores franceses toman al sujeto como el desemboque de la represión del Ser y la fuente de la “voluntad de poder”. Supongamos que hay algo cierto en esta tesis. Entonces debemos decir lo siguiente: quienquiera que ataque los efectos perversos de la tendencia básica de la filosofía occidental que culmina con la “autopotencialización (*self-empowerment*) de la subjetividad” puede hacerlo razonablemente sólo en interés de la preservación de los sujetos. ¿Quién sino un sujeto puede ser asaltado y reprimido por las regimentaciones del discurso o las “disposiciones del poder” expresadas por los poderosos encantamientos de Foucault? Una fibra-C en el cerebro no puede sufrir una “crisis de sentido” por la simple razón de que sólo los sujetos pueden reconocer algo como un sentido.⁸

Llegado a este punto resulta conveniente establecer una distinción conceptual. Una cosa sería la pregunta por lo que en inglés se denomina *agency*, y otra muy distinta esta otra por el sujeto. Una definición de Reinhart Koselleck puede servir para ilustrar el punto:

Los hombres –dice– son responsables de sus historias en las que se han enredado, [...] deben responder de la inconmensurabilidad entre intención y resultado [...]. En la historia sucede siempre más o menos lo que está contenido en los datos previos [...]. Sobre este más o este menos se encuentran los hombres.⁹

La problemática en torno a la *agency* en la historia referiría estrictamente a esa brecha, ese “más o menos” que separa el consecuente de su antecedente. Ésta aparece así simplemente como la marca de la contingencia en la historia. La misma se condensa en la pregunta sobre cómo es posible que si un estado “B” nace de un estado “A”, exista, sin embargo, en “B” algo que no se encontraba ya contenido en “A”. Ahora bien, de la presencia de una brecha tal no se sigue necesariamente la existencia por detrás de ella de un *sujeto*. La afirmación de Koselleck de que por detrás o sobre “este más o este menos se encuentran los hombres” –es decir, la acción intencional, el sujeto– es sólo *una de las diversas respuestas posibles* a aquel interrogante. Como veremos, se trata, más específicamente, de una respuesta típicamente fenomenológica-neokantiana, según la cual el sujeto no es sólo la *marca* sino también la *fuentes* del cambio en la historia (el *origen* de lo contingente). Esta noción surge sólo a fines del siglo XIX y precisamente a partir de la crisis del concepto de “Sujeto” de que hablaba Foucault. La reseña histórica de los diversos conceptos de “sujeto” que se sucedieron en los últimos dos siglos nos permitirá, pues, precisar el sentido de las categorías aquí en cuestión. Y esto nos lleva al tema del presente estudio. En las páginas que siguen se observará la ocurrencia, en el período que cubre la modernidad, de dos rupturas conceptuales fundamentales (pudiendo todavía distinguirse una tercera, que estaría actualmente en curso), sólo una de las cuales fue analizada por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Éstas delimitarán respectivamente sendos campos epistémicos en cuyos marcos la pregunta misma por la subjetividad habrá de verse completamente

⁸ Manfred Frank, “Is subjectivity a Non-Thing, an Absurdity [Unding]? On Some Difficulties in Naturalistic Reductions of Self-Consciousness”, en Karl Ameriks y Dieter Sturma (comps.), *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 1995, p. 178.

⁹ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 265-266.

reformulada. La identificación de tales umbrales epistemológicos resulta así fundamental a fin de prevenir algunas de las confusiones, inconsistencias y anacronismos que impregnan los actuales debates en torno del sujeto, el cual habría sido, en definitiva, según entiendo, el objeto original de la empresa arqueológica de Foucault.

De la “Época de la Representación” a la “Época de la Historia”

Como vimos, un número creciente de autores convergen hoy en afirmar la necesidad del “retorno del sujeto”. Sin embargo, en el momento de intentar definir en qué consiste dicho sujeto que aquí se invoca, tal consenso se revela inmediatamente como ilusorio. Fitzhugh y Leckie, por ejemplo, concluyen en su artículo antes citado que algunos desarrollos recientes en el ámbito de las ciencias estarían abriendo las vías para saldar finalmente esta disputa. Según afirman, “la neurociencia y la lingüística (así como la ciencia informática, la psicología, la filosofía analítica y algunas ciencias sociales) se han combinado oportunamente en una empresa interdisciplinaria masiva llamada ‘ciencia cognitiva’ que busca resolver las cuestiones fundamentales de la epistemología humana”.¹⁰ Para George Elder, la eliminación del sujeto por parte de Foucault sólo expresaría su falta de conocimiento en la materia.¹¹

En efecto, las modernas teorías cognitivas habrían logrado localizar una instancia de constitución de sentidos previa a las estructuras lingüísticas y ligada inmediatamente con nuestras percepciones sensitivas (i.e., un “sujeto”). “Ellas han demostrado incluso –dicen– que el sistema del control nervioso que permite los movimientos físicos puede llevar a cabo un razonamiento abstracto relativo a la estructura de los acontecimientos”.¹² En definitiva, la neurociencia habría resuelto el viejo dilema filosófico de la relación entre mente y cuerpo, habría hallado finalmente el sucedáneo de la glándula pineal cartesiana (el supuesto punto de contacto entre lo físico y lo psíquico). De todos modos, esto no sería suficiente para anclar nuestras representaciones en un suelo duro de objetividad. Sería necesario, además, que estas estructuras cognitivas prelingüísticas y prediscursivas se mantengan inalterables a través del tiempo y las culturas, que constituyan una suerte de sustrato eterno de naturaleza humana, en fin, un *sujeto* transhistórico. “Tenemos buenas razones –concluyen Fitzhugh y Leckie– para rechazar la idea de que conocemos sólo en el lenguaje y aceptar que el lenguaje mismo se desarrolla, al menos en parte, del cuerpo biológico transtemporal (como opuesto a lo completamente localizado y culturalmente construido)”.¹³

En última instancia, la neurociencia proveería a estos autores el modelo de ese *deus ex machina*, ese sujeto del cambio, que, como ellos bien señalan, Foucault debería postular sin poder llegar nunca a definir. Encontramos aquí, no obstante, una paradoja: que lo que comienza como una búsqueda de una explicación y un fundamento último para el cambio histórico

¹⁰ Fitzhugh y Leckie, “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, cit., p. 75.

¹¹ “Tomando en cuenta la evidente falta de conocimiento de Foucault de los procesos biológicos involucrados en la conciencia y los modos de percepción, hubiera sido aconsejable que investigara más en estas áreas”. Elder, *The Scientific Foundations of Social Communication: From Neurosis to Rhetoric*, Commack, Nueva York, New Science, 1999, p. 29, citado por Fitzhugh y Leckie, “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, cit., p. 79.

¹² Fitzhugh y Leckie, “Agency, Postmodernism, and the Causes of Change”, cit., p. 77.

¹³ *Ibid.*, p. 79.

termine resolviéndose en el hallazgo supuesto de una esencia eterna e inmutable por naturaleza. El problema que se plantea aquí, y que estos autores nunca abordan, es cómo el cambio en la historia puede provenir precisamente de lo que es su negación, cómo lo nuevo puede emanar de un sujeto inmutable, por definición. Habría que pensar, a su vez, que ese sujeto transhistórico tiene, sin embargo, aquello que el lenguaje no tendría: una tendencia inmanente de desarrollo, un impulso inherente propulsor del cambio, lo que nos retrotrae a todas las cuestiones originales y los dilemas propios de la filosofía de la historia,¹⁴ que escaparían, por definición, del plano de las ciencias experimentales. Frank señala esto cuando afirma:

Mientras que la neurobiología hace sorprendentes avances en la comprensión de las funciones de nuestro cerebro, nos vemos aún confrontados, como antes, a la cuestión planteada por el fisiólogo experimental Du Bois-Reymond: ¿qué contribución puede hacer incluso la mejor teoría física para disipar el espectro de la peculiaridad, de la familiaridad [i.e., de la autoconciencia]? Podemos observar lo físico (o inferirlo de los efectos físicos o controlarlo adecuadamente a través de términos teóricos) pero no lo mental. [...]. Esto debe tener consecuencias para la forma de la filosofía como teoría –en su demarcación de las ciencias naturales–. Es en la filosofía que la preocupación por la subjetividad como tal, sin restricciones, debe adquirir expresión.¹⁵

Esta delimitación entre ciencia y filosofía se asocia con la idea de Frank de que el sujeto, como tal, no puede objetivarse (éste es el sentido de la expresión *Unding* que forma parte del título de su artículo), aunque tampoco, como vimos, podría negarse, sin contradicción. Como ya descubrió Descartes, el *cogito* representaría un *a priori* de toda filosofía, constituiría una instancia autoevidente, algo inmediatamente dado a la conciencia, sin reflexión alguna. No obstante, Frank, como estudioso del romanticismo, sabe muy bien que la afirmación de que el sujeto es algo autoevidente para la conciencia trascendental no es ella misma autoevidente, que se trata de una noción históricamente devenida, y sólo se sostiene, por lo tanto, sobre la base de una serie de presupuestos; en fin, que la misma únicamente resulta inteligible dentro de los marcos de cierta formación discursiva particular. En todo caso, ella resulta contradictoria con la perspectiva de Fitzhugh y Leckie. Y esto hace inevitablemente surgir dudas respecto de la existencia de tal cosa como un “sujeto moderno”, genera la sospecha de que bajo la rúbrica común de “sujeto moderno” se oculta una diversidad de ideas contradictorias sobre el mismo, que, al confundirse, deriva inevitablemente en toda clase de inconsistencias y anacronismos.

Cabe decir que Foucault mismo es, en gran medida, responsable de muchos de los malentendidos que se tejieron en torno de la categoría de “sujeto”, en la medida justamente en que buscó trabajar (probablemente, no sin una cierta voluntad provocadora) la plurivocidad intrínseca del término. Tal plurivocidad se liga estrechamente, a su vez, con las ambigüedades propias de aquel otro concepto con el que está íntimamente asociado: el de *modernidad*. El punto de referencia obligado aquí es Martin Heidegger, quien proveyó la definición de la que partirían todos los autores posteriores para establecer la asociación entre sujeto y modernidad.

¹⁴ En definitiva, como veremos, fue el mismo proceso que privó al lenguaje de su carácter dinámico el que también desnudó al Sujeto de su supuesto potencial autogenerador.

¹⁵ Frank, “Is subjectivity a Non-Thing, an Absurdity [Unding]?”, cit., p. 189.

En “La época de la imagen del mundo” Heidegger discurrió sobre las raíces etimológicas del término *subjectum*. Éste, según señala, es la traducción latina del *hypokeimenon* al que refiere Aristóteles en su *Física* y en su *Metafísica*. El mismo indica el sustrato de la predicación (aquello que sostiene o subyace a todos sus predicados) cuya función es análoga a la materia (*hyle*), la cual persiste a través de los cambios de forma (*morphē*) que se imponen sobre ella. En principio, cualquier cosa o ser del que pudiese predicarse algo sería “sujeto”. La identificación del “sujeto” con el Yo, iniciada por Descartes, es precisamente lo que marca la emergencia del pensamiento moderno.¹⁶ Con la modernidad, pues, el Hombre deviene el fundamento último de la inteligibilidad del mundo, el que entonces se ve reducido a la condición de mero material para su accionar.

Esto supuso, afirma, una ruptura conceptual fundamental. El hombre es ahora el que se *re-presenta* el mundo, aquel que le confiere sentido al mismo. Surge, en fin, la idea de una “imagen del mundo”, que es lo que define la modernidad como época. “Las expresiones ‘imagen del mundo de la Edad moderna’ e ‘imagen del mundo’ –afirma– dicen dos veces lo mismo y sobreentienden algo que antes no pudo haber nunca, una imagen del mundo medieval y otra antigua”.¹⁷ En la Edad Media hombre y mundo no eran sino fases en el plan de la Creación, participaban por igual del orden de las correspondencias de todo lo existente que remitían siempre a su Causa última. En la Antigüedad, el mundo no era algo que el sujeto se representaba, sino, por el contrario, algo que se presentaba a sí mismo, que se mostraba al sujeto y, en definitiva, en su propio acto des-ocultarse lo constituía como tal. Hombre y mundo cooperaban así en la *re-praesentatio* (etimológicamente, hacerse presente) de lo existente.¹⁸

En *Las palabras y las cosas*, Foucault retoma y, al mismo tiempo, discute este concepto heideggeriano, introduciendo una distinción fundamental. Lo que llama la *episteme* clásica, de cuya emergencia *El Quijote* sirve de símbolo y expresión, nace, efectivamente, de la quiebra del orden de las correspondencias propio del mundo medieval. En el régimen de saber que se impone hasta el siglo XVI, todo lo existente, incluido el lenguaje, serían marcas visibles de aquella fuerza oculta que disponía y hacía que las cosas fueran visibles. El espacio de las semejanzas conformaría un sistema de signaturas para el develamiento del plan oculto de la Creación. En fin, como decía Heidegger, en dicho régimen de saber era el mundo el que se mostraba a sí mismo, “lo único que había que hacer era descifrarlo”.¹⁹ En el siglo XVII, en cambio, roto ya ese vínculo natural por el cual lo visible remite inmediatamente a su fuente última, las palabras se distancian de las cosas. El lenguaje se convierte así en un artificio para articular la totalidad a partir de los fragmentos desplegados en la pura superficie de las formas visibles. El sujeto tendrá a su cargo ahora la tarea de reconstruir la lógica de su disper-

¹⁶ “El hombre pasa a ser aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. El hombre se convierte en medio de referencia de lo existente como tal. Pero eso sólo es posible si se transforma la totalidad de lo existente”, Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, *Sendas perdidas (Holzwege)*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 79.

¹⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸ “Lo existente no llega a ser existente por el hecho de que el hombre lo contemple en el sentido del representar de la clase de la percepción subjetiva. Más bien es el hombre el contemplado por lo existente, por lo en él reunido por el abrirse a lo presente. Ser contemplado por lo existente, incorporado y mantenido en su abierto y por él así sostenido, manejado en sus contrastes y dibujado por su escisión: esto es la esencia del hombre en la gran época griega”, *ibid.*, p. 81.

¹⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 35.

sión presente en ellas mismas, en el juego de sus semejanzas y sus diferencias. Las cosas, pues, ya no hablan de algo más allá de ellas, sino que remiten y refieren unas a las otras, atadas como están en el suelo de Orden que las distribuye en el mundo y las encadena.

Nacía así la “época de la representación”. El sujeto representante se colocaba frente a frente al objeto representado como aquel que lo inviste de sentido, y provee unidad y coherencia a su caos aparente de formas.²⁰ Sin embargo, el punto es que, para evitar su continua dispersión, el sistema de las referencias mutuas debía conformar un orden infinito, pero, a la vez, cerrado, que no dejara nada por fuera. Es decir, el propio representante debía también ser incluido en ese Orden. En los marcos de la episteme clásica, el sujeto no escapaba aún del campo de la representación; el sujeto de la Ilustración sería siempre simultáneamente representante y representado. Encontramos aquí una paradoja intrínseca a esta forma de saber, cuya emergencia como tal la haría estallar y permitiría finalmente el surgimiento, a fines del siglo XVIII, de ese *Sujeto* (con mayúsculas) de que habla Foucault.

Aunque nunca lo afirme explícitamente, está claro que Foucault toma el término, deliberadamente ambiguo, de la expresión con que Hegel abre su *Fenomenología del Espíritu*: “de lo que se trata es de pensar lo Absoluto no como *sustancia*, sino también como *sujeto*”.²¹ El “sujeto” de que se habla aquí, que ya no es meramente *sustancia*, es un concepto reflexivo, un *en sí y para sí*, “el movimiento del ponerse a sí mismo o la mediación de su devenir otro”.²² Sólo entonces cabría hablar propiamente de un Sujeto moderno (y, en definitiva, de una episteme *moderna*), al menos en el sentido que le atribuye Foucault: aquel tipo de Ser de cuya interioridad dimana la Historia. El tiempo constituye ahora una dimensión suya inherente. Éste contiene dentro de sí el principio de sus propias transformaciones (si bien la idea de contingencia no era extraña a las filosofías de la historia de la Ilustración, en ellas se asociaría al viejo tópico de la *fortuna*, resultaría de la presencia inevitable de circunstancias que escapan al control del sujeto, así como la dispersión de los seres se explicaba, para la historia natural, por las “intemperies” de que hablaba Foucault).²³ El punto aquí es que la emergencia de este concepto marcaría una ruptura conceptual no menos crucial que la que se produjo anteriormente con la quiebra del sistema de las correspondencias. Sólo ella hizo posible que surgiera la idea de la subjetividad como *Unding* (literalmente, no-cosa), según la frase acuñada por Schelling y retomada por Frank en el título del artículo anteriormente citado.

Para el Romanticismo, la afirmación de que el sujeto es una no-cosa (*Unding*), aquello que no puede reducirse a un *objeto*, tiene un doble sentido, simultáneamente epistemológico

²⁰ La conciencia, propia de la episteme clásica, de la artificialidad del lenguaje, del sistema de la representación, permitirá el surgimiento del subjetivismo, pero también su opuesto, el objetivismo. Como señala Foucault, un análisis arqueológico debe trascender dicha oposición para descubrir las condiciones epistemológicas que la hicieron posible: “Si se quiere intentar un análisis arqueológico del saber mismo, no son pues estos célebres debates los que deben servir como hilo conductor y articular el propósito. Es necesario reconstruir el sistema general del pensamiento, cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Es esta red la que define las condiciones de posibilidad de un debate o un problema, y es ella la que porta la historicidad del saber”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 81.

²¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1985, p. 15.

²² *Ibid.*, pp. 15-16.

²³ “Las épocas de la naturaleza no prescriben el *tiempo* interior de los seres y de su continuidad; dictan las *intemperies* que no han dejado de dispersarlos, de destruirlos, de mezclarlos, de separarlos, de entrelazarlos. No hay y no puede haber siquiera la sospecha de un evolucionismo o de un transformismo en el pensamiento clásico; pues el tiempo nunca es concebido como principio de desarrollo para los seres vivos en su organización interna; sólo se la percibe a título de revolución posible en el espacio exterior en el que viven”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 151.

y práctico. Significa, por un lado, que el sujeto, como tal, no puede ser él mismo representado. Como señalara Friedrich Jacobi en su crítica a la *Crítica del Juicio* de Kant, el sujeto trascendental kantiano, entendido como la síntesis de todas sus representaciones, no podría volverse él mismo objeto de representación; y ello sería demoleedor de su sistema, puesto que implicaba que dicho sistema se fundaría en una premisa –la unidad de la apercepción trascendental– externa al mismo, que escaparía, por definición, al ámbito del conocimiento posible, en fin, en una mera creencia (*Glaube*) de la cual no podría darse cuenta desde dentro de dicho sistema.²⁴ Volvemos aquí a lo señalado por Heidegger cuando identificaba la modernidad como la época en que el sujeto se convierte en el sustrato de la representación; sin embargo, el corte respecto del proyecto cartesiano –en el cual se condensa, para Heidegger, el modo típicamente moderno de conciencia– no podía ser ya más radical. El Sujeto señalaría ahora un ámbito que funda, pero que, al mismo tiempo, quiebra el sistema de la representación, se hurta radicalmente al saber frustrando cualquier posibilidad de autofundación soberana de la razón. Y esto es precisamente lo que dispara aquel aspecto decisivo, para Frank, del concepto de la subjetividad moderna, y que el propio Kant indicaría en sus críticas subsiguientes: su dimensión ética.

El hecho de que el sujeto sea una no-cosa (*Unding*), que no pueda convertirse en objeto, expresará, en última instancia, para el Romanticismo, el hecho de que éste, para poder ser verdaderamente tal, no debería encontrarse determinado por nada externo a él. El concepto de sujeto se ligará así al de autodeterminación, que es lo que definiría la idea de *libertad* (presupuesto, a su vez, para toda ética). Si el sujeto pudiese reducirse a un orden de legalidad, si fuera sólo la expresión de una norma objetiva determinista, se vería reducido al estatus de una mera cosa (*Ding*), de un objeto natural. Encontramos aquí finalmente la idea de un vínculo conceptual entre sujeto y ética (en los marcos de la episteme clásica, la ética remitía a normas objetivas e inherentemente humanas –una deontología–; el sujeto era el *lugar* de actualización de los valores pero no propiamente su *fundamento*). En síntesis, el sujeto moderno, en el sentido foucaultiano del término, es aquel que ya no es meramente el sustrato de la representación, que es la premisa en que se funda la episteme clásica, sino *Unding*, esto es, aquello que no se presta él mismo a la representación, constituyendo también, de este modo, el presupuesto de la moralidad.

Sin embargo, el hecho de que el Sujeto se hurte a la representación, que escape del campo de la visibilidad y de las normas positivas para pasar a convertirse en su fundamento, no significaba que no fuera por ello menos objetivo. En el régimen “moderno” de saber, el Sujeto es, como la Vida, la Lengua y el Trabajo, un *trascendental objetivo*, la subterránea fuerza generativa, el principio oculto que hace ser a las cosas (*energeia* antes que *ergon*).

El trabajo, la vida y el lenguaje aparecen como otros tantos “trascendentales” que hacen posible el conocimiento objetivo de los seres vivos, de las leyes de la producción, de las formas del lenguaje. En su ser, están más allá del conocimiento, pero son, por ello mismo, condiciones de los conocimientos; corresponden al descubrimiento de Kant de un campo trascendental y, sin embargo, difieren en dos puntos esenciales: se alojan del lado del objeto y en cierta forma más allá; como la Idea en la dialéctica trascendental, totalizan los fenómenos y hablan

²⁴ Friedrich H. Jacobi, “Zu ‘Jacobi an Fichte’”, en *Werke*, Leipzig, Fleischer, 1812-1825, vol. v, pp. 357-363.

de la coherencia *a priori* de las multiplicidades empíricas; pero las fundamentan en un ser cuya realidad enigmática constituye, antes de todo conocimiento, el orden y el lazo de lo que ha de conocerse; además conciernen al dominio de las verdades *a posteriori* y los principios de su síntesis –y no la síntesis *a priori* de toda conciencia posible–.²⁵

Lo que define al *Sujeto* (“moderno”) es, precisamente, su naturaleza paradójica, el ser un reduplicado a la vez empírico y trascendente. Y ello supondrá una recomposición del régimen completo de los saberes. Conocer ya no consistirá en recorrer la superficie de los fenómenos para reconstruir en el juego de las analogías y las diferencias el orden que los dispone en su sucesión y correlación (“¿Qué es el espíritu? –se preguntaba Diderot– la aptitud para observar las semejanzas y diferencias, las concordancias y discordancias que se presentan en los objetos”).²⁶ De lo que se tratará ahora es de traspasar la apariencia manifiesta de los objetos para acceder al principio oculto de su formación (lo que devuelve, en cierta forma, al antiguo sistema de las signaturas).²⁷

Ciertamente, no es éste el *Sujeto*, en tanto que fundamento de la ética, la política y la historia que hoy ciertos pensadores buscan resucitar o recobrar (lo cual sería un llano anacronismo). El debate entre “modernidad” y “posmodernidad” se despliega todo en otro suelo arqueológico, que es el que se abre justamente a partir de la quiebra de la episteme “moderna”. Analizar esta segunda ruptura epistemológica, trazar las coordenadas que definen este nuevo terreno arqueológico de saber, nos obliga, sin embargo, a distanciarnos de Foucault.

De la “Época de la Historia” a la “Época de la Forma”

Como señalamos al comienzo, habría cierto consenso compartido por igual tanto por modernistas como por posmodernistas en identificar la idea de sujeto con la Era Moderna y la Historia. Sin embargo, este aparente consenso, también dijimos, sólo se sostiene en virtud de ocultar una serie de ambigüedades conceptuales fundamentales. La que se establece entre Koselleck y su maestro, Heidegger, es un ejemplo de ello. La afirmación de que por detrás de todo cambio histórico subyace la acción intencional estaría, en principio, retomando la noción heideggeriana de la modernidad como la era en que el hombre se convierte en *subjectum*. Sin embargo, si observamos detenidamente tal afirmación, el sujeto “moderno” de que allí se habla (y que es también aquél situado en el núcleo del debate entre “modernos” y “posmodernos”) no tiene ya nada en común con aquel de que hablaba Heidegger. Representa, más bien, su completa inversión. Éste ya no es verdaderamente un *subjectum*, ese sustrato unitario que subyace a los cambios de forma, sino, por el contrario, el origen y la fuente de la contingencia en la historia. En definitiva, dentro de la nueva episteme nacida a fines del siglo XIX, en cuyos marcos se forja el concepto de la subjetividad que Koselleck atribuye retrospectiva-

²⁵ Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., pp. 239-240.

²⁶ Denis Diderot, “Psicofísica”, en *Obras filosóficas completas*, Buenos Aires, Compañía Argentina de Editores, 1962, p. 117.

²⁷ “De ahora en adelante, el carácter vuelve a tomar su viejo papel de signo visible que señala hacia una escondida profundidad; pero lo que indica no es un texto secreto, una palabra velada o una semejanza demasiado preciosa para ser expuesta; es el conjunto coherente de una organización que retoma lo visible, en la trama única de su soberanía, tanto como lo invisible”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 225.

mente a la modernidad en su conjunto, el sujeto trascendental (la acción intencional) dejaría de ser garantía de orden para convertirse en aquello que destruye toda identidad en la historia, que quiebra la linealidad de los procesos evolutivos y hace emerger lo nuevo, lo que no puede pensarse a partir del “espacio de experiencia” presente, en fin, abre aquello que era impensable para la Ilustración, pero también para el evolucionismo decimonónico: la radical contingencia de los procesos históricos.

En efecto, la emergencia de una noción “fuerte” de irreversibilidad temporal, de la *constructibilidad* de los procesos históricos, lejos de ser un legado iluminista-romántico, se asocia estrechamente con la dislocación del concepto evolucionista de la historia que se produce a fines del siglo XIX, cuando el concepto de “organismo” pierde sus anteriores connotaciones *teleológicas*. En el campo de la biología este proceso culmina en 1900 cuando Hugo de Vries da el golpe final a las concepciones evolucionistas holístico-funcionalistas. Para de Vries, los fenómenos evolutivos en el nivel filogenético resultan de transformaciones súbitas o mutaciones globales azarosas. De este modo, las mutaciones (el cambio) se ven reducidas a ocurrencias impredecibles, generadas internamente, pero sin ninguna meta o finalidad perceptible. “Uno de los más importantes avances”, señalaba ya a comienzos de siglo pasado Ernst Cassirer, consiste en que “la biología haya aprendido a aplicar rigurosamente el punto de vista de la totalidad, sin verse por ello empujada al camino de las consideraciones teleológicas ni a la aceptación de causas finales”.²⁸

Concluía así la “época de la Historia” y comenzaba la “época de la Forma”. Cada nuevo sistema supone una reconfiguración global del sistema según un arreglo único y particular de sus elementos constituyentes. Esta “revolución del pensamiento”, según la llamaba Cassirer, tuvo su punto de partida, en el ámbito de las ciencias naturales, en el giro de una física de los elementos a una física de los campos:

El primer punto decisivo en este cambio de rumbo lo tenemos en el concepto del campo electromagnético establecido por Faraday y Maxwell. En su estudio titulado *¿Qué es la materia?*, expone detalladamente Hermann Weyl el desplazamiento de la vieja “teoría de la sustancia” por la nueva “teoría del campo”. Según él, la verdadera distinción entre ambas teorías, la única que interesa desde el punto de vista de la crítica del conocimiento, estriba en que el “campo” no puede ser concebido ya como una simple totalidad sumada, como un conglomerado de partes. El concepto de “campo” no es un concepto de cosa, sino de relación; no está formado por fragmentos, sino que es un sistema, una totalidad de líneas de fuerza.²⁹

La teoría general de la relatividad representaría, para Cassirer, la culminación en la física de este proceso de reconfiguración conceptual, en la medida en que “reúne todos los principios sistemáticos particulares en la unidad de un postulado supremo, no de la constancia de las cosas, sino de la invariancia de ciertas magnitudes y leyes con relación a todas las transformaciones del sistema de referencia”.³⁰ Esto serviría de base, a su vez, para un nuevo sistema de conocimiento, daría origen a una nueva *forma simbólica* que rearticulará todo el orden del saber occidental, incluidas las llamadas “ciencias humanas”.

²⁸ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, México, FCE, 1982, p. 141.

²⁹ *Ibid.*, p. 139.

³⁰ Ernst Cassirer, *Substance and Function. Einstein's Theory of Relativity*, Nueva York, Dover, 1923, p. 404.

El reconocimiento del concepto de totalidad y del de estructura no ha venido, ni mucho menos, a borrar o eliminar la diferencia entre la ciencia de la cultura y la ciencia de la naturaleza. Pero sí ha derribado una barrera de separación que hasta ahora existía entre estas dos clases de ciencia. La cultura puede ahora entregarse más libre e imparcialmente que antes al estudio de *sus* formas, de *sus* estructuras y manifestaciones, desde el momento en que también los otros campos de saber han fijado la atención en sus peculiares problemas de forma.³¹

La *Gestalt-Psychologie* era un ejemplo; con ella, dice, “la psicología elementalista se convierte en psicología estructural”.³² Para decirlo con palabras de Foucault, no se trataba de una mera transformación conceptual; era el modo de ser de las cosas el que se alteraba completamente; el suelo de positivities en que el nuevo régimen de saber hundía sus raíces había súbitamente mutado.

La Forma se convierte así en el lazo que mantiene juntas las palabras y las cosas. Las empiricidades se degradan no para descubrir por debajo el principio de su formación sino el orden de sus relaciones sistemáticas. Éste, como en la vieja episteme clásica, se sitúa ahora en el mismo plano de la representación (lo que lleva a Foucault a hablar de un “regreso del lenguaje”). Sin embargo, el mismo ya no es el espacio infinito del juego de las analogías y referencias sino que se curva sobre sí para reencontrarse con el principio constructivo de su propia configuración representativa. La “época de la representación” se troca, efectivamente, en la “época del lenguaje”, entendida ésta, sin embargo, ya no como representación (taxonomía), ni tampoco como producción (filología) sino como sistema (estructura). Y esto conllevará, a su vez, el renacimiento de la metafísica. La Forma, a diferencia de la Vida, no es ya una fuerza empírico-trascendente, sino que apunta a un ámbito de objetividades de segundo orden.

Con respecto a las relaciones ideales de este tipo, son posibles juicios que ya no necesitan ser testeados por casos sucesivos a fin de poder captarse su verdad, sino que son reconocidos una vez para siempre en la *necesidad* de su conexión. Junto a los juicios empíricos concernientes a objetos de la experiencia están así los juicios *a priori* concernientes a los “objetos fundados”. Mientras que los fenómenos psíquicos, como el color y el tono, pueden simplemente establecerse en su ocurrencia y propiedades como hechos, existen juicios relativos a objetos “metafenomenológicos”, como la igualdad y la similitud, que se construyen con la conciencia de su validez intemporal y necesaria. En lugar del mero establecimiento de un hecho, aparece el todo sistemático de una totalidad de una relación racional con elementos que se demanda y condicionan recíprocamente [...]. En lugar de la sucesión, de la supraordenación y subordinación de los contenidos, el análisis fija una relación de estricta correlatividad. Así como la relación requiere una referencia a los elementos, los elementos requieren igualmente una referencia a la forma de la relación, únicamente en la cual éstos cobran un significado fijo y constante.³³

La episteme moderna, señala Foucault, no se cansó de proclamar el fin de la metafísica. La vida, como la producción y el lenguaje, no apuntaba más que a su propio campo objetivo de saber, era una cosa alineada junto a otras cosas, a la vez que el fundamento de todas ellas. Se da-

³¹ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, cit., p. 145.

³² *Ibid.*, p. 145.

³³ Ernst Cassirer, *Substance and Function*, cit., pp. 338-339.

ba así la paradoja de que eso que se hurtaba completamente al conocimiento se convirtiera, al mismo tiempo, por primera vez en objeto de una ciencia particular, las llamadas ciencias del hombre. Mientras que en la episteme clásica el sujeto, en tanto que sustrato de la representación, estaba siempre ya presupuesto, era completamente cognoscible, pero no tematizable, en la episteme moderna el sujeto, en tanto que principio de formación (vida, trabajo, lengua) se vuelve algo incognoscible y, sin embargo, perfectamente tematizable, como todos los demás fenómenos (“por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar de un desconocimiento, de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio”)³⁴ –de allí el estatuto epistemológico siempre ambiguo de las “ciencias humanas” (que da origen a la idea de las “dos culturas” de que habla Peter Snow)–.³⁵

El regreso de la metafísica que la quiebra de la episteme moderna inicia supone, por lo tanto, un doble movimiento por el cual al mismo tiempo que abre un nuevo cisma entre el orden empírico y el orden trascendente, reduplica el régimen de la representación para volverlo sobre sus mismos mecanismos constructivos. Esto, por un lado, implica la destrucción y la dispersión de la noción de sujeto, el cual se subordina a la pluralidad de juegos de relaciones sistemáticas dentro de las cuales dicha noción puede eventualmente articularse. Surge así un nuevo paradigma de la temporalidad. El tiempo se diversifica, pero, y éste es el punto central, el mismo no es ya una función de un determinado tipo de ser, un *Sujeto*, sino un elemento en una configuración particular del espacio-tiempo. Como señala nuevamente Cassirer con relación a la teoría de la relatividad:

¿No es el resultado esencial de esta teoría precisamente la destrucción de la unidad del espacio y del tiempo demandada por Kant? Si toda medida de tiempo es dependiente del estado del movimiento del sistema desde el cual se realiza parecen resultar solamente infinitamente variados e infinitamente diversos “espacio-tiempos”, los cuales nunca se combinan en la unidad de *el* tiempo. [...]. “La significación filosófica fundamental de la doctrina de Einstein”, leemos, por ejemplo, en la obra de Laue, “en que despeja el prejuicio tradicional de un tiempo válido para todos los sistemas”.³⁶

Si el sujeto es aún, como en la época de la Historia, *función*, la misma no hunde sus raíces en objetos naturales, sino que remite, como el lenguaje, a la propia configuración representativa en que ésta se define (“la teoría de la relatividad muestra con especial claridad cómo, en particular, el pensamiento de función es efectivo como un motivo necesario en cada determinación espacio-temporal”).³⁷ El desarrollo de las geometrías no-euclidianas ponían fin a la idea de una única forma posible de concebir el espacio físico, que deja así de ser algo siempre presupuesto en el conocimiento (una de las formas *a priori* de la intuición), sin volverse por ello un objeto construido por un *sujeto*, puesto que ambos se alojan ahora en el interior de una Forma. Y estas Formas, contingentemente articuladas, son radicalmente discontinuas entre sí, no obedecen a ningún patrón genético de formación sucesiva. “Ninguna de estas formas puede reducirse o derivarse de las otras; cada una designa una aproximación particular, en la cual y a través de la cual constituye su propia ‘realidad’”, señalaba ya Cassirer mucho antes de que

³⁴ Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 314.

³⁵ C. P. Snow, *Las dos culturas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

³⁶ Ernst Cassirer, *Substance and Function*, cit., p. 414.

³⁷ *Ibid.*, p. 420.

surgiera el estructuralismo (aunque contemporáneamente a Saussure).³⁸ La “época de la Historia”, en fin, había terminado.

Lo que viene constantemente a entorpecer y retrasar el reconocimiento de esta pluridimensionalidad del saber es la circunstancia de que parezca darse al traste con ella al principio de evolución. No existe, en efecto, ninguna “evolución” que lleve, en sucesión continua, de una dimensión a otra. Al llegar a un punto cualquiera, habrá que reconocer la existencia de una diferencia genérica que sea posible establecer, pero sin que se deje explicar. Claro está que también este problema ha perdido para nosotros, hoy, mucho de su agudeza. Tampoco en la biología solemos entender ya la evolución en el sentido de que cada forma nueva surja de la anterior por la simple acumulación de una serie de cambios accidentales [...]. Esto ha venido a introducir una limitación muy esencial al principio *Natura non facit saltus*. El aspecto problemático de este principio ha sido puesto de manifiesto, en el campo de la física, por la teoría de los *quanta*, y en el campo de la naturaleza orgánica por la teoría de la mutación. También en el círculo de la vida orgánica sería la “evolución”, en el fondo, una palabra vana, si hubiésemos de admitir que de lo que se trata es del “desenvolvimiento” de algo ya dado y existente.³⁹

Finalmente, la noción de “totalidad” se desprendía de la de “finalidad”, disociando, a su vez, necesidad de contingencia. La categoría de totalidad remitirá ahora a los sistemas autointegrados, cuya dinámica inmanente tiende a la preservación de su propio equilibrio (*homeostasis*) y a su autorreproducción. La historicidad, por lo tanto, sólo podría venirles desde fuera de ellos, señalaría la presencia de una esfera de acción intencional trascendente a los sistemas. Encontramos aquí el segundo desplazamiento conceptual, sobre el cual pivotará el regreso a la metafísica.

En efecto, el regreso a la metafísica no es ya una vuelta al Sujeto, que se inscribe ahora en el interior de una Forma determinada, sino que refiere a una instancia anterior a éste, anterior incluso a la escisión entre sujeto y objeto, y dentro de la cual tanto uno como otro pueden constituirse como tales. La metafísica de las Formas, como vimos, instaaura un ámbito de objetividades de segundo orden, a la vez *a priori* y contingentes, no objetivables desde el interior de su campo de saber, puesto que constituyen su presupuesto, y, sin embargo, plenamente cognoscibles (inmediatamente aprehensibles). No obstante, por detrás o por debajo de estas objetividades ideales subyace aún ese acto institutivo primario por el que habrá de articularse el campo dado. Es a este acto institutivo a lo que ahora habrá de referirse con el nombre de *Vida*. Para decirlo con las palabras que el joven Lukács dedica a Kierkegaard en su texto “La forma se rompe al chocar con la vida” (incluido en *El alma y las formas*):

La vida no tiene nunca lugar en un sistema lógico de ideas, y desde este punto de vista el punto de partida del sistema es siempre arbitrario, y lo que construye es sólo cerrado en sí, y sólo relativo desde la perspectiva de la vida, sólo una posibilidad. No hay ningún sistema para la vida. En la vida sólo existe lo singular, lo concreto. Existir es ser diferente.⁴⁰

³⁸ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*. Volume 1: *Language*, New Haven, Yale University Press, 1977, p. 78.

³⁹ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, cit., pp. 152-153.

⁴⁰ Georg Lukács, *El alma y las formas. Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1985, p. 60.

Remontar lo fundado a la contingencia que lo funda supondría, pues, pensar, a su vez, una subjetividad de segundo orden, lo que traslada nuevamente de terreno la reflexión. El *ego* husserliano ya no es el *subjectum* de que hablaba Heidegger, pero tampoco un *Sujeto*. De hecho, en sus escritos tardíos, reunidos en su obra *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl remite el ámbito egológico trascendental a lo que llama *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). En definitiva, tanto el sujeto como el objeto presuponen un *mundo* dentro del cual pueden éstos constituirse como tales. En la noción de *mundo* se condensan el conjunto de prenociones o preconceptos, el universo de sentidos inmediatamente dados a la conciencia, es decir, previo a toda reflexión y análisis puesto que lo fundan.

El punto crucial, sin embargo, es que ya no viviríamos, verdaderamente, en *un* mundo, sino en *mundos contingentemente articulados*. Todo horizonte de sentido (momento teleológico) remite a una instancia institutiva primaria, creadora de mundo (momento arqueológico). El *Subjectum* de la episteme moderna no sería más que un *pro-jectum*, un modo posible del Ser de aparecer ante sí. La fenomenología nos confronta, así, con la radical contingencia de nuestros modos de comprensión del mundo y de nosotros mismos. El estructuralismo, de hecho, no hará más que hacer manifiesta esta premisa implícita en el propio concepto fenomenológico para volverlo en contra del mismo y descartar así la existencia de instancia subjetiva alguna colocada por fuera o previa a sus propias condiciones de existencia, de algún tipo de Ser del cual los sentidos emanan. Pero lo cierto es que, privados de la apelación a una instancia tal, en los marcos del nuevo régimen de saber (y quebrada ya también la idea de una dinámica inherente a los propios sistemas, despojados los mismos de toda teleología por los cuales éstos pudiesen trascenderse a sí mismos), el cambio en la historia, la emergencia de lo contingente, que es el presupuesto implícito en este modelo, no podría ya explicarse. De allí la oscilación permanente entre estructuralismo y fenomenología; más allá de su oposición aparente, uno y otro se presuponen mutuamente y se remiten constantemente puesto que forman parte integral y articulan juntos un suelo arqueológico común.

Volviendo al debate entre modernidad y posmodernidad, podemos ver ahora que, tal como se encuentra formulado, se despliega dentro de este mismo suelo arqueológico; sólo cobra sentido en el marco del juego de oposiciones entre estructura y sujeto (que se desdoblará, a su vez, en una mirada de oposiciones paralelas, como identidad y cambio, ciencia y arte, etc.) que tensiona la episteme nacida de la dislocación de las concepciones evolucionistas de la historia (y que llamamos la “época de la Forma”). Sin embargo, el adherirle connotaciones ético-políticas lleva a deshistorizar esta disputa, convirtiéndola en sólo el capítulo más reciente en el viejo antagonismo entre el *logos* (que, según Ermath, reduce la realidad a meras relaciones cuantitativas) y su *Otro* (que busca rescatar los valores cualitativos que supuestamente definen la vida concreta). Y ello resulta inevitablemente en toda clase de anacronismos e inconsistencias conceptuales. La definición de Ermath es ilustrativa al respecto:

El giro hacia las soluciones posmodernas involucraría un apartamiento de los valores cuantitativos que la modernidad enfatiza: las cantidades y las distancias de los sistemas perspectivistas del Renacimiento, de la ciencia empírica, y gran parte de la historia. Las prácticas apropiadas a la condición discursiva [posmoderna] enfatiza los valores cualitativos.⁴¹

⁴¹ Ermath, “Agency in the Discursive Condition”, cit., p. 53.

Como vemos, lo que para Ermath señala el nacimiento de la posmodernidad (la emergencia de la “diferencia cualitativa”), era precisamente, para Lukács, la marca distintiva de la modernidad.⁴² Más allá de esta inversión categorial, la coincidencia casi puntual con lo afirmado casi un siglo antes por el joven Lukács es significativa. En definitiva, tal idea de una oposición entre forma y vida, historia y ciencia, etc., no es ni “moderna” ni “posmoderna”, sino característica de un determinado régimen de saber sobre el que aún pivotean tanto el pensamiento de Lukács como el de Ermath, y atraviesa de cabo a rabo a la “época de las Formas”.⁴³

Foucault y el “regreso del lenguaje”

Lo dicho nos devuelve a Foucault y su anuncio de la “muerte del Sujeto”. Según afirma en *La arqueología del saber*, lo que busca una arqueología es “definir los discursos en su especificidad; mostrar en qué el juego de reglas que ponen en obra es irreductible a cualquier otro”.⁴⁴ Esta tarea de discernimiento es la que separa, como vimos, su perspectiva de la de Heidegger, la cual confundiría dos tipos de discurso completamente distintos entre sí, el clásico y el moderno.⁴⁵ La oposición entre estos dos modos de saber –los cuales se despliegan, el primero en los siglos XVII y XVIII, y, el segundo a lo largo del siglo XIX– provee el tema para *Las palabras y las cosas*. Sin embargo, cuando llega el momento de analizar el pensamiento posterior, su perspectiva se vuelve confusa. Cabría hacer aquí con Foucault lo mismo que él hiciera respecto de Heidegger. Como veremos, también él confundiría dos epistemes incompatibles entre sí. Y ello se traducirá asimismo en inconsistencias argumentales.

⁴² Lo que distingue a los modernos de los antiguos es, dice, que para estos últimos, a diferencia de para los modernos, “en la relación estructural última que condiciona todas las vivencias y todas las daciones de forma no están dadas unas diferencias cualitativas y, por lo tanto, ineliminables y sólo superables por vía del salto” (Lukács, “Teoría de la novela”, en *El alma y las formas*, cit., p. 300).

⁴³ Consciente de los problemas de periodización que su definición trae aparejada, Ermath proyectaría los inicios de la posmodernidad a comienzos del siglo XX. Según afirma, la modernidad culmina “en algún momento en torno al año 1905”. “La revisión del concepto moderno de la temporalidad [producida con] la Teoría general de la relatividad de Einstein” serviría de punto de referencia para datar su defunción, Ermath, *Sequel to History. Postmodernism and the Crisis of Representation*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 16. Como vimos, dicha afirmación tiene una base de sustento real, retoma lo que venimos señalando respecto de la mutación epistémica que por entonces se produjo. Sin embargo, al encerrarla en los marcos de la alegada oposición eterna entre racionalismo e irracionalismo, entre modernidad y posmodernidad, complica más la cuestión que lo que la aclara. Diversos autores remontarían así cada vez más en el pasado los orígenes de la posmodernidad. Autores como Arthur Kroker y David Cook terminarían afirmando que “la escena posmoderna, de hecho, comienza en el siglo IV con la subversión agustineana de la encarnadura del poder”, Kroker y Cook, *The Postmodern Scene, Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, Nueva York, St. Martin Press, 1986, p. 8. Sobre las ambigüedades en la definición del concepto de posmodernidad, véase Palti, “Tiempo, modernidad e irreversibilidad temporal”, en *Aporías. Tiempo, Modernidad, Sujeto, Historia, Nación, Ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001.

⁴⁴ Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1985, p. 234.

⁴⁵ “El cogito moderno es tan diferente del de Descartes como nuestra reflexión trascendental está alejada del análisis kantiano. Para Descartes se trataba de sacar a luz al pensamiento como forma más general de todos estos pensamientos que son el error o la ilusión, de manera que se conjurara su peligro, con el riesgo de volverlos a encontrar, al fin de su camino, de explicarlos y dar, pues, el método para prevenirse de ellos. En el cogito moderno, se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en lo no-pensado”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 315.

Por un lado, Foucault muestra hasta qué punto fenomenología (y hermenéutica) y estructuralismo resultan indisolubles entre sí, comparten, como señalamos, un mismo suelo arqueológico de saber. Sin embargo, identifica éste con la episteme moderna, ignorando la mutación epistémica ocurrida a fines de siglo XIX. Aquéllos serían meramente la culminación de tendencias opuestas (pero asociadas) engendradas en el siglo XIX.⁴⁶ La “muerte del Hombre”, esto es, la superación de la episteme moderna y el consiguiente “regreso del lenguaje” para Foucault se sitúa, pues, en el futuro. Sin embargo, sus primeros anuncios pueden ya encontrarse, dice, en Nietzsche, Mallarmé y Saussure.

Como señala Frank, la de Foucault es, ciertamente, una categorización intelectual caprichosa,⁴⁷ aunque no porque ponga juntos el estructuralismo y la fenomenología, como señala, sino porque hace de ambos proyecciones de otra oposición anterior alojada en el seno del pensamiento romántico decimonónico. Encontramos aquí una primera obvia inconsistencia argumental: considerar el estructuralismo como plenamente inscripto dentro de la episteme moderna pero, al mismo tiempo, situar a Saussure ya más allá de ésta. En definitiva, el obliterar el sustrato de positivities que permitieron lo que llama el “regreso del lenguaje”, que hizo posible que surgieran Nietzsche, Mallarmé y Saussure (como vimos, éste no era en absoluto extraño al pensamiento de su tiempo; por el contrario, su concepto lingüístico era perfectamente representativo de la emergencia de lo que llamamos la “época de la Forma”), lo conduce a recaer en el viejo tópico de los “precursores” contra el que, justamente, toda su arqueología se rebela.

Más problemático –y sugestivo– es que identifique su anunciada “muerte del Hombre” con una vuelta a la episteme clásica. Saussure, asegura, simplemente “redescubrió la condición clásica para pensar la naturaleza binaria del signo”.⁴⁸ Como señala Frank, en dicho caso cabría afirmar “o bien que el estructuralismo (la “lingüística moderna”) es, en realidad, una formación discursiva premoderna, o, inversamente, que el discurso de la Ilustración es ya estructural”.⁴⁹ Según admite el propio Foucault en su texto dedicado a la gramática de Port Royal al observar sus afinidades con la lingüística estructural, “no es fácil dar un significado preciso a estas coincidencias”.⁵⁰ Frank hace aquí un señalamiento que, si bien no puede probarse,

⁴⁶ “La elevación crítica del lenguaje, que compensaba su nivelación en el objeto, implicaba que éste fuera cercado a la vez por un acto de conocimiento puro de toda palabra y de aquello que no se conoce en ninguno de nuestros discursos. Era necesario o hacerlo transparente a las formas del conocimiento o hundirlo en los contenidos del inconsciente. Lo que explica muy bien el doble camino del siglo XIX hacia el formalismo del pensamiento y hacia el descubrimiento del inconsciente –hacia Russell y hacia Freud–. Y lo que explica también las tentaciones de doblar hacia la otra de las dos direcciones y por entrecruzarlas: tentativa de poner en el día, por ejemplo, las formas puras que se imponen, antes de todo contenido, a nuestro inconsciente; o a un esfuerzo por hacer llegar hasta nuestro discurso el suelo de la experiencia, el sentido del ser, el horizonte vivido de todos nuestros conocimientos. El estructuralismo y la fenomenología encuentran aquí, con su disposición propia, el espacio general que define su *lugar común*”, Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 293.

⁴⁷ Manfred Frank, *What is Neostructuralism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 142.

⁴⁸ Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 73.

⁴⁹ Frank, *What is Neostructuralism?*, cit., p. 120.

⁵⁰ Foucault, “Préface”, Arnauld y Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, París, Republications Paulet, 1969, p. IV, citado por Frank, *What is Neostructuralism?*, cit., p. 120. En *Las palabras y las cosas* plantea ya el dilema al que el supuesto “regreso del lenguaje” lo enfrenta: “Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? En cierto sentido, esta pregunta releva a aquellas que, en el siglo XIX, se referían a la vida o al trabajo. Pero el *status* de esta investigación y de todas las preguntas que la diversifican no está del todo claro. ¿Acaso es necesario presentir allí el nacimiento o, menos aún, el primer fulgor bajo el cielo de un día que apenas se anuncia, pero del cual adivinamos ya que el pensamiento –este pensamiento que habla desde hace miles de años sin saber qué es hablar y ni siquiera que ha-

resulta perfectamente plausible. En su interpretación, tras estas contradicciones de Foucault se descubren preocupaciones de índole ético-político. En última instancia, el reducir al Hombre y el saber del mismo a un mero “episodio” situado entre dos “épocas del lenguaje” (una ya pasada y otra por venir) le permite acotar su crítica de la razón occidental, que se reserva así estrictamente a esa episteme particular que define como “moderna” (no es insignificante al respecto el hecho de que en su polémica con Habermas retome el postulado de éste del “proyecto inacabado de la Ilustración”, distinguiendo Ilustración de humanismo).⁵¹

Foucault terminaría, en fin, oscilando entre dos interpretaciones opuestas de lo que llama el “regreso del lenguaje”. El punto, de todos modos, es que si la primera de ellas (la inclusión del estructuralismo dentro de la episteme moderna) lo lleva a incurrir en inconsistencias argumentales, la idea de la “muerte del Hombre” como un regreso a la época de la representación le plantea un problema aun más serio a su perspectiva arqueológica: ciertamente uno podría aceptar que la episteme moderna se mantuvo hasta el presente, pero, ¿cómo explicar que el sistema de saberes hubiera dado un salto atrás de tres siglos para reencontrarse con un tipo de discurso cuyo suelo de positividad se ha perdido definitivamente? Afirmar esto sencillamente destruye todo su concepto. Tal como él muestra, el *lenguaje* del saber clásico era indisociable de la *historia natural*; no pueden ambos desprenderse sin volver a todas las mistificaciones propias de la “historia de ideas”. Se revelan aquí más claramente las consecuencias de su falta de tematización de la ruptura producida a fines del siglo XIX. Las epistemes perderían así su carácter de formaciones discursivas históricas singulares. De hecho, el *lenguaje* de la época de las Formas supuso la completa dislocación del sistema de la representación, lo que nos devuelve a Heidegger: en el nuevo régimen de saber surgido de la quiebra de las visiones evolucionistas del siglo XIX no es ya el hombre el que representa al mundo, sino, como señalaba Heidegger respecto de los griegos, éste el que se revela a sí mismo en el lenguaje (aunque, ciertamente, ese *mundo* ya no es el Cosmos eterno y perfectamente ordenado de los antiguos, sino el de objetividades ideales contingentemente articuladas).

Tras estas contradicciones asoman, por debajo de las motivaciones ético-políticas, cuestiones de índole estrictamente epistemológica. En definitiva, la perspectiva de Foucault se inscribe aún dentro de las coordenadas de un régimen de saber articulado por la oposición entre sistemas autorregulados (estructuras) y sujeto trascendente (acción intencional). Las epistemes de que habla son, básicamente, *mundos* en sentido husserliano (aunque ya despojados

bla- va a recoger por entero y a iluminar de nuevo en la luz del ser? ¿Acaso no es esto lo que preparaba Nietzsche cuando, en el interior de su lenguaje, mataba a Dios y al hombre a la vez, y prometía con ello, junto con el Retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los dioses? ¿O es necesario admitir, simplemente, que todas estas preguntas sobre el lenguaje no hacen más que perseguir, que consumir, cuando más, ese acontecimiento cuya existencia y primeros efectos nos señala la arqueología desde fines del siglo XVIII? [...] Es verdad que no sé responder a estas preguntas, ni tampoco qué término convendría elegir a estas alternativas. Ni siquiera puedo adivinar si alguna vez podré responder a ellas”. Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., pp. 298-299.

⁵¹ “Al menos desde el siglo XVII lo que se llama humanismo se ha visto obligado a inclinarse hacia ciertas concepciones del hombre tomadas prestadas de la religión, la ciencia o la política. El humanismo sirve para colorear o justificar las concepciones del hombre a las que, después de todo, debe apelar. Ahora, en este respecto, pienso que a esta temática, que es tan recurrente y que depende siempre del humanismo, se le puede oponer el principio de la crítica y creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía; esto es, el principio que está en el centro de la conciencia histórica que la Ilustración tiene de sí misma. Desde esta perspectiva, estoy inclinado a ver la Ilustración y el humanismo en un estado de tensión mutua, antes que de identidad”. Foucault, “What is Enlightenment?”, en Paul Rabinow y William Sullivan (comps.), *Interpretive Social Science. A Second Look*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 169.

de un Ser colocado por debajo de los mismos). Los “suelos de positividades” indican, en fin, ese sustrato precategorial de sentidos inmediatamente dados a una forma de conciencia dada. De allí que Foucault mismo no pudiera todavía objetivar dicho orden epistémico, tematizarlo, como sí pudo hacer con lo que llama la “episteme moderna”. Y de allí también las inconsistencias observadas en su propia obra, esto es, que afirme la radical contingencia en la historia de los saberes sin poder, sin embargo, dar cuenta de su origen. Las diversas epistemes son formaciones históricas particulares, pero ellas mismas no son verdaderamente históricas; en tanto que *formas*, son perfectamente autocontenidas y autorreguladas; la temporalidad (el cambio) es, en definitiva, algo que “les viene desde afuera”.

La acción intencional, que viene así a ocupar el lugar de las intemperies del saber clásico. Sin embargo, se observa allí más claramente el tipo de inversión ocurrida respecto de la época de la representación (y que hace del *ego* algo tan distinto del *cogito* cartesiano, dado que refieren ya a instancias diversas de realidad, se instalan en terrenos fenomenológicos distintos). Mientras que en ésta el orden, la estabilidad del mundo era lo dado, aquello al mismo tiempo siempre presupuesto pero nunca tematizado, en la época de la Forma lo será el cambio. La ocurrencia de rupturas históricas y quiebres conceptuales es asumida ahora como algo inmediatamente evidente, y, sin embargo, completamente inexplicable. La apelación a la acción intencional (aquella que introduce ese “más o menos” de que hablaba Koselleck, que separa una situación consecuente de sus datos previos) no explica aún cómo los sujetos pueden proyectarse fines que no hayan experimentado antes como valores, es decir, que no constituyan ya parte de su universo axiológico dado (su “espacio de experiencia” presente). Es allí, en fin, que la época de la Forma encuentra su línea de fisura por la que habrá finalmente de estallar, lo que nos conduce a un punto fundamental para comprender la perspectiva de Foucault.

Si ella, como dijimos, forma aún parte integral de la episteme tensionada por la oposición entre estructura y sujeto, se ubica ya, sin embargo, en su límite, resulta a la vez sintomática de un nuevo vuelco en el régimen de los saberes que comenzaría a producirse inmediatamente tras la publicación de *Las palabras y las cosas*. Lo que toma por la “muerte del Sujeto”, ocurrida, en realidad, ya un siglo atrás, es la desintegración de la “época de la Forma” que estaba entonces iniciándose. Como bien señala Frank, Foucault marca el vértice a partir del cual se despliega lo que llama el “neoestructuralismo”. Su emergencia se asocia con una recomposición epistémica más global, que comprende al conjunto del orden del conocimiento occidental, incluidas tanto las ciencias sociales como naturales,⁵² y que permitiría, precisamente, abordar

⁵² En efecto, en los últimos veinte años, una serie de desarrollos en las ciencias convergen en colocar en su centro la noción de *acontecimiento*, lo que, en última instancia, quiebra la idea de una oposición esencial entre cambio y racionalidad (y, junto con ella, de toda la serie de antinomias asociadas). Un ejemplo de ello es la teoría de los sistemas disipativos analizados por Ilya Prigogine. La noción de *acontecimiento*, que forma parte integral de la misma, sirve para explicar el comportamiento de sistemas alejados de su estado de equilibrio (véanse Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 1990, y *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza, 1990). La noción termodinámica de *acontecimiento* se relaciona, a su vez, con la de *metaevolución* en biología, esto es, la evolución de los procesos evolutivos mismos (véanse Maturana, *Biology of Cognition*, Urbana, University of Illinois Press, 1970; Maturana y Varela, *Autopoietic Systems*, Urbana, University of Illinois Press, 1975, y Erich Jantsch, *The Self-Organizing Universe*, Oxford, Pergamon Press, 1989). El punto es que el solo hecho de que la ciencia comience a tematizar procesos de desarrollo no lineales tornaría ya obsoleta la oposición entre racionalidad y cambio (lo “cuantitativo” y lo “cualitativo” de que hablaba Ermath) en que se funda todo el debate presente entre modernidad y posmodernidad (al menos como ha sido hasta ahora formulado), que, como vimos, retoma aquel rasgo característico de la “época de la Forma”.

aquello que resultaba imposible tematizar en los marcos de la anterior episteme. Para ello habrá, sin embargo, que traspasar el reino de las Formas, hendir el espacio de las objetividades virtuales, no para recobrar su Sentido originario (el acto de su institución primitiva), sino para acceder a aquella instancia, anterior al Sentido, en que sentido y sinsentido se funden.

Para el llamado neoestructuralismo, la radical historicidad de los sistemas sociales es concebible sólo si pensamos que éstos nunca son completamente autocontenidos y autorregulados, sino que en su centro se encuentra un vacío, lo que determina su permanente disyunción respecto de sí mismos, su apertura hacia un exterior que no es solamente exterior, sino que los habita y los funda. Como afirma Derrida:

Si la totalidad ya no tiene un sentido, no es porque la infinitud de un campo no puede ser cubierta por ninguna mirada finita o discurso finito, sino por la propia naturaleza del campo –esto es, el lenguaje y un lenguaje finito– que excluye la totalización. El campo es, en efecto, un campo de *juego*, es decir, un campo de infinitas sustituciones sólo porque es finito, esto es, porque en vez de ser inagotable, como en la hipótesis clásica, en vez de ser demasiado vasto, hay algo ausente en él: un centro que sostiene y funda el juego de sustituciones. Uno podría decir –usando una expresión cuyo significado escandaloso ha sido siempre obliterado en francés– que el movimiento del juego, permitido por la carencia o ausencia de un centro u origen, es el movimiento de la *suplementariedad*. No se puede determinar el centro y agotar la totalización porque el signo que reemplaza el centro, que lo suplementa, tomando el lugar del centro ausente, ese signo se adiciona, ocurre como un excedente, un *suplemento*.⁵³

Desde esta perspectiva, ya no cabría concebir el *ego*, en tanto que agente del cambio, como algo previo a las estructuras (el puro acto institutivo), pero tampoco como un mero efecto de estructura, como postulaba el estructuralismo, sino, más bien, como *un efecto de des-estructura*. En definitiva, el neoestructuralismo confronta a la fenomenología y el estructuralismo con su premisa negada, trastocando la relación implícita en ellos entre sentido (Sujeto) y saber (Representación).⁵⁴ Como muestra éste, la recuperación de la instancia articuladora de una Forma dada que buscaba Husserl, lejos de revitalizar un horizonte, reactivar su Sentido primitivo, sería, por el contrario, destructiva del mismo, justamente porque lo confrontaría a su vacío originario, a la radical contingencia de sus fundamentos, que es lo que todo horizonte debe ocluir a fin de poder articularse como tal. En última instancia, el propio proyecto fenomenológico participaría de este juego de descubrimiento-encubrimiento (*Entbergung-Verbergung*) de que hablaba Heidegger en la medida en que, al mismo tiempo que plantea el carácter instituido de los horizontes, los niega como tales al colocar un Ser por debajo de ellos. La episteme nacida de la disolución de la “época de la Forma” buscaría, por el contrario, abrir los órdenes de saber a su historicidad, ya no invocando una instancia fundadora primitiva, un *ego*, sino confrontando los mismos con su vacío inherente, con aquello que los funda, y que, por ello mismo, éste no puede objetivar sin destruirse (su condición de posibilidad-imposibilidad).

Esa fisura constitutiva de todo orden instituido es lo que Derrida bautizó con el nombre de *khōra*: aquel lugar vacío, anterior a la formación del mundo, en que, según Platón, el de-

⁵³ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 289.

⁵⁴ Véase al respecto Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-textos, 1985.

miurgo vino a inscribir el mismo.⁵⁵ Y ello traslada otra vez la reflexión a un nuevo terreno de virtualidades objetivas, que no es ya el de los objetos ideales husserlianos, el ámbito trascendental de constitución primaria de sentidos, sino el de sus presupuestos. En fin, así como el *ego* husserliano representaba una instancia anterior a la escisión entre sujeto y objeto, la *kh_ra* indicaría, a su vez, ese terreno fenomenológico anterior al *ego* husserliano,⁵⁶ el de las condiciones de posibilidad-imposibilidad de la conciencia y de la acción intencional. Éste nos conduce así a traspasar no sólo la *historia del sentido* sino también el *sentido de la historia* (*Geschichtlichkeit*) haciendo surgir la pregunta, interdicta en la fenomenología, por la historicidad de su misma historicidad (i.e., la contingencia de los modos de producción de su propio concepto).

Estamos en presencia aquí, pues, de un nuevo paradigma de la temporalidad (dicho en términos de Heidegger, una “temporalización del tiempo” –*die Zeitigung des Zeit*–), lo que conllevará una nueva reformulación de la pregunta por la subjetividad en la historia. Es en este sentido que Foucault se sitúa respecto de la “época de la Forma” en la misma posición que Kant respecto de la “época de la Representación”, es decir, en aquel vértice en que aquella forma de discursividad dada se disloca, sin alcanzar aún a articularse una nueva. Su arqueología abre inevitablemente la interrogación por aquello presupuesto pero negado en ella; hace surgir la pregunta por un tipo de historicidad *inherente a las Formas*. Más que un *Urgrund*, la *khōra* señalaría un punto de quiebre, serviría de índice a aquella instancia en que un orden dado se disloca. La temporalidad ya no será, pues, algo que a las Formas les viene desde afuera, sino que se aloja en su interior, en su misma simultánea necesidad-imposibilidad de instituirse como un orden objetivo (completamente autocontenido y autorregulado). Llegamos aquí finalmente a la distinción establecida al comienzo entre *agency* y *sujeto*. El postulado de una instancia fundadora de sentidos, un sujeto trascendental, un *ego* (que ya no es propiamente un sujeto, sino un no-sujeto) es, en realidad, como señalamos, sólo un modo posible de abordar la cuestión de la *agency* en la historia, un modo particular de aproximarse a (y lidiar con) esa brecha que separa una situación consecuente de su estado antecedente. De este modo, sin embargo, más que abrir la indagación sobre la misma, la cierra, en la medida en que llena inmediatamente ésta poniendo por debajo de la misma un Ser del cual las formas y los saberes emanan. El gesto radical de lo que Frank llama “neoestructuralismo”, y, especialmente, de Derrida (y que la disputa posmodernista, que incluye a muchos de sus seguidores, terminaría reduciendo a una protesta banal contra el *logos* occidental) consistiría justamente en desprender la cuestión de la *agency* de la interrogación sobre el *sujeto* y así instalarse en el seno de esa brecha estructural, indagar esa fisura ontológica en la cual el *ego* (la acción intencional) puede emerger, en fin, abrir el horizonte a la reflexión sobre ese terreno fenomenológico anterior a la oposición entre estructura y sujeto, que es el de las condiciones de posibilidad-imposibilidad del sujeto no-tético.

⁵⁵ Véase Derrida, *Khōra*, Córdoba, Alción, 1995. La primera mención de este término aparece hacia el final de *La diseminación*. En *De la gramatología* aún se refería a este ámbito presignificativo en términos de “infraestructura”.

⁵⁶ Para Husserl era absurdo pretender ir más allá del suelo de autoevidencias representado por el *ego* trascendental. “Una vez que se ha llegado al *ego* se percatará uno de que se está en una esfera de evidencia y de que querer preguntar por detrás de ella es un sinsentido”, Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Altaya, 1999, p. 199.

Conclusión: El “retorno del sujeto” como problema estrictamente histórico-intelectual

Según vimos, la pregunta por la subjetividad (*agency*) en la historia sufrió una serie de reformulaciones sucesivas fundamentales a lo largo de los cuatro siglos en que supuestamente se despliega la llamada “modernidad”, las cuales tienden a perderse de vista al englobarse todas las distintas respuestas a la misma bajo la rúbrica común de *sujeto moderno*. La deshistorización de las categorías en cuestión, y la consecuente confusión conceptual, se relacionan íntimamente con un cierto deslizamiento –la mayoría de las veces, inadvertido– que arranca la discusión del terreno estrictamente descriptivo para transponerla a un plano normativo.⁵⁷ Las diversas concepciones de la subjetividad se asocian, respectivamente, con regímenes particulares de saber, y resultan ininteligibles fuera de los mismos. En definitiva, desde un punto de vista arqueológico de saber, el imperativo de una vuelta (o no) del sujeto no es verdaderamente una materia de opciones teóricas, ideológicas o existenciales, como lo es tanto para posmodernistas como para modernistas: representaría lisa y llanamente un anacronismo conceptual, supondría lo que podemos llamar, parafraseando a Quentin Skinner, una “mitología de la retrolepsis”, esto es, pretender arrancar del pasado y traer sin más al presente modos de conciencia y tipos de saber una vez que el suelo de positividades, el conjunto de presupuestos en que se fundaban, se habría ya quebrado definitivamente.⁵⁸

Y esto conlleva, a su vez, una consideración epistemológica adicional relativa a la dinámica de la historia intelectual. Si bien entre las diversas epistemes no habría verdaderamente progreso, sí es posible descubrir una direccionalidad (una *vección*, en las palabras de Bachelard): aun cuando un régimen de saber dado no se sigue del anterior de un modo lógico y necesario, lo presupone. En definitiva, un nuevo tipo de discurso vendría a tematizar aquello que en los marcos de la anterior episteme aparecía como la serie de sus presupuestos, el conjunto de sus premisas impensadas.⁵⁹ Lo cierto es que, atravesado cierto umbral, un mero regreso sería ya imposible. Esta premisa, aunque nunca fue formulada por Foucault mismo, entiendo que retoma lo esencial de su proyecto. En definitiva, lo que trataría una arqueología sería de recorrer un cierto principio de irreversibilidad temporal propio de la historia intelectual, introducir la idea de una historicidad inherente a la misma. Y esto nos devuelve otra vez a Heidegger.

⁵⁷ Como vimos, “modernos” y “posmodernos” extraen por igual implicaciones políticas inmediatas de los planteos relativos al sujeto, aunque de signo opuesto: mientras que para los primeros el retorno del sujeto es la condición para la “emancipación” y el “cambio”, la premisa para la “democracia”, sea lo que fuere que esto signifique, para los segundos, por el contrario, lo es la destrucción del ideal totalitario de un sujeto, que, según afirman, no podría ser sino “dominador” e “imperialista”, sea lo que fuere que esto signifique.

⁵⁸ La “mitología de la retrolepsis” es la inversa de lo que Skinner llamó la “mitología de la prolepsis”, esto es, la proyección sobre el pasado de categorías que no corresponderían a dicho período dado, la búsqueda de la significación retrospectiva de una obra en función de desarrollos posteriores, lo que presupone la presencia en ella de un cierto *telos* significativo que sólo en un futuro se revelaría plenamente. Véase Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en James Tully (comp.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 32-33.

⁵⁹ Husserl tematizó este movimiento de autorreflexividad, este ir hacia atrás de la crítica (*zurückverstanden*), cuando afirmaba que la filosofía trascendental “no tiene de antemano una lógica y una metodología acuñadas, y su método e incluso el auténtico sentido de sus realizaciones tan sólo puede alcanzarlos por medio de autorreflexiones siempre nuevas. Su destino (que más tarde será comprensible como un destino esencialmente necesario) es caer y volver a caer en paradojas, las cuales provienen de horizontes incuestionados, más aún, que han quedado al margen de toda atención, y que, en tanto que coactuantes, se presentan en primer lugar como incomprensibles”. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas...*, cit., p. 192.

Si bien, tomada literalmente, su idea de la “modernidad” conduce necesariamente a una serie de anacronismos conceptuales, no sería, no obstante, arbitraria. La “época de la representación”, como vimos, supuso la desnaturalización del lenguaje, reveló el carácter construido de toda objetividad. Así, roto el vínculo natural que unía las palabras y las cosas, ya no sería posible refundirlas (lo que supondría una suerte de reencantamiento del mundo). Todo otro régimen de saber parte ya de esta premisa. En este sentido, formamos parte aún de la “época de la Representación”, somos sus herederos; aunque lo mismo cabría decir de todas las otras epistemes que le sucedieron. Así como la época de la Representación vino a revelar el carácter construido del objeto de conocimiento, la época de la Forma revelará, a su vez, el carácter construido de los propios mecanismos constructivos de los objetos, va a tematizar las objetividades de segundo orden que en la Ilustración se colocaban, como un supuesto impensado e impensable, bajo la rúbrica del *sujeto*. Se produce así una suerte de *segundo distanciamiento*, como si a una primera reja se le superpusiera una segunda, según señala Foucault, que, llegado el momento (es decir, con Foucault mismo), nos confrontará con “el ser bruto del orden”, esa “región media” donde “lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas”.⁶⁰ Y tampoco aquí habría ya vuelta atrás posible. La idea del mismo como una entidad transhistórica ha perdido ya definitivamente su suelo positivo (lo que se expresará en aporías insolubles).

La idea de un “retorno del sujeto”, tal como se encuentra planteada, representa, en realidad, un paso atrás respecto de Foucault, lleva a confundir nuevamente (“desdiferenciar”) aquello que éste trató justamente de distinguir, lo que conduce inevitablemente a una serie de anacronismos. Frank sería un ejemplo de ello. Según afirma éste, las inconsistencias argumentativas observadas en Foucault derivan de su fracaso en descubrir la definición moderna “verdadera” de sujeto: la “teoría del cogito no reflexivo”.⁶¹ De este modo, sin embargo, al desprender las diversas concepciones de la subjetividad del suelo de positividades en función de las cuales en cada caso se articulan, termina agrupando bajo una misma categoría y mezclando tipos de discurso, en realidad, muy distintos –y aun opuestos– entre sí. Según afirma:

Para los filósofos románticos y Schelling, la autoconciencia se presenta a sí misma desde el comienzo como una relación que nace sólo a condición de una identidad fundante que escapa al juego de las relaciones como tal. Lo que Lacan llamará la *assujettisation du sujet* no es, por lo tanto, un pensamiento nuevo, sino la retoma de una idea específicamente moderna que se extiende en una línea continua desde Descartes y Spinoza, a través de Rousseau, Fichte, Schelling, Feuerbach, Kierkegaard y Schopenhauer, a Darwin, Nietzsche, Marx y Freud, todos los cuales, aunque con acentuaciones diferentes, permiten fundar la autoconciencia del sujeto en algo de lo que no es él mismo consciente y del que depende absolutamente.⁶²

Es difícil entender cómo puede cuestionarse la alineación de fenomenología y estructuralismo en una misma episteme, afirmando que se trata de una categorización intelectual caprichosa, para terminar oponiéndole otra, como la arriba citada, que identifica sin más conceptos de la subjetividad tan diversos como los de Descartes, Spinoza, Rousseau, Fichte, Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Schopenhauer, Darwin, Nietzsche, Marx, Freud y Lacan (cuyas divergen-

⁶⁰ Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., p. 6.

⁶¹ Frank, *What is Neostructuralism?*, cit., p. 198.

⁶² *Ibid.*, p. 193.

cias se reducirían a una cuestión de “acentuaciones diferentes”). Sin dudas, bien puede cuestionarse la estratigrafía propuesta por Foucault, como también la que aquí sumariamente se esbozó. Aun así, siempre necesitaríamos una. Si pretendemos un mínimo rigor conceptual, no podemos prescindir de alguna hipótesis que nos permita, llegado el caso, afirmar, como hace un arqueólogo, que un “artefacto” tal no corresponde a tal “nicho”, que su hallazgo allí debe atribuirse a alguna contaminación, ya sea intencional o accidental, de los mantos. Por supuesto, dicha afirmación bien podría demostrarse errada, lo que nos obligaría a reformular nuestras teorías. Lo que no sería legítimo es carecer completamente de hipótesis al respecto, de una cierta perspectiva arqueológica que nos permita discernir estratos de saber. Pero para ello es necesario antes despejar la idea de la existencia de categorías eternas, que atraviesan de cabo a rabo la historia intelectual, o vínculos no contingentes entre conceptos.

El situar la cuestión del sujeto en un plano estrictamente histórico-epistemológico, desprendiéndolo de las connotaciones éticas que le han sido adosadas, permitiría, así, tomar distancia de los presentes debates. De la afirmación de Foucault de “la muerte del Hombre” cabría decir lo mismo que Heidegger dijera respecto de la expresión nietzscheana “Dios ha muerto”: “mientras nos limitemos a concebir la misma como fórmula de la incredulidad, nos movemos en un terreno de opinión teológico-apologético”.⁶³ Ciertamente, para Foucault, no es que el sujeto existió y luego murió (o habría de morir) –y, junto con él, la historia, la política y la ética–. Aunque tampoco se trataría meramente de “refutar” su existencia. En definitiva, más que afirmar o negar la existencia de un “sujeto”, hay que indagar las condiciones de emergencia de aquellos modos específicos de conciencia histórica, o, dicho en sus términos, aquel tipo particular de discurso que permitió eventualmente imaginar al Hombre-como-Sujeto, y cómo, en determinado momento, dicho discurso entró en crisis (y, por lo tanto, privado ya del sustrato de evidencias en que se sostenía, resultaría ya irrecobable). Así interpretada, la empresa de Foucault, al menos en *Las palabras y las cosas*, cobra sentido como un intento de rescatar justamente aquello que en los debates posteriores habría de diluirse completamente, esto es, de dotar a los estudios histórico-intelectuales de un mayor rigor conceptual, situando las categorías en cada caso en disputa dentro de aquel nicho epistemológico en el que las mismas adquieren significado en tanto que “artefactos culturales”. Y, de este modo, develar su apariencia de naturalidad, en suma, interrogar e historizar la propia idea de la existencia de un vínculo no-contingente entre sujeto, política e historia sobre el que pivotea todo el debate presente en torno del “regreso del sujeto”. □

⁶³ Heidegger, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Sendas perdidas*, p. 182.

La política del heroísmo: Ernst Jünger entre 1920 y 1932*

Luis Alejandro Rossi

Universidad Nacional de Quilmes / Universidad de Buenos Aires

El término “lucha” parece alcanzar una ubicuidad notable en la cultura alemana de las dos primeras décadas del siglo XX. *Mi lucha* rezaba el título de la obra con la que Hitler buscaba justificar y exponer sus políticas escrita en 1924, durante su prisión en Landsberg. No nos ocuparemos especialmente de cómo “lucha” es utilizado por el futuro dictador alemán, aunque debemos retener que la invocación del término remite a un clima de ideas que resulta de manera inmediata de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial y cuyos antecedentes más remotos pueden remontarse a la segunda mitad del siglo XIX. Este nuevo ambiente espiritual encontrará su expresión más popular en la que se llamó “novela del frente”, cuyo representante más destacado es la obra de Ernst Jünger, *Tempestades de acero*.¹ Si bien este tipo de literatura proliferó durante toda la década de 1920 y primera mitad de la de 1930, alcanza su apogeo en el quinquenio 1925-1930. El desarrollo de esta literatura es un aspecto cultural central del nacionalismo radical alemán en las primeras décadas del siglo XX. Según Johannes Volmert, la difusión y la popularidad de la novela de Jünger dentro de ese conglomerado tiene dos causas principales: la primera, la necesidad de negar la humillación producida por la derrota en el ánimo colectivo y en la valoración propia de la nación y la segunda, el hecho de presentar un relato de la guerra que, además de tener una forma literaria exigente y permitir la identificación con los protagonistas, posee también una importante función como instrumento de propaganda al servicio de una nueva militarización de la política.² Asimismo, y como antecedente más remoto, su exaltación de la lucha y la idealización de la guerra se pueden comprender desde el trasfondo otorgado por el paulatino desarrollo de una mentalidad peculiar derivada de la difusión de la teoría darwiniana en Alemania, así como de la filosofía de Nietzsche. Esta exaltación de la lucha tiene también trazas romantizantes que aparecen simbolizadas en la simplificación sumaria de que “toda vida en este universo significa lucha”.³ Cabe notar, sin

* Agradezco la generosidad con que José Fernández Vega y Ricardo Ibarlucía compartieron conmigo material bibliográfico sobre la obra de Ernst Jünger.

¹ Ernst Jünger, *In Stahlgewittern* (1920). Citamos según la traducción al español de la sexta y última edición (1960) de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1987.

² Cf. J. Volmert, *Ernst Jünger: “In Stahlgewittern”*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 7.

³ Así afirmaba Hitler en un folleto secreto escrito para los industriales (*El camino hacia el resurgimiento*) en el año 1927, citado por Karl Prümm en “Das Erbe der Front. Der antidemokratische Kriegsroman”, en Horst Denkler y Karl Prümm (eds.), *Die deutsche Literatur im Dritten Reich*, Stuttgart, Philipp Reclam, junio de 1976, p. 138.

embargo, que esta concepción, más allá de la variedad de los antecedentes, adquiere en este contexto un carácter claramente nacionalista. Ello se hace evidente si atendemos a lo siguiente: la idea de que la lucha es constitutiva de la realidad y se manifiesta en todos sus niveles —esto es, entendida como una especie de principio cósmico— ya puede encontrarse en los escritores románticos. Por lo demás, es inevitable la referencia al impacto cultural producido por la teoría de Darwin, que hace de la lucha entre las especies y de la supervivencia del más apto el tema central en el estudio de la evolución. Durante la segunda mitad del siglo XIX, el marxismo, comenzando por su fundador, así como algunos pensadores liberales, había intentado utilizar la teoría darwiniana como fuente y modelo de una sociología posible, elevando el problema del conflicto a categoría central en la comprensión de la sociedad, con lo cual el término va perdiendo su connotación ontológica y su significado remite esencialmente a la importancia de la conceptualización del conflicto para la comprensión de la sociedad y de la política. Mientras que los marxistas entienden la lucha como lucha de clases en el interior de la sociedad capitalista y los liberales como lucha económica entre los individuos dentro de una misma sociedad, en los ambientes nacionalistas alemanes de fin del siglo XIX la lucha se entenderá primariamente como autoafirmación nacional de la comunidad frente al enemigo externo. A diferencia del ámbito anglosajón, en el cual se designaba como “socialdarwinismo” a las versiones extremas del liberalismo, como, por ejemplo, podemos encontrarlo en la obra de Herbert Spencer, en la cultura alemana este término carece de relación alguna con el liberalismo en cualquiera de sus formas y más bien designa el conglomerado de escritos que tienden a justificar el imperialismo y la política de agresión hacia el exterior. En la obra de Alexander Tille, *Von Darwin zu Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik* (1895),⁴ los motivos nietzscheanos se combinan con la fundamentación pseudobiológica que justifique la conquista de territorios por “los más fuertes”. En la geografía de Friedrich Ratzel y su concepto de *Lebensraum* (espacio vital) encontraremos el intento por dar una exposición antropológico-geográfica de la dimensión espacial en que tiene lugar la lucha entre las especies expuesta por Darwin. El concepto de “espacio vital” hará una rápida carrera en los círculos nacionalistas radicales a partir de su formulación por Ratzel en 1901⁵ y, paralelamente, se observará la traducción inmediata del término biológico “especie” como sinónimo de “nación” y de “raza”. Asimismo, la difusión de la filosofía de Nietzsche, con su afirmación de la idea del superhombre, de una moral aristocrática y su rechazo radical a cualquier igualitarismo, da el trasfondo en que la moral del heroísmo puede presentarse como valor supremo. Puede argumentarse que la interpretación que de Nietzsche se hace en las tres primeras décadas del siglo deja de lado importantes aspectos de su obra, así como se pasan por alto las invectivas nietzscheanas contra los nacionalismos europeos (especialmente el alemán). Sin embargo, los elogios del filósofo a las virtudes marciales,⁶ al igual que su repulsa absoluta de los ideales igualitarios y

⁴ Sobre Tille, cf. Jost Hermand, *Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus*, Weinheim, Beltz, 1991, pp. 53-54.

⁵ Apareció publicado bajo el título “Der Lebensraum: Eine biogeographische Studie”, en K. Bücher, K. V. Fricker *et al.*, *Festgaben für Albert Schäffle zur siebenzigsten Widerkehr seines Geburtstages am 24. Februar 1901*, Tübingen, 1901, pp. 101-189. Sobre la relación de F. Ratzel con el nacionalismo radical en la época guillermina cf. Woodruff D. Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920*, Nueva York, Oxford, 1991, cap. 12.

⁶ Cf. el aforismo 40, “Sobre la falta de una forma distinguida”: “Los soldados y sus jefes mantienen siempre entre sí una relación muy superior a la que mantienen trabajadores y empresarios. Por ahora por lo menos, toda cultura fundada militarmente está todavía con mucho por encima de toda cultura que se llama industrial”. Cf. Friedrich

humanitarios fueron los temas que alcanzaron mayor difusión. Incluso se puede decir que la escritura fragmentaria de Nietzsche favorece esta forma de interpretación en *collage* y facilita su utilización política.

El hombre y la guerra

Este conglomerado ideológico se muestra en acción en la obra de Ernst Jünger entre los años 1920 y 1932. Tanto en sus novelas sobre el frente de la Primera Guerra Mundial, como en sus libros de ensayos y en sus artículos políticos podemos encontrar la exaltación de la lucha y del heroísmo y de la guerra como forma de vida suprema. No obstante, sus escritos tienen una originalidad distintiva, ya que todo ello está enmarcado en un interés creciente por el impacto de la técnica en la vida humana y en un nihilismo de raíces nietzscheanas. Si bien Jünger no fue el único escritor de “novelas del frente”, sin duda fue el más importante,⁷ no sólo por su calidad literaria, sino también porque lleva a cabo simultáneamente una intensa actividad publicística en revistas nacionalistas y se convierte en una de las figuras más destacadas de la escena política nacionalista en Alemania.⁸ Jünger es el autor que mejor representa este espíritu de la época y en sus escritos vuelve al tratamiento de estos temas una y otra vez. Además de *Tempestades de acero*, su obra narrativa más destacada en esos años es *Das Wäldchen 125. Eine Chronik aus den Grabenkämpfen 1918* (El bosquecillo 125. Una crónica de la lucha de trincheras en 1918), de 1925. Muy importante fue, asimismo, su producción ensayística, en la que se destaca *Der Kampf als inneres Erlebnis* (La lucha como experiencia interior), de 1922, *Die totale Mobilmachung* (La movilización total), de 1930, y *Der Arbeiter* (El Trabajador), de 1932.

Las primeras ediciones de *Tempestades de acero*, durante la década de 1920, llevaban el subtítulo: “De los diarios de un oficial de grupo de asalto”. Ese oficial es, precisamente, Ernst Jünger. La novela narra la transformación del autor, desde su enrolamiento como voluntario cuando se da la orden de movilización general a fines de julio de 1914, hasta el 22 de septiembre de 1918, día en que se le otorga la más alta condecoración alemana, la orden *Pour le Mérite*, mientras se repone en un hospital en la retaguardia. Hablamos de “transformación” y no simplemente de un proceso de aprendizaje porque el cambio operado no es meramente el

Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [traducción castellana de L. Jiménez Moreno, *El gay saber*, Madrid, Espasa Calpe, 1986, p. 95]. Cf. asimismo el aforismo 377, “Nosotros los apátridas”: “Nos alegramos con todos cuantos, como nosotros, aman el peligro, la guerra y la aventura, que no se dejan compensar, catequizar, reconciliar, ni castigar. Nos contamos a nosotros mismos entre los conquistadores, pensamos sobre la necesidad adaptada a nuevos órdenes, incluso a una nueva esclavitud [...]”, *ibid.*, p. 280.

⁷ Otros escritores que alcanzaron fama con el género fueron (damos entre paréntesis el nombre de su obra más célebre): Werner Beuelberg (*Die Gruppe Bosemüller*, 1930); Edwin Dwinger (*Die Armee hinter Stacheldraht*, 1929); Franz Schauwecker (*Aufbruch der Nation*, 1929). Pueden encontrarse más detalles en el artículo de Karl Prümm citado más arriba.

⁸ “*Ernst Jünger*, el heraldo del ‘nuevo nacionalismo’”. Así lo designaba Leopold Schwarzschild en un importante artículo de 1929. Y agrega: “[...] también hay que respetar las diferencias del adversario: las diferencias entre la porquería populachera y callejera del nacionalismo de Hitler, la reacción de excelencias arterioescleróticas de Westarp y la aristocratizante mística del heroísmo del nacionalismo de Jünger”. Cf. Leopold Schwarzschild, “Heroismus aus Langeweile”, artículo aparecido originalmente en *Das Tagebuch* 10 (28 de septiembre de 1929), 39, pp. 1585-1589. Citamos según la reproducción publicada en la antología preparada por Anton Kaes, *Weimarer Republik. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1918-1933*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, p. 489.

de un civil que descubre una vocación militar y se desempeña eficazmente como tal a medida que la guerra avanza, sino que ésta opera en él un cambio completo de su ser: se convierte en un *guerrero*. Un *guerrero* no es sólo un oficial dotado, es una nueva nobleza surgida del combate en las trincheras. Jünger los describe a partir del modelo del superhombre nietzscheano:

En estos hombres está viva una fuerza elemental que subraya, pero a la vez espiritualiza, la ferocidad de la guerra: el gusto por el peligro en sí mismo, el caballeresco afán de salir airoso de un combate. En el transcurso de cuatro años el fuego fue fundiendo una estirpe de guerreros cada vez más pura, cada vez más intrépida.⁹

En *La lucha como experiencia interior*, obra compuesta paralelamente a *Tempestades...*, en la que recoge las digresiones elaboradas durante la composición de la novela y publicada dos años después, la identificación con el superhombre es explícita: “El punto de cristalización parece alcanzado, el superhombre está cercano”.¹⁰ Las cualidades que Jünger atribuye a este superhombre surgido de las trincheras remiten esencialmente a dos grupos de imágenes, unas relativas a la fragua del metal, las cuales acentúan la idea de una metamorfosis provocada por el fuego, y las otras relacionadas con la rigidez de la estatua: “[...] cuerpos tendinosos, rostros destacados, ojos, entre mil horrores, petrificados bajo el casco”.¹¹ Las descripciones del guerrero subrayan la transformación operada por la guerra en estos hombres. El hombre que la atravesó no puede ser desmovilizado y reintegrarse a la vida civil, circunscribiendo la guerra como un simple episodio ya pasado. El mundo se ha transformado con ellos y la guerra alcanza un carácter cuasi metafísico como creadora de una nueva realidad:

La guerra, padre de todas las cosas, es también el nuestro; ella nos ha martillado, cincelado y endurecido en lo que somos [...]. Y siempre, en tanto que la agitada rueda de la vida gire en nosotros, esta guerra será el eje alrededor del cual ella vibre. Ella nos ha criado para la lucha y seguiremos siendo luchadores mientras vivamos.¹²

La guerra se presenta como un hecho insuperable, no sólo para sus víctimas, sino también para los sobrevivientes, ya que de ahora en más ella es su futuro. El carácter compensatorio referido más arriba se hace evidente en lo que Jünger presenta como temperamento del guerrero, que ha hecho de la guerra su propia naturaleza y desea y necesita que continúe. Ella no es para el guerrero un pasado que aplasta el presente por el dolor que ha provocado, sino la única posibilidad de futuro: aunque nunca lo afirme explícitamente, ella debe reanudarse porque esa estirpe invencible, esa “agudísima conjunción de cuerpo, inteligencia, voluntad y sentido”¹³ surgida de la trinchera, esa nueva nobleza, fue derrotada. Walter Benjamin, en su artículo sobre la compilación de Jünger, *Guerra y guerreros*, señalaba que los colaboradores hablaban con gusto de la “Primera Guerra Mundial” para referirse a la Gran Guerra y observaba que al

⁹ Ernst Jünger, *Tempestades...*, cit., p. 148.

¹⁰ Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlín, Mittler & Sohn, 1922, p. 3.

¹¹ *Ibid.*, p. 32.

¹² *Ibid.*, p. 2.

¹³ *Ibid.*, p. 33.

haber sobrevivido a la guerra, la verdadera patria de estos autores es el frente.¹⁴ Por ello, en *La lucha como experiencia interior*, el intento de realizar una psicología y una antropología de lo que fue la guerra para los soldados se convierte en una serie de ensayos acerca de la cosmovisión del guerrero, lo que rápidamente desemboca en una afirmación de la guerra como condición natural del ser humano: “[...] cuando dos hombres chocan en el vértigo de la lucha, se encuentran dos seres de los cuales sólo uno puede subsistir”.¹⁵

La metamorfosis del protagonista respecto del peligro y la muerte se comprueba en la diferente actitud hacia ellos a medida que transcurre la guerra. Los comprensibles sentimientos referidos en la primera de las citas siguientes, que describe las consecuencias de su bautismo de fuego, están ausentes en las otras. Su actitud hacia el peligro variará entre la temeridad aventurera que siempre quiere ir más allá y un tono estetizante donde el peligro primero provoca aburrimiento y luego, hacia el final de la guerra, es un elemento más del paisaje. Este aire de familiaridad con él se distingue del valor del veterano curtido por el combate, pues su actitud es más propia de un dandy que de un militar:

Ese sobresalto que cualquier ruido súbito e inesperado provocaba en nosotros fue, por lo demás, algo que nos acompañó durante toda la guerra. Ya fuese que pasara con estrépito un tren junto a nosotros, o que cayese al suelo un libro, o que un grito resonara en la noche –siempre se detenía un instante el corazón, oprimido por el sentimiento de un peligro grande y desconocido–.

El bombardeo continuó después del desayuno. Esta vez los ingleses machacaron lenta, pero sistemáticamente, nuestra posición con granadas de grueso calibre. Aquello acabó aburriéndome.

Al mediodía, Haller me extendía una manta dentro de un embudo gigantesco; para convertirlo en un solario habíamos abierto desde la choza hasta él un pasadizo. A veces perturbaban mi sesión de bronceado proyectiles que estallaban en las cercanías o cascos de granadas explosivas que caían zumbando desde lo alto.¹⁶

La afirmación de la lucha por sí misma es una de las notas centrales de estos escritos. Benjamin sostenía que Jünger hace una transposición de la teoría de *L'Art pour l'art* a la guerra.¹⁷ Con ello está indicando la importancia que tiene la poética de Stefan George en la obra jüngeriana. Así como el poeta celebra una belleza superior y más allá de la vida, Jünger celebra un heroísmo que está más allá del soldado corriente. Ni *Tempestades de acero* ni los otros textos de Jünger de esta época pueden ser entendidos como rememoraciones o incluso como meros documentos acerca de la guerra. Más bien su significado consiste en la necesidad de reafirmar el carácter de *guerreros* y no de simples veteranos de quienes estuvieron movilizados, así como de mantener el espíritu de unión del momento inicial de la guerra.¹⁸ Esto se perci-

¹⁴ Cf. Walter Benjamin, “Teorías del fascismo alemán”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1999², pp. 48 y 55. El título original de la compilación de Jünger es: Ernst Jünger (ed.), *Krieg und Krieger*, Berlín, Junker und Dünhaupt, 1930.

¹⁵ Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, cit., p. 8.

¹⁶ Ernst Jünger, *Tempestades de acero*, cit., pp. 8, 133 y 275 respectivamente.

¹⁷ Walter Benjamin, “Teorías del fascismo alemán”, cit., p. 49.

¹⁸ En su resumen de la investigación histórica acerca de *Tempestades de acero*, Volmert sostiene que el texto adquirió reputación literaria recién a fines de la década de 1920. En la primera mitad de esa década sus lectores eran

be más claramente en *La lucha como experiencia interior* que en *Tempestades...*, ya que el carácter de registro que tienen las anotaciones de Jünger presta a esta última obra una verosimilitud que desaparece por completo en la otra, la cual, a causa de su voluntad “antropológica”, no hace más que exhibir los recursos estilísticos georgianos-nietzscheanos que sostienen la novela sin tener otro contenido que la autoexaltación del “guerrero”.

Una guerra apolítica

La política parecería no estar presente, por lo menos de manera manifiesta, en la guerra que retrata Jünger. Sin duda, la misma praxis militar exige la obediencia y, por tanto implica dejar de lado las preguntas o las dudas que se tengan acerca de la acción que se lleva a cabo. No obstante, la vida militar descrita por Jünger en sus textos tiene un extraño carácter unánime, uno de los rasgos principales de la “novela del frente”. En la “comunidad de las trincheras” desaparecen todos los rasgos que separan a los hombres en la sociedad civil. La comunidad de combate es, a su modo, una sociedad masculina ideal en la que las diferencias sociales no tienen importancia y en la que las jerarquías, si bien no están ausentes, están legitimadas por el coraje.¹⁹ Las relaciones existentes en la trinchera son de dos tipos: horizontales, basadas en el igualitarismo propio de la camaradería, y verticales, las cuales no se refieren tanto a la jerarquía militar sino al respeto del novicio hacia el veterano, que Jünger describe una y otra vez. A lo largo de toda la obra resulta manifiesto que los soldados sólo pueden lograr hazañas bélicas de acuerdo con el hombre que los conduzca. Ese juicio no se refiere a la estrategia que puede desplegar un general en el ámbito más amplio de la guerra vista desde el comando en jefe. Por el contrario, en la Gran Guerra la estrategia se ha desvanecido, porque, a pesar de que el autor no hace referencia a ello, la estrategia que guiaba a los ejércitos alemanes, el Plan Schlieffen, fracasa durante el primer año de guerra, dando origen a partir de 1915 a la estabilización del frente occidental e impidiendo cualquier otra acción que no fuera la de desgaste del enemigo y consolidación de lo adquirido. Este escenario, el de una guerra de posiciones casi fijas, era completamente nuevo en la historia militar. Jünger resume las tres etapas que adoptaron las acciones militares entre 1914 y 1918 del siguiente modo:

Con [la batalla del Somme] terminaría el primer período de la guerra, el más sencillo; entrábamos ahora, por así decirlo, en una nueva guerra. Aunque ciertamente nosotros no lo sospechábamos, lo que hasta aquel momento habíamos vivido había sido el intento de ganar la guerra por medio de batallas campales al viejo estilo, así como el fracaso de ese intento, que quedó varado en la guerra de posiciones. Ahora se alzaba ante nosotros la guerra de material, con su

militares que lo interpretaban como una contribución a la forma en que se desarrollaría la guerra en el futuro: ella estaría a cargo de un ejército de élite, en el cual hasta el soldado no adiestrado sería capaz de esfuerzos inhumanos como si se tratara de aventuras placenteras. En relación con los veteranos, Jünger publicó artículos en la revista *Standarte del Stahlhelm* (la agrupación de veteranos, de extrema derecha), desde 1923 y especialmente a partir de 1925, donde accederá por primera vez a un público civil. Cf. J. Volmert, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹ “A las tres de la tarde llegaron mis centinelas apostados en el ala izquierda y me dijeron que les resultaba imposible continuar allí; los proyectiles habían arrasado sus pozos. Me fue preciso recurrir a toda la fuerza de mi autoridad para enviarlos otra vez a su sitio. Claro que yo me encontraba en el lugar más peligroso de todos y allí es donde se goza de máxima autoridad.” *Tempestades de acero*, cit., p. 105.

gigantesco despliegue de medios. Y a finales del año 1917 la guerra de material sería sustituida por la batalla mecánica, cuya imagen no llegó, sin embargo, a desarrollarse por completo.²⁰

Si bien la novela abarca casi toda la guerra, se centra en el segundo período, el de la guerra de posiciones, que, con el desarrollo de explosivos cada vez más potentes y cañones de alcance cada vez mayor, se vuelve una guerra de material. Jünger quiere mostrar cómo puede surgir un nuevo tipo de heroísmo en este escenario donde los hombres parecen no tener importancia y la individualidad se ve reducida a una funcionalización creciente. Por una parte, la guerra de material conduce al fatalismo, ya que el soldado de la trinchera sabe que está expuesto en cualquier momento a un bombardeo frente al cual su única defensa es resguardarse en el refugio y esperar que éste sea suficientemente resistente. Asimismo, la estabilización del frente y la eternización de la guerra en escaramuzas que no pueden modificar su estructura también conducen a la desmoralización, en vista de la inutilidad del sacrificio y la monotonía de la vida en la trinchera.²¹ Pero, por otro lado, los choques y los ataques sobre las posiciones enemigas exigen un arrojo que posibilita un heroísmo diferente del de las batallas de los siglos anteriores: el del oficial de infantería que comanda grupos de asalto. La Gran Guerra es una guerra entre ejércitos de infantería, donde la caballería, el arma “aristocrática” por antonomasia, ha perdido mucha de su importancia estratégica. Por ello el oficial que dirige el ataque contra la trinchera enemiga es el nuevo guerrero, el hombre decidido, que acecha como un cazador y es capaz tanto de manejar los medios que la nueva técnica bélica pone a su disposición como de guiar a sus hombres. A pesar de que Jünger describe numerosos ataques contra líneas enemigas, éstos nunca son meras cargas a la bayoneta, aunque no excluyan la lucha cuerpo a cuerpo. Este nuevo heroísmo es el del soldado que es capaz de resistir los ataques a sus propias posiciones y que puede traspasar las sucesivas líneas de defensa de las trincheras enemigas,²² gracias a una combinación de coraje, sangre fría y pericia técnica. Frente a la aparente preeminencia del número en la guerra moderna (disposición de medios cada vez más poderosos y de mayor cantidad de hombres) y frente a la creencia de que en el frente sólo se dan ataques masivos y frontales de un ejército contra otro,²³ Jünger describe, dentro de ese marco, operaciones donde la osadía, la oportunidad y la astucia son determinantes. En *El Bosquecillo 125*, obra en la que se detiene exclusivamente en los combates de junio de 1918, describe exactamente esta situación:

Pero nuestra época trabaja con medios poderosos, y, cuando se combate por un espantoso campo de escombros en el que se enfrentan dos imágenes del mundo, lo que importa no son los millares de seres humanos que tal vez podrían ser salvados de la destrucción; lo que importa es que la docena de hombres supervivientes se halle lista en el lugar preciso y pueda arrojar en un platillo de la balanza el peso decisivo de sus ametralladoras y granadas de mano.²⁴

²⁰ Ernst Jünger, *Tempestades...*, cit., p. 73.

²¹ “Esas breves incursiones [...] constituían un buen medio para templar el valor y para romper la monotonía de la existencia en la trinchera. Lo que sobre todo no debe hacer el soldado es aburrirse”, cf. *Tempestades de acero*, p. 94.

²² Como explica detalladamente Jünger, éstas siempre constaban de tres líneas en ambos bandos.

²³ Basil Lidell Hart, en su obra *Europe in Arms* (1936), se quejaba del gigantismo de casi todos los ejércitos europeos y describía al ejército inglés de 1914 como “un fino estoque entre guadañas”, citado por Jorge Luis Borges, *Textos cautivos. Ensayos y reseñas en “El Hogar” (1936-1939)*, Barcelona, Tusquets, 1990², p. 126.

²⁴ Ernst Jünger, *El Bosquecillo 125. Una crónica de la lucha de trincheras en 1918*, trad. al español de A. Sánchez Pascual, en Ernst Jünger, *Tempestades de acero*, cit., p. 323.

El oficial Ernst Jünger, claro está, se ve a sí mismo más allá de la masa masacrada. La novela nos lo presenta como uno de esos hombres que estarán en el lugar preciso, es decir, formando parte de una nueva aristocracia surgida de las trincheras, la de los *guerreros*. Jünger utiliza numerosas veces este término, pues los guerreros se diferencian de los simples soldados. Aunque no desprecia el sacrificio que ellos llevan a cabo ni pone en duda su coraje, es claro que la masa de los soldados necesita de los *guerreros* que los conducirán al triunfo en el marco de la nueva guerra tecnificada.²⁵

Las descripciones bélicas de Jünger se caracterizan por su afán de objetividad, esto es, buscan establecer una distancia con el objeto y evitan colorear afectivamente la situación. La obra no es un registro de la vida en la trinchera –hay bastantes silencios sobre los aspectos cotidianos–,²⁶ sino una exposición de las acciones del combate, su preparación, su desarrollo y su final. Sólo en las primeras páginas Jünger describe la rutina, el esfuerzo poco insigne y la decepción de la vida del regimiento,²⁷ luego todas las labores ligadas a la excavación y el mantenimiento de las trincheras (la tarea principal de los soldados durante la Primera Guerra) tendrán muy poca relevancia en su relato.²⁸ Asimismo tampoco tendrá un lugar importante el mundo de la retaguardia. Hay breves descripciones de los descansos y eventualmente de los pueblos franceses ocupados, en los que la población civil no se presenta especialmente hostil contra los soldados alemanes, pero carecen de peso propio dentro del relato. El mundo civil de la retaguardia, con el que el frente tiene contacto permanentemente para suplir sus necesidades, tiene una presencia borrosa. De algún modo ello se debe a que el mundo de los civiles es tácitamente amalgamado con un mundo femenino. Jünger no desprecia a los civiles con los que trata y que en ocasiones lo alojan, pero, como apunta Heinrich Böll, en su escritura el aire del casino de oficiales parece colarse en todos los ambientes. Böll señala la dificultad de Jünger para tratar con las mujeres y todo lo relacionado con ellas.²⁹ Puede parecer una observación obvia: el mundo de la trinchera y del combate es un mundo masculino, por tanto, las

²⁵ De todos modos, el nietzscheanismo de Jünger y su necesidad de distinguir a la nueva aristocracia provoca ciertas ambigüedades sobre este punto. En la primera edición de *Tempestades de acero* figuraba el siguiente párrafo (suprimido en la última), referido a los “seguidores” del héroe en el combate: “Un hombre, cuyo mérito propio, más allá de toda duda, no es elevado, debe aprender a obedecer hasta la estupidez, con lo cual sus impulsos, aun en los momentos más terribles, puedan ser refrenados a través de la coacción espiritual del líder”, Ernst Jünger, *In Stahlgewittern*, Berlín, 1925⁶, p. 268, citado por Martin Mayer, *Ernst Jünger*, München, DTV, 1993, p. 268.

²⁶ Las omisiones no se limitan a la cotidianidad: en toda la novela, a pesar de la importancia que se le da a la exposición de los cambios tecnológicos, no se menciona un solo ataque de los alemanes con gases, sea éste realizado por el regimiento de Jünger, sea por otros, como preparación a un ataque alemán. Aunque ambos bandos utilizaron esa arma, los primeros en hacerlo fueron los alemanes, quienes, también, desarrollaron su versión más mortífera (el gas “mostaza”); se refieren, en cambio, algunos ataques con gases de los aliados.

²⁷ “Tras una breve permanencia en el regimiento habíamos perdido por completo las ilusiones con que habíamos marchado a la guerra. En vez de los peligros que esperábamos, lo que allí encontramos fue suciedad, trabajo y noches pasadas en claro; sobreponerse a todo esto requería un heroísmo que no nos atraía mucho. Todavía peor era el aburrimiento; para el soldado es éste más nervante aún que la cercanía de la muerte.” Cf. *Tempestades...*, cit., p. 14.

²⁸ Incluso encuentra razones de estrategia militar para dejar de lado la descripción de esos menesteres, los cuales deberían realizarse en medida mucho menor, ya que aburguesan a los soldados. Por otro lado, presentan el aspecto menos glorioso de la vida militar: “lo importante no son los atrincheramientos gigantescos, sino el coraje y el vigor de los hombres que tras ellos se encuentran. Hacer cada vez más hondas las trincheras ahorra tal vez algunos heridos por tiro en la cabeza, pero al mismo tiempo propiciaba que los hombres se aferrasen a las instalaciones defensivas y reclamasen seguridad; de mala gana renunciaban luego a tales cosas”. Cf. *Tempestades...*, cit., *loc. cit.*

²⁹ Cf. Heinrich Böll, “Most of It Is Still Strange to Me: Ernst Jünger on the Occasion of His 80th Birthday”, en *New German Critique*, 59, primavera/verano de 1993, p. 153.

mujeres no tienen lugar en él. Sin embargo, es llamativo que tampoco lo tengan siquiera como recuerdo o como deseo. Los soldados en la trinchera no demuestran nostalgia por sus hogares ni añoran a sus esposas, novias o madres. Tampoco parecen estar afectados por los largos períodos en los que no tienen contacto con mujer alguna.³⁰ En *La lucha como experiencia interior* se describe un poco más detalladamente el amor que buscan los guerreros, eminentemente práctico, nada galante pese a tratarse de una nueva nobleza y, curiosamente, carente de toda urgencia existencial a pesar de la cercanía de la muerte:

Paseantes fugaces en los caminos de la guerra, tomaban, como acostumbraban, con puño duro y sin mucho sentimiento. No tenían tiempo para largos cortejos, romances novelescos, para todos los requisitos que hasta la más insignificante señorita burguesa exige. Reclamaban de la hora sangre y frutos, en consecuencia, debieron buscar el amor en lugares donde se ofrecía sin velos.³¹

Jünger identifica la masculinidad exclusivamente con la guerra y con el placer del peligro. En este mundo bélico, la mujer no alcanza a ser ni siquiera el “reposo” del guerrero. Este contraste entre la realidad plena del combate y la debilidad de todo lo que lo rodea explica el significado de la “espiritualización” de los guerreros producida por la ferocidad del combate. El guerrero se fusiona paulatinamente con las fuerzas elementales que encarna, desinteresándose de todo lo que no sea el gusto por el peligro en sí mismo y del mundo civil, que tiene como divisa la seguridad.

El jefe de unidad de asalto es el personaje principal de *Tempestades de acero*. No sólo es el grado alcanzado por Jünger durante la última parte de la guerra, sino que es su protagonista central desde la perspectiva de la novela. Como él mismo subraya, es el nuevo príncipe del combate. La guerra, tal como es narrada en la novela, parece ser un continuo choque entre patrullas y unidades de asalto. La característica esencial del jefe de unidad de asalto es estar a la altura de su momento. Ello remite, obviamente, al coraje necesario para enfrentar la posibilidad de la muerte. No obstante, el desarrollo de la obra muestra que la nueva altura de los tiempos es la técnica. Los jefes de unidades de asalto son los especialistas capaces de manipular la técnica y de dirigir a los hombres en la nueva guerra, lo que los pone a una altura distintiva en el combate. El resultado es una nueva forma de lucha, que Jünger describe apelando a modelos clásicos de combate caballeresco:

La lucha con granadas de mano se parece a la esgrima de florete; es preciso dar saltos como en el ballet. De los combates entre dos personas es éste el más mortífero de todos, pues sólo termina cuando uno de los dos adversarios vuela por los aires. También puede ocurrir que ambos caigan muertos.³²

³⁰ Sólo en una ocasión uno de los soldados de permiso declara su añoranza por su esposa (*Tempestades...*, cit., p. 234). La situación equívoca relatada en la p. 117, en la que, hospedado en la casa de una familia, por error fuerza la puerta de la habitación de la hija, sorprendiéndola desnuda, tiene un tono humorístico basado en su propia torpeza, pero carece de cualquier otra connotación. Igualmente reservado es el relato de sus encuentros con la joven Jeanne (p. 72).

³¹ Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, cit., p. 33.

³² *Ibid.*, p. 228.

La estetización del combate busca hacerlo parecer una lucha entre guerreros homéricos, un lance caballeresco en el que los combatientes reconocen la calidad del enemigo, como hacen los príncipes aqueos con Héctor.³³ En numerosas ocasiones Jünger encomia el valor de los ingleses, elogio que, por lo demás, también redundaba en el engrandecimiento del propio coraje.³⁴ Pero este tema aparece asociado principalmente con el jefe de unidad de asalto, encarnación del valor a quien Jünger dedica sus elogios más ardientes.³⁵

El narrador no es un mero observador, pues interviene en todas las acciones que relata. Sin embargo, abundan las descripciones de sus propios estados con respecto a los hechos que refiere combinadas con las descripciones de las escenas de la lucha en las trincheras, en las que se describe el horror que les es propio, pero carente de toda voluntad de magnificación.³⁶ El resultado es una narración que elude el naturalismo y que de ningún modo se propone denunciar los estragos de la guerra, y que, simultáneamente, tampoco adopta el extremo opuesto, ya que la introspección del narrador no conduce a una subjetivización de la descripción, pues sus estados son los propios del guerrero y adquieren así un valor universal. Ello resulta en una estetización de la guerra y del combate. La distancia puesta por la narración contribuye a resaltar la ajenidad con respecto al miedo y al terror de los protagonistas. Este procedimiento es así muy eficaz en la exaltación de la lucha, pues el primer terror que tiene todo participante en un combate, el temor a la muerte y al dolor, queda asordinado por la experiencia con que los soldados curtidos por el frente son capaces de aventar los peligros, los cuales, más que amenazas, se convierten en espectáculos para los mismos protagonistas.³⁷ Esta objetivación se ve reforzada por la escasez de referencias temporales a lo largo de *Tempestades de acero*. Apenas se menciona al pasar que el primer día de guerra del protagonista fue en diciembre de 1914, así como es escueta la mención de la fecha del final. A lo largo de la obra se mencionan al pasar fechas que permiten relacionar los hechos narrados por Jünger con la marcha general de la guerra. Sin embargo, estas fechas sólo nos informan acerca de la estación del año en que se encuentran los protagonistas, no más. El autor no plantea relación alguna entre los hechos que narra y la marcha general de la guerra. Él y sus compañeros poseen una fe inquebrantable en que Alemania vencerá en la guerra, pero no recibimos ninguna no-

³³ “Mientras las dos artillerías enemigas se enzarzaban, a distancia, en un violento cañoneo mutuo, estalló una horrible tempestad, de modo que la furia de la tierra rivalizaba con la del cielo, igual que en la batalla homérica de los dioses y los hombres.” (*Tempestades...*, p. 109.) Thomas Nevin observa que los pasajes que buscan darle un aire “homérico” a los combates proceden de las ediciones posteriores, y están ausentes en la primera. Cf. T. Nevin, *Ernst Jünger and Germany: into the abyss, 1914-1945*, Duke University Press, 1997, p. 248.

³⁴ “Eran escoceses, y su modo de resistir indicaba que nos las habíamos con hombres de verdad” (*Tempestades...*, p. 262); “[...] tuvimos una vez más, como siempre que topábamos con ingleses, la grata impresión de enfrentarnos a gentes viriles y audaces” (*ibid.*, p. 132). Sin embargo, no hay elogios similares a los franceses.

³⁵ “Entre todos los momentos excitantes de la lucha no hay ninguno que lo sea tanto como el encuentro de dos jefes de unidades de asalto entre los estrechos taludes de barro de la posición de combate. Allí no hay vuelta atrás ni hay compasión. Esto lo sabe bien todo el que ha visto en su reino a esos hombres, a los príncipes de la trinchera, hombres de rostros duros, decididos, hombres temerarios, que saltan ágilmente adelante y atrás, hombres de ojos avizores y sedientos de sangre, hombres que están a la altura de su momento y que ningún comunicado cita”. *Tempestades de acero*, cit., p. 230.

³⁶ “De entre unos maderos destrozados sobresalía un torso que había quedado aprisionado entre ellos. Cabeza y cuello habían sido arrancados; en la carne, que era de un color negro rojizo, brillaban los cartílagos blancos. Me resultaba difícil comprender nada”, cf. *Tempestades...*, cit., p. 27.

³⁷ “Un hombre que se hallaba a mi lado se llevó el fusil a la cara y, como si estuviéramos en una cacería, se puso a disparar contra una liebre que, de repente, empezó a dar saltos a través de nuestras líneas. La ocurrencia era tan extravagante que no pude contener la risa.” *Tempestades...*, cit., p. 251.

ticia de lo que sucede en la retaguardia. El foco se detiene exclusivamente en la participación del protagonista en diferentes puntos del frente, sin realizar ninguna acotación que cambie esos datos originarios. Las conversaciones referidas por el autor sólo se ocupan de las acciones inmediatas. Jamás se presenta el interrogante acerca de si es posible una batalla que decida la guerra o cuándo terminará ésta, ni tampoco qué significaría una eventual victoria o qué harán una vez desmovilizados. Ni siquiera comentan hechos o informaciones acerca de la guerra en general. Desde el momento inicial de la obra hasta su final, la guerra europea se ha vuelto una guerra mundial, se ha trasladado al África, a Asia y al océano Atlántico. La alianza de Alemania y Austria-Hungría ha sumado a Bulgaria y al Imperio Turco, la Entente se amplía hasta abarcar a los Estados Unidos y el Japón, en Rusia ha triunfado la Revolución Bolchevique y luego se ha rendido a Alemania. No hay referencia alguna respecto de estos hechos por parte de los protagonistas. El enemigo está representado únicamente por los ingleses y, esporádicamente, por los franceses. En consecuencia, el mundo retratado por los relatos bélicos de Jünger, especialmente por *Tempestades de acero*, está cerrado sobre sí mismo y su único contacto es con el entorno circundante. El tiempo se vuelve un ciclo, se señala el comienzo y el fin de cada año, pero su transcurrir no modifica ninguno de los datos iniciales que el protagonista conoce a partir de su bautismo de fuego. Por una parte, este procedimiento plasma con suma eficacia la situación de los combatientes en las trincheras y la inmovilidad del frente occidental.

El nacionalismo subyacente: la derrota y la “puñalada por la espalda”

Hay un fuerte contraste entre la movilidad permanente del alférez Jünger, que se traslada de un punto a otro del frente noroccidental e invariablemente está en las primeras líneas del combate, y la situación general de los ejércitos, ocupados en esos escarceos constantes y en desgastar al enemigo mediante la artillería, sin que de ello resulte un avance significativo. Ello le permite mostrar la guerra como un estado casi permanente, pues se ha desvanecido del horizonte de la lucha no sólo la movilidad del frente, sino también la posibilidad de un combate final que defina la guerra. Los soldados han abandonado su estado civil anterior a la guerra y ella se ha vuelto una realidad excluyente. Esta situación ha dejado de ser extraordinaria para volverse normal. Las únicas ocasiones en que la obra sugiere la posibilidad de la próxima derrota son las referencias a la escasez de material en los últimos capítulos, contrastada con la abundancia de medios de los ingleses, y el capítulo “La Gran Batalla”, en el que se relata la ofensiva alemana de fines de marzo de 1918, que pretendía, sin lograrlo, quebrar el frente. En este capítulo se puede observar cómo Jünger pone en práctica el procedimiento aludido más arriba. En el micromundo escenario de los acontecimientos, el regimiento del protagonista avanza y cumple con las metas ordenadas. Sin embargo, al final del capítulo nos enteramos de que la ofensiva ha quedado atascada, esto es, ha fracasado. Sólo en ese momento el autor se permite dudar acerca del futuro y atisba la posibilidad de que Alemania sea derrotada.³⁸

Jünger escribió las obras dedicadas a la narración de la *Fronterlebnis*, la experiencia del frente, durante la primera mitad de la década de 1920. Una peculiaridad de ellas es su nacio-

³⁸ Ernst Jünger, *Tempestades...*, cit., p. 271 y también p. 294.

nalismo militante. Señalamos más arriba que *Tempestades...* adquiere reputación literaria de un modo gradual durante la década de 1920. Este proceso se cumple a través de las sucesivas revisiones de la novela (cinco entre 1922 y 1935). La tercera edición, de 1925, en coincidencia con la actividad de Jünger como publicista político del nacionalismo, es la más lastrada políticamente y en ella Jünger insertó digresiones de carácter político inmediato. En la revisión de 1935 quitó de la obra algunos de esos agregados y moderó la crudeza de algunas descripciones (especialmente para las traducciones inglesa y francesa). La edición definitiva, tal como hoy se la conoce, es la sexta, de 1960. Sin embargo, más allá de estos avatares, tanto en *Tempestades de acero* como en *El bosquecillo 125* son reconocibles cuestiones que indican una clara intencionalidad política. La particularidad del tratamiento de la política en los textos consiste en que ésta nunca se presenta en forma manifiesta, más bien es la estructuración misma de los hechos la que trasluce su politicidad. El desarrollo de *Tempestades...* no sólo no permite comprender la razón de que Alemania haya perdido la guerra, sino que, al detenerse en el momento en que el protagonista es herido y enviado a la retaguardia, la obra calla tanto el retroceso del ejército alemán a partir de junio de ese año como el mismo final de la guerra. De ello se debe inferir que ese ejército no fue derrotado en el campo de batalla y reafirmar el mito de su invencibilidad. Por eso, el silencio acerca de los meses finales de la guerra es extremadamente elocuente en su significado político. Esta apología del ejército se mantendrá en Jünger hasta entrada la década siguiente, lo que se percibe en textos como *El Trabajador* (1932). Allí, Jünger insiste en que “[...] el soldado alemán del frente mostró ser no sólo invencible, sino también inmortal”.³⁹ La función apologética y mitificadora detectada por Benjamin en el artículo antes citado tenía una significación política muy clara en los años de la República de Weimar: reafirmar que el ejército alemán no perdió la guerra, sino que ella terminó por el descalabro del frente interno, como consecuencia de la Revolución que derrocó a la monarquía. La publicística nacionalista, especialmente la ligada con los círculos de Ludendorff y Hitler, llamaba “la puñalada por la espalda” al proceso que llevó al armisticio.⁴⁰ La negación de la derrota era uno de los puntos en común de los diversos grupos nacionalistas alemanes de la época de entreguerras. La posición de Jünger sobre la cuestión resulta ambigua. Mientras que el final de la primera edición de *Tempestades...* consistía en la inyección de morfina que le aplica el médico en el hospital, en la edición de 1925 Jünger inserta una serie de digresiones que acentúan la necesidad de afirmación de la nación en medio de la derrota. La frase final (suprimida en la edición definitiva) decía: “[...] en tanto las espadas resplandezcan y centelleen, aun en la oscuridad debe decirse: Alemania vive y Alemania nunca debe perecer”.⁴¹ En sus artículos políticos de la década de 1920, Jünger se ocupa del tema de “la puñalada por la espalda” y afirma que ella no se ajusta a la verdad. Ensayará una explicación alternativa al problema de la derrota que dará origen a la hipótesis central de su ensayo “La movilización total”:⁴² Alemania debía perder la guerra porque su movilización

³⁹ Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburgo, Hanseatische Verlaganstalt, 1932², p. 37.

⁴⁰ Recordemos que el establecimiento de un armisticio con los Aliados fue exigido por los generales Ludendorff y Hindenburg al nuevo gobierno republicano, ante la imposibilidad de resistir los embates aliados mucho más tiempo. Acerca de los efectos de la propaganda nacionalista durante la guerra y de la imposibilidad de aceptar su resultado para importantes grupos en la sociedad alemana una vez terminada, cf. Gordon Craig, *Germany 1866-1945*, Nueva York, Oxford, 1978, pp. 424-428.

⁴¹ Ernst Jünger, *In Stahlgewittern*, citado por J. Volmert, *op. cit.*, p. 15.

⁴² Ernst Jünger, “Die totale Mobilmachung”, en Ernst Jünger (ed.), *Krieg und Krieger*, citado.

fue parcial. Faltó la “[...] armonía interna que conduce todo al unísono, que dirige todas las energías inconscientemente”.⁴³ Sin embargo, esta hipótesis convivirá en sus textos con la de que la derrota de Alemania es inexplicable sin la traición interna. Lo que en *Tempestades de acero* no es ni siquiera aludido, en *El Trabajador* es declarado explícitamente. Jünger considera la revolución del 9 de noviembre de 1918 como una revolución exclusivamente burguesa, no sólo porque alumbró un régimen republicano, sino porque, además, afirma que carecía de apoyo popular y sólo era sostenida por la burguesía, identificada por Jünger con el liberalismo. Luego de esta reconstrucción histórica parcial agrega, indicando el significado del carácter burgués del gobierno republicano: “desde tiempo atrás el burgués aguardaba al acecho poder empezar las negociaciones, y sus negociaciones alcanzaron lo que los esfuerzos extremos de todo un mundo no habían alcanzado”.⁴⁴ Aparecen aquí todos los elementos de la leyenda: el ejército invencible, luchando aislado contra la coalición mundial, los políticos liberales burgueses, prestos a la traición, a la negociación y a la rendición, producto de un régimen burgués engañoso por su propio modo de ser, dado que “[...] para el alemán esa libertad [la de la Declaración de los Derechos del Hombre] era un instrumento que no guardaba relación con sus órganos más propios”.⁴⁵

Tempestades de acero, al igual que la producción de Jünger durante la década de 1920, es una obra nacionalista y belicista. Es importante establecer los límites entre el patriotismo y el nacionalismo. Aunque en algunos pasajes aparece un sentimiento análogo al de Horacio, que encuentra dulce morir por la patria,⁴⁶ lo que Jünger lleva a cabo es diferente del esfuerzo de un súbdito fiel que describe los combates desde el punto de vista de su país. Por una parte, el patriotismo evita que el objeto de los relatos se disuelva en una consideración meramente aventurera (lo que en Jünger constituía quizás su primera motivación para alistarse, como se ve en la cita de la página 37 y a lo largo de la obra en su afición al “vivir peligrosamente”) y otorga sentido a acciones que, de otro modo, más que patrióticas, parecen orientadas por una pasión por coquetear con la muerte. Sin embargo, son muy pocos los pasajes donde puede aparecer una consideración semejante de la guerra. Sólo en dos ocasiones hay referencias al emperador alemán. En una se anuncia que visitará el frente y los soldados se alegran de ello y en la segunda, mención puramente formal, cuando a Jünger se le informa que ha sido condecorado. Ni el protagonista ni los personajes secundarios se preguntan a todo lo largo de la obra por el sentido de la guerra que están combatiendo. Incluso llega al extremo de que una obra que narra cuatro años en el frente y que explica las diferentes formas en que se hizo la guerra no haya ninguna consideración instrumental acerca de las operaciones que llevaban a cabo. Jünger busca mostrar así la inquebrantable moral combativa del ejército. Las imágenes de agosto de 1914, con los soldados yendo al frente entre flores, aplausos y manifestaciones,

⁴³ Ernst Jünger, “Der Frontsoldat und die Wilhelminische Zeit”, en *Die Standarte*, 3, 20 de septiembre de 1925, p. 2, citamos según Bruno W. Reimann y Renate Hassel, *Ein Ernst Jünger Brevier. Jüngers politische Publizistik 1920 bis 1933*, Marburgo, BdWi-Verlag, 1995, p. 149.

⁴⁴ Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 24.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁶ “A la vista de las colinas del Neckar, que estaban coronadas de cerezos en flor, experimenté un intenso sentimiento de amor a la patria. Qué bello era aquel país y cómo merecía que por él derramásemos la sangre y diéramos la vida. Nunca antes había experimentado yo de tal manera el hechizo de aquella tierra. Pensamientos buenos y serios me vinieron a la mente y por vez primera vislumbré que aquella guerra significaba algo más que una gran aventura.” Cf. *Tempestades...*, cit., p. 35.

parecen tener una duración inmutable en él. El entusiasmo provocado por el estallido de la guerra perdura a todo lo largo de *Tempestades de acero*, así como en los textos siguientes. En Alemania se acuñó con posterioridad la expresión “las ideas de 1914” para referirse a la ola de entusiasmo patriótico y nacionalista motivada por el estallido del conflicto y que provocó una catarata de discursos y conferencias por parte de los intelectuales alemanes, que se embanderaron en el nacionalismo más agresivo.⁴⁷ Esta consideración de la guerra podría comprenderse fácilmente en el frenesí patriótico del estallido, pero hacia 1920, cuando tiene lugar la primera edición de *Tempestades...*, la percepción de esa guerra se había transformado completamente en las sociedades de Europa occidental, pasando de la euforia a una profunda repulsa por ella y por los horrores que provocó, que en Jünger lleva al extremo opuesto. Todavía veinte años después del inicio de la guerra, Jünger escribe el relato “El estallido de la guerra de 1914” para ensalzar el patriotismo de esa hora. En él sólo presenta la reacción silenciosa de él mismo y de dos hombres del pueblo cuando los sorprende el llamado a movilización general mientras están trabajando: “Nuestro pequeño y pacífico grupo se había convertido de golpe en un grupo de soldados, y eso mismo ocurría en todos los sitios de Alemania en que estuviesen reunidos unos cuantos hombres”.⁴⁸ La obligación de alistarse es comprendida por los participantes con un silencio que no es ni resignado ni estoico, pero tampoco prorrumpen en vivas. Este sentimiento de unidad profunda y de unanimidad de las ideas es el modelo de comunidad política buscada por Jünger y el sentimiento de afirmación nacional de 1914 le muestra que no se trata de una utopía, sino que es realizable.

Sin embargo, podemos hablar de belicismo, tanto en *Tempestades...* como en los textos posteriores de Jünger, porque en todos ellos aparece muy claramente la exaltación de la guerra como una forma de vida. Martin Meyer establece un interesante paralelo entre el rechazo de Jünger al análisis de la guerra en la que está inmerso y los retratos del guerrero, cada vez más frecuentes en la novela, que desembocan siempre en el autorretrato.⁴⁹ El panegírico del guerrero sustituye la reflexión sobre la propia situación, como una forma desesperada de otorgar sentido a una realidad que parece perderlo progresivamente. Se puede sostener que hay un ánimo profundamente nihilista en el texto. El combate es glorificado y la muerte en combate vista como un destino superior, pero lo notable es que la exaltación del guerrero surgido de las trincheras iguala a los adversarios, convirtiéndolos en partícipes de un modo de vida superior, que desprecia la seguridad burguesa. La consecuencia evidente es que el móvil patriótico va perdiendo sentido paulatinamente, ya que surge una forma de vida que origina una solidaridad especial entre los enemigos y que se contrapone con la de aquellos por quienes en realidad se combate.⁵⁰ No obstante, por más que se invoque la lucha por la patria, la motiva-

⁴⁷ Si bien este fenómeno se da en ambos bandos, el alcance y la magnitud del compromiso de los intelectuales alemanes con la justificación de la guerra fue más allá que el de sus pares ingleses y franceses. Al respecto, cf. Kurt Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlín, Alexander Fest Verlag, 2000. Cabe notar que el impacto provocado por la ola de entusiasmo ante la guerra también fue duradero en Schmitt. En *El concepto de lo político* se recurre a ese mismo entusiasmo nacional para explicar la diferencia entre los conceptos de “sociedad” y “comunidad”. Cf. Carl Schmitt, *Der Begriff des politischen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1996 (reproducción de la 2ª edición de 1932), p. 45.

⁴⁸ Ernst Jünger, “El estallido de la guerra de 1914”, en Ernst Jünger, *Tempestades de acero*, cit., p. 446.

⁴⁹ Martin Meyer, *Ernst Jünger*, cit., p. 39.

⁵⁰ Incluso considera que esta concepción en la que el combatiente se enfrenta a dos frentes se está extendiendo por toda Europa. En consecuencia, afirma: “[...] nosotros, nacionalistas alemanes, saludamos lo que está ocurriendo en

ción dada por una vida peligrosa se vuelve un aliciente superior a cualquier otra razón. Es inevitable la asociación con la afirmación nietzscheana acerca de los que aman el peligro. Sin embargo, la impronta nihilista terminará fagocitando al mismo nacionalismo que se sirve de ella. Para Nietzsche, los “apátridas” son quienes tienen conciencia de que Dios ha muerto, por tanto, saben que enfrentarse al nihilismo es inevitable. En los textos de Jünger, por una parte, esa conciencia de la nada otorga mayor valor al peligro asumido por el guerrero, por el otro, el nacionalismo colma la falta de sentido trascendente. No obstante, a medida que la impronta nietzscheana es sistematizada en las obras posteriores, especialmente en *El Trabajador*, el nihilismo terminará por diluir toda trascendencia, incluida la nación. Un elemento que refuerza una consideración de este tipo es la falta de angustia o de desesperación que muestran los soldados en las trincheras. No sólo son capaces de enfrentar la muerte fríamente, con el sentimiento de cumplir un deber superior, lo cual aleja todo pensamiento desagradable, sino también con entusiasmo y furor. Así, la guerra se vuelve una sucesión de esperas indiferentes al peligro circundante, separadas por acciones de ataque en las que los protagonistas se funden en un éxtasis dionisiaco. La dicotomía nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco es la fuente de inspiración de estas escenas bélicas. Ellas exponen el carácter animal del hombre, que en situaciones peculiares sale a la superficie, rompiendo la costra que la civilización ha construido durante siglos. Paradójicamente, Jünger las presenta como símbolos de la renovación y la perpetuación de la vida a través del contacto con las fuerzas elementales.

El “realismo heroico”: la “movilización total” y el dominio del *Trabajador*

Pero la guerra proporcionará a Jünger no sólo el modelo del hombre nuevo surgido de las trincheras, sino que, además, su ensayística de principios de la década de 1930 encontrará en ella un principio de organización social. Jünger construye una hipótesis interpretativa de los cambios en curso en las sociedades industriales a partir de dos conceptos derivados también de su experiencia en el frente: “movilización total” y “trabajador”. El ensayo “La movilización total” se publicó por primera vez en 1930. Tomando este concepto como pivote, extendió su aplicación al resto de la sociedad y el resultado fue el libro *El trabajador. Dominio y figura*, cuya primera edición es de 1932. Probablemente éste sea el ensayo más ambicioso del autor, ya que en él intenta realizar un diagnóstico de la época identificando como núcleo de la transformación el desarrollo de la tecnificación de la sociedad en todos los niveles y entreviendo a partir de ella el desarrollo futuro de la sociedad industrial. Debido a esta naturaleza sociológica y expositiva, el tono literario característico de las primeras obras de Jünger aparece asordinado, aunque el rótulo que utiliza para subsumir sus ideas, “realismo heroico”, muestra que las viejas concepciones no han sido abandonadas, sino complementadas con una conceptualización más rigurosa. A diferencia de *La lucha como experiencia interior*, más preocupada por la exaltación del guerrero y de la lucha de acuerdo con el modelo de la poesía de Ste-

todas partes. Sí, para nosotros una Francia fascista es preferible a una democrática, desde luego la Francia de un Maurice Barrés es preferible a la de un Barbusse, pues entre viejos soldados del frente habrá más decencia y seguridad que la que sea posible entre abogados y literatos, a quienes la fraseología liberal sirve de patente de corso [...]”, cf. Ernst Jünger, “Vom absolut Kühnen”, en *Die Standarte*, 1 (1926) 20, p. 462, en Reimann y Hassel, *op. cit.*, p. 124.

fan George, hay aquí un intento de categorizar los fenómenos estudiados y de entrever un curso posible para su desarrollo futuro y de acción. De todos modos, no proporciona ninguna demostración empírica de sus afirmaciones y el objetivo principal es exponer la figura del trabajador como la piedra angular a partir de la cual se comprende el movimiento total de la sociedad. Son visibles en el texto, asimismo, las nuevas afinidades intelectuales del autor: la deuda con Carl Schmitt en sus juicios sobre el liberalismo y el Estado es evidente, al igual que la orientación general de la obra muestra el cambio que provocó en las ideas de Jünger su amistad con Ernst Niekisch, el líder intelectual de los “nacional bolcheviques” o “nacional revolucionarios”.⁵¹

Ante todo, se debe aclarar lo que el “trabajador” no es, ya que las definiciones positivas de Jünger son más bien vagas y se comprende mejor el alcance del concepto con respecto a lo que se diferencia. Jünger sostiene que no hay en la realidad social un concepto que se le oponga, al modo en que el proletario y el burgués se oponen en el materialismo histórico. El trabajador es la “figura” de la nueva configuración de la realidad; como consecuencia, no puede entenderse al burgués como contrafigura del trabajador y por ello no se debe deducir que trabajador sea un sinónimo de proletario. A juicio de Jünger, el proletario y el burgués deben comprenderse como los polos de una oposición perteneciente al mundo del liberalismo decimonónico, que ha caducado con la llegada de la “movilización total”, producto de la guerra:

[...] por trabajador no ha de entenderse ni un estamento en el sentido antiguo ni una clase en el sentido de la dialéctica revolucionaria del siglo XIX. Las reivindicaciones del trabajador trascienden [...] todas las reivindicaciones estamentales. [...] jamás se llegará a resultados claros si se identifica al trabajador en general con la clase de los trabajadores industriales. Eso significa contentarse con una de las manifestaciones de la figura, en lugar de ver la figura misma.⁵²

Tanto el proletario como el burgués viven en un mundo de reivindicaciones económicas, por tanto la instancia suprema de decisión en él es lo económico. El problema del marxismo es, según Jünger, que acepta el terreno definido por su adversario, con lo cual no puede escapar a la dictadura del pensamiento económico. Lo económico debe subordinarse a una relación de dominio más amplia, lo que “significa que el eje de la sublevación no es ni la libertad económica ni el poder económico, sino el poder en sí”.⁵³ El trabajador y el mundo del cual es figura son entendidos por Jünger en una relación de alteridad con respecto a la sociedad presente, ya no de oposición. La transformación que opera el trabajador no puede ser entendida como una evolución a partir de la sociedad anterior, como ocurre con la revolución bolchevique. Esto permite comprender por qué con el término “trabajador” no se designa ni un estamento, ni una clase, sino una nueva conformación de la realidad que se traduce en una forma

⁵¹ Ernst Niekisch (1889-1967). Sindicalista, afiliado al partido socialdemócrata, participó en los consejos de obreros y soldados en Baviera en 1919. Allí conoció al dirigente anarquista Gustav Landauer y al escritor Erich Mühsam. Durante la década de 1920, editó la revista *Der Widerstand*. Intentó fundamentar el “socialismo prusiano” del que hablaba Spengler. Desde fines de los años veinte, crítico de Hitler y de su movimiento, a quienes ve ligados con el gran capital. Encarcelado en 1939 y condenado a cadena perpetua, fue liberado en abril de 1945 por los rusos. Luego se afilió al SED, el partido comunista de la República Democrática Alemana, hasta que abandonó ese país, falleciendo en Berlín occidental.

⁵² Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 74.

⁵³ *Ibid.*, p. 28.

de organización de la producción y una nueva relación con la naturaleza, ambas derivadas de la “voluntad de poder” nietzscheana, materializada mediante la técnica, aunque, insiste Jünger, esta última no es la causa de la transformación, sino su expresión.

Al igual que en *Tempestades de acero*, el diagnóstico de la época y de la categorización de los fenómenos se funda en la filosofía de Nietzsche. La transvaloración de los valores anunciada por el filósofo se ha producido, según Jünger, con el estallido de la guerra en 1914. El júbilo que saludó el inicio de las hostilidades significó la protesta contra los viejos valores, propios de la burguesía, que han prescrito irrevocablemente. Sin embargo, las cosas nuevas no han producido todavía una nueva escala de valores, “todo depende [...] de que el trabajador reconozca su superioridad y de que se cree, desde ella, las propias normas de su dominio futuro”.⁵⁴ El trabajador no forma parte de la legión de humillados y ofendidos, sino que, por el contrario, él es el nuevo señor de este mundo. Cuanto más sepa despreciar las riquezas del mundo burgués, tanto más mandará sobre el mundo viejo, pues debe tomar conciencia de que es portador de una nueva figura, es decir, debe comprender su propia alteridad. Para desarrollar el concepto de “trabajador”, Jünger recurre a la noción de “figura”, que toma de la psicología de la *Gestalt*, pero que utiliza en forma muy libre. La figura remite a una totalidad orgánica, que no puede ser explicada mecánicamente. La “consideración figurar” es la captación de un ser en la plenitud total y unitaria de su vida. La noción de organicidad es la nota principal de la figura, ya que permite ver las cosas dentro de un orden jerárquico. Precisamente por ello, el burgués no es portador de una figura, pues en su mundo todas las relaciones son de tipo contractual entre individuos, es decir, no hay jerarquías, sino sólo voluntad de negociar. Por tanto en la sociedad burguesa hay considerables espacios “anárquicos”, es decir, carentes de jerarquías y de dominio. La historia debe entenderse como una sucesión de figuras, pero no bajo la forma de una sucesión dialéctica, porque una figura no necesariamente es reemplazada por otra. Un ejemplo de ello es la era de la burguesía, que disolvió la figura del Estado absoluto sin sustituirlo, sino limitándolo por medio del constitucionalismo, lo que resultó en su demolición. La sucesión de figuras implica el establecimiento de formas de dominio diferentes. Con el surgimiento del trabajador se vislumbra la conformación de un nuevo dominio, es decir, el establecimiento de un orden de cosas que ya no se rige por relaciones contractuales, sino que está basado en relaciones de servicio y de dominio. Esta última noción es un intento de construir una conceptualización política a partir de la filosofía nietzscheana. Así, Jünger define “dominio” como “[...] una situación tal que en ella el espacio de poder ilimitado es referido a un punto desde el cual él aparece como espacio de derecho”.⁵⁵ La conformación de un dominio es un acto de transvaloración, ya que los antiguos valores quedan abolidos pues no corresponden a las nuevas relaciones existentes. Los nuevos valores surgen por el acto de voluntad de la nueva figura, que los extrae de sí misma. A diferencia del burgués, los soldados del frente son portadores de una figura auténtica, que en realidad no es más que el anuncio de la figura del trabajador, aquella que a juicio del autor contiene a todas las otras figuras existentes en la culminación de la modernidad. De todos estos factores se desprende que si bien la guerra ha asestado un golpe mortal a la falta de dominio burguesa, aún no ha hecho surgir ningún dominio concreto. Toda la obra está recorrida por la

⁵⁴ *Ibid.*, loc. cit.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 67.

idea del final de la época burguesa y de una catástrofe inminente.⁵⁶ Los fenómenos que la caracterizan sucumben juntos, en primer lugar, el individuo y las masas, las cuales no se contraponen, como es corriente en la ensayística de la época, sino que forman parte de una misma falta de dominio. Las masas surgen a la política, afirma Jünger, junto con el individuo, en la Revolución Francesa. La disolución de su átomo, el individuo, las disolverá también. Las hipótesis de *Tempestades de acero* acerca del nuevo carácter de la guerra de movimientos son trasladadas a la política: la masa ya no es capaz de atacar si un grupo le opone una actitud resuelta, como masa ya no puede intervenir en la política. Además, agrega, haciendo una obvia referencia al leninismo, a ello se suma una nueva forma de subversión política, que no necesita sacar las masas a la calle, sino que se apodera de los núcleos vitales de la ciudad por medio de grupos decididos.⁵⁷ Junto con las masas desaparecerán sus instrumentos políticos, los partidos. No obstante, la necesidad de dominio y de jerarquías que Jünger postula no debe entenderse como una nostalgia reaccionaria por un mundo anterior a la revolución industrial. Por el contrario, el texto tiene un fuerte tono modernista y reconoce que la era burguesa llevó a cabo una obra revolucionaria, el período que la sucederá debe ser el reordenamiento, consecuencia de esa intervención burguesa de efectos revolucionarios.⁵⁸

El mundo sufre una transformación a la que no puede sustraerse ningún grupo ni región. Jünger insiste en la necesidad de aceptar esta premisa: la tecnificación no se detendrá y el mundo ha adquirido el aspecto de un taller. Ello significa que el trabajo es un modo de vida, pero radicalmente diferente al del trabajo tradicional, como maldición bíblica o al del trabajo entendido como en el siglo XIX, correlato de un mundo económico, pues en el mundo actual “[...] todo medio tiene [...] un carácter provisorio, un carácter de taller, y está destinado a ser empleado durante un tiempo limitado”.⁵⁹ Lo propio del trabajo en la época de la movilización total es que él también adquiere un carácter total. En otros términos, el trabajo y el proceso de movilización total son idénticos. Todas las situaciones se conciben como trabajo, el espacio de trabajo es ilimitado y todas las actividades humanas pasan a regirse a partir del aumento constante de la curva de rendimientos, con la resultante de un estado donde lo único permanente es la provisionalidad:

Lo peculiar de nuestra situación [...] consiste en que nuestros movimientos están regulados por la coerción del récord y que la medida de los rendimientos mínimos que se nos exigen se extiende indefinidamente. Estos hechos impiden absolutamente que la vida pueda consolidarse en órdenes seguros e indiscutibles. La forma de vivir se asemeja más bien a una carrera mortal, en la cual todas las energías deben tensarse al máximo, a fin de no quedar en el camino.⁶⁰

⁵⁶ “Esta industria, este comercio, esta sociedad, están condenados al hundimiento, cuyo aroma brota de todas las rendijas y grietas del conjunto. Aquí se presenta a la vista nuevamente el paisaje de las batallas de material, con todos los signos de la atmósfera mortal. Por cierto están a la obra los salvadores y la vieja disputa entre las escuelas individualista y socialista, esto es, el gran monólogo del siglo XIX, se ha desencadenado a nuevos niveles, pero eso no cambia en nada el viejo proverbio de que ‘contra la muerte no hay cosa fuerte’.” *Ibid.*, p. 113.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁸ “[...] el proceso de industrialización y tecnificación tuvo como primer órgano de realización al individuo burgués y se llevó a cabo en el marco del concepto burgués de libertad”. *Ibid.*, p. 212.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 171.

De ahora en adelante sólo serán posibles dos paisajes: el del taller y el del combate. Este proceso se manifestó por primera vez hacia el final de la guerra, con la aparición de un nuevo género de armas y nuevos procedimientos de lucha. Ello no fue simple producto del azar o de la táctica, sino el inicio de un orden superior, cuya característica esencial es que en él son idénticos el frente de guerra y el frente del trabajo. Hay tantos frentes de guerra como frentes de trabajo y se desarrollan armas que ya no distinguen entre combatientes y no combatientes, por lo que ya no se puede determinar cuál es el lugar en que se realiza el trabajo bélico decisivo. En esto consiste la “movilización total”.⁶¹ La guerra terminó, pero no la movilización, pues la disciplina que impuso sigue en pie y el país que muestra sus efectos de la forma más acabada fue el que decidió el curso de la guerra: los Estados Unidos. Éste es el sentido de la afirmación de Jünger unos años atrás acerca de que Alemania había perdido la guerra por no ser capaz de alcanzar la situación de movilización total, sino que se mantuvo en una movilización parcial, propia del siglo XIX. En la movilización total se alcanza el unísono, como lo muestra el caso norteamericano: toda la sociedad está en la situación permanente de *disponibilidad* a ser movilizada; no sólo los rendimientos aumentan y los medios alcanzan resultados siempre superiores a los previstos, sino que, además, en el campo de la moral combativa, todos los miembros de la comunidad están convencidos de que la razón los asiste, pero ya no como bando, sino como humanidad. En consecuencia, los fundamentos últimos de la movilización total no son exclusivamente técnicos, sino que corresponden a una nueva configuración general de la sociedad, a un nuevo dominio, la posibilidad de organizar en cualquier momento un esfuerzo de guerra de acuerdo con una voluntad política determinada. Los Estados Unidos fueron capaces de alcanzar esa situación no sólo por su inmensa capacidad industrial, sino también por la existencia de esta disposición a la movilización de toda la sociedad, que, como Jünger señala, no puede excluir el plano de las ideas. Ese esfuerzo de guerra es inseparable de la inamovible convicción que orientaba la política del presidente Wilson: la identidad entre los intereses norteamericanos y los de la humanidad. Por ello Jünger insiste en que importa muy poco que los Estados Unidos fueran o no un Estado militar: lo relevante para la guerra moderna es que la capacidad de movilizar totalmente existía y que una vez terminada la guerra, la colaboración estrecha entre industrias y estado mayor sigue existiendo.⁶² Este proceso es el desencadenamiento de la voluntad de poder descrita por Nietzsche: una vez que se puso en marcha, se extiende a todos los puntos del planeta, todas las relaciones se convierten en relaciones de dominio y servicio, los rendimientos siempre deben aumentar y no hay posibilidad de detener esta transformación, pues no está dirigido por una voluntad particular, al modo individualista del siglo XIX. Por ello Jünger sostiene que su posición es la de un “realismo heroico”. Por una parte se debe aceptar la ineluctabilidad de este proceso, por la otra, se debe superar a los demás países y ponerse a la cabeza de él. De este modo logra combinar una apuesta por la tecnificación total de la vida con un nacionalismo que quiere hacer de Alemania el país que lleve este proceso a su culminación. Anuncia así el paralelo: “[...] éste es nuestro credo: la aurora del trabajador significa lo mismo que una nueva aurora de Alemania”.⁶³ Su resul-

⁶¹ *Ibid.*, pp. 108-109.

⁶² Sin embargo, cabe señalar que a pesar de esta comprobación, Jünger no se hace ninguna pregunta acerca de si la potencia industrial de los Estados Unidos puede ser igualada por Europa; es posible que esta ceguera se deba al impacto reciente de la crisis de 1929. Cf. Ernst Jünger, “Die totale Mobilmachung”, en *Krieg und Krieger*, cit., pp. 14-16.

⁶³ *Der Arbeiter*, cit., p. 25.

tado es paradójico: Jünger presenta un modelo relativamente coherente de “modernismo fascista”, que debe culminar en la militarización total de la sociedad y su absorción por el Estado. La figura del trabajador y la del soldado se identifican, ya que éste no es más que un trabajador de la guerra:

[...] el héroe de este proceso, el soldado anónimo, aparece como el portador de virtudes activas, como son el coraje, el espíritu de sacrificio y la disponibilidad, en su medida más elevada. Su virtud descansa en que es reemplazable y en que detrás de cada uno de los caídos en combate se encuentra listo el relevo en reserva. Su medida es la del rendimiento objetivo, del rendimiento sin palabrería; de ahí que él sea en sentido eminente el portador de la revolución *sans phrase*.⁶⁴

Por su parte, una vez que se abandona la concepción contractualista de las relaciones sociales, el ejército se convierte en el modelo de toda articulación social, identificando de manera extrema dominio político y servicio. Llegado a este punto, la lógica argumentativa del ensayo se aleja lentamente de todos sus entusiasmos. El éxtasis futurista ante la máquina modela el significado del “realismo heroico” propugnado por Jünger, pero no puede ocultar la resignación creciente:

[...] el motor no es el soberano de nuestro tiempo, sino su símbolo, es la imagen simbólica de un poder para el cual la explosión y la precisión no constituyen antítesis. El motor es el audaz juguete de un tipo de hombre que es capaz de saltar por los aires con placer y que incluso ve en ese acto una confirmación del orden.⁶⁵

En el rótulo “realismo heroico” las partes no están equilibradas: la impersonalidad del proceso descrito (por más que Jünger celebre en ella el final de la idea de individuo) predomina por sobre el heroísmo. El nuevo orden del trabajo abandonará la seguridad y hay “nuevos esponsales de la vida con el peligro”. Pero el núcleo del “realismo heroico” es la aceptación de la funcionalización total de la vida.⁶⁶ Esta resignación implica también la disolución futura del nacionalismo. Alemania debe aceptar este proceso y llevarlo hasta las últimas consecuencias, convirtiéndose en la introductora de Europa en él. No obstante, la propia naturaleza de la transformación terminará disolviendo las nacionalidades en un gigantesco paisaje de trabajo. Las formulaciones de Jünger son ambiguas. Por un lado, postula la necesidad de superar la anarquía internacional existente mediante la absorción de los órdenes nacionales en un nuevo dominio indiscutible, lo que revelará su sentido oculto; por otro, la nación, al igual que la persona singular, no debe seguir concibiéndose según un patrón individualista, sino como representante de la figura del trabajador, esto es, como representante de una figura que excede

⁶⁴ Y agrega: “A consecuencia de ello retroceden al segundo plano todos los demás puntos de vista, incluso el frente en que se combate y se muere. Vistas las cosas desde aquí, existe desde luego una profunda fraternidad entre los enemigos, una fraternidad que permanecerá eternamente cerrada al pensamiento humanista”. Cf. *Der Arbeiter*, p. 147.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁶ Refiriéndose a la situación de los soldados (que, como vimos, son una representación acabada del trabajador), afirma Jünger: “La fuerza de combate de la persona singular no es un valor individual, sino un valor funcional; ya no se cae [en combate], sino que se queda fuera de servicio”. Cf. *Der Arbeiter*, p. 106.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 192 y 188. De allí su rechazo a la Sociedad de Naciones, institución que responde a la imagen de la sociedad del siglo XIX, basada en ideas universalistas; *ibid.*, p. 277.

cualquier orden nacional.⁶⁷ Sin duda, la obra puede leerse como un alegato imperialista; el nuevo dominio que reemplace la anarquía liberal, al menos en Europa, estará dictado por Alemania. Sin embargo, ese nuevo dominio que “garantice la paz de las aldeas [y] la concordia de los pueblos” está vivo “[...] en *los sueños de los cosmopolitas*, en la doctrina del superhombre, en la creencia en la fuerza mágica de la economía y también en la muerte hacia la que se lanza en el campo de batalla el soldado”.⁶⁸ El cosmopolitismo, y no el nacionalismo, será el resultado del proceso por el que Alemania se convierta en el nuevo imperio conformador del dominio que supere la anarquía liberal-burguesa. Ello irá acompañado de la “perfección de la técnica”, esto es, el momento en que ella alcance un punto de equilibrio que permita dejar atrás el paisaje del taller característico del mundo contemporáneo. Paradójicamente, el modernismo de Jünger culmina en la clausura de la movilización: la subordinación de la técnica y de la economía a un dominio superior tiene que traducirse en un orden, lo que implica una constancia de los medios y el fin de la provisionalidad permanente. El mundo actual se caracteriza por el movimiento permanente, el mundo futuro no, pues será, a diferencia del actual, que perdió toda medida, susceptible de cálculo.

De este modo, las reflexiones de Jünger alcanzan su punto más alto y, simultáneamente, comienzan a alejarse del nacionalismo que lo tuvo como su principal representante intelectual durante la década de 1920. Esta disolución del nacionalismo en el nihilismo de la técnica le permitió distanciarse del nazismo, precisamente en el mismo momento en que éste tomaba el poder. De ningún modo fue un opositor, pero rápidamente marchó al “exilio interior” e intentó evitar la utilización política de sus obras por parte de los nazis, sometiénolas a nuevas revisiones, en las que quitó algunas de las invocaciones nacionalistas que justamente había agregado en las ediciones de la década de 1920. De este modo, logró permanecer al margen mientras Martin Heidegger y Carl Schmitt, sorpresivamente, otorgaban una adhesión entusiasta. □

⁶⁸ *Ibid.*, p. 218 (cursivas nuestras).

De los derechos a la utilidad:

*el discurso político en el Río de la Plata durante
la década revolucionaria**

Beatriz Dávila

Universidad Nacional de Rosario / CONICET

Introducción

El itinerario político e intelectual del Río de la Plata entre la revolución de 1810 y la “feliz experiencia” rivadaviana señala un significativo deslizamiento desde las doctrinas iusnaturalistas que reivindicaban la existencia de derechos naturales cuya titularidad podía recaer en un sujeto individual o colectivo –según las vertientes que se tomaran en consideración, o la dimensión que se analizara–, hacia concepciones utilitaristas que se ubicaban en las antípodas de esos planteos y que podrían sintetizarse en la afirmación de uno de los exponentes del utilitarismo más conocidos en el ámbito rioplatense, el filósofo inglés Jeremy Bentham (1748-1832), que sostenía que sólo la ley creaba derechos.¹

Si repasamos las referencias teórico-doctrinales expresadas por los propios actores en los extremos temporales de esta periodización, encontraremos alusiones explícitas a representantes de esas dos corrientes. Es más que conocido el interés intelectual que despertaba en Mariano Moreno la obra del “ciudadano de Ginebra” Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*. En *El grito del Sud*, el periódico de la Sociedad Patriótico Literaria –respecto del cual no hay demasiada claridad acerca de sus redactores–, se mencionaba la lectura de “Las Casas, Marmon-
tel, Reynal”, sobre los que, según el articulista, muchos ya tenían “bien exactas ideas”.² Y Vi-

* Este trabajo forma parte de una investigación más amplia desarrollada en el marco del doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que cuenta con una beca de formación de posgrado del CONICET. Ese proyecto, dirigido por la doctora Marcela Ternavasio, lleva por título: “Jeremy Bentham y los revolucionarios hispanoamericanos: representaciones en torno al derrumbe del mundo colonial y a la construcción de un nuevo orden”.

¹ En su *Constitutional Code*, Bentham dice que los derechos sólo son inteligibles y explicables por referencia a las obligaciones, mientras que éstas pueden tener lugar sin referencia a ningún derecho [“... rights... are not explainable or intelligible otherwise than by reference to the respectively correspondent obligations; while obligations are capable of having place without any correspondent right...”] Bentham llama derecho simple, natural o desnudo al que queda habilitado por la ausencia de obligación y se refiere a la propiedad individual [“... By the absence of obligation to forbear meddling with it, is constituted your simple, natural or naked right to any thing that is yours...”]. Véase J. Bentham, *Constitutional Code*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 187 y 188, respectivamente.

² *El grito del sud*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, No. 29, 26 de enero de 1813, p. 267. En la introducción que hace Guillermo Furlong Cardiff a esta edición menciona como posibles editores a Bernardo de Monteagudo, Francisco José Planes y Vicente López y Planes.

cente Pazos Kanki, en *El Censor*, citaba a Mably³ y a los diputados liberales españoles, tales como Quintana,⁴ entre otros.

En cuanto a Bentham, la recepción de su pensamiento en el Río de la Plata, a partir de 1820, encontró canales bastante fluidos, y alcanzó proyecciones significativas: no sólo es llamativa la plasmación de las doctrinas benthamianas en el curso de Derecho Civil dictado por el doctor Pedro Somellera en la Universidad de Buenos Aires, en los años 1823 y 1824,⁵ sino también la consideración que el filósofo utilitarista mereció en un periódico de difusión general como *El Centinela*, en el se que criticaba la persistencia de la enseñanza del derecho natural por oposición a las teorías del “sublime Bentham”,⁶ o la publicación por entregas en *La abeja argentina* de los *Sofismas políticos* –el trabajo de Bentham publicado en París por su discípulo Etienne Dumont–.⁷

Sin embargo, las referencias a Bentham eran prácticamente inexistentes en la década revolucionaria, y si bien los argumentos iusnaturalistas durante los primeros años de ese período se desplegaban en escritos de diversa índole –periódicos y decretos, por ejemplo–, la mención de los autores de los que se extraían esos argumentos constituía fundamentalmente una marca de autoridad para legitimar una posición política, pero difícilmente alcanzaba a dar cuenta del manejo erudito de una obra, o de la aplicación de las doctrinas en ellas desplegadas para resolver una cuestión política concreta.

Es por eso que un abordaje del horizonte intelectual rioplatense durante la década revolucionaria limitado a analizar la recepción de autores y obras tropieza con serias dificultades, derivadas básicamente del hecho de que la circulación de las corrientes de pensamiento que tenían algún ascendiente en el ámbito local se producía a través de una serie de mediaciones que desdibujaban los alcances de la noción de autoría tal como se la conoce en la moderna cultura del *copyright*.⁸ Comentarios y reseñas aparecidas en periódicos, traducciones, versiones simplificadas escritas por publicistas, eran todas reelaboraciones que le imprimían a las doctrinas en cuestión el sesgo de un modo particular de apropiación que muchas veces se situaba a una distancia considerable del original. Por otra parte, había cuestiones que se repetían como tópicos discursivos, más allá de los soportes doctrinales que pudieran servirles de fundamento.

Mucho más fértil podría resultar, en cambio, un acercamiento al discurso político –un campo delimitado por un conjunto de tópicos, conceptos, enunciados, condiciones históricas de enunciación y sujetos habilitados– a partir de la determinación de los lenguajes que en él se articulan, considerando que esos lenguajes se estructuran a partir de valores y concepciones compartidas del mundo, y recursos y procedimientos lingüísticos comunes a un grupo social.⁹

³ *El Censor*, No. 4, 28 de enero de 1812, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, t. VII, p. 5777.

⁴ *Ibid.*, No. 6, 11 de febrero de 1812, p. 5785.

⁵ En la introducción de sus *Principios de derecho civil*, Somellera dice que el objetivo de su trabajo es mostrar “los verdaderos principios de utilidad” para la formación de las leyes, y cita la concepción benthamiana de la legislación como fisiología y noxología de la sociedad. Véase P. Somellera, *Principios de derecho civil*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia del Derecho Argentino, 1939, pp. 2 y 4.

⁶ *El Centinela*, No. 30, 23 de febrero de 1823, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, t. IX, segunda parte, p. 8394.

⁷ Los *Sofismas políticos* de Bentham aparece en seis entregas, en los meses de agosto, septiembre, noviembre y diciembre de 1822, y junio y julio de 1823. Véase *La abeja argentina*, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VI.

⁸ Esta noción de “cultura del *copyright*” ligada a las atribuciones de la función autor está desarrollada en Roger Chartier, “¿Qué es un autor?”, en *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 58-89.

⁹ T. Ball, “Conceptual History and the History of Political Thought”, en I. Hampsher-Monk, K. Tilmans y F. van Vree (eds.), *History of concepts. Comparative perspectives*, Amsterdam, Amsterdam University Press, p. 79.

En este sentido, creemos que en el Río de la Plata, entre 1810 y 1820, el discurso político estuvo marcado por el tránsito del lenguaje de los derechos al lenguaje de la utilidad; un tránsito que se vinculó con las mutaciones políticas del período, y que se operó a través de los instrumentos conceptuales disponibles tanto por la tradición cultural hispánica como por las formas de apropiación erudita y vulgar de producciones teóricas ajenas. En efecto, en el contexto del derrumbe del orden colonial, el lenguaje de los derechos, de fuerte arraigo en el mundo ibérico y revitalizado con los aportes del iusnaturalismo racionalista, permitió legitimar la ruptura con la metrópoli mediante un argumento que oponía al despotismo español basado en el uso de la fuerza, la restauración de derechos naturales inalienables que sólo podían conducir a un gobierno fundado en el consentimiento.

Unos años más tarde, cuando la construcción de un nuevo orden se fue volviendo cada vez más prioritaria –en ocasiones, tanto más incluso que la justificación de la ruptura con el anterior–, ese lenguaje que parecía poner más énfasis en los derechos que en la obediencia comenzó a evidenciar su incapacidad para expresar la aspiración de buena parte de la élite de sentar las bases de un proyecto constitucional consensuado en el marco de una libertad reglada. Se fue consolidando así un lenguaje de la utilidad que desplazó el núcleo de legitimidad de la acción política desde los derechos hacia la eficacia para lograr “la mayor felicidad para el mayor número”, tal como lo establecía el principio utilitarista ya presente en la filosofía de mediados del siglo XVIII y retomado por Bentham unos años después. En las páginas que siguen intentaremos reconstruir narrativamente la historia de estas mutaciones del discurso político, analizando los conceptos y nociones diversos y coexistentes, en sus diferentes formulaciones, desplegados mediante instrumentos intelectuales variados –tradiciones culturales, lecturas, procesamiento de experiencias, entre otros–.

El derecho natural en el mundo hispanocolonial

El derecho natural y de gentes acaparó la atención de los ámbitos universitarios españoles en la segunda mitad del siglo XVIII, y, a través de esta doctrina, comenzó a extenderse en algunas universidades de la Península la lectura de autores como Grocio, Pufendorf, Heineccio, Locke, Rousseau, entre otros.¹⁰ La introducción de estos exponentes del iusnaturalismo racionalista presentaba, para el pensamiento de la España de la época, un contenido profundamente innovador cuyo impacto podría de alguna manera dimensionarse tomando en consideración la conocida proposición de Grocio que establecía que los derechos naturales conservarían su validez aun suponiendo que Dios no existiera o no se ocupara de las cosas humanas, porque la sola razón era suficiente para su captación.¹¹ Estas doctrinas tuvieron una amplia recepción entre algunos miembros de la élite ligados a la universidad y al gobierno, que estaban invo-

¹⁰ J. Sarrailh, por ejemplo, señala la introducción de Heineccio, Grocio y Pufendorf en los colegios de San Isidro y Calatrava; véase J. Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1981, pp. 155-173. También A. Pérez Luño, en un análisis sobre la enseñanza de Bentham y el utilitarismo en la Universidad de Salamanca en la primera mitad del siglo XIX, reconoce que las doctrinas iusnaturalistas constituían un sustrato importante en la atmósfera intelectual española, frente al cual el utilitarismo tuvo que hacer esfuerzos para posicionarse, y dice que el iusnaturalismo también era enseñado en las universidades de Valencia, Granada y Zaragoza; véase A.-E. Pérez Luño, “Jeremy Bentham and legal education in the University of Salamanca during the nineteenth century”, en *The Bentham Newsletter*, The Bentham Committee, University College London, No. 5, mayo de 1981, pp. 44-45.

¹¹ Véase E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997 [1932], pp. 266-270.

lucrados en la doble empresa, intelectual y política, de producir una crítica racional de la propia sociedad y promover los cambios que consideraban necesarios para dar por tierra con lo que calificaban como costumbres atrasadas, superstición e ignorancia. Para ellos el racionalismo del derecho natural era la marca de una justicia nueva y más perfecta, que permitiría avanzar en la reforma de las instituciones jurídicas y políticas de España.¹²

Sin embargo, la noción de “derecho natural” no era ajena al universo cultural hispánico, si bien se trataba de una concepción de matriz cristiana que sólo adjudicaba a esa esfera de derechos una independencia relativa, en tanto la razón natural que podía conocerla estaba subordinada a la revelación divina. De hecho, hacia fines del siglo XVIII, Joaquín Marín y Mendoza, profesor de Derecho Natural en Madrid, definía a éste como “[...] un conjunto de leyes dimanadas de Dios y participadas a los hombres por medio de la razón natural [...]”.¹³

Es incluso probable que haya sido el arraigo en España de la tradición iusnaturalista católica lo que creó una atmósfera propicia para la recepción del iusnaturalismo moderno. En efecto, si, como proponen Quentin Skinner y J. G. A. Pocock, para abordar el pensamiento político es necesario tener en cuenta que es el contexto político el que señala el horizonte de problemas para la reflexión,¹⁴ y es el contexto intelectual el que establece el modo de formulación de estos problemas y las posibles respuestas,¹⁵ para analizar el devenir de las diversas vertientes del pensamiento iusnaturalista en España e Hispanoamérica la mirada debe dirigirse, entonces, hacia los rasgos constitutivos de la monarquía pactista y a la fuerte presencia de un discurso que fundamenta la relación política en una compleja trama de derechos y obligaciones recíprocas entre gobernantes y gobernados.

Sin duda la secular tensión entre las tendencias centralizadoras de la monarquía ibérica y las formas de representación corporativa de estructuras políticas plurales –que caracterizó a la historia española entre los siglos XV y XVIII– fue el marco de la reflexión en torno de una cuestión central para la época: los alcances y límites del poder y la obediencia.¹⁶ Y las herramientas conceptuales que permitieron recortar esta cuestión se desprendieron del discurso de los derechos naturales, el que, más allá de sus diversos componentes teórico-doctrinales, constituía el lenguaje político del mundo hispánico de entonces.¹⁷ Este lenguaje estructuraba

¹² A.-E. Pérez Luño, *op. cit.*, p. 45.

¹³ J. Marín y Mendoza, *Historia del derecho natural y de gentes*, [1776], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, p. 16.

¹⁴ Q. Skinner, “Some problems in the analysis of political thought and action”, en *Political Theory*, vol. 2, agosto de 1974, pp. 281-282.

¹⁵ J. G. A. Pocock, *Politics, language and time. Essays on political thought and history*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1989, p. 14.

¹⁶ Esta cuestión está tematizada en casi todos los autores de los siglos XVI y XVII, desde Maquiavelo hasta Hobbes, pasando por los autores de la llamada “segunda escolástica” en España, incluso hasta los pensadores utópicos, como Tomás Moro, Tomaso di Campanella o James Harrington. Esta tematización estaría en el núcleo de lo que Michel Foucault define como el problema central de la Modernidad: el de la gubernamentalidad, es decir la fijación de límites para el campo de la acción humana. Véase M. Foucault, “La gubernamentalité”, en *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, t. III, pp. 455-475.

¹⁷ En este sentido, según Pocock, el pensamiento político forma parte de los “sistemas de lenguaje comunicativo” que rigen en una sociedad, y como tales contribuyen a definir tanto el mundo conceptual como la estructura de autoridad ligada a él. Por lo tanto, el pensamiento político, aunque lleve la firma de un autor, es un acontecimiento social de comunicación y respuesta a un contexto determinado. Esta argumentación de Pocock recupera la noción de paradigma de Thomas Kuhn: una construcción teórica y conceptual que formaliza las actividades del pensamiento en tanto sistema de comunicación de significados y distribución de autoridad a través de medios lingüísticos. J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 15.

desde los debates más abstractos –los que se centraban en la noción de “buen gobierno”, o los que giraban alrededor del derecho a la resistencia,¹⁸ por ejemplo– hasta la regulación de prácticas institucionales concretas, tal como ocurría con el régimen corporativo de las ciudades, que hacía recaer en éstas, en tanto cuerpo político, la titularidad de ciertos derechos que les eran inherentes –a peticionar, a manejar fondos propios– y les habilitaban una forma de representación directa en el sistema de la monarquía.

Tanto esos debates como esas prácticas se introdujeron tempranamente en América. El mismo episodio de la conquista generó una discusión de largo alcance en torno de la sujeción de la población indígena en la que uno de los argumentos contendientes se montó sobre la doctrina del derecho natural y de gentes: en efecto, frente a posiciones que defendían la noción de servidumbre natural de los indígenas, se erigió la postura –que tuvo entre sus más conspicuos sostenedores a Bartolomé de las Casas– que afirmó que los indios, en tanto hombres, eran portadores de derechos que debían ser respetados, y en tanto pueblo extranjero, debían ser tratados según los principios del derecho de gentes.¹⁹

También la organización de las ciudades, en Hispanoamérica, conservó muchas de las características del régimen corporativo de la península. De hecho, las ciudades solían enviar delegados ante el rey; el derecho a peticionar constituía en la sociedad colonial una práctica casi cotidiana; y las intromisiones en los asuntos locales de los representantes de otras esferas de poder eran percibidas como un avasallamiento de los “derechos del común”.²⁰

No obstante, es importante señalar que tanto los debates –sobre el buen gobierno o sobre los derechos de los pueblos indígenas– como las prácticas que suponían una representación corporativa, ya sea en España, o en Hispanoamérica, ubicaban en el centro de la reflexión un problema fundamental: cuál era el sujeto sobre el que recaía la titularidad de esos derechos naturales y de gentes. En este sentido, resulta bastante claro que para el iusnaturalismo católico, de fuerte arraigo en la península, se trataba de un sujeto colectivo –el reino, la ciudad o la comunidad–, lo cual permite dar cuenta de una característica que no se corresponde con los presupuestos del iusnaturalismo moderno, que convierte al individuo en titular de todos los derechos naturales.

De cualquier manera, y aun con todas las matices del caso, esta centralidad de la tradición del derecho natural en el mundo hispánico –que más que constituir un *corpus* doctrinal en el que los hombres buscaban una explicación sobre el orden político en el que vivían, era el horizonte cultural que modelaba la subjetividad política y social de los actores– es lo que

¹⁸ José A. Maravall, aun intentando sostener la tesis de la consolidación del absolutismo monárquico en España a partir del siglo XV, reconoce que muchos autores continuaron defendiendo el derecho a la resistencia, en caso de gobierno injusto –una posición que, precisamente, intentaba constrañerse al, o marcar los límites del, absolutismo monárquico. En este sentido, cita Enrique de Villena, quien dice que contra el tirano que no respeta la ley “[...] conviene insurgir e levantar contra él, refrenando la non fartada cobdicia por inobediencia o de defendimiento devido por leyes de natura [...]”. También hace alusión a “[...] los escritores de la escuela jesuita [quienes] a fin de minar en su base el absolutismo de algún rey que se había alzado contra la potestad pontificia, intentaron renovar, con especial fuerza, la tradicional doctrina del derecho de resistencia [...]”. Véase J. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid, Alianza, 1986, t. I, pp. 383 y 385, respectivamente.

¹⁹ Véase S. Zavala, *La filosofía política de la conquista de América*, México, FCE, 1993 [1947], *passim*; D. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, México, Vuelta, 1989, pp. 43-62.

²⁰ La rebelión de los comuneros de Asunción, por ejemplo, expresa su resistencia a la aceptación de autoridades nombradas por la Audiencia de Charcas a través de la reivindicación de los derechos del común. Véase A. Armani, *Ciudad de Dios y ciudad del sol. El “estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México, FCE, 1982, pp. 88-107.

volvió a la atmósfera intelectual de España e Hispanoamérica permeable a la penetración del iusnaturalismo racionalista que hacía del individuo el sujeto de todo derecho y encontraba en el contrato entre esos individuos el fundamento de toda asociación política legítima.

Cuando se produjo el derrumbe institucional de la monarquía hispánica, el derecho natural y de gentes había delimitado un campo discursivo vigoroso, aunque complejo, en razón de esa misma coexistencia, con límites imprecisos, de nociones provenientes de tradiciones diversas, fundamentalmente aquella ligada al pensamiento político católico y la que suele caracterizarse como racionalista y moderna.²¹ Probablemente aquí radicara el potencial revolucionario de ese discurso, que hizo posible la apropiación de conceptos nuevos en el marco de un lenguaje de profundo espesor histórico, que estructuraba la sociabilidad cotidiana de los actores.²²

La revolución y el lenguaje de los derechos

A partir de mayo de 1810, el derrumbe del mundo hispano-colonial y los primeros pasos de una organización política autónoma fueron expresados en el lenguaje de los derechos: derechos imprescriptibles restituidos por la revolución, derechos creados por ella.

La revolución parecía asumir una doble tarea: creación y restauración. De una parte, aquélla aparecía como el punto cero de la historia: en una alocución de Mariano Moreno del 13 de junio de 1810 leemos: “[...] la Junta se ve reducida a la necesidad de crearlo todo [...]”.²³ Pero a la vez también emergía la idea de restitución de derechos naturales inalienables, negados por el poder despótico de España: como se expresaba en la proclama de Castelli a los indios del Alto Perú, la aspiración del gobierno revolucionario era “[...] restituir a los pueblos su libertad civil [...]”,²⁴ o, según se sostenía en la dirigida a los habitantes de la Banda Oriental, en 1811, “[...] La naturaleza, resentida antes de vuestro silencio, os restablece hoy á la dignidad de hombres libres, y al goce de los apreciables derechos con que un destino feliz os hizo nacer sobre la tierra [...]”.²⁵

Esta retórica de los derechos oscilaba en la delimitación del sujeto portador de los mismos: algunas veces se trataba de hombres o individuos, otras se hablaba del “pueblo”, y en ocasiones, de “pueblos”. Mariano Moreno, por ejemplo, reclamaba desde las páginas de la *Gazeta*: “[...] No pueden atacarse impunemente los derechos de los pueblos [...]”, derechos

²¹ Norberto Bobbio, por ejemplo, considera que esas dos caracterizaciones –racionalista y moderno– son concomitantes y coextensivas, porque lo que diferencia al iusnaturalismo moderno del tradicional o clásico es que es racionalista; y, a la inversa, todo autor que adhiera a las tesis iusnaturalistas y las sostenga sobre las bases racionalistas del método demostrativo de las ciencias de la naturaleza, es moderno. Véase N. Bobbio, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debates, 1985, pp. 71-125.

²² Éste es el enfoque de Reinhart Koselleck, quien analiza el cambio histórico a partir de la semántica de los conceptos que pueden condensar el pasado –la experiencia– con el futuro –la expectativa–. Véase R. Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357. En este sentido, el discurso de los derechos naturales ostenta la suficiente elasticidad como para permitir pensar el cambio con las categorías que han venido estructurando, desde hace siglos, la experiencia social y política de los actores.

²³ N. Carranza, *Oratoria Argentina. Recopilación cronológica de las proclamas, discursos, manifiestos y documentos importantes que legaron a la historia de su patria argentinos célebres, desde el año 1810 hasta 1904*, Buenos Aires, Sesé y Larrañaga Editores, 1905, t. 1, p. 21.

²⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

“[...] que nadie sino ellos mismos podían ejercer [...]”, pero también señalaba que “[...] una vez que recupera el pueblo su libertad, por el mismo derecho que hubo para despojarla, o tiene razón para recobrarla o no había para quitársela [...]”.²⁶

Bernardo Monteagudo también apelaba a esta retórica de los derechos, aludiendo en diferentes pasajes de sus escritos a los hombres, los ciudadanos o los pueblos. Al analizar la dominación española, decía que la causa estaba en el hombre mismo, a quien “[...] la ignorancia le hizo consentir en ser esclavo, hasta que con el tiempo olvidó que era libre: llegó a dudar de sus derechos [...]”, a la vez afirmaba que tres siglos de despotismo habían producido un resultado nefasto: “[...] Los pueblos no conocen sus derechos [...]”.²⁷ Pero también exhortaba a los ciudadanos ilustrados: “[...] fomentad este furor virtuoso contra los agresores de nuestros derechos [...]”;²⁸ y atribuía a un no demasiado preciso concepto de pueblo el derecho a su propia seguridad y conservación: “[...] El primer derecho del pueblo, comunidad, asociación o como quiera llamársele es el de su propia seguridad y conservación [...]”.²⁹

Ahora bien, ¿de qué se hablaba cuando se hablaba de derechos? En ocasiones se aludía a la libertad, en otras a la independencia, y en algunos pasajes también se hacía referencia a la soberanía. En las palabras preliminares del Estatuto Provisional del gobierno de Buenos Aires, de 1811, se decía, en relación a la época inaugurada en mayo de 1810:

[...] Conocieron los pueblos sus derechos y la necesidad de sostenerlos. Los esfuerzos del patriotismo rompieron en poco tiempo los obstáculos que oponía en todas partes el fanatismo y la ambición. La causa sagrada de la libertad anunciaba un día feliz a la generación presente, y un porvenir lisonjero a la posteridad americana [...].³⁰

También en muchos escritos de Monteagudo aparecían asociadas las nociones de derecho y libertad: “[...] Yo soy libre y tengo el derecho a serlo [...]”. Y ambas, a la vez, se vinculaban con la de igualdad:

[...] Todos los hombres son igualmente libres: el nacimiento o la fortuna, la procedencia o el domicilio, el rango del magistrado o la última esfera no hacen la más pequeña diferencia en los derechos y prerrogativas civiles de los miembros que la componen [...].

El concepto de derecho también podía aludir a la soberanía: la libertad, como opuesta a la tiranía, implicaba la ausencia de constricciones y la posibilidad de encontrar en la sociedad política la fuente de un poder que no reconoce ningún otro por encima de él y que emana de la voluntad consensuada de los miembros que la componen. El mismo Monteagudo, por ejemplo, apelaba a una imagen de la libertad que elevaba su “[...] trono sobre las ruinas de la tiranía [...]” y afirmaba: “[...] Oh, pueblos!... la soberanía reside en vosotros [...]”.³¹ Y en una proclama del gobierno de Buenos Aires, del 20 de marzo de 1811, podía leerse: “[...] Hace

²⁶ *Gazeta de Buenos Aires*, Buenos Aires, Publicación de la Junta de Historia y Numismática Americana, 1910, t. I, No. 19, 11 de octubre de 1810, pp. 293-308.

²⁷ *Ibid.*, No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, p. 94.

²⁸ *Ibid.*, No. 21, 24 de enero de 1812, t. III, p. 84.

²⁹ *Ibid.*, No. 27, 6 de marzo de 1812, t. III, p. 105.

³⁰ N. Carranza, *op. cit.*, p. 76.

³¹ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, pp. 93-94.

algún tiempo que la voluntad general de los pueblos por ser libres se halla pronunciada del modo más solemne y expresivo [...]”.³²

En este sentido, es interesante introducir el planteo de Florence Gauthier acerca del debate sobre los derechos que tuvo lugar en la Francia revolucionaria. Según Gauthier, en torno del derecho como libertad se fueron precisando tres esferas en las que éste se desplegaba: el ámbito individual, el de la sociedad y el de la relación entre asociaciones políticas constituidas voluntariamente por los hombres. La libertad individual, precisamente por constituir lo propio del hombre, consiste en no estar sometido a ningún otro hombre, pero también en no someter a ningún semejante. Así, la libertad individual supone su propia reciprocidad, que es la igualdad, es decir que todos los hombres son igualmente libres, y no pueden someter ni ser sometidos.³³ La libertad en sociedad define el espacio de la ciudadanía, que supone la participación de todos los hombres que componen una asociación política –o al menos la discusión sobre quiénes podrían participar– en la elaboración de leyes cuya obediencia regirá su propia conducta. Este espacio habilita la reconciliación entre derecho natural y derecho positivo, en la medida en que el ciudadano participa en la elaboración de leyes para lograr que éstas sean conformes a los principios del derecho natural.³⁴ Por último, la libertad se realiza en una dimensión de interrelación entre distintas asociaciones políticas, cada una de ellas libres y soberanas, de modo tal que el interés nacional no debe entrar en contradicción con una visión cosmopolita de aquélla. En este sentido, el derecho de gentes revolucionario induce la fraternidad entre esas diversas asociaciones políticas que no pueden desear para sus pares sino la libertad y la igualdad, que, como en la esfera individual, supone la reciprocidad de la libertad.³⁵

Una distinción similar puede constituir un interesante punto de partida para abordar el discurso político rioplatense durante los primeros años de la década revolucionaria. Una vez más los escritos de Monteagudo nos ofrecen un ejemplo sumamente ilustrativo. La libertad, para Monteagudo, es “[...] una propiedad inalienable e imprescriptible que goza todo hombre para discurrir, hablar y poner en obra lo que no perjudique a los derechos de otro ni se opone a la justicia que se debe a sí mismo [...]”. La igualdad, por su parte, radicaba precisamente en el igual derecho a la libertad que tenían todos los hombres: del mismo modo que yo soy libre por derecho, “[...] también lo son todos mis semejantes [...]”.³⁶ Y como la libertad natural del hombre mutaba, con su ingreso a la sociedad, en libertad civil, una libertad “[...] fundada en una convención recíproca que me pone a cubierto de toda violencia [...]”, es decir en la ley, todos los hombres “[...] son iguales en presencia de la ley [...]”.³⁷

No obstante, Monteagudo distinguía entre los derechos del hombre y los del ciudadano: proponía un derecho a la ciudadanía que alcanzaba a todo hombre mayor de 20 años que no estuviera bajo el dominio de otro ni se hallare infamado por un crimen público plenamente probado y acreditara que sabía leer y escribir y que ejercía alguna profesión que lo habilitara para figurar en el registro cívico de la población en que vivía desde por lo menos un año.

³² N. Carranza, *op. cit.*, p. 41.

³³ F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, París, Presses Universitaires de France, 1992, p. 15.

³⁴ *Ibid.*, pp. 18-26.

³⁵ *Ibid.*, pp. 127-154. Gauthier cita, entre otros ejemplos de valores de fraternidad y deseos de libertad recíproca, la posición de Robespierre contra la guerra.

³⁶ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, pp. 93-94.

³⁷ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 26, 28 de febrero de 1812, t. III, p.101.

Monteagudo se apresuraba a aclarar que la exclusión de los que estaban bajo el dominio de otro no derogaba “los derechos del hombre” sino que respondía a “[...] las circunstancias actuales y el estado mismo de esa porción miserable [de la población] no permiten darles parte en los actos civiles hasta que mejore su destino [...]”.³⁸

De hecho, para Monteagudo, los derechos del hombre quedaban compendiados en la “seguridad” que era la garantía que otorgaba la ley de que esos derechos serían respetados. En este punto Monteagudo presentaba un argumento paradójico: la libertad y la igualdad formaban parte del derecho de propiedad, comprendido en un sentido amplio como “lo que es propio del hombre”,³⁹ pero la ley que establecía la garantía de la seguridad era elaborada por los ciudadanos. En efecto, para él en el concepto de propiedad

[...] se expresan todos los derechos del hombre, que son otros tantos bienes que ha recibido de la mano de la naturaleza, y se infiere que la *libertad* y la igualdad no son sino partes integrantes de este derecho, cuyo todo compuesto produce el de la seguridad, que los produce y sanciona [...].⁴⁰

Pero “[...] la ley que no es sino el voto expreso de la universalidad de los ciudadanos [...]” suponía que “[...] cada ciudadano como uno de los sufragantes de la ley [...]”, junto con los magistrados, eran “[...] responsables ante la soberanía del pueblo de la menor usurpación que padezca el último asociado en el inviolable derecho de su *seguridad* [...]”⁴¹ [cursivas en el original].

Cuando era el pueblo el titular de los derechos, en cambio, la libertad implicaba soberanía: los pueblos eran libres como para poder resolver autónomamente su destino, sin admitir ningún impedimento externo, porque esto hubiera significado reconocer una potestad superior a ellos. En este sentido, el objeto de la revolución había sido “[...] libertar a los pueblos y restituirles la posesión íntegra de sus derechos [...]”⁴² porque “[...] la soberanía reside en el pueblo [...]”, un principio que, habiendo sido sancionado por las Cortes de Cádiz, no podía, según Monteagudo, reputarse como delito entre los americanos.⁴³

De cualquier manera, en torno de esta cuestión también reaparecían las oscilaciones entre “el pueblo” y “los pueblos”.⁴⁴ En algunos pasajes hablaba de la “imprescriptible soberanía” del “pueblo americano”, en otros de la “soberanía de las provincias unidas”.⁴⁵ Sin embargo, en el discurso de Monteagudo, el concepto de soberanía se situaba generalmente en un contexto de análisis de la relación entre asociaciones políticas diversas aunque pares –pueblos, provincias, naciones– y constituía un atributo que permitía definir la posición de autonomía de cada una con respecto a las otras. La soberanía en tanto “derecho imprescriptible” de los pueblos re-

³⁸ *Ibid.*, No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, p. 93.

³⁹ Esta idea de propiedad está presente en John Locke: la libertad como propiedad de la propia persona (cap. 5, párr. 27, es la condición natural del hombre, que no está sujeto a la voluntad de ningún otro hombre (cap. 6, párr. 54). En este sentido, la propiedad como lo que es propio o natural del hombre implica la garantía de la vida a través de la satisfacción de las necesidades inherentes, es ser libre, es decir propietario de su propio cuerpo y de sus facultades, y tener derecho a apropiarse de los frutos del trabajo de su propio cuerpo. Véase J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza, 1993, pp. 52-75.

⁴⁰ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 26, 28 de febrero de 1812, t. III, p. 101.

⁴¹ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 26, 28 de febrero de 1812, t. III, p. 102.

⁴² *Gazeta de Buenos Aires*, No. 29, 20 de marzo de 1812, t. III, pp. 113-116.

⁴³ *Mártir o Libre*, No. 2, 6 de abril de 1812, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VII, p. 5865.

⁴⁴ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 21, 17 de enero de 1812, t. III, pp. 13-14.

⁴⁵ *Mártir o Libre*, No. 2, 6 de abril de 1812, en *Biblioteca de Mayo...*, cit., t. VII, p. 5866.

sumía los derechos de éstos, “[...] cuya primera y última voluntad es conservar su existencia [...]”.⁴⁶ Retomando la idea de un derecho de gentes revolucionario planteada por Gauthier, la argumentación de Monteagudo ofrecía una imagen de reciprocidad de la libertad entre asociaciones políticas ligadas por un sentimiento de fraternidad, y reclamaba la convocatoria de una asamblea que debía “[...] declarar la independencia y soberanía de las provincias [...]”.⁴⁷

La soberanía también era enunciada cuando se trataba el problema de la elaboración de una constitución, cuestión en torno de la cual Monteagudo retomaba la idea de reciprocidad entre las asociaciones políticas y decía: “[...] ¿qué pueblo tiene derecho a dictar la constitución de otro? Si todos son libres, ¿podrán sin una convención expresa y legal recibir su destino del que se presume más fuerte? [...]”, concluyendo algunas líneas más adelante que “[...] toda constitución que no lleve el sello de la voluntad general es injusta y tiránica [...]”.⁴⁸ Una voluntad general que en este caso no sería la de una asociación de individuos que –en palabras rousseauianas– daría lugar a un “yo común”,⁴⁹ sino la de pueblos soberanos y autónomos que debían dar su consentimiento a la formación de una nueva organización política.

Esta prosa desbordante de definiciones sobre los derechos y los sujetos titulares de los mismos se repetía en otros discursos. En *El grito del Sud* se señalaba que la libertad era la “[...] única y exclusiva propiedad del hombre [...]”,⁵⁰ pero también se recomendaba que “[...] a la mayor brevedad posible se le den al pueblo cuando menos nociones nada equívocas, y de una manera sencilla la más inteligible, de los derechos que le son imprescriptibles [...]”.⁵¹ Y cuando se discutía la posibilidad de declarar la independencia, planteaba que la cuestión central era si la capital debía anticiparse a hacerlo, o debería esperar para proceder en “[...] unión con los demás pueblos y con su pleno consentimiento [...] haciéndoles ver la necesidad absoluta que hay de entrar en el rango de nación [...]”.⁵²

No obstante, ese nutrido lenguaje de los derechos no logró vehiculizar un principio de acuerdo acerca de las características y los alcances territoriales y demográficos de la nueva asociación política que sobrevendría a la revolución, de modo tal que el sujeto de imputación soberana permaneció en debate. Es incluso significativo que en el Río de la Plata, durante los primeros años de la década revolucionaria, esa dimensión individual de los derechos de la que habla Gauthier fuera la que articulara mayores coincidencias, al menos en el plano discursivo, mientras que la definición de las asociaciones políticas y sus derechos correspondientes fuera el núcleo de las estrategias más divergentes.

En el contexto de la Asamblea de 1813, por ejemplo, resonaba con fuerza esa retórica de los derechos. Se pregonaba que “[...] la libertad existe en los decretos de la naturaleza [...]”,⁵³

⁴⁶ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 29, 20 de marzo de 1812, t. III, pp. 113-114.

⁴⁷ *Mártir o Libre*, No. 1, 29 de marzo de 1812, *Biblioteca de Mayo...*, cit., t. VII, p. 5860.

⁴⁸ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, p. 94.

⁴⁹ J.-J. Rousseau señala que lo esencial del contrato social es que cada uno de los hombres que intervienen en él “[...] pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo. De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad [...]”. Véase J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993 [1762], pp. 15-16.

⁵⁰ *El grito del Sud*, No. 7, 25 de agosto de 1812.

⁵¹ *Ibid.*, No. 15, 20 de octubre de 1812.

⁵² *Ibid.*, No. 17, 3 de noviembre de 1812.

⁵³ *El Redactor de la Asamblea del año XIII*, “Reflexiones sobre la instalación de la Asamblea”, en E. Ravignani, *Asambleas constituyentes argentinas*, Buenos Aires, Peuser, 1937, t. I, p. 13.

y que “[...] la naturaleza nunca ha formado esclavos sino hombres [...]”,⁵⁴ por lo tanto se reclamaba: “[...] jurad un odio eterno a la tiranía pero [sic] amad a todos los hombres porque vuestro destino es igual al vuestro [...]”.⁵⁵ En este sentido, los decretos de la Asamblea intentaron materializar estos principios: se estableció la libertad de vientres, “sin ofender el derecho de propiedad”, porque la esclavitud había consternado “[...] a la naturaleza desde que el hombre declaró la guerra a su misma especie [...]”;⁵⁶ la igualdad ante la ley, puesto que ésta “[...] no considera sino el delito: todas las personas son iguales en su presencia [...]”;⁵⁷ la extinción del tributo y derogación de la mita, las encomiendas, el yanaconazgo de los indios, reconociéndolos como “[...] hombres perfectamente libres, y en igualdad de derechos a todos los demás ciudadanos [...]”.⁵⁸

También fijó algunas medidas relacionadas con lo que podría definirse como libertad económica: dictó un reglamento autorizando el comercio con extranjeros –aunque ciertamente con algunas regulaciones tales como el requisito de estar matriculados, la supervisión del Consulado y la estipulación del pago de una comisión–,⁵⁹ y se pronunció contra el monopolio “[...] según el punto de vista que consideran los economistas la materia de privilegios exclusivos [...]”.⁶⁰

Sin embargo, las imágenes proyectadas de la libertad también estaban asociadas, en ocasiones, a una concepción republicana que la vinculaba con la virtud;⁶¹ una virtud pública que era sinónimo de austeridad, despojo de los intereses individuales en pos del bien común, entrega personal por la libertad de la patria. En uno de los números de *El Censor*, editado por Vicente Pazos Kanki, por ejemplo, apareció una “oferta patriótica” de un grupo de ciudadanos para servir gratuitamente “[...] en la guarnición por todo el tiempo que duren las urgencias de la patria [...]”, y en alusión al uniforme que usarían se decía que sería “[...] muy sencillo, co-

⁵⁴ Sesión del 2 de febrero de 1813, en *ibid.*, p. 15.

⁵⁵ Sesión del 3 de febrero de 1813, en *ibid.*, p. 16.

⁵⁶ Sesión del 2 de febrero de 1813, en *ibid.*, p. 15.

⁵⁷ Sesión del 17 de marzo de 1813, en *ibid.*, p. 27.

⁵⁸ Sesión del 12 de marzo de 1813, en *ibid.*, p. 24.

⁵⁹ Sesión del 9 de abril de 1813, en *ibid.*, p. 33.

⁶⁰ Sesión del 19 de julio de 1813, en *ibid.*, p. 57.

⁶¹ En este sentido, son muy sugerentes los planteos de Q. Skinner acerca de la tradición neorromana de los escritores del Renacimiento que exaltaban las ventajas del *vivere libero*, en una *civitas libera*, como medio para alcanzar la gloria y la grandeza pública basada en la virtud; y de J. G. A. Pocock, respecto de la tradición republicana relacionada con el pensamiento renacentista florentino con respecto a la *vita activa* fundada en la virtud pública. Pocock, además, proyecta ese pensamiento a una “tradición atlántica” que, en el plano de las prácticas políticas, se habría puesto en acto, en su mayor amplitud, en el contexto de la revolución norteamericana. Véase Q. Skinner, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, cap. 2: “Free states and individual liberty”, pp. 59-100; y J. G. A. Pocock, *The machiavellian moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, cap. III: The *Vita Activa* and the *Vivere civile*, pp. 49-80, y toda la tercera parte, “Value and history in the Prerevolutionary Atlantic”, pp. 333-552. Una concepción republicana de la libertad también puede encontrarse en Rousseau, para quien la soberanía, en tanto voluntad general, es la única que “[...] puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado, de acuerdo con la finalidad de su institución, que es el bien común [...]”, J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 25. La crítica a esta concepción puede encontrarse en Benjamin Constant, quien reivindicaba el disfrute privado de la libertad y cuestionaba a Rousseau por haber diluido la libertad individual en la soberanía del cuerpo político: “[...] La soberanía sólo existe de una manera limitada y relativa. En el punto en que comienza la independencia y la existencia individuales termina la jurisdicción de esa soberanía [...]”, en *Principes de politique*, p. 271. Para la relación entre libertad individual y libertad del cuerpo político, véanse N. Bobbio, “Kant y las dos libertades”, en *La filosofía política...*, cit., pp. 197-210, y P. Manent, “Benjamin Constant y el liberalismo de oposición”, en *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990, pp. 191-208.

rrespondiente a la clase de unos meros ciudadanos que solo desean distinguirse por la práctica de las virtudes, y por un ardiente zelo a contribuir a la libertad de un suelo patrio [...]”.⁶²

En *El grito del Sud*, por su parte, en referencia a la seguridad como un concepto general que englobaba la libertad y la propiedad a través de la noción de garantía para disfrutar de ellas, se proclamaba: “[...] la seguridad de que disfruta todo ciudadano en la sociedad es una justa recompensa de los esfuerzos que emplea para conservarla: el que no contrae este mérito debe ser excluido de ella [...]”.⁶³ Y también Monteagudo sostuvo, desde las páginas de la *Gazeta de Buenos Aires*:

[...] para llegar al santuario de la libertad es preciso pasar por el templo de la virtud. La libertad no se adquiere con sátiras injuriosas ni con discursos vacíos de sentido: jamás violemos los derechos del hombre, si queremos establecer la constitución que los garantiza. La imparcialidad presida siempre nuestros juicios, la rectitud y el espíritu público a nuestras deliberaciones y de este modo la patria vivirá y vivirá a pesar de los tiranos [...].⁶⁴

En el marco de los debates de la Asamblea del año XIII también emergía esta imagen de libertad vinculada con la de virtud republicana. En la “Reflexiones sobre la instalación de la Asamblea”, *El Redactor* expresaba su admiración por “[...] la duración precelosa de la libertad porque en ella veo la imagen de la virtud triunfante [...]”.⁶⁵ La misma Asamblea se expresaba en ese lenguaje que asociaba la libertad y la virtud: en la celebración de la victoria de las armas patrióticas del 20 de febrero señalaba la necesidad de “[...] recibir un homenaje digno a la majestad del pueblo [...]” pero con la “[...] decorosa sencillez que distingue los triunfos de un pueblo libre [...]”;⁶⁶ y en la conmemoración del 25 de mayo, reunidos en el “[...] augusto templo de la libertad los representantes del pueblo [...]” sostenían que el nuevo orden surgido de la revolución “[...] no conoce otra diferencia que la que dan el mérito y la virtud [...]”.⁶⁷

Incluso muchos de sus decretos estaban formulados en ese lenguaje: el que establecía el otorgamiento de escudos para premiar el valor militar decía que la virtud era “[...] la mejor recompensa de sí misma y ningún verdadero republicano puede aspirar otra gloria que la de merecer el elogio de sus conciudadanos [...]”;⁶⁸ y en el que fijaba la elaboración de un registro marcial para recordar a todos los que habían muerto por la causa de la libertad se leía:

[...] el primero y más sagrado deber de los legisladores de un pueblo que aspira a la libertad es fomentar en él la pasión de la gloria, sin la cual caducaría bien presto en las repúblicas el odio al despotismo [...].⁶⁹

Pero a pesar de los alcances de ese lenguaje capaz de aglutinar discursos y resoluciones políticas que sancionaban derechos en la dimensión individual, y de proyectar imágenes que ar-

⁶² *El Censor*, No. 3, 21 de enero de 1812, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, t. VII, p. 5769.

⁶³ *El grito del Sud*, No. 12, 29 de septiembre de 1812, en *Periódicos de la época de la revolución de mayo*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, t. II, p. 145.

⁶⁴ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 8, 29 de noviembre de 1811, t. III, p. 31.

⁶⁵ E. Ravignani, *op. cit.*, t. I, p. 13.

⁶⁶ Sesión del 14 de marzo de 1813, en *ibid.*, p. 25.

⁶⁷ Sesión extraordinaria del 25 de mayo de 1813, en *ibid.*, p. 45.

⁶⁸ Sesión del 5 de marzo de 1813, en *ibid.*, p. 19.

⁶⁹ Sesión del 14 de agosto de 1813, en *ibid.*, p. 61.

ticulaban la libertad con la virtud, la Asamblea no logró consensuar un proyecto de organización política que comprometiera de modo más o menos perdurable la adhesión de las provincias. En este sentido, la misma concepción iusnaturalista que avalaba la reivindicación de derechos en relación con los individuos, volvía controvertida su imputación en el nivel de las asociaciones políticas.

Si los derechos de los pueblos se originaban en la libertad de los hombres que los componían, y por lo tanto derivaban en la libertad de esas sociedades políticas, que en tanto todas igualmente libres y no sometidas a ningún poder exterior –tal como los hombres– eran soberanas, esta condición de igualdad en la soberanía despojaba de toda legitimidad a cualquier intento de un pueblo de imponerse sobre otros; ni siquiera en virtud de un bien más general que remitiera a una comunidad de pertenencia política más amplia, como la nación o la patria, por lo demás inexistente entonces al menos con los contenidos que ostentará en la segunda mitad del siglo XIX.

Esta idea guardaba cierta proximidad con la noción de fraternidad presente en la Revolución Francesa, que, como dice Gauthier, en el marco de un derecho de gentes revolucionario, se fundaba en la reciprocidad de la libertad entre los pueblos, y en su derecho a determinar por sí solos su destino político. Esto habilitaba una concepción de patria que rechazaba el egoísmo de un pueblo con respecto a otro, del mismo modo que condenaba el que podía desarrollar un hombre en relación con otro, tratando de imponerle su voluntad y restringiendo su libertad. El patriotismo se definía como amor a la igualdad.⁷⁰

Una imagen similar proyectaba el discurso de la asamblea del año XIII, cuando señalaba: “[...] el patriotismo de un americano es la igualdad [...]”.⁷¹ De esta manera, el lenguaje de los derechos no permitía fundamentar ninguna acción política que implicara avanzar sobre la voluntad de comunidades políticas autoproclamadas soberanas, a la vez que proveía, tanto a los partidarios de un Estado unificado como a los defensores de una confederación, de argumentos para sostener las posiciones propias pero no para derrotar a las contrarias. Una única comunidad política podía ser pensada como el resultado de la asociación voluntaria de unos hombres cuya naturaleza común –consistente en la libertad y la igualdad– se encontraba expresada en la homogeneidad abstracta del Estado soberano. Una organización confederal, en cambio, surgía de la asociación plural de comunidades políticas soberanas que a su vez –y en términos lógicos, al menos– podían ser pensadas como el resultado de la asociación voluntaria de individuos que habían constituido esas comunidades políticas soberanas previamente a la confederación. En cualquiera de los dos casos, lo que se evidenciaba no eran concepciones sustancialmente antagónicas, sino –como se planteaba anteriormente– instancias diferentes de despliegue de los derechos naturales.

Por otra parte, la reivindicación de la libertad como atributo tanto de los hombres como de las comunidades políticas hacía del consentimiento la única fuente de legitimidad de la acción política. Como se decía en un artículo de *El grito del Sud*:

⁷⁰ F. Gauthier, *op. cit.*, p. 141-143.

⁷¹ Sesión del 14 de marzo de 1813, en E. Ravignani, *op. cit.*, t. I, p. 26. Es interesante señalar que Robespierre le había dado a la definición de patriotismo un contenido bastante similar: “[...] Mais comme l’essence de la République ou de la démocratie est l’égalité, il ensuit que l’amour de la patrie como l’amour de l’égalité [...]”, en F. Gauthier, *op. cit.*, p. 142.

[...] resultando así la constitución civil de toda república del libre consentimiento de los ciudadanos, y de un pacto recíproco, por el que aquel, o aquellos que toman á su cargo el gobierno de la república se obligan a mantener la forma de gobierno establecida, y observar religiosamente las condiciones que les han querido imponer los ciudadanos; y éstos obedecer no los caprichos y antojos de los gobernantes sino las leyes que ellos mismos hagan y las disposiciones conducentes al fin de su unión social [...].⁷²

En el marco de la Asamblea también se desplegaba este argumento, pero expresando nociones algo vagas que iban del “consentimiento público” –necesario para la “sanción suprema de la ley”–⁷³ al “consentimiento de las provincias”, como cuando hacía derivar de éste el reclamo de reconocimiento de su propia legitimidad, manifestando que su instalación era resultado de la “voluntad y el consentimiento de las provincias”.⁷⁴

La legitimidad basada en el consentimiento permitía situar el nuevo orden surgido tras la revolución en las antípodas de lo que se caracterizaba como el “despotismo español”, a cuyos representantes se acusaba de “liberticidas”.⁷⁵ El lenguaje de los derechos fundamentaba la ruptura del vínculo político con la España peninsular: en tanto el gobierno hispanocolonial ahogaba la libertad inherente al hombre y a la sociedad política, y se erigía sobre la fuerza y no sobre el consentimiento, quedaba habilitado el derecho a resistir y desobedecer.

Sin embargo, cuando se trataba de la construcción de un nuevo orden, las doctrinas iusnaturalistas, al poner el acento en la necesidad del consentimiento de aquellos que lo iban a integrar, dejaba abierto un camino para cuestionar la obligación política: siempre era posible que surgiera el rechazo a alguna de las propuestas y en este caso era difícil fundamentar el desconocimiento de ese rechazo partiendo de la noción de sujetos –individuales o colectivos– naturalmente titulares de derechos.

De hecho, ninguna de las cuatro propuestas constitucionales que circulaban en el contexto de la Asamblea lograron consensuar la adhesión de las provincias a través de sus representantes.⁷⁶ Y en ese marco comenzó a consolidarse un discurso que tenía como ejes lo que podría denominarse, por un lado, los excesos y la comprensión errada de la libertad, y por el otro, el fortalecimiento del Estado como fundamento de la acción política. Ese discurso fue extendiéndose cada vez más e instalando nuevas prioridades. Desde las páginas de la *Gazeta Ministerial de Buenos Aires*, por ejemplo, se desplegaba la defensa de un gobierno fuerte, fustigándose a quienes, en un exceso de especulación filosófica, parecían perseguir el sueño de un gobierno perfecto que nunca se lograría:

[...] La vehemencia con que los pueblos aman la libertad, hace muchas veces que formen en ellos ideas falsas, y dexandose conducir por las luces engañosas de una imaginación acalora-

⁷² *El grito del Sud*, No. 26, 5 de enero de 1813, p. 254.

⁷³ “Reflexiones sobre la instalación de la asamblea”, en E. Ravignani, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁴ Sesión del 25 de febrero de 1813, en *ibid.*, p. 10.

⁷⁵ Sesión del 4 de marzo de 1813, en *ibid.*, p. 18.

⁷⁶ De los cuatro proyectos constitucionales en circulación, sólo uno era de carácter confederal; de los otros tres que proponían un Estado centralizado, dos estaban ligados a grupos con cierto arraigo en Buenos Aires, que es donde más fuerza tenía la concepción de una soberanía unitaria. Uno de ellos fue producido por una comisión nombrada por el gobierno que asumió en octubre de 1812, y el otro fue elaborado por los miembros de la Sociedad Patriótico-Literaria; en cuanto al tercero, no hay demasiada claridad respecto de su origen, y en la recopilación de Ravignani sólo hay información acerca de cómo se accedió a la fuente. Véase E. Ravignani, *op. cit.*, t. VI, p. 623.

da den en la cima de la esclavitud para no levantarse jamás. Las ideas especulativas de gobierno están generalmente en contradicción con las prácticas, y nada amenaza más nuestra existencia política que la poca circunspección con que algunos quieren realizar los sueños filosóficos, o las teorías brillantes, que alucinaron por algún tiempo, pero cuyas fatales consecuencias las hace mirar con horror y desprecio por otros de los sólidamente sabios [...].⁷⁷

La propuesta consistía, entonces, en un gobierno, no sólo fuerte, sino también fortalecido gracias a la concentración de recursos materiales y jurídicos desplazados desde las provincias hacia la autoridad central, que permitiera ya no tanto defender los derechos de los ciudadanos, sino aplicar la coherción a todo aquel que atacare la ley, o, en todo caso, plantear que para defender los derechos de los ciudadanos era prioritario “herir” al que violare o cuestionare la ley:

[...] No es posible que se forme un estado sin un gobierno fuerte, ni puede serlo, sino cuando su fuerza física y moral es capaz de poner en acción todos los recursos de los pueblos que los constituye: cuando puede herir a todas distancias al que ataque las leyes, y disponer de sus fuerzas conforme a la necesidad común, sin ser embarazado por los intereses de un individuo, de una corporación, o de una provincia [...].⁷⁸

A medida que avanzaban las sesiones de la Asamblea y no se arribaba a un acuerdo, y sobre todo, a medida que la situación externa iba demostrando que “[...] la guerra es el último tribunal donde se deciden los derechos de los pueblos [...]”,⁷⁹ el discurso político comenzó a exhibir cada vez más una racionalidad centrada en la preservación y el fortalecimiento del Estado, para la cual parecía ser más importante la reivindicación de la obediencia que la de los derechos. Cuando el ejército revolucionario logró derrotar a los realistas de la Banda Oriental, *El Sol de las Provincias Unidas* —el periódico editado por el gobernador de Montevideo y delegado del Director Supremo Alvear, Nicolás Rodríguez Peña— daba cuenta de una lógica política en la que ya no se buscaba tanto la aprobación o el consentimiento de la opinión pública para las acciones de gobierno, sino que esas acciones fueran eficaces frente a situaciones de peligro, de modo que el gobierno saliera de ellas fortalecido. En este sentido, se decía que las cualidades de los magistrados —consistentes básicamente en una adecuada combinación de firmeza y templanza, y actividad y prudencia—

[...] no serían bastantes a remediar vuestros males, si sus facultades no fueran tan extendidas, como son grandes y extraordinarias las funciones que debe llenar, ó si una opinión menos sólida de su patriotismo, o un reconocimiento menos íntimo de los secretos del gobierno le trajeran de tomar medidas convenientes por el temor de la desaprobación pública [...].⁸⁰

En *El Independiente*, editado por Manuel Moreno, por su parte, en una carta de un lector se criticaba la actitud de “[...] ciudadanos poco conformes en obedecer a los que hayer eran sus meros compatriotas [...]”.⁸¹ Y el editor, en un análisis sobre la federación, decía que esta for-

⁷⁷ *La Gazeta Ministerial de Buenos Aires*, 21 de julio de 1813, No. 64, t. III, p. 498.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Sesión del 5 de enero de 1815, en E. Ravignani, *op. cit.*, p. 99.

⁸⁰ *El Sol de las Provincias Unidas. Gaceta de Montevideo*, No. 4, 28 de julio de 1814, en *Periódicos de la época de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, t. III, p. 25.

⁸¹ *El Independiente*, No. 2, 17 de enero de 1815, p. 68.

ma de organización política sólo lograría disolver el Estado,⁸² lamentándose también por las “pretensiones inmoderadas” de los pueblos.⁸³ Para él, la libertad civil no era ya la posibilidad de ajustar la conducta a una ley en cuya elaboración uno mismo ha participado, sino, citando al filósofo inglés William Paley, “[...] aquel estado en que el hombre no es comprimido por ninguna ley sino aquella que conduce en gran manera a la pública felicidad [...]”.⁸⁴ Los fines en sí mismos –la felicidad del pueblo– más que los fundamentos –los derechos– y su traducción en el plano de los procedimientos –el consentimiento– comenzaban a instituirse como un principio alternativo de la legitimidad del gobierno.

Las pasiones, la utilidad y el gobierno

En principio, el utilitarismo mantenía un fuerte vínculo con la tradición ilustrada, que, en sus distintas vertientes, sin duda había puesto en marcha en España e Hispanoamérica un complejo proceso de transformación del universo cultural. Ambos compartían una mirada crítica sobre la sociedad del antiguo régimen, la confianza iluminista en que las transformaciones eran en buena medida una operación del conocimiento y por lo tanto “ilustrar al pueblo” era, en parte, una acción pedagógica, la defensa de un instrumento político fuerte y eficaz –la monarquía, en el caso del despotismo ilustrado, la “dictadura ideológica de la virtud”⁸⁵ entre los jacobinos, o la legislación, en el utilitarismo– para conducir el cambio.⁸⁶

Además, ilustración y utilitarismo participaban de la reivindicación dieciochesca de la “felicidad” como experiencia terrenal e individual. Tomando distancia con la filosofía de matriz cristiana que planteaba la felicidad plena como recompensa ultraterrena, para cuyo logro era no sólo necesario sino, en algunos casos, incluso deseable el sufrimiento terreno, la filosofía de las luces exaltaba la felicidad como una experiencia singular de cada individuo, y como tal, sólo cada individuo en particular podía definir en qué consistía para él.⁸⁷

La tensión entre individuo y sociedad que podía generar esta concepción de alguna manera relativista de la felicidad fue resuelta por el utilitarismo, instituyendo como fin de la acción de gobierno el logro de “la mayor felicidad para el mayor número”. A través de esta premisa –retomada de otros autores del siglo XVIII, por ejemplo Cesare Beccaria⁸⁸ o Helvecio– Bentham pensaba que era posible volver a ligar moral y política, superando la ruptura operada entre esas esferas en los albores de la Europa Moderna. Se trataba, por cierto, de una moral instrumental,

⁸² *Ibid.*, No. 9, 7 de marzo de 1815, p. 164.

⁸³ *Ibid.*, No. 10, 13 de marzo de 1815, p. 171.

⁸⁴ *Ibid.*, No. 7, 21 de febrero de 1815, p. 128.

⁸⁵ R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, RIALP, 1965, p. 51.

⁸⁶ En este sentido resulta interesante el planteo de C. Rodríguez Braun: “[...] El utilitarismo es también un despotismo ilustrado, y si se presentó como una sustancial crítica al *ancien régime* fue por el cambio más visible que comportó, a saber, el cambio de déspota, que deja de ser el monarca para convertirse en un cuerpo legislativo, pero con el ilustrado objetivo de conseguir la felicidad del pueblo [...]”. C. Rodríguez Braun, “Ilustración y utilitarismo en Iberoamérica”, en *Telos. Revista Iberoamericana de estudios utilitaristas*, Universidad de Santiago de Compostela, SIEU, vol. 1, No. 3, 1992.

⁸⁷ P. Roger, “Felicidad”, en V. Ferrone y D. Roche (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1997, p. 49.

⁸⁸ Ya Beccaria, por ejemplo, había planteado que “[...] la felicidad mayor dividida entre el mayor número debiera ser el punto a cuyo centro se dirigiesen las acciones de la muchedumbre [...]” (cursivas en el original), en C. Beccaria, *De los delitos y las penas*, Madrid, Alianza, 1997, p. 26.

cuyos dictados estaban subordinados a ese fin –la felicidad entendida en un sentido genérico como placer, aunque sólo cada individuo podía dotar de contenido a este concepto–. Pero al acercar el fin de toda acción de gobierno a los objetivos de los individuos, Bentham consideraba que era posible reanudar el lazo entre moral y política: ambas perseguían la misma meta, la felicidad, y en todo caso lo único que las diferenciaba era que la primera apuntaba encausar las conductas individuales, y la segunda, los procedimientos del gobierno.⁸⁹

En el Río de la Plata todos esos valores y nociones estuvieron presentes en el discurso de la primera década revolucionaria. El orden establecido durante la dominación hispánica era enjuiciado en términos morales: en la convocatoria a la Asamblea de 1813, por ejemplo, se contraponía la “ferocidad y barbarie peninsular” a la “virtud y constancia americana”, señalando que entre los hombres de América se había producido una “revolución moral”.⁹⁰ *La Crónica Argentina*, por su parte, con referencia al congreso reunido en Tucumán, decía que en él radicaba la “fuerza moral y física” del “edificio social”.⁹¹ Y en *El Argos*, unos años más tarde, se señalaba el importante rol de la legislación en la consolidación de la “fuerza moral” de la sociedad.⁹²

La noción de “felicidad” también aparecía con frecuencia ligada con el deber ser de la acción política. Acerca de la Asamblea del año ’13, se decía que su reunión aseguraba “la felicidad pública”.⁹³ En *La Prensa Argentina*, en un artículo sobre la importancia de la ley en la organización de la sociedad, se sostenía que aquella era el único medio para alcanzar la “felicidad individual y la prosperidad general”.⁹⁴ Las páginas de *El Censor* también se entregaban a esta retórica de la felicidad, señalando, entre tantas otras menciones, que “[...] el ejercicio de las virtudes es el único cimiento de la pública felicidad [...]”.⁹⁵

En cuanto a la noción de utilidad, también formaba parte del vocabulario político desde la época tardo-colonial, aunque con un uso en ocasiones algo difuso. Manuel Belgrano, en la *Memoria presentada ante la junta del Consulado* en 1796, hablaba de “materias útiles” en alusión a aquellos saberes que podían ser llevados a la práctica para modificar, y mejorar, las condiciones de vida de la sociedad y los individuos.⁹⁶ Pero también empleaba el adjetivo “útil” en relación con el Estado: hacía referencias a la “Europa culta” en la que todos los políticos estaban abocados al “[...] estudio más útil a sus estados, formando proyectos adecuados a las experiencias que continuamente se están haciendo, escribiendo memorias útiles [...]”,⁹⁷ señalaba que los nuevos métodos en la agricultura habían tenido “consecuencias fe-

⁸⁹ En el original: “[...] Toute la difference qu’il y a entre la politique et la moral c’est que l’une dirige les operations del gouvernement, l’autre dirige les procedés des individus, mais leur objet commun est le bonheur [...]”, en J. Bentham, *Traité de législation civile et pénal*, París, Bossange, 1802.

⁹⁰ Convocatoria del 24 de octubre de 1812, en E. Ravignani, *Asambleas constituyentes argentinas*, Buenos Aires, Peuser, 1937, pp. 3 y 4.

⁹¹ *La Crónica Argentina*, No. 13, 13 de agosto de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VII, p. 6284.

⁹² *El Argos*, Buenos Aires, Publicación de la Junta de Historia y Numismática Americana, 1931, No. 19, 14-8-1821, p. 113.

⁹³ Sesión del 25 de febrero, en E. Ravignani, *op. cit.*, p. 11.

⁹⁴ *La Prensa Argentina*, No. 42, 2 de julio de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VII, p. 6162.

⁹⁵ *El Censor*, No. 11, 2 de noviembre de 1815, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VIII, p. 6566.

⁹⁶ M. Belgrano, “Memoria que leyó el licenciado don Manuel Belgrano, abogado de los Reales Consejos y secretario por Su Majestad del Real Consulado de esta capital en la sesión que celebró su Junta de Gobierno el 15 de julio del presente año de 1796”, en J. C. Chiaramonte, *Pensamiento político de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 305.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 308.

lices” en aquellos lugares donde se había “[...] observado un método tan útil y ventajoso a los estados [...]”,⁹⁸ y que las mejoras eran el resultado de “[...] haberse prescrito leyes por los gobiernos para un objeto tan útil como éste [...]”.⁹⁹ Catorce años después, en el *Correo de Comercio*, en defensa de la libertad económica afirmaba “[...] que cada uno [...] tenga la facultad de ocuparse del modo que crea más lucrativo, o que le agrade más, quando es útil a la sociedad [...]”.¹⁰⁰ En algunos artículos de este periódico la “utilidad” ya aparecía como un criterio que debía regir la acción de gobierno, pero estaba más ligada con la idea de ventaja económica o política que con la fórmula de la “mayor felicidad para el mayor número”: se exaltaba “[...] el grado de utilidad principal que el estado saca de los talentos de los súbditos [...]”,¹⁰¹ y “[...] el grado de utilidad que el estado retira de su crédito, su habilidad, la prudencia y economía de los ministros [...]”.¹⁰²

Sin embargo, es probablemente en la huella del lenguaje de las pasiones donde se fortaleció el de la utilidad. En efecto, considerar al hombre sujeto de pasiones más que –o tanto como– titular de derechos permitía desplazar el núcleo de la legitimidad de la acción de gobierno desde la cuestión de los derechos como fundamentos y el consentimiento como medio, hacia una noción más pragmática ligada con la eficacia política para encausar esas pasiones que siempre buscaban la felicidad personal, de modo de poder alcanzar “la mayor felicidad para el mayor número”.

En este sentido, ese lenguaje de las pasiones tampoco era absolutamente novedoso. El pensamiento político europeo ya había señalado la importancia de las pasiones en las conductas individuales y sociales, distinguiendo entre pasiones buenas –amor a la gloria– y malas –odio–, e incluso reconociendo que algunas que en principio podían aparecer como conflictivas, tales como la avaricia, terminaban conduciendo al incremento de la riqueza social –la versión más conocida de este planteo es sin duda la de Adam Smith–. También se había establecido una diferencia entre pasiones e intereses, definiendo éstos como una suerte de pasiones “de segundo grado”, procesadas y adecuadamente orientadas por la razón, de manera de poder resaltar el componente racional de los hombres.¹⁰³

En el Río de la Plata también circulaban esas nociones. En la citada *Memoria...* de Belgrano podía leerse: “[...] El interés es el único móvil del corazón del hombre y bien manejado puede proporcionar infinitas utilidades [...]”.¹⁰⁴ Y en el *Correo de Comercio* desarrollaba esta idea con más complejidad:

[...] el interés individual, el amor propio, es el más activo agente que mueve, despierta y pone en acción los más inertes brazos, y que en consecuencia del deseo de poseer, y de proporcionarse por su medio las conveniencias de la vida se afana el hombre en dar a la obra de sus manos aquel valor que le habilite a la más pronta adquisición de este deseo [...].¹⁰⁵

⁹⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 311.

¹⁰⁰ *Correo de Comercio*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1970, No. 30, 29 de septiembre de 1810, tomo primero, p. 236.

¹⁰¹ *Ibid.*, No. 41, 8 de diciembre de 1811, p. 315.

¹⁰² *Ibid.*, tomo segundo, No. 3, 16 de marzo de 1811, p. 23.

¹⁰³ Véase A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, México, FCE, 1977, *passim*.

¹⁰⁴ M. Belgrano, *op. cit.*, p. 308.

¹⁰⁵ *Correo de Comercio*, No. 15, 9 de junio de 1810, tomo primero, p. 113.

Incluso algunos escritos de Monteagudo estaban formulados en el lenguaje de las pasiones y los intereses. Él decía que el temor y la esperanza eran los “únicos resortes del corazón humano” y observaba que muchos hombres

[...] cuyo ejemplo podría fijar la imitación de los demás parece que sólo son sensibles a la prosperidad pública cuando ésta asegura la suya, y que sólo temen la ruina de sus semejantes, porque temen la propia y porque ven frustrado el cálculo de sus pasiones [...].¹⁰⁶

Las pasiones, sostenía Monteagudo, determinaban “[...] en el orden moral la existencia, el equilibrio, o la ruina de los estados [...]”, y podían contribuir “[...] a la felicidad de un estado, si su fuerza se dirige a conciliar la voluntad de los individuos con sus deberes [...]”; y en la medida en que había pasiones destructivas y antisociales, pero también algunas que producían “[...] grandes virtudes, y que éstas se forman fácilmente cuando aquellas se dirigen con prudencia [...]”, era la tarea del Estado “[...] mover este resorte, estimulando el amor a la gloria, la noble ambición y ese virtuoso orgullo que ha producido tantos héroes [...]”.¹⁰⁷

¿Cómo podía el Estado orientar las pasiones? Según Monteagudo, en “las penas y las recompensas imparcialmente dispensadas” estaba la clave. Ellas delimitarían la “égida” de una futura constitución, que debía partir de una realista consideración de las características del pueblo al que estaba dirigida:

[...] Yo no me avergüenzo de sentar una proposición que manifiesta desde luego el poco espíritu público que nos anima. ¿Pero qué serviría elogiar las costumbres de unos pueblos infantiles, que hasta hoy no merecen sino la compasión de los filósofos? [...].¹⁰⁸

La imposibilidad de consensuar un proyecto constitucional y los enfrentamientos entre las provincias acentuaron esa imagen del hombre como sujeto de pasiones, volviendo una y otra vez sobre la cuestión del predominio del interés particular por sobre el general, que generaba lo que era percibido como uno de los obstáculos más engorrosos para la organización estatal: el problema de la facción.

En *El Independiente*, editado por Manuel Moreno, se sostenía que “[...] la facción es el enemigo irreconciliable de la libertad [...]”, al mismo tiempo que se exhortaba:

[...] ¿Qué es pues lo que debemos temer? A nadie sino a nosotros mismos [...]. Oh Americanos! En vano venceréis a vuestros contrarios; inútilmente el laurel ceñirá vuestras sienas, si os falta firmeza para refrenar vuestras pasiones [...].¹⁰⁹

Más significativo aun es lo que se planteaba para defender la causa de la libertad: analizando el modo de neutralizar a los enemigos de la independencia americana, emergía la contradic-

¹⁰⁶ *Gazeta de Buenos Aires*, No. 16, 27 de diciembre de 1811, t. III, p. 61.

¹⁰⁷ *Ibid.*, No. 19, 10 de enero de 1812, t. III, pp. 73-74.

¹⁰⁸ *Ibid.*, No. 16, 27 de diciembre de 1811, t. III, pp. 61-62. Es interesante señalar que un planteo similar está presente en los defensores de la constitución norteamericana de 1787, y particularmente en los artículos de *El federalista*: reconociendo que el hombre es un sujeto de pasiones, y que corresponde al gobierno establecer la mejor forma para lograr una suerte de equilibrio de las pasiones, que redunde en el beneficio público, en el artículo LI se dice “[...] ¿Pero qué es el gobierno sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana? Si los hombres fuesen ángeles, el gobierno no sería necesario [...]”. Véase A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El federalista*, México, FCE, 1994, p. 220. Para un análisis de esta cuestión, véase A. Hirschman, *op. cit.*, pp. 36-38.

¹⁰⁹ *El Independiente*, No. 2, 17 de enero de 1815, pp. 59-61.

ción entre derechos considerados inherentes al hombre y por lo tanto inalienables, tales como la propiedad, y la preservación de las nuevas comunidades políticas surgidas tras la revolución. La respuesta que se daba alentaba a priorizar la situación de amenaza y dejar en suspenso esos derechos:

[...] y el Gobierno que tiene a su cargo velar sobre la salud del Pueblo, no cumplirá con sus deberes si por respetar esos derechos, que por inviolables que se supongan deben siempre considerarse subordinados al interés de la causa común, permite la ruina de la gran obra que ha levantado nuestra sangre [...].¹¹⁰

La noción de eficacia de la acción de gobierno en vistas al bien general iba tomando cada vez más fuerza y abriendo camino al lenguaje de la utilidad, como una vía complementaria al de los derechos, en la medida en que las doctrinas ligadas a su reivindicación aparecían demasiado próximas a lo que era definido como “excesos de la libertad”. En este sentido, comenzó a apelarse a un argumento de “necesidad pública” en el que se esgrimían las condiciones apremiantes de la coyuntura para legitimar la acción política. En las “Reflexiones de El Redactor sobre la instalación del Congreso”, en 1816 en Tucumán, por ejemplo, en alusión a que la ocupación por parte del enemigo de algunos territorios había impedido una representación completa, se hacía referencia a la “necesidad política” que había “[...] estrechado mas y mas deberes de la patria, hasta obligarla á apurar los últimos recursos para fíjar la rueda de su fortuna, dando principio por la reunión legítima de los dignos representantes de los pueblos [...]”.¹¹¹

La situación conflictiva entre las provincias también motivó cuestionamientos a una concepción de “derechos” que sólo conducía al desorden y la anarquía. Y a la par que, para fundamentar el establecimiento de una exacción para hacer frente a la guerra de independencia, se exclamaba “[...] La libertad, la sagrada libertad se compra á todo precio [...]”,¹¹² se cuestionaba a “[...] quantos abusan de la libertad sin ley, y en consecuencia sin límites [...]” porque conducían a los pueblos a la anarquía, proclamando que “[...] entre obedecer á un déspota y obedecer á la ley hay una distancia inmensa: que como no se puede vivir en sociedad sin ley, tampoco sin obediencia: y que roto este órden social, en seguida se disolverán los pueblos [...]”.¹¹³

Los excesos en la reivindicación de los derechos y los abusos de la libertad aparecían incluso como la causa de los males que asolaban a las Provincias Unidas. Cuando el cabildo de La Rioja se negó a recibir al representante del Congreso que intentaba dar solución al problema del reconocimiento de los representantes –el Cabildo reclamaba autonomía para elegir representantes, frente a Córdoba, de la cual dependía y que pretendía controlar la elección–, se señalaba con indignación:

[...] ¿Con que hay derecho en los pueblos para hacer revoluciones á su antojo á la faz del soberano Congreso, instalado y reconocido? ¿Hay derecho para vivir sin ley, sin freno y sin respeto á las autoridades constituidas, quitar y poner gobiernos, defiriendo al capricho y descontento de cada ciudadano? Y pregunto ¿aparece en esta comportacion otra cosa que una

¹¹⁰ *Ibid.*, No. 3, 24 de enero de 1815, p. 73.

¹¹¹ E. Ravignani, *op. cit.*, t. I, p. 182.

¹¹² Sesión del 9 de abril de 1816, en *ibid.*, t. I, p. 195.

¹¹³ “Reflexiones de El Redactor sobre el despotismo del gobierno monárquico y la obra del Congreso contra la anarquía”, en *ibid.*, t. I, 205.

desolante anarquía? ¿Y hay en las Provincias Unidas hombres que autorizen y promuevan sistemas tan desgredados y excesos de esta clase, confundiendo el uso de la libertad con el abuso espantoso de los derechos que ella concede á los pueblos? Si los hay, he aquí nuestra desgracia y el origen de nuestros males [...].¹¹⁴

La felicidad pública se volvió un argumento cada vez más fuerte a la hora de legitimar la acción política. El Congreso decía regirse por máximas que obraban “[...] en favor de los ciudadanos, cuya felicidad promueve con el fin de elevarse al alto grado de prosperidad y honor de que son dignos [...]”;¹¹⁵ *El Redactor* recomendaba optar por “[...] el gobierno tiene mas interes en la felicidad de sus ciudadanos [...]”;¹¹⁶ y los acontecimientos de mayo de 1810 eran evocados como aquellos en que el pueblo “[...] dió el primer paso hacia su existencia política, y libertad, hacia su engrandecimiento, conservacion, y felicidad [...]”.¹¹⁷

En ocasiones, la felicidad se equiparaba con la tranquilidad pública, una asimilación acorde con la vigente preocupación por la anarquía y el desorden: la discusión de un reglamento provisorio que regiría hasta tanto se sancionara una constitución, por ejemplo, debía establecer “[...] las facultades del Supremo Director en orden á precaver toda perturbacion del orden y tranquilidad pública [...]”;¹¹⁸ mientras se declaraba que la misión del Congreso era “[...] echar los sólidos cimientos en que deben apoyarse la tranquilidad y felicidad futuras de la Nación [...]”.¹¹⁹

En este contexto, la utilidad se fue consolidando como un nuevo principio de legitimación de las facultades del gobierno, que, sin llegar a suprimir las fundamentaciones originadas en las doctrinas iusnaturalistas, permitió articular una serie de propuestas que no podían ser vehiculizadas a través del lenguaje de los derechos. “[...] El Congreso [...] tiene facultades absolutas para promover todo objeto de utilidad pública [...]”;¹²⁰ y orientando su acción según “[...] los cálculos más profundos sobre las pasiones humanas [...]”;¹²¹ estableció, por ejemplo, un criterio demográfico para establecer una base de representación —un representante cada dos mil quinientos habitantes o fracción mayor a mil seiscientos—, frente a argumentos formulados en aquel lenguaje que no lograban avanzar más allá de la reivindicación para cada pueblo independientemente del número de su población, “[...] del derecho de nombrar por si y á su satisfaccion al Diputado que há de encargarse de su representación [...]”.¹²² Y en relación con el Senado, sostuvo que debía integrarse con “los miembros de las clases aforadas”, quienes “[...] eran ciertamente Ciudadanos, pero Ciudadanos distin-

¹¹⁴ Sesión del 9 de mayo de 1816, en *ibid.*, t. I, p. 206.

¹¹⁵ “Reflexiones en torno a la pacificación interna por obra del Congreso”, en *ibid.*, t. I, p. 225.

¹¹⁶ “Reflexiones de El Redactor, sobre la forma de gobierno a adoptarse para el país”, en *ibid.*, t. I, p. 235.

¹¹⁷ Sesión Extraordinaria del lunes 25 de mayo del 1818, en *ibid.*, p. 355.

¹¹⁸ Sesión del día 20 de noviembre de 1816, en *ibid.*, t. I, p. 276.

¹¹⁹ “Reflexiones de El Redactor sobre la situación interna y los propósitos de dictar una constitución permanente”, en *ibid.*, t. I, p. 312.

¹²⁰ Sesión del lunes 16 de junio de 1817, en *ibid.*, t. I, p. 299.

¹²¹ Sesión del 7 de agosto de 1818, en *ibid.*, t. I, p. 369.

¹²² Los que querían establecer un criterio demográfico para establecer la base de representación decían que el marco de referencia debía ser la provincia tomada en su conjunto, pero que no se podía aceptar que cada pueblo que reivindicara su derecho a elegir representantes lo hiciera. Los que se oponían decían que no se podía obligar a un pueblo que no alcanzara la cantidad de habitantes requerida a que su representación quedara subsumida en la generalidad de la provincia. Es decir que en este caso, ni siquiera la comunidad política provincial alcanzaba a expresar la representación de “los pueblos”. Véanse sesiones de los días 14, 21 y 26 de agosto de 1818, en *ibid.*, t. I, pp. 371-375.

guidos con inmunidad, fuero ó privilegios; que gozaban de rentas que gravitan sobre la clase comun ó laboriosa; que dependian del Poder Egecutivo en sus ascensos respectivos: circunstancias todas que fundaban al menos una divergencia de intereses respecto de la clase comun, y les daba una tendencia hacia la autoridad mas propia por lo tanto para balancear y contener la popularidad de la Camara [de Representantes] [...]”.¹²³ Una afirmación que se ubicaba a una notable distancia de lo que, cinco años atrás, se había planteado en la Asamblea de 1813, cuando la abolición de los títulos nobiliarios había sido fundamentada sosteniendo que éstos eran una invención del “despotismo” que “[...] para sostener la esclavitud de los pueblos, no tienen otro recurso que convertir en mérito el orgullo de sus secuaces, o colmarlos de distinciones que fundan una distancia inmensa entre el infeliz esclavo y su pretendido señor [...]”.¹²⁴ En este sentido, la oposición entre esos dos lenguajes, el del derecho y el de la utilidad, parecía señalar dos posturas diversas frente al mundo social existente: mientras el primero expresaba lo que la sociedad rioplatense no siempre, ni necesariamente, era y mostraba lo que, desde esa perspectiva, debía ser, el segundo se hacía cargo de la sociedad tal como era –jerárquica, atravesada por múltiples contradicciones, en ocasiones recelosa frente al cambio– y permitía canalizar alternativas moderadas, bastante más cercanas a las expectativas de las élites.

Es cierto también que en ocasiones la palabra “utilidad” era objeto de un uso bastante difuso que no siempre revelaba una apropiación erudita del concepto a través, por ejemplo, de la lectura de autores que lo desarrollaran. *La Crónica Argentina*, en su primer número, expresaba que el objetivo del periódico era contribuir a la “pública utilidad”, poniendo en conocimiento de los lectores los actos de gobierno.¹²⁵ Y *El Censor*, en un comentario acerca del teatro, decía que éste debía colaborar con el logro de la “utilidad pública”.¹²⁶

Sin embargo, a partir de mediados de la década revolucionaria comenzaron a aparecer referencias a algunas de las cuestiones centrales de la doctrina utilitarista que permiten pensar en una vía de acceso a nociones más elaboradas. Tal podría ser el caso de *El Observador Americano* –el periódico que editó Manuel Antonio de Castro entre el 19 de agosto y el 4 de noviembre de 1816– que transcribió un artículo del periódico *Aurora de Chile*, en el que se decía: “[...] El gran objeto de la legislación, y de la política es elevar a los pueblos a la mayor felicidad posible: es hacer venturoso el mayor número de individuos que esté a sus alcances [...]”.¹²⁷ Habida cuenta de la temprana recepción de Bentham en Chile y de su importancia, tras la independencia, en la enseñanza jurídica,¹²⁸ es posible que aquí se tratara de una referencia fundada en un soporte teórico-doctrinal más sólido.

¹²³ Sesión del 31 de agosto de 1818, en *ibid.*, t. I, p. 377.

¹²⁴ Sesión del 21 de mayo de 1813, en *ibid.*, t. I, p. 43.

¹²⁵ *La Crónica Argentina*, No. 13, 30 de agosto de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VII, p. 6285.

¹²⁶ *El Censor*, No. 78, 13 de mayo de 1817, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VIII, p. 7016.

¹²⁷ *El Observador Americano*, No. 9, 14 de octubre de 1815, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. IX, primera parte, p. 7707.

¹²⁸ Alamiro de Ávila-Martel dice que algunos ejemplares de los *Traité de législation civil et pénal* llegaron a Chile poco tiempo después de su publicación en París, en 1802. Pero reconoce que la mayor difusión del pensamiento benthamiano se logró a través del periódico *El Español*, que Joseph Blanco White editaba en Londres, y que llegaba a América con bastante fluidez. En ese periódico de aparición mensual, en los números correspondientes a septiembre de 1810, enero de 1811, febrero y abril de 1814, aparecieron reseñas y transcripciones parciales de algunos escritos de Bentham. Ávila-Martel también menciona la temprana incorporación de los textos benthamianos a la enseñanza del derecho, citando que en el primer pedido de compra de libros solicitados al gobierno a tales efectos, en 1822, ya aparecía *Traité*... como uno de los libros prioritarios, lo que daba cuenta de que ya era ampliamente conocido. Véase A. de Ávila-Martel, “The influence of Bentham on the teaching of penal law in Chile”, en *The Bentham Newsletter*, No. 5, mayo de 1981, Londres, London University College, pp. 23-25.

Aun más sugerente es el desarrollo del tema “libertad de la prensa” que apareció en el número 5 del *Independiente*, periódico editado por Pedro José Agrelo, el 15 de septiembre de 1816. Aclarando que iba a “mendigar principios” de quienes tenían mejores disposiciones que él para argumentar, Agrelo, sin citar ningún autor, reprodujo entre comillas un largo texto que comenzaba con la frase “[...] El conocimiento de la verdad es siempre útil [...]”.¹²⁹ Más adelante señalaba que “[...] la publicación de la verdad no puede turbar a ningún imperio [...]”,¹³⁰ reiterando, además, en distintos pasajes, modulaciones del principio de utilidad: “[...] Si toda verdad moral no es sino un medio de aumentar o asegurar la felicidad del mayor número, y si el objeto de todo gobierno es la felicidad pública, no hay verdad moral cuya publicación no sea deseable [...]”,¹³¹ y también “[...] si todo gobierno de cualquier naturaleza que sea, no puede proponerse otro objeto que la felicidad del mayor número de ciudadanos, todo lo que se dirija a hacerlos felices no puede ser contrario a su constitución [...]”, concluyendo el artículo “[...] con que si el objeto de las ciencias de la moral y de la política se reduce a la indagación de los medios de hacer a los hombres felices, no hay en este género verdades cuya publicación pueda ser peligrosa [...]”.¹³²

Algunas de estas expresiones pudieron haber sido tomadas del artículo de *El Español*, dedicado a la libertad de prensa, aparecido en el número correspondiente a enero de 1811, en el que Blanco White reproducía algunas de las propuestas que, sobre este tema, Bentham formalizó para Francisco de Miranda, aunque tampoco es una transcripción textual de aquél.¹³³ En este sentido, en el Río de la Plata de la década revolucionaria se ponía de manifiesto la fragilidad de la función autor en el marco de lo que Roger Chartier caracteriza como antiguo régimen tipográfico.¹³⁴ La “función autor” tal como la definió Michel Foucault –ligada al sistema jurídico e institucional que ciñe, determina y articula los discursos a través de cierta capacidad punitiva, no ejercida de manera universal ni constante sobre todos los discursos y resultante de una operación compleja que construye cierto ser de razón que se llama “autor”, que es, en definitiva una proyección en términos psicologizantes del tratamiento que se les da a los escritos–¹³⁵ no permite dar cuenta de los diversos itinerarios que recorría un texto desde que era producido por el autor hasta que llegaba al público lector, y que señalaban diversos modos de atribución y apropiación de los mismos. La traducción, la edición, la impresión, la divulgación, la adquisición, entre otras, fijaban marcas singulares en los textos e introducían elementos propios de cada una de esas instancias que desdibujaban los límites de la autoría.

En este sentido, en el Río de la Plata, antes de 1820 –cuando los trabajos de Bentham comenzaron a citarse explícitamente– es difícil hablar de la penetración del benthamismo en el horizonte cultural rioplatense, pero es sin duda posible detectar, para mediados de la década revolucionaria, la consolidación de un lenguaje de la utilidad para expresar nuevos modos

¹²⁹ *Independiente*, No. 5, 13 de octubre de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. IX, primera parte, p. 7759.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 7760.

¹³¹ *Ibid.*, p. 7761.

¹³² *Ibid.*, p. 7762.

¹³³ Véase J. Blanco White, *El Español*, t. II, pp. 329-334.

¹³⁴ Chartier señala que el “antiguo régimen tipográfico” se extiende, aproximadamente, desde 1470 hasta 1830, y se caracteriza por la estabilidad tecnológica y el dominio del capital mercantil, que condicionan la pequeñez de las tiradas. Cf. R. Chartier, “De la historia del libro a la historia de la lectura”, en *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 26-27.

¹³⁵ M. Foucault, “¿Qué es un autor?”, pp. 95-96.

de legitimizar la acción de gobierno. Esa consolidación se vinculaba con la apropiación de nociones que muy probablemente estaban disponibles desde antes –consideremos la difusión de Beccaria en el mundo ibérico desde el último cuarto del siglo XVIII,¹³⁶ la amplia circulación de *El Español* en el ámbito rioplatense,¹³⁷ e incluso las referencias al temprano conocimiento de los *Traité de législation civil et pénal* de Bentham en la península que harían posible pensar en una rápida proyección hacia Hispanoamérica–,¹³⁸ pero que fueron reactivadas en un contexto en el que los límites del lenguaje de los derechos para vehicular un proyecto de construcción de un nuevo orden se hicieron evidentes. Y fue sin duda el fortalecimiento del lenguaje de la utilidad hacia 1815 lo que volvió a la atmósfera intelectual rioplatense más permeable a la expansión de las doctrinas benthamianas en la década siguiente.

A modo de conclusión

El proceso revolucionario inaugurado en el Río de la Plata hacia 1810 fue expresado en un lenguaje de los derechos en el que se articularon conceptos diversos que, si bien podrían adscribirse a diferentes vertientes teóricas, fundaban su potencialidad para producir múltiples sentidos precisamente en la capacidad de condensar algunas nociones ligadas con una experiencia ancestral y otras vinculadas con las profundas mutaciones que supuso el proceso de derrumbe del antiguo régimen en Europa y en América.

Forzando un análisis dicotómico, probablemente podría decirse que cuando se hablaba de los “derechos de los pueblos” se estaban poniendo en acto nociones ligadas con el iusnaturalismo católico consecuentes con el peso que tenía la tradición escolástica en el mundo hispánico, mientras que cuando se aludía a los “derechos de los hombres” lo que emergía era una concepción nueva, nacida de la oposición a la dinámica corporativa de las sociedades de antiguo régimen, y derivada de la lectura del iusnaturalismo racionalista de los autores de la Ilustración. Sin embargo, esto no alcanzaría para explicar cómo ese lenguaje, nutrido de con-

¹³⁶ *De los delitos y las penas* es publicado por primera vez, en forma anónima, en 1764, y en España se lo conoce desde 1770 –siendo citado por Alonso María de Acevedo en *De rerum*, y por Jovellanos, quien en su drama *El delincuente honrado* termina con la misma frase con la que Beccaria culmina su libro–. No obstante, la primera traducción al español y publicación es de 1774. Véase J. A. Delval, “Beccaria en España”, en C. Beccaria, *De los delitos y las penas*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 163-176. En el Río de la Plata, la obra de Beccaria estaba en la biblioteca de Baltazar Maciel. J. Probst, *Juan Baltazar Maciel. El maestro de la generación de Mayo*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1946 (apéndice documental).

¹³⁷ En Buenos Aires, en la primera mitad de la década revolucionaria, prácticamente no había periódico que no produjera alguna vez al menos un fragmento de su contenido. Aunque las referencias serían innumerables, a modo de ejemplo puede verse: *El Censor*, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, No. 6, t. VII, pp. 5791-5792; *El grito del Sud*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, No. 20, pp. 205-206; *El Independiente*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, No. 1, p. 50; *El sol de las Provincias Unidas*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, No. 3, p. 22.

¹³⁸ En España, no se sabe con exactitud cuándo ingresó, pero para 1805, Lord Holland –el encargado de los negocios españoles del gobierno británico– y su esposa, en una reunión privada, felicitaron a Bentham por el éxito que estaba teniendo su libro en ese país –donde los mismos Holland se ocupaban de difundirlo–. En una carta a su hermano, Bentham le reproduce una charla mantenida con Lady Holland: “[...] She [Lady Holland] presently took to paying me compliments about Dumont principes: spoke of the great reputation it had in Spain, and of the good that it would do there. She had put it into the hands of a young man (a very clever one of course) whom she was in the habit of seeing every day: –she saw nothing of him till 5 or 6 days after– what was the cause? He had taken to Dum Princ. And was so fascinated with it, he could not quit it [...]” en J. Bentham, *The correspondence of Jeremy Bentham*, vol. 7, enero de 1802-diciembre de 1808, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 325-326.

ceptos diversos que convivían sin contradicciones desde la perspectiva de los actores, pudo expresar el derrumbe del orden colonial y la ruptura con la metrópoli, y vehicular propuestas políticas divergentes, tales como la de una organización basada en un modelo de soberanía unitaria y la de federación.

En este sentido, creemos que el lenguaje de los derechos definía un horizonte de significados y una estructura de comunicación que hundían sus raíces en el pasado hispánico, y más que funcionar como una elaboración doctrinal deliberada de la experiencia política, constituía una suerte de “habitus” discursivo que orientaba las prácticas de los actores y les otorgaba un cierto “sentido” –no siempre conscientemente procesado– del juego de las relaciones de poder.¹³⁹ Ese lenguaje se nutría sin duda de concepciones ligadas con el iusnaturalismo católico de la cultura escolástica, pero tenía la elasticidad suficiente como para incorporar nociones nuevas que en este contexto lingüístico multiplicaban sus efectos de significado. Es por ello que mucho más fértil que la imputación de filiaciones doctrinarias a las diferentes posturas políticas e intelectuales que poblaron la escena revolucionaria, podría resultar la reconstrucción del itinerario de la noción de “derechos del común”, por ejemplo, analizando en qué medida el fuerte arraigo que tenía en la tradición hispanocolonial pudo haber permitido asimilar la de “derechos de los pueblos” y concebir la de soberanía como el derecho, fundado en la libertad, a no reconocer ningún poder por encima de esos pueblos.

Sin duda, muchas veces estas nociones se encontraban en una relación de tensión y se situaban en un espacio de vecindad con otras que resultaban opacadas durante largo tiempo, hasta que eran reactivadas en un contexto político diverso que las volvía más pertinentes para canalizar una experiencia o un proyecto nuevos o diferentes. En efecto, el lenguaje de los derechos convivió, durante los primeros años de la década revolucionaria, con algunas imágenes republicanas de la libertad, con una retórica de la virtud y las pasiones, e incluso con ciertos tópicos ligados con el principio de utilidad.

Pero fue el contexto del fracaso de los intentos de contruir un nuevo orden tras la revolución –adjudicado a los “excesos” de la libertad y los derechos– el que empujó hacia el centro de la escena la concepción del hombre como sujeto de pasiones que buscaba siempre su propia felicidad y por lo tanto se guiaba por su propio interés, y la necesidad consecuente de pensar la acción de gobierno como un instrumento eficaz para controlar y encausar esas pasiones individuales de modo tal de lograr la armonía social. El lenguaje de la utilidad se fue consolidando, en un proceso en el que simultáneamente fue tomando cuerpo una creciente reivindicación de la representación política, como el dispositivo más eficaz para articular una idea bastante más depurada de “derechos” con el imperativo del orden.¹⁴⁰

¹³⁹ La noción de “habitus” está tomada de Pierre Bourdieu, quien si bien la plantea en un sentido más amplio, para pensar la ubicación de los actores en un campo de relaciones de poder, puede ser pensada en referencia con el lenguaje. Para el mismo Bourdieu, el lenguaje forma parte de esa matriz de relaciones de poder, y tiene un carácter instituyente que produce en los actores efectos de percepción respecto del mundo social. Véase P. Bourdieu, *C'est que parler veut dire*, París, Fayard, 1982; de hecho, la importancia que tiene el lenguaje para Bourdieu se pone de manifiesto en su definición del poder simbólico como aquel que es capaz de “crear cosas con las palabras”. Véase P. Bourdieu, “Espacio social y poder simbólico”, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 127-142.

¹⁴⁰ A partir de 1815, aproximadamente, la prensa comenzó a reflejar ese intento de sustituir las prácticas asambleístas de los cabildos abiertos –que, para *El Censor*, llevaban “[...] en sí todos los síntomas de un tumulto popular [...]” –, y hacía que el editor de *La Crónica Argentina* se preguntara: “[...] ¿En esos cabildos tienen sufragio todos los ciudadanos de la provincia? ¿Los de la campaña no son iguales á los de la capital, por gozar estos un privilegio exclusivo en las decisiones soberanas? [...]” – por el mecanismo de representación, mediante el cual, según *El*

Si bien este problema excede ampliamente los alcances de este trabajo,¹⁴¹ es imposible soslayar ese despliegue concomitante del argumento de la utilidad y la defensa de un mecanismo que permitía reformular la noción de libertad política de los individuos, expurgándola de sus “excesos” a través de una instancia de mediación que la limitaba al acto de sufragio. Tras ese acto, entonces, se clausuraba cualquier intento ulterior de condicionar las acciones de gobierno, y el espacio político de la representación se volvía prácticamente autónomo. Al ciudadano sólo le restaba la libre expresión de sus ideas a través de la prensa como medio para hacer oír sus quejas frente al gobierno. De hecho, ésta fue la única definición positiva de la libertad pública de los individuos que quedó formulada en la constitución elaborada por el Congreso de 1816-1819: “[...] La libertad de publicar sus ideas por la prensa es un derecho tan apreciable al hombre, como esencial para la conservación de la libertad civil de un Estado [...]”.¹⁴²

En este marco, junto a la representación como un dispositivo que restringía la participación política de la sociedad al acto eleccionario, y a la libertad de expresión a través de la prensa como el ámbito específico para canalizar toda crítica al gobierno, la consolidación del lenguaje de la utilidad contribuyó a dotar de un contenido específico y acotado a la noción de “derechos” como contrapartida de la ley. Comenzaba a forjarse, así, un nuevo principio de legitimidad que combinaba una limitada idea de consentimiento, cuyos alcances no iban mucho más allá del sufragio, con un fuerte componente pragmático, que se basaba en la eficacia de la acción política para volver efectiva la máxima utilitarista de “la mayor felicidad para el mayor número”.

El lenguaje del utilitarismo se fue constituyendo, de este modo, en un vehículo idóneo para promover un debate reglado, una libertad tutelada y una concepción sobre la necesidad de un gobierno firme que pudiera al menos aspirar a hacer realidad lo que proclamaba el decreto sancionado en 1816 por el Congreso en Tucumán: *fin de la revolución, principio al orden*.¹⁴³

Censor, “[...] después de instruido el pueblo del asunto por los medios de la prensa, que las naciones cultas han substituido á la vocería, cada ciudadano expresa libremente su opinión [...]”. Véase *El Censor*, No. 44, 27 de junio de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VIII, p. 6782; *La Crónica Argentina*, No. 44, 16 de julio de 1816, en *ibid.*, t. VII, p. 6171; y *El Censor*, No. 44, 27 de junio de 1816, t. VIII, p. 6782, respectivamente.

¹⁴¹ Para un análisis complejo y minucioso del problema de la representación en la provincia de Buenos Aires, véase M. Ternavasio, *La revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires, 1810-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, *passim*.

¹⁴² Artículo 116 del proyecto constitucional, discutido y aprobado en las sesiones del 2 de marzo de 1819. E. Ravignani, *Asambleas constituyentes argentinas*, cit., t. I, p. 410. De los demás artículos que hablaban de los derechos “particulares” –tal como refería el título del capítulo en que estaban incluidos–, el primero mencionaba el goce de los derechos de vida, reputación, libertad, seguridad y prosperidad, el tercero, la libertad de expresión, y el cuarto, la libertad de las acciones privadas que no perjudique a un tercero. Los otros definen los alcances de la libertad pública siempre en relación con una potestad del poder político del Estado: la ley, la facultad de arrestar a un individuo y juzgar los delitos, la ejecución de sentencias, entre otros. Sesiones del 27 de febrero y 2, 5, 6 y 9 de marzo de 1819, en *ibid.*, pp. 410-414.

¹⁴³ Sesión del 3 de agosto de 1816, en *ibid.*, p. 241.

*Lectura y autoría en Mariquita Sánchez de Thompson**

Graciela Batticuore

Universidad de Buenos Aires

Los fantasmas de la escritora

En el marco de una semblanza biográfica sobre Juan María Gutiérrez escrita tras su muerte en 1870, Alberdi inserta su retrato de Mariquita, adjudicándole una “influencia” decisiva sobre el carácter y la instrucción de su amigo y también sobre el de muchos otros jóvenes de su generación que, como Echeverría o él mismo, compartieron con ella cálidas noches de tertulia en su casona de Buenos Aires o en el exilio montevideano. Alberdi admira en Mariquita el gusto por lo simple, el amor al progreso, el buen tono europeo, en definitiva, “la cultura del trato” que él mismo promoviera tanto desde las páginas de *La Moda*, con el objeto de civilizar la sociedad a través de las costumbres. A su manera, el texto de Alberdi captura ese costado conocido y perdurable de una Mariquita que se destaca en la escena porteña de comienzos del XIX como una verdadera *salonnière* americana que, tal como lo recuerdan memorialistas e historiadores de distintas épocas, presta su casa y su influencia para realizar, en distintos momentos y junto a diversos protagonistas, el ideal de una sociabilidad patriota e ilustrada.

Rodeada de políticos, artistas y hombres de ciencia que –al decir de V. F. López– producen una “transformación de las costumbres en la vida interior de la familia, y en el carácter de los negocios comerciales” (López, p. 186) durante los días de Mayo, luego en la Sociedad de Beneficencia junto a Rivadavia o entre los jóvenes del '37, la influencia de Mariquita se despliega sobre todo a través del *trato* y la *conversación*. Pero también, Alberdi enfoca quizá por primera vez esa otra destreza al menos hasta entonces poco conocida fuera del círculo de amigos o allegados, y que completa una imagen más certera de Mariquita: se trata de su habilidad como escritora de cartas, la cual impulsa a Alberdi a compararla con Mme. de Sévigné:

[...] por su talento, cultura y buen gusto, *sin sombra de pretensión literaria*. Si no se ha reunido y publicado su correspondencia no es porque no lo merezca; pero lo variado y numeroso del círculo de sus corresponsales ha suplido la publicación de una labor que tal vez quede

* Este trabajo forma parte de un capítulo más extenso de mi tesis de doctorado, titulado “De la conversación a la escritura. Sobre cómo ser o devenir autora: Mariquita Sánchez. Lectoras y autoras en la Argentina romántica. 1830-1870”, mimeo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

inédita para siempre, en daño de las letras argentinas y del mérito más distinguido y original, por ser el más simple, natural y doméstico.¹

Resulta interesante este movimiento de Alberdi que por una parte lamenta el daño que la no publicación del epistolario puede acarrear a las letras argentinas y, por otra, subraya con igual énfasis al comienzo del párrafo la ausencia de toda “pretensión literaria” en esta mujer que escribe con originalidad y con estilo. Lo que Mariquita *no pretende* es ser reconocida como literata o autora. Y de hecho ella no publicará nada durante su vida. Pero la afirmación de Alberdi busca convertir en mérito el desinterés y destacarlo como otra cualidad más que se agrega a las ya conocidas. Porque aunque no lo diga explícitamente, su advertencia se funda en la apreciación de la *modestia* y el *pudor* femeninos, valores que garantizan la dignidad o la moral de una mujer que se precie, sea ella escritora o no. Esta convicción que como sabemos participa de un presupuesto de época funciona todavía a fines del siglo XIX, cuando Alberdi compone el texto citado, y predica la *no publicación* como garantía y condición de una mujer virtuosa que practica la escritura. De hecho, en otra carta a Juan María Gutiérrez, donde celebra la publicación de una obra de reciente aparición, Mariquita Sánchez expresa un deseo nunca antes declarado con tanta contundencia en las innumerables misivas que envía durante su exilio a los amigos y familiares. Mariquita dice así:

Yo tenía mil deseos de escribirle hace días para felicitarlo por la idea de su obra; pero no tenía con quién mandar la carta. Qué simpatías tenemos! Yo habría pensado y deseado hacer esa obra, es decir, hubiera querido saber hacerla, y para consolarme de mi impotencia, me decía: y ¿quién la leerá? (p. 336).

Desconocemos la fecha de esta carta recogida por Clara Vilaseca en la edición de la correspondencia de Mariquita Sánchez y de la que sólo se conserva un fragmento, de manera que no podemos saber con certeza cuál es el libro de Gutiérrez que a esta lectora admirada le hubiera gustado escribir. Pero sabemos en cambio que la obra no sólo la satisfizo, además despertó en ella un deseo si no inaudito al menos pocas veces confesado: el de convertirse en autora. Junto con esta revelación significativa hecha al amigo (Mariquita quiere ser, hubiera querido ser, *será* –como veremos, finalmente– una autora) se desliza también uno de los fantasmas que postergan o diluyen la escritura de una mujer en la Argentina de la primera mitad del siglo XIX.

“¿Quién me leerá?” es la pregunta “consuelo” dice Mariquita, pero en verdad es ésta, también, una pregunta trampa que espanta o paraliza las ambiciones literarias de cualquier mujer letrada de la época. No casualmente Mariquita reemplaza el verbo *escribir* por *hacer* y el término *libro* por *obra* cuando hace referencia a su deseo: “habría pensado y deseado *hacer* esa obra”, dice. Y ciertamente, la factura de un libro es para las mujeres del siglo XIX una verdadera empresa, una acción importante y osada, a veces demasiado ambiciosa para intentar vencer el otro desafío que va de la escritura a la publicación. De hecho, como ya señalamos, Mariquita no publica nada durante su vida, aunque sí hace circular sus escritos. Y sus cartas y diarios proyectan siempre un destinatario único, un lector particular y específico que es el móvil inmediato de la escritura. Estos textos no llegan a constituir *un libro* sino hasta

¹ Juan Bautista Alberdi, “Juan María Gutiérrez”, en *La Biblioteca*, t. II, año III, 1897.

después de su muerte, cuando otros lectores deciden publicarlos por primera vez, en nombre de su interés histórico.

Pero antes de entrar en esta otra cuestión, hay que recordar que el fantasma de una autora sin público, que la carta citada pone de relieve, enuncia aquí sólo uno de los problemas con los que se enfrentó la mujer escritora o bien cualquier escritor que –como lo demuestran por ejemplo las columnas de Alberdi en *La Moda*– puja constantemente por formarse y formar un público atento a las nuevas producciones literarias nacionales. Mariquita se pregunta aquí por el público, que como sabemos es una entidad ubicua y conflictiva en este período pero aún más dramáticamente enigmática y temible para las escritoras. Porque existe otro problema más primario y sustancial que Mariquita parece haberse planteado y es posible sintetizar en una pregunta que, aunque implícita, está funcionando permanentemente en el interior de su epistolario: *¿cómo hacerse escritora, cómo saber hacerlo?* Desde luego, como señalamos antes, esta pregunta cuya respuesta implica imaginar no sólo temas y retóricas sino también mecanismos de inserción y legitimación en un campo cultural incipiente, no es exclusiva de las mujeres. Se la formulan con igual preocupación los intelectuales de la generación del '37 cuando intentan resolver, por ejemplo, cada uno a su manera, la difícil cuestión de una literatura para el pueblo. Pero la expresión de Mariquita en la carta a Gutiérrez y las modalidades que adopta su escritura en el epistolario se inscriben además en una problemática inherente al género y que expande los interrogantes: *¿qué significa ser una autora en la Argentina de mediados del siglo XIX?*

Sobre cómo ser o *devenir* autora

Los textos de Mariquita Sánchez ofrecen una respuesta peculiar a esta pregunta. Podría decirse por una parte que ella se convierte en autora recién en el siglo XX, cuando se publica al fin una porción nutrida de su correspondencia, el diario a Esteban Echeverría y las memorias dedicadas a Santiago Estrada. Estos textos destinados originalmente a una circulación privada y escogida se abren a la curiosidad de otros lectores no previstos sólo cuando ingresan a los archivos públicos y todavía más cuando son publicados. De manera que es la crítica historiográfica del siglo XX la que realiza esta operación de *reconocimiento* y de *instauración* de la figura de la autora. Hasta ese momento el nombre de Mariquita emula más bien un personaje de la historia nacional cuya personalidad –como lo sugiere Alberdi en el texto sobre Gutiérrez– puede ofrecer la imagen de una época. Es por eso que si bien la publicación de epistolarios de escritores y figuras destacadas de la cultura y las letras por parte de los editores del siglo XX conlleva generalmente la intención de completar la obra de un autor o de una autora de renombre procurando arrojar alguna luz o una verdad nueva y todavía primordial sobre su obra,² en el caso que nos ocupa, la edición tardía de las cartas viene a *descubrir* la presencia de una autora, a partir de la puesta en circulación de una obra en formato libro.

Sin embargo, no es menos cierto que ella lo fue a su modo mucho antes de que sus textos fueran impresos y lanzados al público. Una serie de rasgos la inscriben en el paradigma de los *escritores antiguos*: no aquellos a los que se refieren las columnas de Alberdi en *La*

² Sobre esta cuestión resulta interesante la postura crítica de Alain Pagés, quien precisamente impugna la idea de que los epistolarios puedan contener una “verdad” fundamental para leer la obra de los escritores y las escritoras. A. Pagés, “Stratégies textuelles: la lettre a la fin du XIX siècle”, en *Littérature*, No. 31, 1978.

Moda sino los que a lo largo del siglo XVII (y como ha hecho notar Roger Chartier, en la Inglaterra del siglo XVIII e incluso en el siglo XIX) hacen circular sus manuscritos únicamente entre un público de lectores cultos y elegidos, muy lejos de todo afán de remuneración.³ Y en efecto, a diferencia de otra célebre exiliada contemporánea suya, Mariquita Sánchez no busca como Mme. de Staël el “prestigio literario” sino que defiende una “posición” adquirida básicamente en el contacto y la frecuentación personal con otras figuras de la cultura porteña y rioplatense de la época, a las cuales durante el exilio es posible llegar solamente a través de la palabra escrita. Porque Mariquita es, en este sentido, sobre todo una mujer ilustrada, una dama formada en la sociabilidad de la tertulia rioplatense de comienzos de siglo y ligada, al menos imaginariamente, con la cultura mundana de los salones europeos de los siglos XVII y XVIII.

De todas maneras, entre la distinción elegante que la emparenta con Sévigné y el perfil patriota y romántico que la aproxima a Staël, lo que resulta indudable es que Mariquita así concibe y practica la escritura como un signo distintivo de los hombres y las mujeres de una incipiente república de las letras americana. La escritura manuscrita y la circulación de las cartas entre un círculo de lectores elegidos constituyen su forma de participación en el mundo de la cultura literaria de su época. En la Argentina de mediados del siglo XIX, esta forma de ser autora *con-vive* con los primeros debates acerca de la legitimidad o no de la escritora pública y también con la figura emergente de la escritora romántica que sí escribe, publica, recibe a veces una remuneración por sus escritos y de la cual Juana Manuela Gorriti es sin dudas el mejor ejemplo. En este sentido, la obra y la trayectoria de Mariquita Sánchez ponen en evidencia sólo *una* de las muchas maneras en que es posible ser o *devenir* autora para una mujer del siglo XIX.

Del texto al impreso. Los libros póstumos

En 1952 la editorial Peuser publica un grueso volumen de las cartas de Mariquita Sánchez a una serie de corresponsales: hijos, nietos, esposo, amigos, entre los cuales sobresalen los nombres de J. M. Gutiérrez, J. B. Alberdi, E. Echeverría, D. F. Sarmiento, entre otros. Excepto algunas cartas que habían sido editadas por Antonio Dellepiane en el interior de un ensayo biográfico sobre Mariquita, la mayoría son inéditas y recuperadas de archivos privados.⁴ El *Diario* a Echeverría (abril de 1839-marzo de 1840), en cambio, incluido también en el apéndice a la edición de Peuser, ya había visto la luz entre 1926 y 1927, en el interior de la *Revista Crítica* de historia, literatura y derecho, dirigida por el doctor Alberto Palomeque.⁵ El prólogo, las notas, las noticias biográficas sobre los corresponsales y su relación con la escritora (todo a cargo de Clara Vilaseca) preceden la serie de cartas dirigidas a cada uno de ellos, componiendo la

³ Concretamente, Chartier sostiene –y en esto difiere de la perspectiva de Foucault– que esta modalidad de la autoría que valida y prefiere la cultura del manuscrito (a menudo unida al mecenazgo) antes que el impreso (y la independencia financiera del artista) pertenece a la Francia del Antiguo Régimen *pero sobrevive* en la Inglaterra del siglo XVIII y XIX. Tal señalamiento resulta oportuno, creo, para pensar también las formas que asume o adopta la autoría en América Latina. Y, más precisamente en nuestro caso, la relación que establece Mariquita con la circulación de sus escritos. Roger Chartier, “¿Qué es un autor?”, en *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1994. Sobre la cultura manuscrita pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Armando Petrucci. [traducción castellana: *Alfabetismo, escritura, sociedad*, con prólogo de Roger Chartier y Jean Hébrard, Buenos Aires, Gedisa].

⁴ Dellepiane, Antonio, “Una patricia de antaño: María Sánchez de Mendeville”, en *Dos patricias ilustres*, Buenos Aires, Hachette, 1923.

⁵ *Revista crítica, jurídica, histórica, política y literaria*, Nos. 25 y ss., Buenos Aires, 1925.

imagen de una Mariquita multifacética, cuya influencia y acción se despliega en diversos escenarios y entre distintos protagonistas: la joven enamorada que protagoniza el juicio de disenso para casarse con Martin Thompson pese a la oposición de su familia, la dama ilustrada que participa con fervor de la vida cultural y política de Mayo, la que se cartea con San Martín, Monteagudo, Belgrano antes de iniciar su amistad con el círculo de los románticos, la que colabora con Rivadavia en la fundación de la Sociedad de Beneficencia, la que teme a Rosas y se exilia en Montevideo, la que lleva un diario para su amigo Esteban Echeverría durante los días del sitio, son algunas de las muchas facetas desde las cuales la vida de esta mujer es recuperada en los textos y paratextos que acompañan la edición del epistolario. Entre todos ellos, Vilaseca rescata la imagen de una Mariquita *escritora*, proponiendo las cartas y el diario como el espacio más apropiado donde fundar una mirada sobre la personalidad y la influencia de esta mujer ilustrada: “la proyección que María Sánchez nos ha dejado de sí misma no está en lo esfumado de su leyenda sino en lo tangible de su epistolario, reunido hoy, después de afanosa búsqueda” (p. 7), celebra la prologuista. Contrapuesta a la verdad incierta de la leyenda hecha de voces desperdigadas y no siempre fidedignas, la escritura se presenta al fin como un hecho real y tangible, un verdadero *legado* que puede develar incógnitas y afirmar las imágenes borrosas del pasado, bajo los trazos de esta autora hasta el momento desconocida.

Pero más allá del trabajo emprendido por Vilaseca y la editorial Peuser en la edición de las cartas de Mariquita Sánchez, es otro texto suyo mucho más breve y escueto, recuperado de un archivo de familia, el que presenta el caso más elocuente del esfuerzo de los editores del siglo XX por convertir en libro un texto que originalmente no había sido concebido como tal y transformar en autora a quien lo ha escrito. Me refiero a las memorias dedicadas a Santiago Estrada, escritas por Mariquita hacia el final de su vida y recuperadas por un descendiente suyo.⁶ No sabemos exactamente cuándo se publican las *Memorias del Buenos Aires Virreynal* pero sí que Liniers de Estrada es quien prologa y se hace cargo de la edición, realizando la serie de operaciones que permiten el pasaje del *texto manuscrito al libro*. Sin dudas, el gesto más notable en este proceso de edición consiste en poner título y subtítulos a una obra que nace como una dádiva, un regalo hecho por una mujer anciana a un joven amigo, con la intención de darle su versión sobre un pasado del cual formó parte y transmitirle de este modo su experiencia. Mariquita no titula el texto puesto que, claramente, no lo ha concebido como libro. Para darle una categoría tal, Estrada completa su labor con otra serie de mediaciones: anota la edición, solicita constancia de un perito calígrafo para corroborar la autenticidad de los veinte manuscritos transcritos y confirmar la autoría, actualiza la biografía de Mariquita Sánchez para los nuevos lectores. En una línea similar a la del prólogo de Vilaseca, en el de Estrada ella emerge como protagonista destacada de otro tiempo, cuyas memorias permiten visualizarla ahora a través de su propia voz. Pero sobre todo, Mariquita es presentada aquí como *testigo e intérprete* de una época remota, que logra hacer revivir a través del recuerdo lo que Estrada considera “la esencia del pueblo porteño”, el ambiente donde se formaron los hombres y las mujeres que participaron de la gesta de Mayo: “Ella, junto con muchos otros, es un buen exponente de la madurez a que había llegado la cultura anterior a 1810”, afirma Estrada.

Respecto de este punto, lo interesante es, sin embargo, que si bien la memoria de Mariquita se concentra en el período previo a 1810, su relato no se detiene en los protagonistas co-

⁶ Mariquita Sánchez, *Recuerdos del Buenos Aires Virreynal*, prólogo y notas por Liniers de Estrada, Buenos Aires, Ene Editorial, s/f.

nocidos de la gesta de Mayo sino que se ocupa, por una parte, del pueblo de Buenos Aires, de sus costumbres y de la vida cotidiana en la gran aldea, y por otra de la favorable influencia de los ingleses, cuya fina elegancia y buen trato contrastaron notablemente con la “pobre” cultura virreinal que se vivía en un Buenos Aires sometido a la tutela española.

“Los ingleses han hecho a este país mucho bien, es justo decirlo. Nos trajeron la luz, el amor al confort, las comodidades de la vida, todas; el aseo en todo. [...]. Es preciso ser justos, a ellos les debemos las primeras comodidades de la vida. ¡Qué placer tuvimos al ver un jabón fino! ¡Un lindo mueble, un buen ropero!” (p. 39). Este prodigio de luces y aseo recibido de manos inglesas y que todavía fascina a Mariquita en el recuerdo contrasta notablemente en su relato con la pobreza de recursos que se extrema por entonces en la campaña rioplatense, donde el alto costo de las mercancías condena a los gauchos a una vida miserable. Mariquita es didáctica en su ilustración: en la campaña no hay vestidos, ni ornamentos, ni hay sociabilidad y ni siquiera hay robos porque “¿dónde llevaban esos tesoros, para dónde embarcaban, en ríos en que ni una canoa había?” (p. 34).

A la inversa de Sarmiento, que algunos años más tarde señalará la campaña como una zona susceptible al asalto de los maleantes que cercan la marcha civilizada de las carretas camino a la ciudad, en el paisaje que describe Mariquita ni siquiera hay bandidos porque no tendrían adónde fugarse con el botín.⁷ Salvo el concentrado reducto donde se asienta la urbanidad colonial, el país es un gran desierto esperando ser conquistado. Para Mariquita, los primeros en hacerlo después de los españoles fueron los ingleses. Desde luego, sabemos que su favoritismo por ellos tiene motivaciones en una experiencia familiar y de clase: Mariquita estaba casada en primeras nupcias con Thompson cuando se produjo el asentamiento de Beresford en el Río de la Plata, durante esos días su casa era frecuentada por los extranjeros. Pero lo importante aquí es que la enseñanza principal que intenta ofrecer la cronista consiste en designar a España como la gran responsable de la carencia económica y la pobreza cultural en que vivía y se conformaba la sociedad rioplatense de la época, al menos hasta la llegada de los ingleses. Hasta entonces, “todo estaba calculado por España, con una admirable sabiduría. Estos países eran sujetos con grillos de oro y la mayoría ni comprendía que estaban presos. Los pocos que los sentían sufrían el martirio conociendo las grandes dificultades que tenían, para cambiar un orden de cosas tan bien arreglado y sin auxilios” (p. 34).

Como vemos, en estas memorias Mariquita se muestra no sólo como una observadora minuciosa y sensible a los detalles que componen el mundo de la vida cotidiana de la época (casas, tertulias, familias, son tópicos que organizan la trama del relato) sino también como una intérprete de ese pasaje histórico y fundacional que marca el tránsito de la cultura virreinal a la vida posrevolucionaria y, a la vez, como una audaz defensora de esos cambios que, según ella, sobrevienen a la vida porteña gracias a la influencia de los ingleses. Lejos de constituir una amenaza para la sociedad rioplatense de la época, en su versión las invasiones configuran el puntapié inicial para la emergencia de un sentimiento nacional y patriota. Porque es frente al contacto con el ejército de un país civilizado cuando se despierta en este pueblo americano el ansia de emancipación y el primer rechazo a la autoridad española.

⁷ Para una lectura crítica sobre esta cuestión en el *Facundo*, puede consultarse el trabajo de Cristina Iglesia, “La ley de la frontera. Biografías de pasaje en el *Facundo* de Sarmiento”, en AA.VV., *Nuevos territorios de la literatura latinoamericana*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Oficina de Publicaciones del CBC, 1997.

Haciendo referencia a la entrada de los ingleses al territorio Mariquita explica: “ésta fue una gran lección para este pueblo; ¡fue la luz! ¡Cuántas cosas habían visto y aprendido en tan corto tiempo! Vino la segunda lección y fue mayor el adelanto. Ya este pueblo conoció lo que podía hacer y pensó en sí mismo” (p. 70). Con estas palabras teñidas de un fervor civilizador Mariquita Sánchez concluye las memorias. Su mirada crítica e incisiva hacia el pasado colonial y el deseo de transmitir un recuerdo que ayude a fundar la historia nacional es lo que Liniers de Estrada rescata en el prólogo a las *Memorias...*, ubicando a Mariquita en el cruce de al menos dos tradiciones de escritores: Schmidl, Azcárate de Biscay, Concolorcorvo son algunos de los nombres evocados para remontarse a los orígenes de la crónica en el Río de la Plata e insertar allí la autoridad de la escritora.

Pero además, el título dado al texto vincula esa autoridad con otra serie que Estrada no explicita pero podemos reconocer en nombres tales como el de Calzadilla, J. A. Wilde, Quesada o Mansilla, quienes hacia fines del siglo XIX evocan, cada uno a su manera, esa Buenos Aires aldeana y todavía muy alejada del ritmo de la vida moderna. Aunque Estrada advierte en el prólogo que Mariquita no escribió las memorias con la intención de que fueran publicadas, está claro que ella emerge ahora como una memorialista temprana, cuya obra merece ser relevada y atendida. Por eso, a diferencia de la edición de las *Cartas*, que incluye entre sus primeras páginas el retrato que muestra el rostro y la imagen de la mujer ilustrada que fue Mariquita, la edición de Estrada busca en cambio una prueba material de su existencia como autora: se trata de un fragmento manuscrito de las memorias, que exhibe su caligrafía. Y en el reverso, todavía, una garantía de verdad: “la reproducción del original de puño y letra de José Manuel Estrada, quien conservó y caratuló así, los manuscritos de Mariquita Sánchez”. Esta importancia dada a la escritura manuscrita no es un hecho menor. Más que un adorno a la edición, la letra pequeña y prolija de la escritora, el registro del pulso inscripto en los trazos de su firma se presentan ante los lectores de la obra como una prueba concreta y fehaciente que avizora la existencia real de una autora a la que era preciso conocer.

Escritores, escritoras de un mundo antiguo

En cierta manera, podría decirse que Liniers de Estrada inventa a una autora. Sin embargo –tal como Alberdi lo había señalado en 1870– mucho antes de la publicación en libro de los manuscritos, la autoridad de Mariquita Sánchez se asienta sobre la influencia del trato, ejercida *con igual destreza* en la conversación y en la escritura. Es en este sentido que la comparación con Sévigné se reitera de manera elocuente y merece ser explorada.

Mme. de Sévigné pertenece al mundo de las cortes europeas del siglo XVII. En las célebres cartas a su hija que –como las de Mariquita– no se publican sino hasta después de su muerte, en 1725, logra recomponer el clima social y cultural de la época, a partir de su cercanía con personajes centrales de la monarquía y de la nobleza, entre los que se encuentran también grandes protagonistas del teatro y de las letras, como Corneille, Molière, Racine, La Rochefoucauld, entre otros hombres y mujeres que forman parte de la sociabilidad familiar y cotidiana de Sévigné. Por eso, la portada de la primera edición francesa de las *Cartas* llama la atención de los lectores sobre el interés específico de la publicación.

Bajo el título de la obra: *Lettres choisies de Madame La Marouise de Sévigné a Madame De Grignan sa fille*, reza esta leyenda: “*Qui contiennent beaucoup de particularitez de*

l'Histoire de Louis XIV". Así, la primera edición de las cartas deja en claro que el mérito de Sévigné (como el de Mariquita para sus editores del siglo XX y antes también para Alberdi) hay que buscarlo en la memoria de esos múltiples detalles y pormenores sobre la intimidad de la corte, el pasado nacional y los acontecimientos cotidianos que escriben la historia pública de Versailles hacia el 1700 y que Sévigné relata con esmero para su hija, residente por entonces en Provenza.

Pero es un hombre del siglo XIX quien elogia más que ningún otro los méritos de Sévigné como *escritora*. A partir de 1829, cuando aparece en la *Revista de París* el artículo que sirve de prólogo a la edición argentina de las *Cartas* (publicadas en Buenos Aires por El Ateneo en 1943) Sainte Beuve se convierte en uno de los más fervientes propulsores de la obra. En este y otros trabajos sobre Sévigné exalta el "amor apasionado" y sincero de la escritora hacia la joven Grignan expresado en la correspondencia y que convirtió las cartas en modelo de las relaciones amorosas de una madre con su hija en el siglo XIX. Pero sobre todo, Sainte Beuve elogia en ella ese estilo *suelto* y *sencillo* que lleva la marca de una distinción personal y muy preciada en el siglo XVII: "La conversación [...] no había llegado a ser todavía, como en el siglo dieciocho, en los salones abiertos bajo la presidencia de Fontenelle, una ocupación, un negocio, una pretensión; no se buscaba necesariamente el rasgo; la estructura geométrica, filosófica y sentimental no era allí de rigor; se hablaba de sí, de los otros, de poco o de nada. Eran, como dice Mad. de Sévigné, conversaciones *infinitas* [...] En medio de este movimiento de sociedad tan difícil y tan sencillo, tan caprichoso y tan graciosamente animado, una visita, una carta recibida, insignificante en el fondo, era un suceso que se recibía con placer y del cual se daba parte con apresuramiento. Las cosas más pequeñas obtenían su precio por su manera y por su forma; era el arte que sin percibirse de ello y negligentemente, se ponía hasta en la vida" (p. 13).

Este arte que se impone sin esfuerzos a los protagonistas de una época pasada y que Sainte Beuve reconoce por igual en la conversación y en la escritura epistolar de Sévigné caracteriza un tipo de distinción que se opone en sus formas a la de Mme. de Staël, más preocupada por tener una incidencia en la escena cultural a través de sus libros. Porque Staël se destaca no sólo como una gran dama de salón sino también y sobre todo como una autora moderna, que busca por todos los medios la publicación de sus obras, desafiando hasta donde es posible la censura. Tal como ella misma lo expresa en las páginas de su diario de viaje, es su "prestigio literario" el que abona su reputación como mujer ilustrada y arrastra a su salón a los hombres más destacados de su época.

Hacia la primavera de 1800 publiqué mi libro *Sobre la Literatura*, y el éxito que obtuvo me devolvió el favor de la sociedad. Mi salón volvió a poblarse y volvía a gozar del placer de la conversación, y eso en París, donde me parece, lo confieso, el más atractivo de todos. [...] Después de mi *obra Sobre la Literatura* publiqué *Delfina*, *Corina*, y por último *De la Alemania*, que fue prohibido en el momento en que estaba por salir. Pero, a pesar de que este último momento me haya acarreado amarga persecución, no dejo de pensar que la literatura es fuente de goces y de consideración para una mujer (pp. 14-15).

El afán de escribir y publicar se presenta como un imperativo en Staël. Su contraposición con Sévigné no es nueva, pero cuando Sainte Beuve la formula advierte que ella es pertinente solamente si se le reconoce a cada cual su propio mérito, sin colocar a una por encima de la otra. Porque:

[...] se haría mal en juzgar a Mad. de Sévigné frívola o poco sensible. Era seria y aun triste, sobre todo durante las estancias que hacía en el campo, y la ilusión tuvo un gran lugar en su vida. Solamente que es preciso entenderse. No soñaba bajo sus largas avenidas espesas y sombrías al gusto de Delfina, o como la amante de Oswald; este sueño no se había inventado todavía; ha sido preciso el 93, para que Mad. de Staël escribiese su admirable libro de la *Influencia de las pasiones sobre la felicidad*. Hasta entonces, *soñar era una cosa más fácil, más sencilla, más individual* y de la cual por tanto se daba uno menos cuenta. Era pensar en su hija ausente en Provenza, en su hijo que estaba en Candía, o en el ejército del Rey, en sus amigos lejanos o muertos (p. 19, cursivas mías)

explica Sainte Beuve, reconociendo en las ensoñaciones de las mujeres una clave para situar e interpretar los cambios que se produjeron en el modo de experimentar la vida, de una a otra época.

Como es sabido, 1793/4 marca el advenimiento de la república jacobina y del “terror” que sacude la ya convulsionada vida política, social y cultural de los franceses desde hacía varios años. Los sueños (y también las decepciones) de Staël están directamente ligados con ese entramado de revoluciones que conmueven la historia de su país entre el último cuarto del siglo XVIII y comienzos del XIX, y, por ende, con los cambios profundos que se habían venido produciendo en la conciencia individual, la práctica cotidiana y el modo nuevo y a veces perturbador en que los hombres y las mujeres conciben la relación entre vida privada y espacio público. Es en relación con esos cambios que Sainte Beuve propone leer a Sévigné y a Staël como emergentes de dos épocas y dos sociedades distintas, cuyos códigos inciden en su realización como autoras. Intentando resituarse como tal la figura de Mme. de Sévigné, Sainte Beuve advierte entonces que aunque ella no piensa en publicar, en la sociedad a la que pertenece las cartas son tan codiciadas como su presencia: “todo el mundo deseaba leerlas” –asegura– debido a la gracia y el encanto con que estaban redactadas.

Es el círculo relativamente estrecho de lectores que esperan con renovado entusiasmo cada nueva misiva el que consagra en primer término la autoridad de la corresponsal. Por eso entre todas las virtudes que este amante de las *causeries* celebra en Sévigné no halla ninguna mejor que ese *estilo suelto y ameno* depositado en la escritura. Un estilo que el crítico reconoce alejado de otro más “sobrio, castigado, pulido y trabajado” (p. 25) que en la Francia del siglo XVII prescribió Boileau y del cual serían herederos Balzac y Malherbe. Al decir de Sainte Beuve, el de Sévigné encuentra su patrón en otros escritores y escritoras del siglo XVII que, ya sea que publicaran o no sus escritos, cultivan un estilo “más libre, caprichoso y móvil, sin método tradicional y del todo conforme a la diversidad de los talentos y de los genios” (p. 26). En esa línea, Montaigne, Regnier y hasta la reina Margarita emergen para Sainte Beuve como muestra admirable de una escritura que nace sin apuros ni esfuerzos y que no siempre adquiere el formato de un libro porque surge como la expresión natural y espontánea del talento o de la necesidad por manifestarse.

Desde luego, Sainte Beuve no adopta un criterio cronológico, ni tiene en cuenta los géneros literarios cuando reúne en cualquiera de las dos series mencionadas a hombres de teatro con filósofos, educadores o grandes novelistas; a profesionales de oficio con figuras que, en rigor, no pertenecen al ámbito de la cultura literaria de su tiempo. Porque, evidentemente, lo que le interesa destacar es que la autoridad de Sévigné como escritora se inscribe entre aquellos cuyo estilo se aleja totalmente de las preceptivas y el academicismo y, en cambio, se impregna de un tono conversacional y espontáneo obviamente muy caro al autor de las *Causeries du lundi*:

Éste es el estilo ancho, suelto, abundante, que sigue más la corriente de las ideas; un estilo de primera clase y *prime sautier*, como diría el mismo Montaigne; es el de La Fontaine y de Molière, el de Fénelon y de Bossuet, del duque de Saint-Simon y de Mad. de Sévigné. Esta última sobresale en él: deja correr su pluma con *la brida sobre el cuello*, y siguiendo el camino, ella siembra con profusión los colores, comparaciones, imágenes, y el ingenio y el sentimiento brotan por todos lados. Se ha colocado así sin quererlo ni percibirlo en la primera fila de los escritores de nuestra lengua (p. 26).

Con estas palabras que no dejan duda sobre el reconocimiento de Sévigné como escritora finaliza el artículo de Sainte Beuve. Su elogio y su caracterización de ese estilo suelto e ingenioso nos devuelve a Mariquita Sánchez y a Alberdi, quien reconocía en la escritura de su amiga un mérito “simple, natural y doméstico”. Pero él no fue el único en compararla con Sévigné. “¿Por qué no nació Ud. en el siglo de Luis XIV y marquesa o condesa? ¿Quién citaría las cartas de Sévigné o de la Maintenon, si hubiera sido Ud. su contemporánea?”, escribe entusiasmada Misia Justa Foguet de Sánchez –una de las amigas predilectas de Mariquita–, en respuesta a las cartas recibidas.⁸ El comentario se funda en un agradecimiento a la palabra siempre “consoladora” y “placentera” de esta amiga que escribe “con dedos de rosas” y sabe “tocar las llagas del corazón y del alma para mejorarlas”. Justa Foguet asegura haber leído las cartas de Mariquita con enorme placer y jura también haberse sentido mejor tras la lectura, puesto que la dulzura y la amabilidad que fluye bajo su prosa tiene la capacidad de curar las heridas.

Pero a diferencia de Alberdi, esta vez la comparación con Sévigné no iguala sino que distingue los méritos de una correspondencia por encima de la otra. ¿A qué se debe ese plus de interés que reconoce la lectora en las cartas de Mariquita? Probablemente no se trata sólo del optimismo “providencial” que ella despliega en la correspondencia con esta amiga que se define a sí misma como dueña de un “humor lúgubre” sino también de la inmersión de ambas en este otro mundo americano sin marquesas ni condes al que pertenecen y del cual a menudo da cuentas el epistolario de Mariquita.

La clase de peligros y vicisitudes entre los que se mueve la vida de esta exiliada rioplatense anima de zozobras pero también de ilusiones profundas cada una de sus cartas, mostrando en ellas una forma de vivir donde los sueños conviven permanentemente con las incertidumbres y los miedos del destierro. Podría agregarse que los sueños de Mariquita son producto de fantasías casi siempre incumplidas y no proyecciones de una cotidianeidad apacible y “fácil”, como la que describe Sainte Beuve al evocar el mundo de Sévigné. En este sentido, la comparación propuesta por Alberdi resulta válida hasta cierto punto. Si bien por una parte se inspira acertadamente en el reconocimiento de un “mérito original y distinguido” que hace a Mariquita equiparable a una dama francesa del siglo XVII, por otra, su interpretación de la escritura manuscrita como ausencia de una “pretensión literaria” en esta profusa autora de cartas, diarios y memorias corre el riesgo de resultar algo simplificadora o equívoca. Y aquí se hace preciso subrayar dos cosas: 1) que aun cuando no se escriba *con la intención* de publicar, la escritura manuscrita implica también una forma de publicidad premoderna y vigente en la cultura rioplatense de la década de 1840. El tipo de incidencia que Mariquita Sánchez tiene sobre su círculo de correspondientes y allegados es similar al que describe Sainte

⁸ Esta cita de Foguet y las siguientes corresponden a una carta del 8 de septiembre de 1844, incluida por Vilaseca en nota a la edición de las *Cartas de Mariquita Sánchez*, cit., pp. 131-132.

Beuve para algunas escritoras y escritores del siglo XVII. Y así lo prueba el comentario de Justa Foguet, cuando celebra el infinito “placer” que le produce la lectura de las cartas: en su gratitud hacia la corresponsal está implícito el reconocimiento de un don, de un arte natural y espontáneo del cual la amiga es poseedora y se imprime igualmente en la conversación como en la escritura; 2) que el estilo “simple, natural y doméstico” de Mariquita a menudo se ve impregnado por la *urgencia* y el *compromiso* político que le impone la vida en el exilio. Y en este sentido, su escritura recae a menudo en tópicos que la harían comparable a Staël, inscribiéndola en el paradigma de los escritores y las escritoras románticas.

De la conversación a la escritura. Las cartas

Con el exilio, la opción por el género epistolar se impone en Mariquita como una necesidad irrefrenable, que le permite engrosar de a poco el material para ese libro deseado y póstumo que –como el mentado viaje a Europa– no se concretará jamás en vida de la autora. Al mismo tiempo, las cartas proveen el formato más apropiado para la escritura de una mujer cuyos ideales se inscriben en gran medida bajo el paradigma de la tradición ilustrada. Como lo demuestran esos escritores y escritoras europeos de los siglos XVII y XVIII, las cartas son portadoras de ideas y opiniones, se presentan a menudo como verdaderos ensayos filosóficos que auspician la conversación culta en los salones. Pero además aquí –un poco más cerca en el espacio y en el tiempo–, como lo señala Sarmiento en el prólogo a los *Viajes*, las cartas garantizan ese género “dúctil”, “elástico”, “que se presta a todas las formas y admite todos los asuntos” (p. 15) de los que necesita dar cuenta un escritor y también una escritora americana, en particular cuando está fuera de su patria. De hecho, en su epistolario Mariquita incluye tópicos muy diversos y registra tonos variados de acuerdo con cada corresponsal. Para Juan serán los consejos morales, el fervor patrio y los relatos de interés político que pueden servir o exaltar el ánimo y la dedicación de un incipiente escritor público en lucha contra la tiranía; para Florencia, en cambio, las confidencias y las reflexiones sobre la felicidad de las mujeres solas, que no están sometidas al arbitrio de un marido al que no aman. Aunque también son para ella las quejas y los lamentos sobre los avatares y las desventuras de la política rioplatense.

Las cartas de Mariquita configuran así un variado repertorio de temas y noticias sobre la vida de una exiliada de la Argentina rosista, el reservorio de su memoria autobiográfica pero, sobre todo, exhiben la llegada a la escritura de una mujer que se caracterizó hasta entonces por sus dotes de conversadora. De modo que, pese a las protestas y lamentos que se aglomeran en la correspondencia, son precisamente la política y sus vicisitudes, de las cuales Mariquita mucho se queja pero de las que no puede o no quiere sustraerse, las que la convierten en una escritora vehemente y fervorosa. “No puedes imaginarte lo que escribo: hasta las espaldas me duelen”, se lamenta con Florencia (p. 159; Montevideo, 1/7/47). Y de nuevo con Juan: “Me duelen las espaldas de escribir todo el día sin cesar a todas partes del mundo” (p. 136; Río de Janeiro, 28/10/46). La referencia al trabajo agotador de la escritura de las cartas se reitera por igual en las cartas a los hijos.

Apurada porque parte un buque con el que deben ir también las cartas o porque tiene que cumplir con otros compromisos sociales, las cartas de Mariquita registran las múltiples poses de una escritura que se practica en todas partes y de todas las maneras posibles: en la cama o en el gabinete, contrariada o feliz, apurada o con tiempo para narrar sin pérdida de detalles un vestido

hermoso y barato o una noticia inminente del acontecer político de la vida en una ciudad sitiada, esta corresponsal escribe sin descanso. A partir del exilio, el protagonismo de la conversación es si no reemplazado al menos compartido con la práctica de la escritura. En Montevideo o en Río de Janeiro, Mariquita cumple como nunca con los dos principios de aquella fórmula civilizadora tan alentada por Alberdi desde las páginas de *La Moda*: escribir cartas y hacer visitas.⁹

“Considera que visito todo Montevideo, y no puedo dejar de atender mi casa y las cosas de mis tristes habilidades, que no hay un día que no tenga un compromiso, de modo que no sosiego” (p. 155), le explica a Florencia en junio de 1847. Y en otra carta remata con esta lección para la hija: “Ésta es mi filosofía. Para ser gente, es preciso ir adonde va la gente decente” (p. 231; Montevideo, 29/7/54). *Cartas y visitas*, entonces, constituyen un arduo trabajo, por momentos verdaderamente agotador pero que garantiza, por una parte, el resguardo de esa “posición” tan celosamente custodiada, adquirida previamente como anfitriona de las más famosas tertulias porteñas. Porque como ha señalado Liliana Zuccotti, “las cartas también reemplazan los gestos propios del salón” dejado en Buenos Aires.¹⁰ Y, podríamos agregar, ellas continúan de otro modo la sociabilidad perdida. En este sentido, las cartas cubren vacíos, procuran remedar ausencias y al menos por un rato abren paso a una clase de felicidad que sólo es posible en la escritura, cuando los corresponsales atraviesan imaginariamente las distancias del tiempo y el espacio y realizan por un momento la ilusión del encuentro. Es entonces que la escritura de Mariquita emerge como *otra casa* donde es posible habitar y reencontrarse con los amigos dispersos, celebrando viejos placeres, reinventando antiguos hábitos y preferencias.

Libros, amigos y lecturas

Entre esos placeres añorados y recobrados en la correspondencia con los amigos, uno de los más exquisitos es la lectura compartida. En las cartas Mariquita se muestra como una lectora prolífica y variada, que puede pasar sin dificultad del libro de oraciones religiosas de Eckartshausen a las páginas del *Origen de las especies* de Darwin; de los seis tomos de la *Historia* de Martigny enviados por correo a su hijo Juan en Corrientes, a la obra de George Sand; de las noticias de los diarios revisados con constancia y esmero tratando de “estar al corriente del orden del mundo” a las cartas esperadas con ansiedad y leídas con emoción desde Montevideo o Río de Janeiro. Sobre la imagen conocida de la conversadora en la tertulia, las cartas revelan esta otra hasta ahora más aprehensible de la lectora a solas con el libro o el escrito.

Durante el exilio Mariquita recibe y reparte libros y lecturas, pone en contacto a los amigos célebres cuando éstos no se conocen personalmente (“le he hablado a Rugendas de Ud.” (p. 330; Buenos Aires, 17/4/45), asegura a Echeverría, procurando vincularlo con el pintor); gestiona, a través de Florencia, que se mantenga la suscripción a los semanarios porteños o le advierte que cuide con esmero la biblioteca que ha dejado en su casa de Buenos Aires. Entonces las cartas se constituyen por momentos en el reducto de otra sociabilidad ahora *estrictamente literaria* en la que circulan diálogos, intercambios y reflexiones sobre la obra reciente de los jóvenes.

⁹ “Reglas de urbanidad para una visita”, *La Moda*, Nos. 3 y 4, Buenos Aires, 1837. Y “Las cartas”, *La Moda*, Nos. 7 y 8, Buenos Aires, 1838.

¹⁰ Liliana Zuccotti, “Mariquita Sánchez: el cuerpo de la memoria”, en *Anuario IEHS*, No. 8, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro, Tandil, 1993.

A fines de la década de 1930 Mariquita felicita al autor de *La cautiva*, animándolo más tarde a cuidar su “imaginación” en favor de los nuevos proyectos, o festeja, hacia 1846, la aparición de la segunda entrega de *la América poética* de su amigo Juan María Gutiérrez, prometiendo leerla a destajo cuando la tenga entre sus manos. Pero entre las lecturas gozosas y celebradas de la obra reciente de los jóvenes, Mariquita encuentra en Alberdi la concreción del modelo de escritor que tiene en mente y que procura inculcar a su hijo Juan Thompson, cuando le aconseja promediar “dulzura y paciencia”, con “raciocinio y amabilidad” en sus escritos periodísticos. En las cartas a Juan o en los sinceros elogios y ponderaciones que le escribe a Alberdi, Mariquita expresa el modo como ella misma entiende debe ejercerse el rol del escritor público y, de ser necesario, también el de la escritora en la Argentina de mediados de siglo XIX.

Sus reflexiones al respecto surgen a partir de la lectura entusiasta de una serie de cartas públicas de Alberdi, que ven la luz tras la caída de Rosas –entre noviembre de 1852 y marzo de 1853–. Se trata de las *Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina*, más conocidas como *Cartas Quillotanas*, en las que su autor se explaya sobre cuestiones notables e inherentes a la realidad nacional y al rol de los intelectuales en relación con la nueva coyuntura política. Sarmiento, que con su “Carta desde Yungay” (del 12 de noviembre de 1852) había provocado la escritura de Alberdi, no tardará en responder con tono ferviente e injurioso, a través de otra serie de misivas publicadas bajo el título elocuente de *Las Ciento y Una*. Este corpus de cartas que enseguida toma el formato de un libro constituyen una de las polémicas de mayor relevancia y trascendencia en la cultura argentina del siglo XIX. Mariquita toma partido en favor de las ideas de Alberdi y explicita, en privado, sus propias perspectivas:

Ud. es el joven que a mi juicio ha utilizado mejor su tiempo y ha unido a esto los sentimientos nobles del corazón. Ud. ha desarmado a sus enemigos con dulzura y ha triunfado con las armas de la razón y la moderación. Quisiera que fuera Ud. el modelo para nuestras prensas llenas de personalidades groseras. Sus cartas me han encantado. Así me gustan las polémicas, *utilizadoras* (p. 348; sin fecha, cursiva de la autora).

Mariquita celebra en Alberdi su capacidad de expresarse con *razón y amabilidad*, de aprovechar al máximo su *tiempo*, enseñando con su propio ejemplo y con su propio lenguaje esa “moderación” necesaria para “disipar los odios de partido” en una sociedad convulsionada. En estas cartas Mariquita emerge como una verdadera lectora modelo de las *Quillotanas*, cuyos argumentos no sólo admira sino que incorpora a su propio discurso.

En otra carta a Alberdi de abril de 1856, refiriéndose nuevamente a la actividad de la prensa montevideana, la corresponsal arroja sobre ella nuevas críticas que esta vez condenan el desenfado de los redactores para dar a los lectores “noticias falsas”, con la intención evidente de vender más periódicos y beneficiarse con las ganancias. En las acusaciones de Mariquita emergen al menos dos argumentos que parecen aprendidos de la polémica Alberdi-Sarmiento: el reproche a quienes ganan dinero en su tarea como periodistas (“Estos individuos quieren vivir en grande sin más renta que su pluma”, se queja Mariquita haciendo referencia a “los Sarmiento, los Gómez o los Varela” (p. 350, Buenos Aires, 1/4/56)) y la indignación frente a los que reniegan de la tradición de los caudillos, con el objeto de cuestionar la figura de Urquiza: “Hay voces que entran en moda. Ahora es los caudillos. Estoy aburrída de oír esta majadería. Qué sería la Francia si no tuviera el caudillo Napoleón!” (p. 350), refuta la corresponsal, mientras advierte a Alberdi que no haga circular esta opinión suya para que no la tilden de “urquicista”.

Pero hay todavía un tercer elemento que coloca a Mariquita del lado de Alberdi y en contra de estos “grandes escritores que arrastran popularidad” (p. 349): se trata del *lenguaje* en primer lugar *belicoso* y en segundo lugar *grosero* que reconoce insuperable en la prosa sarmientina: “Ya sabe Ud. el lenguaje de Sarmiento cuando se enoja. Decía en una reunión: ya que no se han podido educar las criaturas, vamos a educar ese burro de Peña. Ya ve que es fino el maestro” (p. 351; Buenos Aires, 1/4/56), comenta Mariquita. La ironía expresa aquí no sólo el desdén frente al lenguaje injurioso de Sarmiento sino la asimilación de la corresponsal con el adversario de aquél: en Alberdi ella encuentra el modelo exacto al que desea *parecerse*.

El lenguaje de la escritora

“Mi vida es algo parecida a la suya, según Gutiérrez” (p. 347), escribe orgullosa Mariquita a su amigo Alberdi, en noviembre de 1852. Los parecidos recorren constantemente las reflexiones y el discurso de esta corresponsal en abierta confidencia con sus familiares y amigos. En lo que atañe a Alberdi, puede decirse que Mariquita admira en él *virtudes* poco románticas: “razón” y “moderación” son las cualidades exaltadas en el autor de las *Bases*, las cuales configuran dos principios claramente provenientes del paradigma ilustrado. Es entonces que en lugar de la “imaginación” elogiada en Echeverría, Mariquita defiende la búsqueda de la “verdad” como el compromiso más fuerte del escritor público.¹¹ Por eso, tal vez, cuando años después compone para Santiago Estrada el texto que Liniers de Estrada titula *Memorias de la Vida Virreynal*, o bien cuando escribe el diario para Echeverría, Mariquita se afana tanto en despejar, de entre la maraña de “murmuraciones” e “intrigas” que circulan en la sociedad montevideana de la década de 1840, *verdades* que puedan ser útiles al lector concreto y mediato sobre el que se proyecta su escritura pero que también cautivarán, con el tiempo, a otros lectores que pudieron o no estar presentes en el imaginario de la escritora, pero hallan en su *Diario* una versión de la historia en los días del exilio rosista.

“Es tan difícil descubrir la *verdad*, aun de lo que se ve, que no se puede saber nada con certeza. Gran tristeza” (p. 386). La queja de este pasaje de fines de mayo de 1839 en el que Mariquita lamenta no poder transmitir una noticia segura sobre el estado de las hechas que acaecen o se están tramando para los días por venir se contrapone abiertamente con otros fragmentos donde irrumpe la felicidad de escribir un relato fidedigno, un auténtico cuadro de la vida política, que por momentos sí se muestra abierta y llanamente a los ojos de esta gran lectora de la realidad que Mariquita procura ser.

Un pasaje del 25 de abril de 1839 nos brinda el ejemplo. Mariquita ha visto personalmente al general Lavalle y su prosa traduce el regocijo y la certeza de estar componiendo el fiel retrato de un verdadero héroe de la historia rioplatense. El lenguaje de Mariquita se tiñe entonces de elementos testimoniales, intentando capturar toda la “verdad” del personaje, a partir de su descripción fisonómica, la disposición de ánimo y el mundo familiar que lo rodean: “Lavalle tiene toda la afabilidad de una buena educación y la natural franqueza de un valiente” (p. 378), asegura la cronista. Y a continuación incorpora al retrato de Lavalle y su

¹¹ Me ha resultado especialmente estimulante el libro de Berlin para pensar la relación entre “verdad” e “imaginación” en los procesos y transformaciones que van de la ilustración al despertar del pensamiento romántico. Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, edición a cargo de Henry Hardy, Madrid, Taurus, 2000.

mundo su propia imagen de espectadora admirada: “Yo miraba esta reunión de hombres que parecían envejecidos más por la adversidad que por el tiempo, y pensaba yo en silencio que ellos dirían: después de tantos trabajos, tenemos que empezar de nuevo a conquistar nuestra patria y la libertad” (p. 378).

Es cierto que Mariquita exalta en este párrafo la silueta de unos hombres que, como su líder, pertenecen a una tradición de patriotas que lo han sacrificado todo en pos de sus ideales, pero es interesante aquí también esta resuelta inscripción del ojo de una cronista que *mira para narrar* y al hacerlo se congratula no sólo del hallazgo sino de su capacidad para traducirlo en la escritura: “No se puede dar un cuadro más interesante” (p. 378), remata Mariquita sobre el final de la anécdota. Este interés no se restringe al referente sino que apunta también a la satisfacción de convertirlo en anécdota valiosa para su amigo.

Entre la razón y la pasión. Lectura, escritura y romanticismo

Ahora bien, si las páginas del *Diario* a Echeverría y las *Memorias*... transitan casi siempre ese lenguaje *racional, claro y moderado* que Mariquita admira en los escritos de Alberdi y proyecta para los suyos propios, también hay otra impronta que surge como flujo incontenible cada vez que la invade un sentimiento intenso de felicidad, de miedo o de emoción frente a un hecho real o de índole literaria. Entonces la escritura de Mariquita registra una leve caída en el abismo, una especie de afasia cuando en medio de la composición de una carta la visita la idea de que ésta pueda ser interceptada y llegar a manos de Rosas, o bien la escritura se turba frente al fervor inconmesurable de anunciar a Juan el triunfo en Caseros (“¡Qué sorpresa te voy a dar! ¡Rosas ha caído! ¿Lo creerás? Yo tengo el pulso que me late como el corazón, y no sé lo que te puedo escribir”, anota en una carta fechada el 4 de febrero de 1852).¹² A veces puede ser también otra clase de acontecimiento más personal y subjetivo el que altera dramáticamente la escritura, por ejemplo la lectura reciente de un poema o la evocación de una figura romántica:

Después que leí los versos de Ud. necesité meditar... necesité perderme en esas silenciosas regiones del Infinito... porque la tierra no era bastante al pensamiento, cuando la lira de Ud. acababa de conmovirme, fuertemente resonando en mi oído como una melodía celestial, como una inspiración de Dios... / El último verso me hizo buscar en el firmamento un astro melancólico... que se pareciese a Sand... porque quería verla... y creía encontrarla en una estrella mustia... pálida... viva poesía que yo traducía por la última mirada de mi desconocida y lograda amiga... / Los versos de Ud. me produjeron esa irritación cerebral que nos eleva y nos impulsa a las concepciones más atrevidas!... Anoche, el cielo, con su azul melancólico y suave... con sus estrellas... su luna... hasta el aire que acariciaba mi frente, me pareció que traían las melodías del órgano... tomaba olor a incienso... una voz vaga, suave, me cantaba los versos de Ud... y yo la veía a ella... como una paloma blanca volando por el espacio [...].¹³

¹² Escribir bajo el temor de que las cartas sean interceptadas es un rasgo común a los corresponsales del exilio. Cristina Iglesia se ha referido a ello a través de lo que denomina “la *impedimenta* del vuelo de la carta”, en “Contingencias de la intimidad: reconstrucción epistolar de la familia del exilio”, Fernando Devoto y Marta Madero (dirs.), *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*, Buenos Aires, Taurus, 1999, t. I, pp. 203-223.

¹³ Mariquita Sánchez a Juan María Gutiérrez, en Raúl J. Moglia y Miguel O. García (eds.), *Archivo del Doctor Juan María Gutiérrez. Epistolario*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, t. I, pp. 215-216, nota 14. La carta no se encuentra entre las editadas por Vilaseca.

Desde luego es Mariquita quien habla en esta carta de febrero de 1841 dirigida a Juan María Gutiérrez. Y es la lectura de un poema suyo lo que la ha colocado en esta especie de trance romántico donde la *racionalidad* y la *moderación* se han ido muy lejos y la prosa sucumbe totalmente a la fuerza de la *imaginación* e incluso, podría decirse, de la alucinación que transporta a la lectora a las alturas celestiales e inunda sus ojos de visiones profanas. Mariquita se muestra aquí como una lectora entregada a los encantos de la poesía, una lectora quien sabe incluso enamorada, que podría representar muy bien los peligros de la lectura romántica, de la que tanto abominan los moralistas del siglo XIX denunciando las novelas como la causa de múltiples patologías femeninas.

“Conmoción”, “llanto”, “ardorosa imaginación”, y hasta “irritación cerebral” y “concepciones atrevidas” son algunos de los síntomas que registra Mariquita como efecto de lectura (los mismos que produce en o desde Europa la lectura dieciochesca de las novelas de Richardson, Goethe o Rousseau). Lo más interesante, sin embargo, es que en el pasaje a la escritura *ella no presta ninguna resistencia* a este romanticismo arrollador que contrasta flagrantemente con el lenguaje moderado que recomienda a sus amigos publicistas y ella misma asume por ejemplo en las *Memorias* a Estrada. Entre el elogio a la poesía de su amigo y el recuerdo de Sand, esta vez su prosa se carga de vibraciones que la escritora deja entrar con todo su arsenal de subjetividad y confusiones. Pero antes de hacerlo, Mariquita hace una advertencia que deja entrever todavía una lucha interior previa a la escritura. Una lucha entre la expresión libre de sus emociones más profundas y el autocontrol: “El temor de desmerecer en la opinión de Ud. por una producción triste de pensamientos y de melodía, *me ha de sujetar a la prosa*” (p. 215), confiesa a su corresponsal.

Con estas palabras que evocan de nuevo un *tironeo* entre deseo y represión que atañe a la autoría comienza la carta a Gutiérrez. Mariquita, una vez más, *desea pero no se anima* del todo. No se anima a expresar poéticamente lo que siente por *temor a no saber* hacerlo bien. Pero la carta procura realizar de algún modo ese anhelo. Y entonces la prosa se carga de una cantidad exagerada de puntos suspensivos y figuras literarias que suelen habitar el lenguaje poético. Con mayor o menor elocuencia, el epistolario de Mariquita Sánchez presenta constantemente esta tensión. Se trata a veces de un verdadero conflicto, otras de un leve *tironeo* entre la búsqueda de la *razón* como principio ordenador de la vida, el discurso y el pensamiento, y la *pasión* como un elemento romántico que se abre paso con fuerza en su universo de valores: “Mujer que tiene pasiones tiene mérito y, sea de la clase que sea, tiene corazón y es lo que yo aprecio. De las mujeres impecables, tiemblo: son perversas; pero no digas esto, hija, porque me tendrán por *una bandolera*; pero es que yo entiendo la virtud por otra cosa” (p. 230), escribe a Florencia en julio de 1854.

El *tironeo* entre razón y pasión prueba en la escritura una realidad que también exhibe su trayectoria: Mariquita es una *figura de transición* entre dos épocas y dos grupos que se mueven por principios culturales, políticos y estéticos diversos, aunque con la misma ilusión de formar una nación libre y republicana. Por eso, no es casual que sean Gutiérrez y Alberdi, es decir las dos figuras menos radicalmente románticas entre los románticos, los modelos a seguir cuando se trata de pensar la propia escritura. Mariquita distribuye en ellos los intereses: en Alberdi el modelo del escritor público y en Gutiérrez (no en Echeverría, al que también admira) el fervor poético y la faceta ensayística. La preocupación de Gutiérrez por la educación pública es un motivo que también comparten. Es con él, precisamente, que Mariquita vuelve a expresar su

intención de escribir libros: la historia de las mujeres del país o sobre cómo educarlas son proyectos que aunque tampoco llegaron a concretarse confirman, por una parte, la posibilidad de pensarse como autora, por otra, su tendencia a concebir la escritura como un instrumento *útil* al despertar y la consolidación de una nación civilizada. Es por eso que en Gutiérrez, Mariquita parece encontrar una figura de conciliación entre románticos e ilustrados, que se condice muy bien con su propia ubicación *entre dos círculos*. Si esto es posible se debe en gran parte a la manera como se produce en el Río de la Plata la emergencia del romanticismo.

Refiriéndose precisamente a esta última cuestión a través de la figura de Juan María Gutiérrez, Beatriz Sarlo ha señalado que “como hombre del 37, no practica un corte y una discontinuidad conflictual con respecto a la tarea realizada por las generaciones anteriores, y muy por el contrario, valoriza y comenta esta tarea”.¹⁴ Con esta afirmación Sarlo tiene en cuenta, entre otras cuestiones, la operación de rescate de la labor cultural del período rivadaviano realizada por Gutiérrez cuando escribe, por ejemplo, sobre “La primera sociedad literaria y la primera revista en el Río de la Plata”.¹⁵

Sin dudas, Gutiérrez ha jugado una actuación mediadora entre los “jóvenes” y la generación precedente. Pero aunque el esfuerzo y la constancia con la que ejerce esa mediación lo singularizan, ella no resulta extraña en el contexto de diálogos fluidos y camaraderías que, pese a las diferencias políticas y estéticas, mantienen durante el exilio los miembros de ambas generaciones. La nutrida correspondencia del período ofrece al respecto innumerables pruebas. Así encontramos, por ejemplo, a un propulsor del neoclasicismo como Florencio Varela entre los más fervientes lectores de *Los Consuelos* de Echeverría, primera manifestación de la literatura romántica argentina. Es Varela quien se ocupa en Montevideo de difundir el libro y hasta de organizar una rifa para ayudar al autor con la venta, procurando que no quede ejemplar sin depositarse en manos de los lectores.

Es en este marco de interlocuciones e intercambios que Mariquita Sánchez encaja tan bien en el molde de la *mujer ilustrada* que exaltan los hombres de la generación rivadaviana, como en la tentadora aunque a ratos peligrosa figura de la *lectora romántica* que anima la imaginación y la pluma de los jóvenes del '37. Sus cartas desafían en voz baja y sin rebeliones uno de esos peligros tan temidos, realizando a su manera ese difícil pasaje que va de la conversación y la lectura a la escritura femenina. Y probando en la correspondencia una de las tantas maneras de ser autora en la Argentina de mediados del siglo XIX, cuando publicar resulta una tarea poco recomendable para mujeres. La escritura de Mariquita muestra, así, los fantasmas y los tropiezos pero también los rodeos y las tentativas de ensayar formas y poses de la autoría femenina, en un contexto hostil y revolucionado por las contingencias de la política y de la cultura nacional. □

¹⁴ Beatriz Sarlo, *Juan María Gutiérrez: historiador y crítico de nuestra literatura*, Buenos Aires, Editorial Escuela, 1967, p. 36. Más recientemente, Jorge Myers ha incursionado también en la figura de Juan María Gutiérrez: “Los itinerarios de una ideología: Juan María Gutiérrez y la escritura de las *Noticias Históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires (1868)*”, en Juan María Gutiérrez, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires. 1868*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1998. También pueden consultarse otros estudios suyos sobre el romanticismo (y su emergencia) en el Río de la Plata. En función del tema que analizo, me ha resultado de particular interés su trabajo: “La cultura literaria del período rivadaviano: saber ilustrado y discurso republicano”, en Fernando Aliata (ed.), *Carlos María Suqui en Buenos Aires*, Buenos Aires, Instituto de Cultura Italiana y Eudeba, 1997.

¹⁵ En *Revista del Río de la Plata*, 1.

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista (1897), “Juan María Gutiérrez”, *La Biblioteca*, t. II, año III.
- Berlin, Isaiah (2000), *Las raíces del romanticismo* (ed. de Henry Hardy), Madrid, Taurus.
- Chartier, Roger (1994), *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza.
- Gutiérrez, Juan María (1979), en Raúl J. Moglia y Miguel O. García (eds.), *Archivo del Doctor Juan María Gutiérrez. Epistolario*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, t. I.
- Iglesia, Cristina (1999), “Contingencias de la intimidad: reconstrucción epistolar de la familia del exilio”, en Fernando Devoto y Marta Madero (dirs.), *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*, Buenos Aires, Taurus, t. I.
- — — (1997), “La ley de la frontera. Biografías de pasaje en el *Facundo* de Sarmiento”, en AA.VV., *Nuevos territorios de la literatura latinoamericana*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Oficina de Publicaciones del CBC.
- López, Vicente Fidel (1886), *Historia de la República Argentina. Su origen, su evolución y su desarrollo político hasta 1852*, Buenos Aires, Casavalle, t. V.
- Myers, Jorge (1998), “Los itinerarios de una ideología: Juan María Gutiérrez y la escritura de las *Noticias Históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires (1868)*”, en Juan María Gutiérrez, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires. 1868*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- — — (1997), “La cultura literaria del período rivadaviano: saber ilustrado y discurso republicano”, en Fernando Aliata (ed.), *Carlos María Suquí en Buenos Aires*, Buenos Aires, Instituto de Cultura Italiana / Eudeba.
- — — (1998), “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en *Nueva historia argentina. Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Pagés, Alain (1978), “Stratégies textuelles: la lettre a la fin du XIX siècle”, en *Littérature*, No. 31.
- Petrucchi, Armando, *Alfabetismo, escritura, sociedad* (prólogo de Roger Chartier y Jean Hébrard), Barcelona, Gedisa.
- Sánchez, Mariquita (1952), *Cartas de Mariquita Sánchez*, Buenos Aires, Peuser.
- — — (s/f), *Recuerdos del Buenos Aires Virreynal* (prólogo y notas de Liniers de Estrada), Buenos Aires, Ene.
- Sainte Beuve (1944), “Madame de Sévigné”, en *Cartas escogidas de Madame de Sévigné* (traducción castellana de Fernando Soldevilla), Buenos Aires, El Ateneo.
- Sarlo, Beatriz (1967), *Juan María Gutiérrez: historiador y crítico de nuestra literatura*, Buenos Aires, Escuela.
- Sarmiento, Domingo F. (1981), *Viajes*, Buenos Aires, Belgrano.
- Sévigné (1944), *Cartas escogidas de Madame de Sévigné* (prólogo de Sainte-Beuve, traducción castellana de Fernando Soldevilla), Buenos Aires, El Ateneo.
- Zuccotti, Liliana (1993), “Mariquita Sánchez: el cuerpo de la memoria”, en *Anuario IEHS*, Tandil, Universidad Nacional del Centro, Facultad de Ciencias Humanas, No. 8.

De los intereses gremiales a la lucha política:

*la Sociedad Argentina de Escritores (SADE), 1928-1946**

Jorge Nállim

University of Pittsburgh

Introducción

El 8 de noviembre de 1928 se fundaba en Buenos Aires la Sociedad Argentina de Escritores (SADE), concretando así un viejo anhelo que ya contaba con una historia de experiencias similares fallidas. El artículo 4 del acta fundacional hacía mención específica a los fines netamente gremiales de la nueva institución:

- a) Fomentar, prestigiar y difundir las letras en la República Argentina;
- b) prestigiar y difundir las letras argentinas en extranjero;
- c) representar, administrar y defender los intereses materiales y morales de los escritores y publicistas.¹

Casi diecisiete años después, en septiembre de 1945 y en un contexto de profundos cambios políticos y sociales, la SADE abandonaba su carácter estrictamente gremial y entraba de lleno en la polarizada lucha política del lado del antiperonismo militante. La institución, “bajo la advocación de los poetas, novelistas y pensadores, que con su pluma combatieron a las tiranías”, instaba “a los escritores del país a proseguir su lucha por los ideales de la democracia” e invitaba “a sus novecientos asociados a que se incorporen a la Marcha de la Constitución y la Libertad”, disponiendo asimismo “el cese de las actividades de su secretaría durante el día nombrado.”²

¿Qué sucedió en los años entre estos dos episodios para que una entidad gremial asumiera una posición política tan definida? La respuesta a este interrogante es el elemento central del presente trabajo, cuyo objetivo es describir el proceso de politización de la SADE entre 1928 y 1946. En este período, la SADE fue transformando su fisonomía de organización estrictamente gremial a medida que se vio envuelta en los conflictos ideológicos que marcaron la sociedad y a los intelectuales argentinos. Esta transformación se fue operando gradual-

* El presente trabajo es una versión revisada del presentado en el seminario “Ideas e Intelectuales en el siglo XX: Argentina y América Latina”, organizado por la Universidad de San Andrés (Victoria, Buenos Aires) en agosto de 2000.

¹ “Acta Fundacional”, SADE, *Libro de Actas 1928-1932*, pp. 1-10.

² “La Coordinación Democrática”, *Boletín de la SADE*, 27 de octubre de 1945, p. 5.

mente y en sucesivas etapas, que se corresponden con distintas circunstancias y momentos históricos en los que las divisiones ideológicas afectaron crecientemente los debates políticos e intelectuales en la Argentina.

Este trabajo está basado en el estudio de documentos y publicaciones de la SADE, fundamentalmente los libros de actas de las reuniones de la Comisión Directiva entre 1928 y 1946 y los *Boletines* publicados por la institución entre agosto de 1932 y diciembre de 1946. También se consultaron documentos sobre los congresos de escritores argentinos que la SADE organizó en distintas ocasiones, manifiestos y declaraciones de la SADE publicados en otros periódicos y revistas y memorias de distintos escritores que contribuyeron a echar luz sobre los conflictos ideológicos dentro de la institución. En particular, el estudio de otros círculos literarios, políticos y periodísticos, tales como la revista *Sur* y los sectores aliadófilos agrupados en *Acción Argentina* y en *Argentina Libre* durante la Segunda Guerra Mundial resultaron cruciales a la hora de comprender el contexto en el que se movió la institución en estos años. Quedan muchos interrogantes por develar en la historia de la SADE, la cual, es interesante destacarlo, sólo ha sido objeto de muy pocos estudios específicos, y ciertamente ninguno dedicado a exponer el proceso de politización que sufrió entre 1928 y 1946.³

Primer período: organización y defensa gremial, 1928-1935

La primera etapa analizada en este estudio se extiende desde la fundación de la SADE en 1928 hasta 1935, y coincide con un período político particularmente turbulento de la historia argentina. Este período incluye la elección de Yrigoyen en 1928 y su derrocamiento en 1930, el gobierno provisional del general José F. Uriburu de 1930-1932 y los primeros años de la presidencia de Agustín P. Justo entre 1932 y 1935, caracterizados por la restauración de un régimen democrático restringido por prácticas fraudulentas y la exclusión de la Unión Cívica Radical del sistema electoral. La turbulencia política estuvo acompañada por una serie de realineamientos políticos e ideológicos significativos. En esta época alcanzaron su primera manifestación importante una serie de grupos, ideas y movimientos que ponían en cuestión el funcionamiento teórico y práctico del consenso liberal hasta entonces imperante y que venían desarrollándose desde la década de 1920. Tal es el caso de la creciente intervención de los militares en la política, la mayor movilización política y social de la Iglesia Católica –influida por fuertes contenidos antidemocráticos y antiliberales– y el surgimiento de un multifacético nacionalismo en lo político y en lo cultural. En el ámbito literario, estos desarrollos se manifestaron en escritores destacados que se plegaron con distintos matices a esas posturas, tales como Leopoldo Lugones, Carlos Ibarguren, Manuel Gálvez, y el grupo asociado a la revista nacionalista *La Nueva República*, que incluía entre otros a Rodolfo y Julio Irazusta y a Ernesto Palacio.

³ Entre ellos podemos mencionar el de Jesús Méndez, *Argentine Intellectuals in the Twentieth Century, 1900-1943* (tesis doctoral inédita, The University of Texas at Austin, 1980), especialmente útil en lo que se refiere a la creación de la SADE. Flavia Fiorucci ha investigado detalladamente la historia de la SADE durante los años peronistas de 1946-1955, en “Los escritores y la SADE: entre la supervivencia y el antiperonismo. Los límites de la oposición (1946-1956)”, *Prismas, Revista de historia intelectual*, No. 5, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2001, pp. 101-126.

El objetivo de crear una asociación profesional de escritores ya había sido intentado sin mayor éxito antes de 1928.⁴ Finalmente, Rómulo Zabala, director del Museo Mitre, lanzó nuevamente la iniciativa en un banquete que un grupo de escritores le ofrecieron el 31 de mayo de 1928 con motivo de festejar el éxito de la Primera Exposición del Libro Argentino, que Zabala había tenido a su cargo en su carácter de Comisario General. En dicha ocasión, Zabala expuso su idea, diciendo:

El estado actual del medio social en que nos desenvolvemos [...] y la tendencia combativa de nuestra idiosincrasia, no nos permiten constituir una *société des gens de lettres*, modelo superior de esta clase de entidades. En cambio, nada más fácil que unir a todos los escritores para defender sus intereses legales y económicos.⁵

En la sobremesa de la cena, se leyeron los nombres de los escritores que integrarían la primera Comisión Directiva, aprobados “por aclamación”. Los esfuerzos posteriores fueron impulsados especialmente por Leopoldo Lugones, y finalmente la Sociedad Argentina de Escritores se constituyó oficialmente el 8 de noviembre de 1928. Lugones redactó los reglamentos de la nueva institución y fue su primer presidente. El acta fundacional establecía que la dirección de la SADE residiría en una Mesa Directiva compuesta por un presidente, un vicepresidente, un administrador, un tesorero y un secretario, elegida en asamblea ordinaria de socios cada cinco años. El acta reforzaba el carácter gremial de la institución, explicitado específicamente en el artículo 4 mencionado al comienzo de este trabajo, al atribuirle a la Mesa Directiva las tareas de gestionar ante las autoridades nacionales la reforma de la ley 7.092 para lograr “una protección más eficaz de los derechos de los autores”, reglamentar las relaciones con los autores asociados, formar comisiones para estudiar distintos proyectos que se presentaran y organizar anualmente “una exposición anual del libro argentino en la Capital de la República y propender a la realización de actos similares en otros puntos del país”.⁶

De esta manera, la fundación de la SADE se manifiesta como un punto clave en el proceso de profesionalización del escritor, del paso del escritor “caballero” al escritor “profesional” señalado por John King,⁷ que se venía operando desde principios de siglo y que se consolidaría en estos años también con la fundación definitiva de la filial argentina del PEN Club en 1930 y la creación de la Academia Argentina de Letras por el Gobierno Provisional de Uriburu en 1931.⁸ Entre 1928 y 1932, la actividad de la SADE fue muy escasa, lo que se aprecia en las escasas y espaciadas reuniones de la Comisión Directiva y en la participación de un exiguo número de afiliados, y se enfocó en procurarse una sede física, entrar en contacto con el

⁴ “Breve historia de la Sociedad Argentina de Escritores”, en *Boletín de la SADE*, vol. 1, año II, No. 2, 1933, p. 3; Manuel Gálvez, *Recuerdos de la vida literaria*, t. IV: *En el mundo de los seres reales*, Buenos Aires, Hachette, 1956, p. 166; Roberto Giusti, “El Primer Congreso de los Escritores Argentinos”, *Nosotros*, I [2da. época]: II, 8 de noviembre de 1936, pp. 311-312; Méndez, *op. cit.*, pp. 259-260; Claudia Rosa, “La literatura argentina durante los gobiernos radicales”, en Ricardo Falcón (ed.), *Nueva historia argentina. Democracia, conflicto social y renovación de ideas 1916-1930*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, t. VI, pp. 430-431.

⁵ “Breve historia...”, *cit.*, p. 3.

⁶ “Acta fundacional”, SADE, *Libro de Actas 1928-1932*, pp. 1-10.

⁷ John King, “Sur”. *Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura, 1931-1970*, México, FCE, 1989.

⁸ Méndez, *op. cit.*, pp. 265-283.

Círculo Argentino de Autores y asumir el amparo y la administración de los derechos de autor de escritores argentinos y extranjeros en la Argentina.⁹

Entre 1932 y 1935, la SADE comenzó una actividad más intensa, reflejada en una mayor frecuencia y regularidad de las reuniones de la Comisión Directiva y en una serie de proyectos en los que se manifiesta un mayor despliegue a nivel institucional. En agosto de 1932, comenzó a publicar un *Boletín* para anunciar sus actividades y creó una oficina jurídica para defender con mayor eficacia los derechos de autor, “vulnerados hasta lo increíble entre nosotros”.¹⁰ En 1933, emprendió su objetivo más ambicioso y de mayor envergadura, al designar una comisión que elaboró un anteproyecto de Ley de Propiedad Intelectual para ser presentado en el Congreso Nacional.¹¹ Sin embargo, el Congreso sancionó la ley número 11.723 de propiedad intelectual sin considerar el proyecto de la SADE, lo cuál generó duros cuestionamientos y el consiguiente intento, aparentemente malogrado, de lograr su reforma.¹²

Al mismo tiempo, la SADE se vio envuelta en estos años en una serie de disputas entre socios originadas en cuestiones personales y profesionales que se reflejan en las actas y en las frecuentes referencias que se hacen en este sentido en los boletines.¹³ Un incidente particularmente serio envolvió a los miembros de la Comisión Directiva entre diciembre de 1933 y abril de 1934 que derivó en una serie de acusaciones y renunciaciones de miembros y concluyó con la renuncia de la Comisión Directiva y la elección de una nueva en abril de 1934 presidida por Roberto Giusti.¹⁴ La repetición de estos conflictos personales y profesionales motivó un llamado de atención a los socios ya en 1933, recordándoles que “a fin de salvaguardar en lo posible la armonía gremial [...] esta Sociedad debe abstenerse de emitir juicio acerca de las actitudes individuales –críticas, ataques personales, etc.– de un escritor asociado respecto a otro escritor asociado”, ya que “las cuestiones de carácter gremial [...] requieren la absoluta dedicación de esta Sociedad Argentina de Escritores y deben primar sobre toda otra preocupación menor y circunstancial”.¹⁵

Más allá de estas disputas personales, el análisis de los documentos no revela conflictos políticos e ideológicos en estos años. Por el contrario, la SADE mostró una inicial apertura ideológica relacionada con su carácter gremial. Entre los escritores que participaron en su fundación, primeras comisiones directivas y reuniones, se encuentran antiliberales, católicos y nacionalistas –Lugones, Gálvez, Raúl Scalabrini Ortiz y Delfina Bunge de Gálvez– así como personas de simpatías liberales y de izquierda –Jorge Luis Borges, Roberto Giusti, Ezequiel

⁹ SADE, *Libro de Actas 1928-1932*, sesiones del 20/11/28 y 30/11/28, *Libro de Actas 1932-1936*, sesiones de la primera y segunda quincena de julio de 1932.

¹⁰ SADE, *Libro de Actas, 1932-1936*, sesiones de la primera y segunda quincena de julio de 1932, pp. 6-8.

¹¹ *Boletín de la SADE*, I: II, 2, 1/6/33, p. 1; sesiones de septiembre de 1932 y de junio de 1933 en *Libro de Actas 1932-1936*, pp. 15, 70-71. Los detalles del proyecto de ley literaria de la SADE se pueden consultar en el *Boletín* citado aquí, así como en el folleto que publicó la SADE para difundirlo, “Anteproyecto de ley de propiedad literaria presentado al Honorable Congreso de la Nación por la Sociedad Argentina de Escritores”, Buenos Aires, 10/7/1933.

¹² *Boletín de la SADE*, I: II, 3, 1/11/33, p. 4; *Boletín de la SADE*, I: II, 4, 1/1/1934, p. 1; *Boletín de la SADE*, I: III, 5, 1/4/34, p. 2. Los detalles de la ley 11.723 se pueden consultar en Méndez, *op. cit.*, pp. 319-325.

¹³ Algunos de estos episodios que involucraron a Manuel Gálvez y a Raúl Scalabrini Ortiz pueden consultarse en SADE, *Libro de Actas 1932-1936*, sesiones del 6 y 10 de diciembre de 1932, pp. 28-31, y sesión del 8/3/33, pp. 31-32.

¹⁴ Si bien hay numerosos puntos oscuros, este incidente se puede consultar en las actas 54 a 62, correspondientes al período que va de diciembre de 1933 a abril de 1934. SADE, *Libro de Actas, 1932-1936*, pp. 117-135; véase también *Boletín de la SADE*, III, I:5, 1/4/34.

¹⁵ “La SADE y las incidencias personales entre escritores”, *Boletín de la SADE*, I: II, 2, 1/6/33, p. 2.

Martínez Estrada, Ricardo Rojas, Leónidas Barletta, Luis Emilio Soto y Julio Aramburu—. ¹⁶ Por otra parte, esta posición profesional y gremial no significa que alrededor de la SADE no se produjeran conflictos ideológicos. Antonio Scarpitti y Elías Castelnuovo atacaron a la SADE por la participación de Lugones, de reconocida prédica autoritaria y antidemocrática, en su fundación y dirección. Para Castelnuovo, la SADE era “un patronato de esclavos federados y su mesa directiva una ‘camorra’ literaria” regida por estatutos antidemocráticos. ¹⁷ Lugones negó y refutó los cargos en una carta abierta en la que sostuvo que “no pensamos mucho o poco sobre la democracia, la Constitución, las libertades conquistadas o por conquistar, la esclavitud, la mayoría, [...] o la Corte Suprema, por la simple razón de que [la SADE] no fue pensada como una organización política”. ¹⁸ Desde otra perspectiva, Gálvez atribuyó la renuncia de Lugones a la SADE en 1932 a que la institución “había caído en manos de los izquierdistas. La comisión directiva hacía política, descaradamente, pero los socios, en su mayoría no eran izquierdistas”. ¹⁹ Por su parte, el diario nacionalista *Crisol* atribuyó el conflicto entre socios de 1934 a “un manotón judío”, en que “todo el ghetto en acción” buscó apoderarse de la SADE en una “verdadera táctica semita [...], engañando vilmente a quienes creyeron en su palabra”. ²⁰

Estos testimonios están relacionados con aquellos conflictos políticos e ideológicos más intensos que se produjeron entre los escritores en el PEN Club después del golpe del 6 de septiembre de 1930 o a raíz de la fundación de la Academia Argentina de Letras en 1931. ²¹ Sin embargo, la única actitud de carácter político de la SADE en 1928-1935 fue una nota de la Comisión Directiva al presidente Justo, con fecha del 12 de marzo de 1934, solicitando la libertad de Ricardo Rojas, encarcelado por su actividad dentro del partido radical. ²² La ausencia de un mayor conflicto ideológico dentro de la SADE tiene su correlato en las ambigüedades propias del ambiente intelectual y político de este período, en el cual las diferencias ideológicas que luego dividirían a la sociedad en general y a los escritores en particular no eran tan profundas. Por ejemplo, Victoria Ocampo, fundadora y *sponsor* de la revista *Sur*, observaría retrospectivamente que la revista “tuvo siempre la misma línea liberal. Siempre estuvo contra las dictaduras y los totalitarismos de cualquier índole”. ²³ Sin embargo, destacados escritores nacionalistas, revisionistas y católicos tales como Julio Irazusta, Ernesto Palacio y Leopoldo Marechal publicaron en *Sur* hasta bien entrada la década. ²⁴ Ocampo y Eduardo Mallea, otro destacado escritor de la revista y que tendría una activa participación en la SADE, viajaron en los primeros años de la década a la Italia fascista, lo que Gálvez cita irónicamente como prueba de

¹⁶ Lamentablemente, la SADE no ha guardado registro de las inscripciones de nuevos socios en estos años. Por este motivo, y salvo los nombres de los miembros de la Comisión Directiva y de los asistentes a sus reuniones, es imposible saber la cantidad e identidad de los escritores que se fueron sumando a la institución.

¹⁷ Citas y testimonios recogidos por Jorge Wayler, *Vida cultural e intelectuales en la década de 1930*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985, pp. 18-21.

¹⁸ Citado en Méndez, *op. cit.*, p. 264.

¹⁹ Gálvez, *op. cit.*, p. 166.

²⁰ *Crisol*, 4/34, pp. 1, 3, y 17/4/34, pp. 1-3. La referencia antisemita está dirigida a Samuel Eichelbaum, César Tiempo y Max Dickmann, quienes participaron de los incidentes.

²¹ Méndez, *op. cit.*, pp. 277-282.

²² *Boletín de la SADE*, I: III, 5, 1/4/34.

²³ “Vida de la Revista *Sur*-35 años de su labor”, en “Índice *Sur*, 1931-1966”, *Sur*, 303-305, noviembre de 1966-diciembre de 1967, p. 16.

²⁴ María Teresa Gramuglio, “Posiciones, debates y transformaciones en la Literatura”, en Alejandro Cattaruzza (ed.), *Nueva Historia Argentina. Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política, 1930-1943*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001, t. VII, pp. 340-341.

que “la moda, por entonces, era declararse fascista”.²⁵ María Rosa Oliver, escritora comunista de clase alta y activa participación en *Sur*, recuerda que entre 1925 y 1931, el carácter ideológico que se le atribuyó a la disputa entre los grupos de Florida y Boedo es un “mito de la izquierda”, ya que entre los escritores de distintas tendencias “había armonía, había respeto”. También recuerda que el golpe militar no significó represión en el ámbito de la cultura, “para qué iba a haber [...] Y, estaban todos de acuerdo, o estaban todos indiferentes”.²⁶

También se puede citar los casos de Lugones y Gálvez, quienes publicaban sus ideas en *La Nación*, uno de los grandes diarios liberales del país. Carlos Ibarguren, otro destacado escritor nacionalista y antiliberal e interventor en Córdoba durante el gobierno de Uriburu, presidía el Instituto Popular de Conferencias del diario *La Prensa*, verdadero campeón del liberalismo político y económico y visceral crítico de las ideas que Ibarguren defendía. Finalmente, cabe señalar que estos ejemplos tienen relación con el ambiente político, ya que entre 1932 y 1935 todavía era posible encontrar ciertos puntos de contacto entre el gobierno de Justo y la Concordancia y la oposición socialista y demócrata progresista. El ejemplo de que el disenso ideológico no era tan profundo lo constituye la aprobación de los proyectos de leyes de divorcio y de sufragio femenino en 1932 en la Cámara de Diputados, donde los diputados de la Concordancia permitieron su aprobación con su voto dividido.²⁷

Segundo período: política interna, Guerra Civil Española, y antifascismo, 1935-1939

El segundo período en lo que concierne a la politización de la SADE se extiende entre 1935 y 1939. Las tensiones y las divisiones políticas e ideológicas en el país se profundizaron, al compás del retorno del radicalismo a la arena electoral en 1935, el consiguiente giro conservador del gobierno nacional, representado por la intensificación del fraude electora, y la mayor presencia de ideologías y grupos antiliberales en la escena política.²⁸ Las divisiones ideológicas también se manifestaron en el campo cultural, con la consolidación del movimiento historiográfico revisionista, la difusión del nacionalismo político y cultural en sus distintas versiones, la fundación de la comunista Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores (AIAPE) en julio de 1935, y la movilización política y social de la Iglesia Católica argentina.²⁹

²⁵ Gálvez, *op. cit.*, pp. 152-153.

²⁶ Entrevista a María Rosa Oliver, Proyecto de Historia Oral, Instituto Di Tella, C 2-3, 1971, pp. 40, 34. La opinión de Oliver sobre la falta de represión en el ámbito de la cultura, si bien válida en el sentido de la escasa politización de los escritores hacia 1930, debe sin embargo ser matizada con la realidad de las intervenciones a las universidades por parte del gobierno provisional de Uriburu y las tensiones en el PEN Club y en la Academia Argentina de Letras anteriormente mencionadas. Sobre este tema, véase Wayler, *op. cit.*, pp. 11-17.

²⁷ Congreso de la Nación, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, t. VI, 1932, pp. 22-67, 266-353.

²⁸ La bibliografía historiográfica sobre la década de 1930 es amplia y polémica. El clásico estudio de Alberto Ciria, *Partidos y poder en la Argentina moderna (1930-1946)*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985, ha sido actualizado y complementado por estudios más recientes tales como Alejandro Cattaruzza (ed.), *Nueva Historia Argentina VII*, cit.; Luis Alberto Romero, *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, FCE, 1999; Luciano de Privitellio, *Agustín P. Justo*, Buenos Aires, FCE, 1997, y Alejandro Cattaruzza, *Marcelo T. De Alvear*, Buenos Aires, FCE, 1997.

²⁹ Además de las obras mencionadas anteriormente, véase James Cane, “‘Unity for the defense of culture:’ the AIAPE and the Cultural Politics of Argentine Fascism” (*HAHR*, 77:3, 1997, 444:82); Sylvia Saíta, “Entre la cultura y la política: los escritores de izquierda”, en Alejandro Cattaruzza, *Nueva historia argentina VII*, cit., pp. 421-422; Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Al mismo tiempo, la Guerra Civil Española contribuyó a que muchos escritores definieran posiciones ideológicas más claras.³⁰ A favor de la República Española se manifestaron los escritores relacionados con *Sur* (Victoria Ocampo, Borges, Oliver, Eduardo Mallea y Nora Borges), los principales referentes de la otra prestigiosa revista literaria de la época, *Nosotros* (Roberto Giusti, Alfredo Bianchi, Luis Emilio Soto), y escritores vinculados con la izquierda socialista (Mario Bravo, Juan Antonio Solari) y comunista (Leónidas Barletta, Aníbal Ponce y Álvaro Yunque). La rebelión franquista fue apoyada por escritores relacionados con la derecha, el nacionalismo y la Iglesia, tales como Ibarguren, Gálvez, Delfina Bunge de Gálvez, Leopoldo Marechal, Gustavo Martínez Zuviría, Carlos Obligado, Sigfrido Radaelli, Juan Carrulla, Arturo Cancela, Vicente Sierra y César Pico, entre otros.³¹ Las divisiones no tardaron en hacerse públicas. Cuando *Sur* definió su posición liberal, antinacionalista y laica frente al conflicto ibérico, escritores nacionalistas y revisionistas como Irazusta y Palacio dejaron de escribir en la revista.³² El congreso internacional de los PEN Clubs, celebrado en septiembre del agitado año 1936 en Buenos Aires, fue una caja de resonancia de esos conflictos, en que la disputa ideológica entre escritores fascistas y antifascistas europeos dominó las sesiones e influyó sobre los escritores argentinos.

Las tensiones que afectaban a los escritores y la sociedad argentina pronto repercutieron en la SADE. Los primeros conflictos se hicieron evidentes en el Primer Congreso de Escritores Argentinos que la SADE organizó en Buenos Aires entre el 12 y el 14 de noviembre de 1936, poco después del Congreso de los PEN Clubs. Las sesiones del Congreso trataron fundamentalmente de temas gremiales, tales como los medios de vida del escritor, la ley de propiedad intelectual y las relaciones del escritor con las editoriales.³³ Sin embargo, la reseña que publicó Gálvez en el diario *La Nación* no deja lugar a dudas de las crecientes tensiones. Gálvez señalaba que el escritor izquierdista, “activo, militante, intrépido, disciplinado”, había dominado en el Congreso al derechista, quien, con la excepción del fascista, “es generalmente pasivo, tímido, poco amigo de someterse a una disciplina”. Gálvez reconocía que si bien algunos izquierdistas eran “más bien agitadores políticos” y estaban mejor organizados, no habían abusado de su mayoría, y negaba que el homenaje a García Lorca y la declaración “a favor de la libertad del escritor” fueran actos políticos, porque “donde no hay libertad, como acaba de decirlo Gide a propósito de Rusia, no hay literatura ni obra de pensamiento posibles”.³⁴

³⁰ Sobre el impacto de la Guerra Civil Española en la Argentina, véase Mónica Quijada, *Aires de República, Aires de Cruzada: la Guerra Civil Española en Argentina*, Barcelona, Sendai, 1991; Dora Schwarztein, *Entre Franco y Perón. Memoria e Identidad del exilio republicano español en Argentina*, Barcelona, 1991; Ernesto Goldar, *Los argentinos y la Guerra Civil Española*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1996; Victor Trifone y Gustavo Svarzman, *La repercusión de la Guerra Civil Española en la Argentina (1936-1939)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993; Mark Falcoff, “Argentina”, en Mark Falcoff y Frederick Pike (eds.), *The Spanish Civil War. American Hemispheric Perspectives*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1982, pp. 291-348; Enrique Pereyra, “La Guerra Civil Española en Argentina”, *Todo es Historia*, 110:1976, pp. 6-33.

³¹ Svarzman y Trifone, *op. cit.*, pp. 63, 80-83; Pereyra, *op. cit.*, pp. 24-25.

³² Gramuglio, “*Sur* en la década del treinta: una revista política”, *Punto de Vista*, 28, 1996, pp. 36-39; “Posiciones, transformaciones...”, pp. 364-367; King, *op. cit.*, 85-89; véase el testimonio de Victoria Ocampo en King, *op. cit.*, p. 96.

³³ Si bien las actas del Congreso han desaparecido, su programa puede consultarse en *Boletín* 1:V, 12, noviembre de 1936, y algunos discursos, declaraciones y reseñas periodísticas se pueden consultar en *Boletín de la SADE*, 1:V, 13 de septiembre de 1937.

³⁴ En *Boletín de la SADE*, 1:V, 13 de septiembre de 1937, pp. 4-5.

La ausencia de las actas del congreso no permite investigar más a fondo estas opiniones de Gálvez. En su reseña del congreso, Roberto Giusti también sostiene que asistieron escritores de izquierda y de derecha. De hecho, Giusti reconoce que la elección de Aníbal Ponce, destacado escritor comunista que había sido privado de sus cargos docentes por el gobierno, como vicepresidente del congreso tuvo el objetivo político de reafirmar la libertad de pensamiento, ya que “la opinión pública” no lo creía “un enemigo de la sociedad”. Sin embargo, Giusti deja en claro que la mayoría de los asistentes eran “creyentes ingenuos [...] en la democracia, triunfante por el ejercicio de la libertad y la justicia” y que “el contraste entre las opuestas ideologías [...] no se planteó en los debates”.³⁵

En realidad, en lo que se refiere a la polarización ideológica de la SADE, el congreso fue más importante por sus consecuencias. Argumentando que “la institución estaba controlada por el izquierdismo”, Gálvez decidió unirse “con otros colegas de ideas diferentes, pero todos anti-zurdistas, para conseguir el dominio de la sociedad”. El plan de Gálvez consistía en hacer miembros de la SADE a “un centenar de colegas” y así, unidos a “muchos [miembros que] no eran izquierdistas, [...] podríamos vencer en las elecciones [de la Comisión Directiva] de 1938”.³⁶ El plan de Gálvez parece haber causado una conmoción en la Sociedad, y su autor lo defendió en dos cartas dirigidas al presidente de la Comisión Directiva, Giusti. En ellas, negaba que la circular que él y sus simpatizantes habían enviado “a 160 escritores pidiéndoles que ingresen en la Sociedad” tuviera motivos políticos: “*no queremos hacer política.*” [subrayado en el original]. Manifestaba que no estaba en contra de “izquierdistas como Amorim, Dickmann o Bianchi” sino “de los que quieren hacer comunismo o izquierdismo”, como Augusto Bunge, Ernesto Giudici y Raúl González Tuñón. Gálvez señalaba que en la SADE “hay dos partidos: los comunistas, que son los politiqueros, y los demás, que no queremos política”.

Para probar que nunca había actuado en lo profesional guiado por motivos políticos, Gálvez le recordaba a Giusti que “hice entrar en el PEN Club a socialistas, comunistas y liberales”, “no quise votar por el católico Martínez Zuviría [...] y voté por Alfonsina [Storni], que es liberal e izquierdista”, y “considero un escritor de talento al anticlerical Portogallo y un pasquín al diario filofascista y católico *Crisol*”.

Gálvez expresaba una obvia contradicción. Por un lado, acaloradamente expresaba que “*es necesario desterrar por completo la política*” [subrayado en el original], ya que “la SADE debe ser fuerte para que los escritores lleguemos a ser algo en este país, y que para ser fuertes es necesario que no nos dividamos, que no hagamos política”. Al mismo tiempo, justificaba el intento de los derechistas en que “la sociedad –y esto se vio en el congreso– es en su mayoría zurdo-comunista. Si nosotros no nos movemos, ellos impondrán una comisión de extrema izquierda, de política agresiva, en las elecciones del año próximo”.³⁷

El intento de Gálvez tuvo resultados ambiguos. El número de socios pasó de 200 en 1936 a 458 en 1938, y entre los nuevos miembros figuran destacados escritores nacionalistas y de derecha, tales como Julio y Rodolfo Irazusta, Mario Amadeo, Ernesto Palacio, Ramón

³⁵ Roberto Giusti, “El Primer Congreso de los Escritores Argentinos”, en *Nosotros*, I [2da. Época]: II, No. 8, noviembre de 1936, pp. 307-308.

³⁶ Gálvez, *op. cit.*, p. 169.

³⁷ Cartas de Manuel Gálvez a Roberto Giusti, 14/5/37 y 28/5/37, Archivo Giusti, Academia Argentina de Letras. Giusti dio a conocer la primera carta a la Comisión Directiva, que decidió archivarla sin mayores comentarios que se reflejen en las actas. SADE, *Libro de Actas 1936-8*, acta 148, 24/5/37, pp. 57-58.

Doll, Leopoldo Marechal, César Pico y Julio Meinvielle.³⁸ Sin embargo, y según Gálvez, “nuestra lista resultó de poco arrastre electoral [...]. Perdimos las elecciones. Los izquierdistas más unidos y activos, maniobraron mejor”, a lo cual él agregaba que “nos hicieron fraude”.³⁹ Reflexionando sobre este episodio, Gálvez concluye que “el odio entre los bandos era un colazo de la guerra civil española. Los vencedores estaban con los rojos y nosotros habíamos hecho una declaración contra aquellos tiranos y malhechores”.⁴⁰ Con referencia al final de la Guerra Civil, la SADE hizo gestiones a través de su presidente, Banchs, ante el presidente Ortiz a favor de los escritores republicanos que se encontraban en Francia y otros países en circunstancias difíciles para que se les permitiera a los emigrados la radicación en la Argentina, pedido al cual Ortiz respondió en tono favorable.⁴¹

La culminación de esta escalada en intensidad de los conflictos ideológicos terminó de manifestarse en este período en el Segundo Congreso de Escritores que la SADE organizó en octubre de 1939 en la ciudad de Córdoba. Si bien los temas gremiales ocuparon un lugar central en las sesiones, las disputas y divisiones ideológicas entre escritores llevaron al presidente Enrique Banchs a criticar en su discurso inaugural la forma en que “ideas extrañas a la literatura, aunque ciertamente no renunciables, han dividido ásperamente a los escritores como tales y estorbado [...] la obra de solidaridad que queremos alcanzar”. En una obvia referencia a la Guerra Civil Española, Banchs argumentaba que “hasta hace poco, dos ideologías que contraponen a otros pueblos pretendieron dividir a los argentinos y emplumarlos con una mentalidad postiza que los habría de conducir a lo que ha conducido en otras partes”.⁴²

El Congreso ratificó la declaración del Primer Congreso de 1936 sobre la libertad como “condición esencial para la vida del espíritu”, el repudio a la guerra “como la forma más brutal de la violencia”, la defensa de los derechos y libertades de asilo, expresión, conciencia, reunión y sufragio, y el repudio de “tanto las dictaduras como las oligarquías al servicio del capital extranjero”. El Congreso también aprobó una declaración especificando que el escritor argentino y americano, “en cuanto al sentido social de su obra, tiene el deber de denunciar la condición de coloniaje de sus pueblos, señalando las verdaderas proporciones y consecuencias del fenómeno imperialista y propugnando fórmulas de emancipación y autóctona”, para lo cual se exhortaba a la investigación y la difusión de la realidad americana y argentina.⁴³ Estas declaraciones no eran esencialmente conflictivas, ya que en términos generales podían ser suscriptas sin mayores problemas tanto por sectores de izquierda como nacionalistas de derecha. Sin embargo, los incidentes anteriores ya habían preparado el terreno para que las divi-

³⁸ Estas listas fueron publicadas en los *Boletines* I:V, 10 de abril de 1936, p. 4, y I:VII, 15, julio de 1938.

³⁹ Gálvez, *op. cit.*, pp. 168-170. La lista “izquierdista” que triunfó en las elecciones de la Comisión Directiva para el período 1938-1940 llevaba como presidente a Enrique Banchs, como tesorero a Luis Emilio Soto y como vocales, entre otros, a Fermín Estrella Gutiérrez, Alberto Gerchunoff, Alfonsina Storni y Manuel Ugarte.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁴¹ *Boletín de la SADE*, I: VIII, 18 de octubre de 1939, pp. 3-4. Este pedido está relacionado con la formación de la Comisión de Ayuda a los Intelectuales Españoles, cuya declaración y la lista de miembros fueron publicadas en la revista *Cursos y Conferencias* del Colegio Libre de Estudios Superiores (*Cursos y Conferencias*, VII: 14, 12 de marzo de 1939) y en *Sur* (56, mayo de 1939), grupos a los que numerosos escritores miembros de la SADE estaban afiliados, como era el caso, por ejemplo, del mismo Banchs, Borges y Giusti. Sin embargo, el pedido a Ortiz al parecer no prosperó, ya que en el *Boletín de la SADE*, I: VIII, 19 de marzo de 1940, se expresaba que “lamentamos informar a nuestros socios que hasta la fecha no se ha resuelto nada sobre el particular”.

⁴² SADE, *Actas del Segundo Congreso de Escritores Argentinos*, 1939, pp. 26-29.

⁴³ *Ibid.*, t. 2-1 (ST), t. 5 H (ST).

siones ideológicas se manifestaran abiertamente. De hecho, Gálvez atribuyó los problemas a que para el Congreso, “los izquierdistas, que tenían la sartén por el mango, eligieron a sus compinches. Para despistar, fingiendo imparcialidad –el caso no tiene otra explicación– incluyeron entre el montón de izquierdistas y comunistas, a tres que no éramos nada de eso: Mariano G. Bosch, Ernesto Palacio y yo”.⁴⁴

Los incidentes comenzaron con otra declaración aprobada en el Congreso que criticaba el reciente requisito oficial que estipulaba que cualquier emisión radial necesitaba del previo conocimiento y permiso de la oficina de Correos y Telégrafos. Según la SADE, esta disposición significaba “la consagración oficial de la censura previa para la expresión de las ideas”, era inconstitucional y representaba “una manera de pensamiento dirigido, cultura regulada” que contrastaba con “con la irritante franquicia que se concede a los regodeos de la insensibilidad”.⁴⁵ Probablemente, esta “irritante franquicia” se refería al permiso de circulación del cual gozaban publicaciones nacionalistas y antiliberales que eran violentamente atacados como antinacionales por sectores de izquierda y liberales. Esto explicaría que Palacio, vinculado con esos sectores, manifestara “que se haga constar mi voto en contra”.

La discusión subió de tono cuando Juan Oscar de Ponferrada solicitó que la SADE defendiera a Nimio de Anquín, conocido nacionalista y fascista de Córdoba, “excelente intelectual [...] cuyas ideas pueden ponerse en discusión pero no rechazarse”, quien había sido privado de sus cátedras en la universidad “porque no considera personalmente que el régimen de la democracia haya legado muchos beneficios al país.”⁴⁶ De Ponferrada basaba su pedido en las declaraciones de la SADE contra los regímenes de fuerza y la libertad del escritor, sosteniendo que el congreso estaba obligado a censurar lo que consideraba una “falta de consideración [...] a la libertad de opinión que tienen los ciudadanos argentinos, sea sobre la democracia o sobre las dictaduras, a la libertad de opinión que tienen dentro de nuestro régimen”.⁴⁷ Palacio apoyó el pedido y los argumentos de Ponferrada, agregando que el caso les imponía a los escritores una ineludible “obligación moral”.⁴⁸ Este pedido obligaba al congreso y a la SADE a confirmar su posición sobre la libertad de pensamiento en un caso que involucraba un adversario ideológico para los sectores que habían ganado influencia dentro de la Sociedad. Si para Palacio la votación sobre la moción iba a manifestar “claramente la sinceridad de los que se proclaman defensores de la libertad del pensamiento”, para el escritor comunista Leónidas Barletta “el hombre que va contra la libertad de su país, no puede pretender ninguna clase de libertad”.⁴⁹

⁴⁴ Gálvez, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁵ SADE, *Actas del Segundo Congreso de Escritores Argentinos*, 1939, t. 6-1 y 2 (ST). La SADE ya había adoptado una posición más clara e institucional en defensa de la libertad de expresión y en contra de la censura previa, expresada en una reforma de los estatutos en 1935 según la cual intervendría “ante quien corresponda, cada vez que el derecho elemental de la libertad de palabra y de expresión del pensamiento garantizado por la constitución, sea vulnerado en perjuicio de un escritor asociado”. Con este instrumento, la SADE denunció en repetidas ocasiones actos que consideró contrarios a las libertades de expresión y pensamiento. Véase *Boletín de la SADE*, I:IV, 8 de septiembre de 1935, p. 1; *Boletín de la SADE*, I:V, 11 de agosto de 1936, p. 1; *Boletín de la SADE*, I:V, 13 de septiembre de 1937, p. 12.

⁴⁶ Nimio de Anquín tenía una destacada trayectoria dentro de los movimientos nacionalistas y fascistas, y en 1936 era el líder en Córdoba de la Unión Nacional Fascista. Sandra Mc Gee Deutsch, *Las Derechas. The Extreme Right in Argentina, Brazil, and Chile, 1890-1939*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 210, 216-217.

⁴⁷ SADE, *Actas del Segundo Congreso de Escritores*, t. 54 1 y 2, s.n.

⁴⁸ *Ibid.*, t. 56-1 s.n.

⁴⁹ *Ibid.*

La moción en defensa de de Anquín fue derrotada por 66 votos a 8, y entonces estalló el desorden, con los escritores discutiendo a los gritos entre ellos, y Palacios “de pie y a viva voz”, expresando: “Triunfó la dictadura. Ya se sabrá...”. En medio del escándalo concluyó esta sesión, con un pedido del escritor Gigena Sánchez de que en los próximos congresos “no se tomen en cuenta ponencias que no respondan a los intereses puramente gremiales de la sociedad de escritores”.⁵⁰

Las consecuencias del Congreso no tardaron en hacerse sentir. Banchs renunció en forma indeclinable como presidente de la Comisión Directiva, “convencido de que no podré desempeñar [el cargo] eficazmente”. Alberto Gerchunoff, escritor vinculado con sectores antifascistas y de izquierda, trató de disuadirlo, diciendo que su renuncia “implicaría la solidaridad” con los “ataques interesados y en cierta forma violentos” al Congreso por parte de “un círculo reducido de militantes de determinada tendencia ideológica”. En la misma sesión, se leyó la carta de renuncia de Carlos Obligado a la SADE, “fundándose en una pretendida tendencia de izquierda que privaría en la Sociedad”, decidiendo la Comisión Directiva aceptar la renuncia “previo rechazo de los fundamentos”.⁵¹ En un boletín de 1940, también figuran como renunciantes a la SADE otros miembros que habían participado del intento impulsado por Gálvez, como Susana Calandrelli y Ramón Doll.⁵²

El Congreso de Córdoba cierra este período en la historia de la SADE, en el que los escritores vinculados con la derecha nacionalista y católica fracasaron en su intento de revertir lo que ellos percibían como el dominio de los escritores de izquierda de la institución. Giusti defendió el Congreso en una reseña en *Nosotros*, en la que sostuvo que el debate político e ideológico se manifestó sólo para “rechazar las persecuciones” del espíritu por parte de “sus enemigos jurados de siempre, déspotas y tiranos. Tal fue el criterio que triunfó por gran mayoría, contra la opinión de un pequeño grupo que en nombre de una abstracta libertad de pensamiento, tomaba partido por sus naturales enemigos”.⁵³ Desde su perspectiva, Gálvez escribió que “el congreso mostró su pasión izquierdista con su adhesión al peruano Haya de la Torre –que no es precisamente escritor– porque lo habían encarcelado, y con su negativa a protestar porque al pensador católico Nimio de Anquín, argentino y nacionalista, le hubiesen quitado sus cátedras. Perfecta ley del embudo”.⁵⁴

Tercer Período: Segunda Guerra Mundial y antitotalitarismo, 1939-1943

El tercer período en el proceso de politización de la SADE tuvo como marco la crisis política argentina entre los años 1939-1943, marcados por la ruptura de la Concordancia y la crisis de los partidos políticos en general y que culminarían en el golpe militar del 4 de junio de 1943. Durante estos cuatro años, cargados de tensiones políticas e ideológicas, la sociedad argenti-

⁵⁰ *Ibid.*, t. 57 H-S.N

⁵¹ SADE, *Libro de Actas 1939-43*, acta 199, 27/10/39, pp. 28-30. Las renunciaciones de varios asociados a “raíz de las deliberaciones del Congreso de Córdoba” también son mencionadas por Luis Emilio Soto en la sesión del 31/7/40, pp. 91-92.

⁵² *Boletín de la SADE*, I:IX, 20 de mayo de 1940, p. 13.

⁵³ Roberto Giusti, “El Segundo Congreso de Escritores”, *Nosotros*, IV: XI, 43-3, septiembre-octubre de 1939, p. 130.

⁵⁴ Gálvez, *op. cit.*, p. 171.

na acusó el profundo impacto de la Segunda Guerra Mundial, que trasladó el conflicto internacional a la arena política interna y dividió a los partidarios de los aliados, del neutralismo y del Eje. Si bien las líneas divisorias entre estas posiciones no siempre fueron claras y precisas, en el caldeado ambiente ideológico de estos años el debate muchas veces se simplificó reduciendo las posiciones a manifestarse en favor de los aliados o del nazismo.⁵⁵

En este contexto, los grupos intelectuales y políticos que habían expresado una posición favorable a la república española ahora constituyeron el núcleo de organizaciones y publicaciones proaliadas, tales como la organización *Acción Argentina* y el semanario *Argentina Libre*, fundados a principios de 1940. Ambos grupos fueron vinculando cada vez más su posición aliadófila en política exterior con la crítica al gobierno presidido por Ramón Castillo desde mediados de 1940, a quien se veía como influido por grupos nacionalistas y fascistas por su postura neutralista y se lo criticaba duramente por el retorno a prácticas fraudulentas y de corte autoritario. *Acción Argentina* y *Argentina Libre* reunían a políticos e intelectuales demócratoprogresistas, socialistas, radicales alvearistas y liberales conservadores, que estaban en muchos casos estrechamente vinculados con circuitos culturales y sociales tales como *Sur*, *Nosotros* y el *Colegio Libre de Estudios Superiores*.⁵⁶

En este contexto histórico, es posible comprender la alineación de la SADE en las filas proaliadas y su crítica al neutralismo, los grupos nacionalistas y el gobierno de Castillo. Un examen detenido de las comisiones directivas entre el período 1938-1944 permite precisar con mayor claridad esta afirmación. Por ejemplo, escritores relacionados con *Argentina Libre* y con *Sur*, en cuyas páginas es evidente la posición proaliada, ocuparon cargos relevantes en la SADE.

	Miembros de la Comisión Directiva de la SADE, 1938-1946⁵⁷
Escritores relacionados con <i>Sur</i>	Eduardo Mallea (presidente, 1940-1942), Ezequiel Martínez Estrada (presidente, 1942-1946), Eduardo González Lanuza (vocal, 1940-1942, vicepresidente, 1942-1944), Jorge Luis Borges (vocal, 1942-1944, vicepresidente 1944-1946), María Rosa Oliver (vocal, 1942-1944), Adolfo Bioy Casares (vocal, 1944-1946), Carlos Erro (tesorero, 1940-1942), y Julio Aramburu (tesorero, 1942-1946).
Escritores relacionados con <i>Argentina Libre</i>	Alberto Gerchunoff (vocal, 1938-1940, vicepresidente, 1940-1942), Luis Emilio Soto (vocal, 1940-1942), Pablo Rojas Paz (vocal, 1940-1942), José María Monner Sanz (vocal, 1938-1940), Conrado Nalé Roxlo (vocal, 1938-1940), Roberto Giusti (presidente, 1934-1938), José Gabriel (secretario, 1942-1943).

⁵⁵ Un estudio detallado de las ambigüedades y la manipulación de este debate se puede consultar en Ronald Newton, *El cuarto lado del triángulo. La Amenaza Nazi en Argentina, 1931-1947*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.

⁵⁶ Para la participación de grupos intelectuales y políticos en *Acción Argentina* y *Argentina Libre*, se pueden consultar Jorge Nállim, "The Crisis of Argentine Liberalism, 1930-1946", tesis doctoral inédita, Pittsburgh, 2002, y *From Anti-Fascism to Anti-Peronism: "'Argentina Libre', 'Antinazi', and the creation of the intellectual and political opposition to Peronism"*, trabajo presentado en el congreso de la Latin American Studies Association/ LASA, Washington, 2001.

⁵⁷ Las listas de las distintas comisiones directivas se pueden consultar en *Boletín de la SADE*, I: 6 (1934), 1; I, 12 (1936); I,15 (1938); II, 24 (1944), 16; II, 28 (1946), 12.

Asimismo, varios de estos escritores y otros que actuaban en la SADE también participaron activamente en *Acción Argentina*, tales como Victoria Ocampo, Eduardo Mallea, Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo, Norah Borges de Torre, Alberto Gerchunoff, Oliverio Girondo, Samuel Eichelbaum y Leónidas Barletta.⁵⁸ Es significativo, además, que tras las renunciaciones presentadas después del Congreso de Córdoba, los nombres de Ibarguren, Gálvez y otros escritores de su tendencia desaparecieron de las listas y las reuniones de la Comisión Directiva. Este somero cruce de relaciones nos permite entroncar el período previo de politización de la SADE con su definición ahora dentro del campo aliadófilo y antitotalitario, a pesar de que la SADE continuó afirmando que era una entidad de carácter estrictamente gremial.⁵⁹

La posición ideológica y política de la SADE está avalada por evidencia concreta. Entre julio y agosto de 1940, el escritor comunista Samuel Eichelbaum, de destacada participación en *Argentina Libre*, propuso un proyecto de declaración por el cual la SADE consideraría “todo principio que involucre directa o indirectamente, la amenaza de un sojuzgamiento de la libertad y la soberanía políticas de la Argentina” como “una conspiración del escritor contra la comunidad argentina y contra el organismo gremial que lo ha supuesto digno de la acción solidaria de sus compañeros”.⁶⁰ La declaración implicaba una toma de posición abierta, y después de discutirla la Comisión Directiva aprobó postergar el debate “hasta el momento en que se presente una cuestión concreta”.⁶¹ Esta creciente definición ideológica y política también se reflejó en un oscuro incidente en el cual la SADE tuvo que defender su legítima participación en la Comisión Nacional de Cultura frente a un denominado Círculo de Escritores Argentinos.⁶² Si bien no ha sido posible hallar mayores detalles sobre esta organización rival, los comentarios de los miembros de la Comisión Directiva en los agitados debates en que se trató el tema permiten inferir que agrupaba a los grupos de derecha que se habían ido marginando de la SADE. Por ejemplo, los miembros de la Comisión Directiva atribuyeron este desafío “a evidentes motivos políticos”, y en la memoria de la Comisión Directiva sobre el período 1940-1942, Mallea directamente afirmó que esta nueva institución había surgido “de una escisión con la nuestra”.⁶³

⁵⁸ Estos escritores participaron de los grupos directivos de *Acción Argentina*, como adherentes, y como autoridades y miembros de las comisiones del Cabildo Abierto organizado en mayo de 1941. Rodolfo Fitte y A. Sánchez Zinny, *Génesis de un sentimiento democrático*, Buenos Aires, Imprenta López, 1944, pp. 227-245, 261-268.

⁵⁹ Por ejemplo, véase el discurso de Fermín Estrella Gutiérrez en 1940 al cesar en su cargo de presidente interino de la institución, en *Boletín de la SADE*, II: X, 21 de junio de 1941, pp. 3-5. Entre los logros gremiales de la SADE a fines de la década de 1930, se cuentan la obtención de la personería jurídica de la SADE, la elaboración de un anteproyecto para la creación de las filiales en el interior del país y la organización y reglamentación de dos premios literarios, el “Martín Fierro” y el premio de la editorial Losada.

⁶⁰ SADE, *Libro de Actas 1939-1943*, acta 228, 31/7/40, pp. 89-90.

⁶¹ SADE, *Libro de Actas 1939-1943*, actas 228, 31/7/40, pp. 90-92 y 229, 7/8/40, pp. 93-94. Véanse también las palabras del escritor antifascista y exiliado, Stefan Zweig, en el banquete con el cual la SADE celebró sus doce años de existencia. *Boletín de la SADE*, II: X, 21 de junio de 1941, pp. 13-15.

⁶² Este conflicto se puede seguir en SADE, *Libro de Actas 1939-43*, acta 234, 11/9/40, pp. 108-115 y acta 242, 13/11/40, p. 131.

⁶³ SADE, *Libro de Actas 1939-1943*, acta 234, 11/9/40, p. 114; “Memoria - Labor realizada por la Sociedad Argentina de Escritores durante el período 1940-1942”, *Boletín de la SADE*, II: XII, 22 de mayo de 1943, p. 6. Sería importante encontrar más información sobre este Círculo de Escritores Argentinos, ya que parece ser el antecedente directo de la Asociación de Escritores Argentinos, escindida de la SADE en 1946 y que agrupó a escritores relacionados con la derecha, el catolicismo y el peronismo.

El Tercer Congreso de Escritores, organizado por la SADE en Tucumán en julio de 1941, ratificó la posición política e ideológica de la institución. En el orden del día del congreso, se señalaba que entre los temas a discutir se contaban “los derechos y deberes del escritor”, “la libertad de expresión como condición indispensable para la obra artística, y deberes que aquella crea”, “declaración frente a los regímenes de fuerza” y “métodos de lucha contra la censura previa ilegal en sus formas francas”.⁶⁴ El Congreso aprobó una resolución que expresaba solidaridad “con los escritores perseguidos” de América Latina y de España “en su condición de hombres libres, de ciudadanos y de escritores”, que incluía también un pedido por la libertad de escritores peruanos encarcelados y una declaración contra la ley de literatura vigente en el Brasil.⁶⁵ La declaración central del Congreso se enfocó en la “condenación de los regímenes de fuerza”. En sus fundamentos, la declaración sostenía que “las naciones gobernadas por el despotismo han demostrado hasta qué extremo determina la abolición de la libertad el abatimiento del espíritu”. También expresaba que “la libertad es una condición inherente al escritor”, porque sólo en ella puede desarrollar su función. Su manifestación más inmediata es “la libertad de expresión, y por esto, ha de defenderla con los medios de que dispone y asumir una posición de lucha en cada ocasión en que aparezca amenazada, ya sea en su país o fuera de su país, si esa amenaza ofrece el peligro de acrecentarse y extenderse”.

En consecuencia la SADE resolvió “la condena de los regímenes de fuerza”, que obligaba “a los escritores a combatir por la libertad en que radica el honor de su función social, la dignidad de su oficio y la honestidad del magisterio que ejercen”. Finalmente, precisaba que “la contienda ideológica se dirime actualmente en la guerra desencadenada en el mundo por el totalitarismo agresor y conquistador, y los escritores argentinos confían en la victoria de todos los pueblos que sirven con su beligerancia a la civilización y encarna en su resistencia y en su heroísmo las aspiraciones de los hombres libres”.⁶⁶ Complementando esta declaración, el Congreso también aprobó una resolución sobre la libertad de expresión y en contra de la censura, que estuvo particularmente impulsada por los escritores comunistas de la AIAPE, quienes ahora se sumaban a la cruzada aliadófila a partir del realineamiento de la Unión Soviética con los aliados en 1941 y acudían a la SADE para protestar contra los actos de censura y silenciamiento que les imponía el gobierno.⁶⁷ Para evitar que esta resolución pudiera ser utilizada por “organismos antidemocráticos” y “antiargentinos”, tales como el diario nacionalista y pro-nazi *El Pampero*, se aprobó una pequeña modificación en la declaración, por la cual se estableció que la libertad de expresión se debía considerar “de acuerdo con el espíritu y la letra de las resoluciones tomadas por este Congreso”.⁶⁸

Finalmente, el Congreso también adoptó otra resolución sobre “la enseñanza de la historia y el régimen democrático”, relacionada con el ambiente político y cultural creado por la gue-

⁶⁴ SADE, *Tercer Congreso de Escritores, Tucumán, 1941. Resoluciones, Declaraciones y Conferencias*, Buenos Aires, SADE, 1941.

⁶⁵ *Ibid.*, sesión del 29/7/41, pp. 38-39.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 50-51. Esta condena de los regímenes de fuerza está relacionada con las resoluciones adoptadas por *Acción Argentina* en las reuniones que con el nombre de “Cabildo Abierto” había convocado en el Concejo Deliberante de Buenos Aires entre el 22 y el 25 de mayo de 1941. Para mayores detalles, véase Fitte y Sánchez Zinny, *op. cit.*, pp. 274-279.

⁶⁷ Cane, *op. cit.*, pp. 475-480. Durante las sesiones preparatorias, Córdova Iturburu denunció casos concretos de censura contra la AIAPE y sus publicaciones.

⁶⁸ SADE, *Actas del Tercer Congreso de Escritores*, z.34 25.G.2, z.26-1, 2, z.26.G.1.

rra. Dado que “el estudio y la enseñanza de la historia requiere la fijación de un punto de vista determinado”, la SADE declaraba “que en lo relativo a la educación primaria y secundaria, la enseñanza de la historia no deberá, en ningún momento, oponerse al régimen democrático que nos rige”.⁶⁹ Con esta declaración, la SADE fijaba su posición contra el revisionismo histórico adoptado por grupos nacionalistas, que en el contexto de la guerra era visto como una forma de, legitimando en el pasado la dictadura nacional representada por Rosas –asociado también con el colonialismo, la intolerancia y el clericalismo– legitimar ahora las posiciones totalitarias europeas contemporáneas. De esta manera, la SADE ratificaba su crítica a los sectores nacionalistas y de derecha, haciéndose eco de posiciones similares de defensa de la tradición liberal que se expresaban con regularidad y con frecuencia en *Sur*, *Nosotros*, *Argentina Libre* y *Acción Argentina*.⁷⁰

El Tercer Congreso ratificaba así el compromiso de la SADE con el bando aliado y en contra del totalitarismo y el nacionalismo. La ausencia de debates semejantes al generado por el tema de Nimio de Anquín en el congreso anterior se explica por la renuncia o inactividad de los escritores nacionalistas después de 1939. Al respecto, Luis Emilio Soto señalaba en una reseña publicada en *Argentina Libre* que al congreso sólo habían asistido los escritores dotados “de atributos morales y materiales”, que sirven al país, interpretan “los valores del espíritu” y son “enemigos de los regímenes de fuerza”, lo cual “señaló por contraste lo que significa la deserción de quienes hacen la apología de tales sistemas. Su ausentismo le restó a los debates el contorno espectacular que tuvieron los de Córdoba”. En otra reseña también publicada en *Argentina Libre*, José Gabriel menciona que en el Congreso “había tres o cuatro totalitarios de derecha”, pero que al igual que otro número semejante de “totalitarios de izquierda”, fueron neutralizados y no consiguieron imponer su posición.⁷¹

La posición proaliada y antitotalitaria de la SADE se manifestó también en otras decisiones. A principios de 1942, la SADE aprobó una declaración repudiando el ataque sufrido por el escritor norteamericano Waldo Frank durante su visita a Buenos Aires a manos de un grupo nacionalista. La declaración calificó el hecho como un “criminal atentado contra la cultura nacional”, un “signo de los tiempos que deben servir de advertencia a todas las personas honestas” que mostraba que “el totalitarismo no es una doctrina política, sino una actividad delictuosa”.⁷² Esta declaración provocó una nueva renuncia de socios de tendencia nacionalista y de derecha, entre ellos Carlos Ibarguren y Carlos Obligado, fundadas en la resolución de la SADE sobre la agresión a Frank.⁷³ Frente a esta situación, la SADE decidió enviar a los renunciantes “una nota aclaratoria y el tenor auténtico de aquella declaración, solicitándoles al mismo tiempo el retiro de la renuncia”, lo que consiguió en algunos casos.⁷⁴

⁶⁹ SADE, *Tercer Congreso de Escritores*, p. 52; véase también SADE, *Actas del Tercer Congreso de Escritores*, 1941, t. 11.G1, 14-1.

⁷⁰ Para *Sur*, véanse los números 37 (1937): 105, 47 (1938), 58 (1939): 70-71, y especialmente el comentario de Denis de Rougemont en el número 60 (1939): 96-98. Para *Nosotros*, véanse los números (de la segunda época) 30 (1938): 234-236, 37 (1939): 462-464, y 48-49 (1940): 217-227. Para *Argentina Libre*, véanse Guillermo Salazar Altamira, “Revisionismo histórico”, *Argentina Libre* (12 de junio de 1941) 8; Roberto Giusti, “Radiografía de los nazis criollos”, *Argentina Libre* (19 de junio de 1941), 2. Para *Acción Argentina*, véase Fitte y Sánchez Zinny, *op. cit.*, pp. 254, 301, 250.

⁷¹ Las dos reseñas se publicaron en *Argentina Libre*, 7/8/41, Luis Emilio Soto, “Conclusiones concretas y afirmativas”, p. 8, y José Gabriel, “Un Congreso de demócratas”, pp. 9-10.

⁷² SADE, *Libro de Actas 1939-1943*, acta 302, 3/8/42, pp. 362-363.

⁷³ *Ibid.*, actas 303, 5/8/42 y 304, 12/8/42, pp. 365, 368.

⁷⁴ *Ibid.*, acta 305, 19/8/42, p. 372.

La posición proaliada y antitotalitaria de la SADE la fue colocando en situaciones cada vez más críticas con respecto al gobierno de Castillo. En una crítica explícita a la política neutral del gobierno de Castillo, la SADE adhirió en septiembre de 1942 al acto que distintos grupos proaliados organizaron en homenaje al Brasil por haber declarado la guerra al Eje.⁷⁵ Asimismo, entre 1941 y 1942 defendió los intereses de sus socios proaliados que se consideraban perjudicados por el gobierno por mantener esa posición. Por ejemplo, la SADE decidió intervenir frente a la suspensión impuesta por el gobierno nacional a *Argentina Libre* y al secuestro del libro proaliado *Campo minado*, del escritor y político radical antipersonalista Adolfo Lanús. En particular, la SADE apoyó a los escritores comunistas en sus protestas por lo que consideraban actos de censura ilegales, tales como las prohibiciones impuestas por el gobierno a la realización del Tercer Congreso Anti-Racista Argentino, la circulación de libros de la editorial Problemas y la representación de “La Mandrágora” en el Teatro del Pueblo.⁷⁶ Confirmando estas explícitas posiciones políticas, el presidente de la Comisión Directiva, Martínez Estrada, envió una nota en nombre de la SADE al Congreso de la Nación “en pedido de reglamentación del estado de sitio y como expresión de solidaridad con todas las instituciones que realizasen gestiones análogas”.⁷⁷ De esta manera, la postura aliadófila de la SADE adoptada a lo largo de estos años la había llevado hacia la segunda mitad de 1942 a sumarse, junto a otros grupos políticos e intelectuales, a críticas más abiertas al gobierno presidido por Castillo.

Cuarto período: del antifascismo al antiperonismo, 1943-1946

El último período en el proceso de politización de la SADE en este estudio abarca el gobierno militar instalado por el golpe de Estado del 4 junio 1943 y se extiende hasta la elección presidencial de Juan Domingo Perón en febrero de 1946. En estos tres agitados años, la SADE llevaría a sus últimas consecuencias su politización, que la terminaría ubicando con claridad en el campo antiperonista. Esta situación ideológica y política –consecuencia lógica del proceso de politización que se venía operando en la institución– respondió a una serie de hechos puntuales que afectaron en forma particular a los escritores y derivó finalmente en la fractura de la SADE.

En los primeros momentos posteriores al golpe, la SADE se unió al júbilo de los partidos y sectores proaliados y opositores a Castillo, quienes confiaban en que el nuevo régimen sanearía la situación institucional interna y apoyaría a los aliados en el plano internacional. Así, en la sesión del 16/6/1943, la Comisión Directiva de la SADE aprobó una “Declaración sobre el momento político”, basada en un anteproyecto presentado por el presidente de la Comisión Directiva, Martínez Estrada. En ella, la SADE manifestaba “su adhesión espontánea, libre y leal a los principios formulados por el Gobierno Provisional de la Nación, en el sentido de reconstruir y dignificar la vida intelectual, moral y económica del país bajo el imperio de las

⁷⁵ *Ibid.*, actas 307, 2/9/42, pp. 377-378 y 308, 4/9/42, p. 380.

⁷⁶ *Ibid.*, acta 278, 19/11/41, p. 260, y acta 280, 3/12/41, p. 304; acta 297, 13/5/42, p. 293; acta 302, 1/8/42, p. 357, acta 317, 23/9/42, p. 388.

⁷⁷ *Ibid.*, acta 312, 29/8/42, p. 389.

normas institucionales y de los ideales democráticos”. Los escritores argentinos “tienen el deber absoluto en estos días decisivos de cooperar con buena fe en la obra común para que la República Argentina readquiera su grandeza y su prestigio como nación”, en colaboración con “las demás fuerzas políticas del país” en su “marcha unánime hacia la cultura y la civilización, cuyos bienes constituyen nuestro único patrimonio real e ideal”.⁷⁸ La declaración fue seguida de una visita al nuevo presidente, general Pedro Ramírez, por parte de Martínez Estrada en representación de la SADE, junto a representantes de otras instituciones relacionadas con el arte y la cultura –ARGENTORES, SADAYC y la Sociedad de Autores– para felicitarlo y manifestarle su apoyo en la obra que se debería iniciar.⁷⁹

El entusiasmo de la SADE no tardó en enfriarse frente al giro autoritario y antiliberal del gobierno militar. Si bien a lo largo de su existencia el régimen militar no fue homogéneo y estuvo signado por tensiones y cambios, una serie de medidas adoptadas en la segunda mitad de 1943 convencieron rápidamente a la SADE y a los partidos políticos tradicionales y proaliados de que se enfrentaban a la instalación del un régimen totalitario en el país: el mantenimiento del neutralismo hasta febrero de 1944, la clausura de *Argentina Libre* y *Acción Argentina* en julio de 1943, la creación de la Secretaría de Prensa y Difusión –que consolidó la censura oficial y limitó la libertad de expresión–, la disolución de los partidos políticos, la imposición de la enseñanza católica obligatoria en las escuelas públicas y el arresto y prisión de numerosas personalidades intelectuales y políticas opositoras al gobierno. La colaboración de intelectuales y escritores nacionalistas y católicos con el gobierno militar con los cuales la SADE ya se había enfrentado⁸⁰ ciertamente contribuyó a ensombrecer su visión de la situación. Fue esta visión luego proveyó los lentes a la SADE y a los sectores políticos e intelectuales que se agruparían en la Unión Democrática de 1945 para interpretar el surgimiento del peronismo.

Las señales ominosas fueron creciendo en sentido inequívoco. En julio, la SADE decidió enviar una nota al Ministerio del Interior pidiendo por la libertad de los escritores comunistas Emilio Troise, Benito Marianetti y Héctor Agosti y del secretario de la SADE, José Gabriel, quienes habían sido arrestados.⁸¹ La SADE también se vio obligada a cumplir con el requisito de la sección Orden Policial de la Policía de la Capital Federal de proporcionar “la nómina de todos los miembros de la comisión, con sus datos personales, así como los estatutos de la SADE y fecha de su fundación”,⁸² y también acusó recibo de la nota por la cual la AIAPE le notificó que la policía había clausurado su sede e incautado todas sus pertenencias.⁸³ Algunos destacados miembros de la SADE, como Roberto Giusti, Alberto Gerchunoff, Adolfo Lanús,

⁷⁸ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 333, 16/6/43, pp. 10-13.

⁷⁹ *Ibid.*, acta 334, 23/6/43, pp. 13-15

⁸⁰ Entre ellos, cabe mencionar a Gustavo Martínez Zuviría, ministro de Instrucción Pública, Carlos Obligado, interventor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, y Leopoldo Marechal, presidente del Consejo General de Educación de Santa Fe y colaborador en 1944 en la Secretaría Nacional de Cultura. Estos nombramientos se dieron en el contexto en que numerosos profesores y alumnos eran expulsados de las universidades por no coincidir con los lineamientos ideológicos de la revolución de junio y que tuvo como símbolo la violenta intervención de Jordán Bruno Genta en la Universidad del Litoral.

⁸¹ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 335, 14/7/43, acta 336, 22/7/43, pp. 20, 25. José Gabriel ya había advertido desde las páginas de *Argentina Libre* sobre la presencia de “focos contrarrevolucionarios” en el Consejo Nacional de Educación, en Correos y Telégrafos, la UBA y la Comisión Nacional de Cultura. *Argentina Libre*, 1/7/43, p. 3, y 8/7/43, p. 3.

⁸² SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 339, 24/8/43, p. 27.

⁸³ *Ibid.*, acta 342, 22/9/43, p. 41.

Mario Bravo, Adolfo Mitre y Julio Payró, firmaron un manifiesto suscripto por más de cien personalidades políticas, intelectuales y sociales del país, publicado en los principales diarios de Buenos Aires el 15 de octubre que reclamaba “democracia efectiva y solidaridad americana”. El manifiesto provocó la inmediata expulsión de aquellos docentes universitarios, funcionarios y empleados del Estado que lo habían firmado, entre los cuales había numerosas personalidades vinculadas a partidos políticos e instituciones con los que la SADE tenía fuertes lazos personales, tales como el Colegio Libre de Estudios Superiores, y afectó también a Giusti, a Mitre y a Payró.⁸⁴

La situación se discutió en la Comisión Directiva, que facultó a su presidente “para que converse con los representantes de diversas instituciones culturales al respecto”,⁸⁵ y luego tentativamente decidió invitar a quienes habían suscripto la declaración del 16 de junio “a una conferencia de escritores, artistas y hombres de ciencia [...] para orientar las fuerzas intelectuales del país en la defensa de sus propios intereses y los muchos más altos del espíritu de la vida nacional”.⁸⁶ Sin embargo, la reunión no parece haberse realizado, y ante el ambiente político desfavorable creado por intensificación de la represión hacia fines de 1943, a partir de noviembre de 1943 la Comisión Directiva se volvió a dedicar a temas gremiales, tales como la creación del Gran Premio de Honor de la SADE.⁸⁷ Los temas políticos e ideológicos reaparecieron en la SADE en agosto de 1944, cuando la liberación de París renovó las energías de los sectores políticos e intelectuales opositores al régimen militar. La SADE decidió enviar un telegrama a la *Société des Gens de Lettres* un telegrama expresándole el júbilo de la SADE por la victoria de Francia y adherir a los actos en homenaje a Francia,⁸⁸ y también felicitó al sacerdote Vicente Ducatillón –quien dictaba una serie de conferencias en homenaje a la liberación de París invitado por el grupo de liberales católicos agrupados en la revista *Orden Cristiano*– “por su valiente sermón en defensa de los regímenes de libertad”.⁸⁹

De esta manera, la SADE redobló su activismo político en 1945, cuando se unió activamente a las filas antiperonistas. Este activismo se explica por la presencia en la Comisión Directiva de 1944-1946 de escritores vinculados a *Sur* y a la izquierda,⁹⁰ inequívocamente antiperonistas, y por la participación de miembros activos de la SADE en el semanario *Antinazi*, continuación de *Argentina Libre* fundado en febrero de 1945 y que se transformó en el núcleo de expresión de los sectores políticos e intelectuales antiperonistas y en el motor de la Unión Democrática.⁹¹ Destacados miembros de la Comisión Directiva –Barletta, Bioy Casares y Borges– suscribieron un “Manifiesto de Escritores y Artistas” publicado en *Antinazi* en marzo de 1945, que criticaba al gobierno por su política externa e interna y reclamaba el restablecimiento del régimen constitucional, el cumplimiento de los compromisos internacionales y

⁸⁴ El manifiesto se puede consultar en *La Prensa* y *La Vanguardia* del 15/10/43, y las listas de expulsados en *La Vanguardia*, 21/10/43, p. 1, 23/10/43, pp. 1 y 3.

⁸⁵ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 344, 20/10/43.

⁸⁶ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 345, 27/10/43, p. 43.

⁸⁷ Este silencio y el retiro de posiciones políticas e ideológicas también se verificó en el mismo período en *Sur*, lo que puede atribuirse a razones similares.

⁸⁸ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 363, 22/8/44, pp. 86-87.

⁸⁹ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 364, 22/8/44, pp. 86-87; Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina 1943-1955*, Buenos Aires, 1994.

⁹⁰ Tal es el caso de Martínez Estrada, Borges, Aramburu, Bioy Casares, Amorim y Barletta.

⁹¹ Entre ellos se contaron Barletta, Gerchunoff, Giusti, Pablo Rojas Paz y Eichelbaum.

la represión del nazismo en el país.⁹² Cuando el gobierno finalmente declaró la guerra al Eje en el mes de marzo, una declaración emitida por la Comisión Directiva expresó su deseo de que fuera “el primer paso hacia el restablecimiento de las garantías constitucionales y el imperio de la ley, para desterrar los regímenes de fuerza y sus ideas contrarias a la civilización, creando el clima de libertad indispensable a la obra literaria, científica y artística”.⁹³

En julio, la Comisión Directiva también aprobó la adhesión a un manifiesto “que preparan las sociedades culturales del país, pidiendo la vuelta a la normalidad constitucional”, y la redacción de una declaración sobre la “posición del escritor ante la situación actual”.⁹⁴ La “Declaración de la SADE sobre el Momento Actual del País”, firmada por todos los miembros de la Comisión Directiva y publicada el 2 de agosto de 1945 en *Antinazi*, expresaba que la Comisión Directiva “comparte el anhelo unánime [...] de que el país retorne a la normalidad constitucional con absoluto acatamiento de la libre voluntad del pueblo”. La SADE justificó esta posición política, porque “no puede eludir su deber de militar con todos los recursos de que dispone en la defensa de la libertad y la justicia, contra los sistemas e ideas enemigos de los derechos y de la dignidad del hombre. [...] Juzga en cambio, que el régimen constitucional, las libertades individuales y las garantías plenas para toda actividad lícita, son condiciones elementales de la vida civilizada y bienes indispensables para la producción de la obra literaria, artística y científica”.⁹⁵

Lanzada de lleno al antiperonismo militante, en septiembre de 1945 la Comisión Directiva invitó a participar a sus asociados en la Marcha de la Constitución y la Libertad, formándose una columna de la SADE en la manifestación cuya participación fue ardiente y emotivamente celebrada por Roberto Giusti en un artículo publicado en *Antinazi*.⁹⁶ Asimismo, el *Boletín* número 27 de octubre de 1945, además de contener las dos declaraciones mencionadas anteriormente, incluía párrafos de escritores antitotalitarios tales como Karl Mannheim, que permitían justificar la posición ideológica y política de la SADE: “el sentido de la tolerancia democrática no consiste en tolerar al intolerante sino en que el ciudadano de nuestra comunidad tenga perfecto derecho a odiar y a excluir a todos los que usen de forma indebida de los métodos de la libertad para abolir la libertad”.⁹⁷

Esta abierta posición política, sin embargo, tuvo serias consecuencias, ya que finalmente llevó a la fractura de la SADE cuando varios escritores disidentes se unieron con aquellos de posiciones de derecha, católica y favorables al peronismo en una nueva organización gremial, la Asociación de Escritores Argentinos (ADEA). La SADE reflejaba así las profundas rupturas y escisiones que el surgimiento del peronismo provocó en la sociedad argentina, sacrificando el principio fundamental y fundacional de la unidad gremial de los escritores. La animadversión de la SADE hacia los escritores de dichas tendencias se profundizó durante el régimen militar, y se expresó en un comentario anónimo publicado en *Antinazi* con motivo de

⁹² *Antinazi*, 29/3/45, p. 4. Además de los mencionados firmantes, también figuran otros escritores relacionados con *Sur* –Sábato, Norah Borges, Oliver–, escritores de la perseguida AIAPE –además de Barletta, Córdova Iturburu y Álvaro Yunque– y destacadas figuras del Colegio Libre de Estudios Superiores, tales como Gregorio Halperin, Renata Donghi de Halperin y Luis Reissig.

⁹³ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, sesión del 27/3/45 y acta 376, 3/4/45, p. 104.

⁹⁴ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 384, 5/7/45, p. 115, acta 385, 12/7/45, p. 116, acta 386, 31/7/45, p. 117.

⁹⁵ *Antinazi*, 2/8/45; también se puede consultar en *Boletín* II: XIV, 27 de octubre de 1945, p. 3.

⁹⁶ *Boletín de la SADE*, II: XIV, 27 de octubre de 1945, p. 5; Roberto Giusti, “Eramos tres millones”, *Antinazi*, 27/9/45, p. 2.

⁹⁷ *Boletín de la SADE*, II: XIV, 27 de octubre de 1945, p. 6.

la declaración de la institución sobre la declaración de guerra al Eje. Sosteniendo que esta declaración era concordante con “la definición democrática” votada en los Congresos de Córdoba y Tucumán, el artículo atacaba a aquellos escritores argentinos que “se convirtieron en turiferarios del Eje” y “se pusieron al servicio de la propaganda nazi-criolla a base de calumnias e injurias de todo calibre contra sus ex compañeros; lo peor es que esos intelectuales renegados se colocaron a las órdenes de los demagogos del llamado ‘nuevo orden’ y aceptaron pasivamente su violencia ciega y el desprecio a la inteligencia de la que ellos eran representantes a pesar de su servil renunciamento”.⁹⁸

En lo institucional, el tema apareció en agosto de 1945 cuando el socio De la Madrid solicitó a la Comisión Directiva la expulsión de “los socios de tendencias antidemocráticas, entre los cuales menciona a los señores Cancela, Gálvez, Marechal, Cambours Ocampo, Carrizo y Fausto de Tezanos Pinto”, y la formación de una comisión para tratar el tema y preparar una lista de “todos los escritores antidemocráticos” que publicaban en el país y en el extranjero.⁹⁹ El tema generó un acalorado debate, ya que, como sostuvo Martínez Estrada, dichos escritores podían ser expulsados solamente “por actos cometidos, ya sea por persecución de otros escritores o por hechos de violencia” pero no “por la libre expresión de su pensamiento”. La Comisión Directiva finalmente decidió la creación de una comisión integrada por González Lanuza, Amorim, Nalé Roxlo, La Madrid y Giusti. Sin embargo, en el convulsionado contexto de esos días, parece ser que dicha comisión no se reunió nunca, a pesar de las exhortaciones de la Comisión Directiva, y no figura en las actas el hecho de que se haya tomado ninguna decisión de expulsión concreta.¹⁰⁰ Al enterarse de las acusaciones en su contra, Gálvez envió su renuncia acompañada de una nota dirigida a la Comisión Directiva en la que se defendía de los cargos de totalitarismo.¹⁰¹ Sostuvo que había criticado a Hitler y a Mussolini y apoyado a Perón sólo por su obra social,¹⁰² y recordaba su activa participación en la SADE en numerosas instituciones de escritores, en la que había defendido a escritores de distintas tendencias, tales como los comunistas Córdova Iturburu y Castelnuovo. Por su parte, al recibir la renuncia de Gálvez y de su esposa, Delfina Bunge, la Comisión Directiva decidió suspender cualquier resolución sobre el caso en virtud de las razones expuestas y de que la comisión investigadora todavía estaba trabajando.¹⁰³

La división final se produjo a principios de 1946, y según Eduardo Augusto García, un abogado conservador y furioso antiperonista que mantuvo relaciones personales e institucionales con la SADE, el detonante fue la publicación por el Departamento de Estado de los Estados Unidos del *Libro Azul*, que atacaba a Perón y al régimen militar por ser favorables al

⁹⁸ “De los 4 Vientos”, *Antinazi*, 19/4/45, p. 7. El comentario es anónimo, si bien es muy probable que haya sido escrito por alguno de los miembros de la SADE con activa participación en *Antinazi*, como era el caso de Barletta, Gerchunoff o Eichelbaum.

⁹⁹ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 390, 20/8/45, pp. 132-135.

¹⁰⁰ SADE, *Libro de Actas 1943-1948*, acta 392, 7/9/45, p. 140, acta 399, 23/11/45, pp. 155-156.

¹⁰¹ Gálvez, *op. cit.*, pp. 171-174.

¹⁰² Gálvez se refiere al artículo que publicó en el diario católico *El Pueblo* el 13 de agosto de 1944, “La obra social del Coronel Perón”, en donde saludaba a la revolución de junio como “el más grandioso acontecimiento imaginable para los proletarios” y Perón era presentado como un “hombre providencial”. Este artículo fue luego usado como prólogo al libro con el que Perón difundió su obra, *El pueblo quiere saber de qué se trata*, publicado en 1944. Mónica Quijada, *Manuel Gálvez: 60 años de pensamiento nacionalista*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985, pp. 115-116.

¹⁰³ SADE, *Libro de Actas, 1943-48*, acta 395, 2/10/45, p. 148.

nazismo: “Los que atacaban el *Libro Azul*, por simple reacción nacionalista, fueron tildados de ‘colaboracionistas’ y su presencia en la SADE se hizo difícil. Por ese motivo se agruparon en otra entidad a la que denominaron *Asociación de Escritores Argentinos*”.¹⁰⁴ ADEA se constituyó en febrero de 1946, y reunió a un grupo heterogéneo de escritores vinculados a posiciones de derecha, católica, nacionalista y peronista. Por un lado, estaban aquellos que habían participado y habían sido derrotados en los debates ideológicos y políticos de la SADE a lo largo de la década anterior: Ramón Doll, Leopoldo Marechal, Manuel Gálvez, Delfina Bunge de Gálvez, Carlos Ibarguren, Carlos Obligado y Juan Oscar de Ponferrada. También incluyó a escritores revisionistas, nacionalistas y católicos tales como José María Rosa, Vicente Sierra, Raúl Scalabrini Ortiz, Arturo Jauretche, Gustavo Martínez Zubiría y Julio Meinvielle, y a otros que habían participado activamente en la SADE y que se alejaban ahora de ella en medio del fuerte conflicto ideológico, tales como Arturo Cancela y Armando Cascella.¹⁰⁵ ADEA consolidaría luego su relación con el régimen peronista, Perón y su esposa fueron nombrados socios honorarios y la agrupación fue admitida dentro de la CGT.

En un artículo publicado en *Antinazi* el 28 de febrero de 1946, Samuel Eichelbaum sostuvo que los escritores y los artistas habían participado en el movimiento de resistencia que culminó en la Unión Democrática “encendiendo conciencias equidistantes y voluntades caídas”. Es más, “los escritores llegaron a tan alto sentido de la responsabilidad del ahora, que expulsaron de su entidad gremial, de su única entidad gremial, a convictos y confesos escritores nazis. Ningún otro sector de profesionales o intelectuales ha podido llegar a tan precisa medida de asepsia”.¹⁰⁶ Por un lado, no hay ninguna evidencia en las actas que apoye esta afirmación, ya que parece ser que los escritores que se fueron a ADEA lo hicieron sin haber sufrido ninguna expulsión. Por otra parte, la sonora afirmación de Eichelbaum fue seguida por el significativo silencio de las actas y el *Boletín* con el cual la SADE reflejaba el estupor y la desazón, común a todos los sectores antiperonistas, ante el fracaso de la lucha en la que se había embanderado y que le había significado su profunda división. El libro de actas registra un lapso de suspensión en las reuniones de la Comisión Directiva, entre el 28 de febrero –el mismo día del artículo de Eichelbaum– y el 6 de mayo de 1946, lo que puede atribuirse a este conflicto mayor que culminaba con la fundación de una organización gremial de escritores paralela. Es más, cuando la Comisión Directiva reinició sus sesiones en mayo de 1946, ni entonces ni en los meses subsiguientes se hizo ninguna mención a ADEA, a los conflictos recientes y a la situación política del país. El *Boletín* también refleja este corte abrupto: ya el número 27 de octubre de 1945, totalmente politizado, fue seguido por el número 28 de junio de 1946, en el cual tampoco se hace referencia a ADEA, a las divisiones internas o a la situación política argentina, volviendo a temas exclusivamente literarios y gremiales.¹⁰⁷

Sin embargo, detrás de este silencio el conflicto siguió latente. Así lo indicaba Borges, quien comentaba en el *Boletín* de diciembre de 1946 la decisión de la Comisión Nacional de Cultura de no concederle un premio literario a Ricardo Rojas, a quien el jurado había elegido

¹⁰⁴ Eduardo Augusto García, *Yo fui testigo. Antes, durante y después de la Segunda Tiranía*, Buenos Aires, Luis Laserre, 1971, p. 402.

¹⁰⁵ *Ibid.* Los nombres de los escritores que inicialmente fundaron ADEA se pueden consultar también en Gálvez, *op. cit.*, p. 174.

¹⁰⁶ Samuel Eichelbaum, “Los escritores y los artistas erguidos”, *Antinazi*, 28/2/46, p. 3.

¹⁰⁷ *Boletín de la SADE*, II: XIV, 28 de junio de 1946.

y la SADE premiado. Para Borges, la irrealidad de “los actos oficiales que repetidamente nos sorprenden y nos consternan” tenían “una explicación, que algunos llaman *injusticia* y otros *nazismo*” [negritas en el original].¹⁰⁸ El *Boletín* 30 de 1947 publicaba las opiniones del presidente de la filial de Mendoza, Alfredo Bufano, sobre el periodismo en la España de Franco, que era descripto como “una cosa amorfa, como que es periodismo dirigido” y explicable por la “ausencia absoluta de libertad de prensa”.¹⁰⁹ Las referencias al peronismo eran evidentes y parecían presagiar nuevos conflictos entre la SADE y el régimen peronista en los años siguientes, abriéndose así una nueva etapa en la historia de una institución que no había podido escapar a los acontecimientos que habían dividido a la sociedad argentina. □

¹⁰⁸ Jorge L. Borges, “En forma de parábola”, *Boletín de la SADE*, II: XIV, 29 de diciembre de 1946, p. 5.

¹⁰⁹ “Sobre libertad de prensa”, *Boletín de la SADE*, II: XV, 30, 1947.

Crítica, o las extravagancias de la justicia popular*

Lila Caimari

Universidad de San Andrés / CONICET

“La turba escupe su bilis, y a eso llama periódico”, decía Nietzsche con característico desprecio al referirse a la prensa popular de su época. Y este observador reflexionaba, con igual escepticismo, sobre la naturaleza de los impulsos que llevaban a tantos miles a interesarse en los más morbosos detalles del crimen y el castigo. Esta curiosidad, afirmaba, no hablaba del noble espanto del público, sino de su placer vergonzante, el viejo placer del espectáculo del sufrimiento reprimido por la hipócrita sociedad victoriana. Los publicistas del humanitarismo dieciochesco ya habían conocido las dificultades que para su causa implicaba este oscuro impulso social. Para cultivar la sensibilidad empática del espectador, sus panfletos contra la violencia desarrollaron de manera inédita la gráfica del detalle truculento. El éxito de público de aquella “pornografía del dolor”, que no siempre era edificante, terminó alarmando a los propios líderes del movimiento.¹ Lejos de espantar, la representación masiva de lo sangriento activaba el insaciable apetito social por el castigo, concluía Nietzsche. En aquel fin de siglo XIX en el que la humanidad se avergonzaba de su pasado de crueldad, la gente experimentaba, en privado y secretamente, el viejo goce de la violentación. “Ver sufrir produce bienestar”, afirmaba provocadoramente.²

Detrás de la crudeza extraordinaria de las conclusiones nietzscheanas, es posible identificar otro disgusto, del que participaban grupos más extendidos en su sociedad, y en otras sociedades: el de la opinión culta ante el éxito de los diarios sensacionalistas, y la alarma ante el peligro de degradación cultural de las masas que los leían. En la Argentina, por ejemplo, José María Ramos Mejía deploraba muy tempranamente el giro hacia la sugestión y el engaño tomado por la prensa moderna, y recordaba con nostalgia al “grave y tranquilo lector de otros tiempos”, los tiempos anteriores a la alfabetización masiva, que tanto había empobrecido la calidad de la oferta periodística.³

* Este artículo resume algunas ideas que desarrollo en un capítulo de mi libro, de próxima publicación: *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina moderna* (Buenos Aires, Siglo XXI). Agradezco los comentarios de Sylvia Saftta, Luis Alberto Romero, Clara Krieger, Álvaro Fernández Bravo, Darío Roldán y Mariano Plotkin.

¹ Karen Halttunen, “Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture”, *The American Historical Review*, vol. 100, No. 2, abril de 1995, pp. 303-334.

² F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 1995, Tratado Segundo.

³ Oscar Terán, *Vida intelectual en el Buenos Aires de fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la “cultura científica”*,

Las verdaderas potencialidades de la prensa sensacionalista, no obstante, no se hicieron evidentes hasta entrado el siglo XX. En la Argentina, un nuevo tipo de diario desarrollaría entonces algunas de las características de los legendarios vespertinos norteamericanos de Hearst y Pulitzer. En 1905 salió *La Razón*, que unos años después, con tres ediciones diarias, había conquistado a los lectores de la tarde –aquellos que leían las noticias del día en el tranvía de vuelta a casa, y hacían largas colas para comprar el diario que tendría los resultados deportivos de la jornada–. Con una apuesta más osada a la sátira, la caricatura y los grandes titulares, *Última Hora* pronto compitió con *La Razón* por ese espacio. A ellos se sumaría *Crítica*, y, luego, el colorido tabloid *El Mundo*. En la segunda década del siglo, pues, Buenos Aires había entrado en la era de la prensa popular, la que en grandes titulares, dibujos y fotografías, hablaba de los escándalos de actualidad política, la moda, el crimen y el deporte.⁴

Algunas investigaciones recientes –en particular, *Regueros de tinta*, de Sylvia Saítta– han iluminado la riqueza de los vínculos del más popular de estos diarios, *Crítica*, con el mundo de la ficción, la política, las vanguardias artísticas, y mucho más: toda una era de la prensa porteña de las décadas de 1920 y 1930. La presente indagación no pertenece, *stricto sensu*, a la historia del periodismo, la literatura o la cultura, pero las cruza a cada momento. Los interrogantes que la organizan forman parte de un itinerario que tiene su punto de partida en las ideas decimonónicas penitenciarias y la constitución de un modelo de castigo “civilizado”, que recorre las teorías de la delincuencia de los expertos de la vuelta del siglo XX (criminólogos, médicos legales, penalistas), que se aproxima a la experiencia en algunas prisiones modernas (la Penitenciaría Nacional, Ushuaia) y se torna, por último, a las nociones profanas del crimen y el castigo: las que circulan en la sociedad que cotidianamente *mira o imagina* al transgresor y el sufrimiento de su pena. La importancia de *Crítica* en una investigación sobre discursos sociales sobre el delincuente y su castigo apenas necesita demostración: es por sus páginas que miles de porteños se enteraban cada día del último gran homicidio, del escándalo judicial, de la fuga carcelaria. En la época de florecimiento del periodismo del crimen, *Crítica* otorgó más espacio y recursos que ninguno a la espectacular cobertura de estas novedades. Un vespertino que en sus trescientos mil ejemplares cotidianos (que en la década de 1930 eran muchos más) dedicaba varias páginas a hablar sobre casos célebres, novelescas persecuciones y motines carcelarios es, a no dudarlo, un vehículo importante de nociones punitivas. El tema de esta indagación es, pues, el “universo penal” de *Crítica* –en otras palabras, el conjunto de premisas sobre el transgresor, sus perseguidores y el Estado represivo que informaban su alocada sección policial–.

Las imágenes masivas del delincuente de 1920 eran en buena medida el resultado de las reglas del periodismo que las producía. Por entonces, la crónica policial experimentó una verdadera explosión, y en los vespertinos populares, adquirió una importancia estelar. Gustavo G. González (GGG), jefe de la sección policial de *Crítica* durante cuatro décadas, explicaba que los mejores talentos del diario de Natalio Botana colaboraban en su sección, atraídos por las historias de hampones y mala vida, en las que encontraban todos los tipos humanos de la gran

Buenos Aires, FCE, 2000, p. 126. Sobre la crítica culta a la prensa sensacionalista inglesa del siglo XIX: Kevin Williams, *Get Me a Murder a Day! A History of Mass Communication in Britain*, Nueva York, Arnold, 1998, p. 50.

⁴ Sobre los orígenes de la prensa vespertina porteña, véanse Carlos Ulanovsky, *Paren las rotativas. Historia de los grandes diarios, revistas y periodistas argentinos*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1997; Sylvia Saítta, *Regueros de tinta. El diario Crítica en la década de 1920*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, cap. I; Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, cap. I.

ciudad, su “corte de los milagros”.⁵ En esta faena cotidiana, la frontera entre ficción y realidad, periodismo y literatura, siempre fue borrosa. De hecho, el conocimiento íntimo del universo de los “malandras” dio muchos frutos literarios: obras de ficción sobre la marginalidad y el bajo mundo porteños, e incluso novelas policiales, como *El enigma de la calle Arcos*, nacieron de los casos de aquellos años. “Las muertes que GGG ha novelado gozaron de mejor salud que los cadáveres actuales”, bromeaba Roberto Arlt, quien a su vez construyera su personaje del Rufián Melancólico sobre el modelo de un administrador de lupanares que conociera durante sus incursiones profesionales al bajo mundo. En algunos períodos, las crónicas sobre delitos y las notas literarias se agrupaban en la misma sección: “Delitos de toda clase: literarios, pasionales, contra la propiedad y el buen gusto”.⁶ Arlt, Elías Castelnuovo, Raúl González Tuñón, y otros colaboradores de *Crítica* representaban esa nueva versión de escritor que, vinculado con el periodismo y con el universo político de la izquierda, cultivaba una intensa fascinación por el bajo mundo.⁷ En la sección policial florecían, además, los ilustradores-estrella del periódico, que presentaban al lector las sensacionales imágenes (fuertemente ficcionalizadas) del gran caso del día. “El dibujante [Pedro de] Rojas diseñaba minuciosamente cada noche los grandes charcos de sangre y los miembros amputados de la descuartizada por Juan Bonini”, recuerda Jorge A. Ramos. Celebrando la trayectoria de este dibujante, *Crítica* informaba que: “En sus treinta y cinco años de vida, ha reconstruido ya ocho mil quinientos hechos graves [...]”.⁸

Muchos de los rasgos de la crónica del crimen de *La Nación* y *La Prensa*, que en la década de 1890 se había desarrollado considerablemente, desplegaron su potencial sensacionalista en *Crítica*. Allí, todas las proezas imaginables fueron puestas al servicio de la carrera por el dato exclusivo y el triunfo en la solución de los crímenes célebres. En un caso que hizo época, un cronista se disfrazó de plomero para entrar a la morgue que escondía el secreto del famoso asesinato del concejal Carlos Ray. Como sus ancestros decimonónicos, el diario proponía hipótesis con respecto a la solución del gran crimen del momento. Pero en 1926, la competencia había transformado dichas operaciones en apuestas editoriales de máxima, en las que una cantidad enorme de recursos, y el renombre mismo del diario, eran puestos en juego. Cuando los peritos de la morgue en cuestión descubrieron ante el periodista disfrazado que el cadáver del asesinado Ray no revelaba rastros de cianuro (dato que consagraba la hipótesis de *Crítica* de la inocencia de su mujer, María Poey), el titular “NO HAY CIANURO” que encabezó la primera página fue impreso en letras de tal tamaño que los tipógrafos debieron pedir las prestadas a otra editorial. Si creemos a González, la frase “no hay cianuro” quedó como un dicho popular para negar la prueba de cualquier cosa, y, poco tiempo después, como título de un tango.⁹

Junto al protagonismo del periodismo en la historia cotidiana de la pesquisa, los lectores también pasaron a jugar un papel sin precedentes. En este “diario-show”, la participación del lector en el espectáculo de la noticia creaba cierto clima circense, en el que la línea ima-

⁵ Gustavo G. González, *Testimonios y experiencias de un cronista policial porteño, como Gustavo G. González se los contó a José Barcia*, Buenos Aires, Todo es Historia, 1979.

⁶ Sylvia Saítta, *El escritor en el bosque de ladrillos. Una biografía de Roberto Arlt*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, p. 52; Ulanovsky, *Paren las rotativas*, cit., p. 47; Saítta, *Regueros de tinta*, cit., p. 190.

⁷ Sarlo, *Una modernidad periférica*, cit., cap. VII.

⁸ La cita de Ramos en Álvaro Abós, *El tábano. Vida, pasión y muerte de Natalio Botana, el creador de Crítica*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001, p. 305. *Crítica*, 18 de abril de 1923; citado en Marcela Gené, “Periodistas del dibujo. Representaciones de crímenes y delincuentes en el diario *Crítica*”, mimeo, UdeSA, p. 4.

⁹ González, *Testimonios*, pp. 22 y 26; Saítta, *Regueros de tinta*, cit., p. 219, nota 32.

ginaria entre público y escenario se diluía.¹⁰ Muchas de las primicias de *Crítica* provenían de informantes anónimos que acudían a la redacción del diario (en lugar de la policía) para denunciar crímenes. Fue el llamado de un vecino lo que puso a los redactores sobre la pista de uno de los casos más siniestros de 1924:

Es así como a diario el mismo público colabora en nuestra información, y sin un solo instante de vacilación, habituados nosotros con el procedimiento del público que siempre se interesó por el triunfo informativo de nuestras páginas, emprendimos viaje al lejano arrabal de la gran urbe.¹¹

Esta alianza con el público, se jactaba *Crítica*, le daba un acceso a la información que superaba al de las autoridades de la ley. En sus páginas se subrayaba con deleite cómo los lectores “puenteaban” a las instituciones para llevar la primicia directamente al diario –doble triunfo que exponía la confianza de la gente en “la voz del pueblo”, y humillaba a las autoridades que se enteraban por el diario de lo que deberían haber sabido de antemano: el juez nada sabía; en la seccional, todos leían el diario sorprendidos: “No sabemos nada. Es decir, sólo sabemos lo que dice *Crítica*”; el ministro “algo amoscado” respondía “Sí, ya lo sé. Me lo acababan de comunicar los muchachos de *Crítica*”–.¹²

La vieja escenificación de la competencia entre periodismo y autoridad policial alcanzó en *Crítica* su paroxismo. Detrás de este juego, había una decisión editorial directamente vinculada con la expectativa de éxito comercial. En un giro radical con respecto a las posiciones ideológicas de sus inicios, *Crítica* se autoidentificó a partir de 1923 como defensor de los intereses populares frente a las clases dominantes. Desde entonces, el crimen se transformó en una arena más donde soldar la identidad con sus lectores. Porque ser “la voz del pueblo” fue, también, poner en escena cotidianamente el vínculo con ciertos perseguidos de la justicia (políticos y sociales, pero también comunes), y la confrontación con las fuerzas de la ley.

Crítica fue el primer diario de gran tirada en denunciar los supuestos ideológicos que sesgaban el retrato público del delincuente común. Aclaremos: de ninguna manera se podría ver en esta práctica una crítica “pre-foucaultiana” de los instrumentos de conocimiento y tratamiento del delincuente. La “voz del pueblo” jamás jugó a desenmascarar los presupuestos de clase de la criminología positivista, el fundamental derecho del Estado sobre el cuerpo del delincuente, o el proyecto penitenciario modelador –hacerlo hubiese sido renunciar a sus reclamos de modernidad–. De hecho, recordaba cotidianamente que el tratamiento oficial de los reos en cuestión estaba corrompido, y, como tal, *desviado* del ideal decimonónico de rehabilitación. *Crítica* aplaudía a los países más progresistas, como el Uruguay, donde el programa penitenciario –el que disciplinaba a los internos mediante trabajo y educación– había sido adoptado por las clases dirigentes.¹³ Es dentro de este contexto que el diario jugaba a imponer sus hipótesis de homicidio, y en este juego sí denunciaba el contenido ideológico (en sentido coyuntural y político) de las acusaciones de sus contrincantes. Cuando el rompuehlgas Juan Florio Finocchio fue asesinado en enero de 1924, el diario descartó cualquier posibilidad de

¹⁰ José Zanca, “Pobres pero honrados. *La Razón* y el delito en los años ‘20”, mimeo, UdeSA, p. 18.

¹¹ *Crítica*, 7 de febrero de 1924, p. 1.

¹² *Crítica*, 24 de agosto de 1923, p. 9.

¹³ *Crítica*, 2 de mayo de 1927, p. 2.

que el crimen fuese obra de los militantes gremiales que se le habían opuesto –hipótesis de *Caras y Caretas*, entre otros–. Dichas posturas, denunciaba el diario, no eran más que “[...] imputaciones que por cierto no son poco frecuentes en ciertos círculos perpetuamente empeñados en presentar al elemento obrero como una horda de peligrosos forajidos”.¹⁴ La guerra de hipótesis sobre los grandes secuestros de 1931 también se organizó en clave ideológica. Mientras la “gran prensa” acusaba (absurdamente) a los anarquistas “expropiadores”, *Crítica* descartó dichas pistas y orientó su pesquisa hacia la *maffia* siciliana. (El capo *maffioso* Juan Galiffi, “Chicho Grande”, se desplazó en persona a la redacción del diario, para presentar su versión de los hechos al periodista en cuestión.)¹⁵ En ambos casos, el peso del prejuicio en las sugerencias de los diarios competidores, y en las hipótesis iniciales de la policía, fue clamorosamente denunciado. Cuidado con las notas tradicionales sobre el “hombre delincuente”, advertía *Crítica*: ellas enmascaran discriminaciones sociales y craso conservadurismo.

Para entonces, el periodismo del crimen se había autonomizado mucho de la ciencia: a diferencia de la crónica del cambio de siglo, empapada de retórica científica, las notas de este período son mucho más policiales que criminológicas. De vez en cuando –pero sólo de vez en cuando– se apelaba al latente sentido común lombrosiano del lector, desplegando sin demasiados filtros toda la vieja selección periodística del arsenal positivista. La cobertura en 1924 del caso Pereyra, “verdadero sujeto genuinamente lombrosiano” cuya enorme fotografía ocupara la primera página del diario, habla de la continuidad de la vigencia de este recurso.¹⁶ Es que las hipótesis frenológica y lombrosiana del rostro humano como clave interpretativa sobrevivió en la prensa mejor que ninguna otra idea científica sobre la especificidad del delincuente. Lo que hacía décadas que era perfectamente inaceptable entre los criminólogos, no había sido descartado por los periodistas del crimen. Sin duda, porque era un recurso difícil de descartar: la afinidad con el lenguaje gráfico y la simplicidad etiológica, la apelación al sentido común sobre el vínculo entre físico y espíritu eran infinitamente más traducibles al lenguaje del periodismo masivo que las complejas teorías multicausales, por entonces más exitosas en el mundo de los especialistas. Es más: el debilitamiento explicativo de la frenología y la antropología en el mundo académico aumentó el margen de permisividad de sus apropiaciones profanas. En la primera década del siglo, *Caras y Caretas* ya usaba fotos y dibujos de cráneos para organizar concursos de adivinanza de personalidad, o para denunciar las fallas de carácter de los políticos del momento.

Durante la pesquisa del mencionado crimen de Carlos Ray, en 1926, *Crítica* apostó a la veracidad del testimonio de la viuda, María Poey, contra sus competidores *La Razón* y *Última Hora*. Lombroso fue parte de un vasto arsenal de recursos puestos en juego en esta competencia. El 23 de septiembre, el diario publicó una gran foto “científica” del rostro de la acusada, sobre la que se imprimieron flechas. El titular anunciaba: “María Poey no es el tipo de mujer criminal –asegura Alberto Palcos”.¹⁷ Este doctor, sucesor de José Ingenieros en el campo del saber del crimen, según se indicaba, había recibido en su despacho a los periodistas de *Crítica* munidos de fotografías ampliadas de la sospechosa. Su peritaje, que concluía en un diagnóstico de *ausencia* de rasgos criminógenos en las facciones fotografiadas de Poey, era lo que pres-

¹⁴ *Crítica*, 12 de enero de 1924, p. 2; *Caras y Caretas*, 23 de febrero de 1924, s/p.

¹⁵ *Crítica*, 23 de mayo de 1933, pp. 4-5.

¹⁶ *Crítica*, 7 de febrero de 1924, p. 1.

¹⁷ *Crítica*, 23 de septiembre de 1926; Sylvia Saítta ha analizado la cobertura del caso en *Regueros de tinta*, cit., p. 205.

taba legitimidad al titular de la nota. El lector que se tomara el trabajo de pasar del encabezamiento y la fotografía al texto mismo notaría, no obstante, la evidente incomodidad del perito ante la demanda de un diagnóstico de estas características. “No creo en la frenología ni en la antropología. Como ustedes saben, ambas ciencias están ya consideradas casi totalmente equivocadas. Hechos incontrovertibles han demostrado palmariamente la inconsistencia de sus puntos básicos [...]”. La proclamada conclusión sobre la normalidad del rostro de Poey provenía de un discurso en el cual lo predominante eran las reservas: “Naturalmente, todo ello ateniéndose al concepto lombrosiano, en el cual no creo mucho”, se protegía inútilmente Palcos, una y otra vez. La criminología periodística también era munición en las batallas contra los policías enemigos de Botana. En 1933, el jefe de la sección Orden Político, Leopoldo Lugones (h), vio publicado su propio retrato “científico”, y esta vez las flechas sí confirmaban una constelación de rasgos criminógenos. Por si quedaban dudas, una foto del Petiso Orejudo en la misma página completaba la operación de transferencia patológica al personaje en cuestión.¹⁸ Los rostros sometidos a la heterodoxa lupa de la criminología de *Crítica* no eran, pues, los del tradicional “hombre delincuente”. Su ecléctica cuadrícula podía demostrar inocencia o culpabilidad –y, en este último caso, nunca la de obreros, inmigrantes o detenidos políticos–.

Es que en esta economía de la denuncia subyacía siempre la idea de que el sospechoso de un delito bien podía ser simplemente la víctima de la justicia de clase. Y también, que los sectores subalternos eran objeto de opresión sistemática a manos de la ineficiente, abusiva y corrupta policía porteña. Demostrar el error y la inoperancia policial: he aquí otra fuente de credibilidad profesional. *Crítica* compartía esta práctica con su más tradicional competidor *La Razón*, que con una prosa moralista deploraba la situación caótica de las comisarías y denunciaba los abusos y las corrupciones de sus agentes. Pero en *Crítica*, las pequeñas denuncias cotidianas se montaban sobre espectaculares campañas de *burla* de la policía, en las que se ape-laba abiertamente a la fábula. Cuando en agosto de 1923 todo Buenos Aires hablaba de la fuga masiva de penados de la Penitenciaría, *Crítica* publicó un artículo enteramente inventado en el que se mofaba de la tontería policial en la pesquisa. Al parecer, el comisario Santiago había cazado a un “prófugo” de 157 kilos, demasiado gordo para pasar por el famoso túnel subterráneo sin atascarse. Entrevistado por *Crítica*, el “fugado” clamaba que el único escape posible en su vida estaba vinculado con su mujer y no con la prisión. En letra diminuta, una frase al pie de la nota aclaraba: “Esto no ha pasado, pero pasará si la policía de investigaciones sigue empeñada en detener y molestar a cualquier persona que se le aparezca sospechosa”.¹⁹

La contrapartida de estos juegos eran las dramáticas acusaciones de brutalidad ejercida sobre los ciudadanos que *sí* caían en manos policiales, en las comisarías y depósitos de contraventores. El abuso de los detenidos gremiales era materia cotidiana, y objeto de secciones especiales de investigación. Las notas de denuncia se apoyaban en enormes ilustraciones, combinación de montaje fotográfico y dibujo realizadas por los conocidos artistas del diario. Vemos en una de ellas a los encerrados vestidos de harapos, sus ojos desesperados y desorbitados. Los carceleros que reprimen el motín tienen el rostro oculto y un severo uniforme –aquella imagen de fusiladores y fusilados de Goya estaba muy presente en las ilustraciones populares de la comisaría porteña–. A pesar de compartir el sensacionalismo voyeurista de las

¹⁸ Esta campaña es descrita por Abós, *El tábano*, cit., p. 230.

¹⁹ “Una persona de 157 kilos confundida con Silveyra. Lamentable ‘gaffe’ policial”, *Crítica*, 29 de agosto de 1923, p. 3.

imágenes del crimen sangriento, hay en ella un llamado a intervenir, a detener ese otro crimen. Allí hay horror pero, por sobre él, una interpelación al sentido de justicia y vergüenza.²⁰

La policía era abusiva, pero también incompetente y, por eso, fácil presa del ingenio popular. *Crítica* hacía más que explotar las posibilidades burlescas de esta comprobación: su conexión con los lectores también era cultivada mediante relatos de sus propias transgresiones, realizadas al servicio de los intereses populares. Cuando el Departamento de Policía estableció el “mangiamiento” enmascarado –mediante el cual los ciudadanos que reconocían sospechosos podían proteger su identidad ocultándose tras una careta– el diario denunció inmediatamente el atropello a los derechos de los obreros y contraventores encarcelados. Y construyendo una complicidad con el lector a expensas de la policía, el periodista se detuvo a explicar cómo la presencia del fotógrafo en la escena había sido descubierta, cómo se las había arreglado para pasar las placas a otro periodista, que a su vez las había contrabandeado fuera del edificio policial, y cómo mediante estas ingeniosas transgresiones las fotos habían llegado hasta la redacción del diario. Una enorme imagen del patio del Departamento Central de Policía, poblado de sujetos en uniforme (sin careta) y de civil (con careta), ilustraba triunfantemente el artículo de denuncia del “mangiamiento” enmascarado.²¹

Evidentemente, el jaque a la legitimidad del sistema represivo abría toda una gama de jugosas posibilidades para el profesional ambicioso. También prometía muchas ventas a los empresarios editoriales, que apostaban al éxito (por fascinación, simpatía o indignación) que estas historias de la transgresión tendrían entre sus lectores. Cuando el diario comenzó a cultivar lazos públicos con algunos famosos perseguidos por la justicia, el potencial de popularidad de dicha situación estaba descontado. Es difícil saber cuántos porteños compraron *Crítica* por la historia exclusiva del presidiario Saccomano, pero a juzgar por la publicidad que anticipó la publicación de las “memorias” de este famoso fugado, se esperaba que fuesen muchos.

Acusado de asesinar a una telefonista en el invierno de 1924, Roque Saccomano mantuvo la atención del periodismo de la época por su insistente declaración de inocencia, que una vez más dividió aguas en la opinión pública porteña. *Crítica* estuvo entre los diarios que apostaron a la verdad de la versión del sospechoso, contra la evidencia de los pesquisantes oficiales. Lo que no pasaba del juego competitivo habitual subió a una apuesta de audacia mayor cuando, poco tiempo después, Saccomano se fugó junto con todo un contingente de convictos que embarcaban a Ushuaia, y desapareció. En medio de la búsqueda oficial del prófugo, *Crítica* anunció con enorme estruendo la inminente publicación de las memorias exclusivas de Saccomano. “Cómo pudo fugarse, cómo vivió después de la fuga, cómo abandonó el país: tal es lo que *Crítica* sabe y dirá mañana a sus lectores en una sensacional información”.²² Durante varios días, y mientras las autoridades lo buscaban por todo el país, extensas notas firmadas por Saccomano contaban cómo se había escapado al Uruguay gracias a unos contrabandistas que creían en su inocencia, cómo sus amigos lo habían paseado por Buenos Aires para despedirse de la ciudad, y cómo también habían ayudado a salir a “otro compañero de infortunio”. Las “memorias” de Saccomano también transitaban los temas denunciativos más

²⁰ *Crítica*, 9 de diciembre de 1932, p. 2. En *Regarding the Pain of Others*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2003, Susan Sontag ha hecho recientemente un inspirador análisis de las imágenes del sufrimiento ajeno a partir de las fotografías de guerra.

²¹ *Crítica*, 4 y 5 de enero de 1928, p. 4.

²² *Crítica*, 30 de marzo de 1925, p. 1.

generales del diario: la culpabilidad de la policía de Buenos Aires, torturadora y corrupta, que protegía ladrones y negociaba declaraciones falsas a cambio de una rebaja de la paliza; la monstruosa ceguera de un sistema judicial alejado de la sociedad, incapaz de entender la evidencia que el público ya había declarado concluyente. Una carta de lectores firmada por “Señorita Justicia” confirmaba que Saccomano no se equivocaba al auscultar la visión que el pueblo tenía de su caso: “Nosotros, como argentinos que conocemos a fondo lo que significa la palabra ‘justicia’, no deberíamos permitir que se hiciera tal delito con una persona que es verdaderamente inocente”, afirmaba esta supuesta lectora.²³

Además de la simpatía con el perseguido, el diario no cesaba de subrayar la intimidad exclusiva con él. “Alguien trajo a *Crítica* por encargo especial de Saccomano el relato escrito de puño y letra de éste”, anunciaba la publicidad de lanzamiento del texto. Las “memorias” llegaban a la redacción porque allí se había apostado, durante el proceso judicial, a la inocencia del principal sospechoso del crimen de la telefonista. Pero antes que Saccomano, otros prófugos habían hecho lo mismo.

El 23 de agosto de 1923, catorce penados se escaparon de la Penitenciaría Nacional por un túnel que habían construido, pacientemente, a lo largo de varios meses. La extensa cobertura de la fuga puso en acción muchos elementos del imaginario penal de *Crítica*, sorprendentemente netos en aquel primer año de su redefinición editorial. En primer lugar: la jactancia, muchas veces subrayada, de haberse adelantado a las autoridades del caso. Luego: la inmediata simpatía con los fugados, que a lo largo de los días cobraron estatura heroica. El pueblo “sólo lamenta que los evadidos llegaran a catorce. ¡Si se hubieran escapado todos los presos del pabellón! Esa es la frase que ayer, muy comúnmente, se oyó en muchísimos labios”, se afirmaba.²⁴ Mediante la cuidadosa organización, el ingenio y el trabajo minucioso, los presos habían burlado la torpe vigilancia de sus carceleros. Su túnel, “una verdadera obra maestra”, era el fruto del trabajo “improbo y audaz”. En grandes dibujos, los lectores también eran ilustrados con respecto a los ingeniosos recursos de fuga (verosímiles y fantásticos), que los presos ponían en juego habitualmente: mientras los guardias miran para otro lado, un penado se esconde en los canastos de pan, otro roba la ropa al profesor de la escuela, un tercero se mete en las bobinas de papel de la imprenta... Al más famoso de los prófugos, el anarquista Ramón Silveyra, “La imaginación del público le advierte sagaz, inteligente, siempre alerta [...]” fantaseaba el cronista.²⁵ Y si estos simpáticos personajes se habían fugado, era porque resistían con toda justicia las arbitrarias medidas de las nuevas autoridades de la prisión, recientemente intervenida. “No hay sólo simpatía por Sylveira, decíamos. La simpatía popular envuelve también colectivamente a todos los demás prófugos.”

Era cuestión de tiempo, pues, que los escapados comenzaran a dirigirse al público a través de *Crítica*. El primero en hacerlo fue el mismo Silveyra, quien envió a la redacción el gorro rayado de recluso que tenía puesto durante la fuga, con el pedido de que fuese remitido como *souvenir* a su perseguidor, el comisario Santiago. Además de todas sus virtudes, ¡Sylveira era un gran humorista!, celebraba *Crítica*. Cruzando jocosamente la epopeya de los pe-

²³ *Ibid.*, 3 de junio de 1925, p. 1.

²⁴ “Se continúa investigando el paradero de los prófugos de la Penitenciaría Nacional”, *Crítica*, 25 de agosto de 1923, p. 3.

²⁵ “La noticia de la evasión de 14 penados de la Penitenciaría Nacional, adelantada anoche por “*Crítica*” veinte minutos después de ocurrida, ha producido sensación en Buenos Aires”, *Crítica*, 24 de agosto de 1923, p. 5.

nados con las noticias de actualidad boxística, se preguntaban: “¿Quién ganará? ¿Silveyra o Santiago? ¿Firpo o Dempsey?”.²⁶

Luego, el 10 de septiembre, escribió Alberto Martínez, alias el Pibe René, para explicarle a los lectores los motivos que había tenido para “tomarse las aceitunas del establecimiento del señor Ramos”. Su “carta” recorría temas similares a las memorias de Saccomano, en la denuncia de prácticas corruptas y abusivas de la policía, y un aberrante sistema judicial que había “olvidado” liberarlo. Una tercera misiva estaba firmada por un evadido de nombre reservado. Escrita, según explicaba, en la otra cuadra del Departamento Central de Policía, brindaba burlonamente a la salud de sus perseguidores y celebraba las delicias de la vida libre:

Disfruto ahora de la fresca viruta, que es un “piachere”, y como nadie se lo imagina. El domingo estuve en el hipódromo y gané 250 pesos, gracias a un amigo que me dio muy buenos datos y gracias al cual, estoy muy bien resguardado en estos días de tiempo tan húmedo. [...] Mientras comía yo me daba la vida del bacanazo más alto que se pudiera observar en la repartición policial, pues brindaba por la salud de todos los que me persiguen... ¡¡Qué gran país es este!!²⁷

La complicidad imaginaria con los fugados no apelaba a la compasión –ingrediente que invariablemente teñía las excursiones periodísticas a la prisión, y la descripción del padecimiento del preso, en éste y otros diarios–. Justamente, a diferencia de sus colegas de cautiverio, los escapados de la Penitenciaría no se habían dejado victimizar por las instituciones represivas: habían sabido burlarlas mediante ingenio y habilidad. Justamente, las estrategias de escape de los débiles se constituyeron en uno de los modelos positivos de relación –de los penados, los periodistas, o los ciudadanos comunes– con el Estado punitivo. ¿Puede decirse lo mismo de la relación propuesta con otras expresiones del Estado? Así lo afirmaba el diario: la unanimidad popular que celebraba la fuga expresaba una aversión que trascendía lo punitivo. El pueblo no estaba solo en su desconfianza en las instituciones: ricos y pobres se aliaban para burlar al fisco, los burócratas boicoteaban la burocracia, todos aborrecían la escuela pública y el servicio militar... En esta relación de alteridad hostil, la solidaridad entre pueblo y Estado era imposible:

Difícilmente puede verse una solidaridad de la masa del pueblo con algún acto del Estado. Hay siempre latente un sentimiento de rencor hacia el poder, que en cualquier momento puede ponerse de manifiesto. Ya robando veinte centavos al fisco, ya burlando sus leyes, como la del servicio militar obligatorio, ya sabotando la propia burocracia desde la misma burocracia, ya haciendo una zancadilla a cualquier modesto guardián del orden público cuando éste persigue desesperadamente a un inofensivo ratero.²⁸

Crítica no era el único diario popular que trataba las instituciones punitivas con severidad. Las denuncias de abuso y mala infraestructura siempre fueron frecuentes en la prensa, y en la década de 1920 lo seguían siendo en muchos diarios de gran tirada. *La Razón*, por ejemplo, criticaba constantemente a la policía –sobre todo, a los policías que no colaboraban con sus cronistas–.²⁹ Pero en esta crítica no había un cuestionamiento de la definición dominante de

²⁶ “Ramón Silveyra es un humorista”, *Crítica*, 25 de agosto de 1923, p. 3.

²⁷ *Crítica*, 29 de agosto de 1923, p. 3.

²⁸ *Ibid.*, 25 de agosto de 1923, p. 16.

²⁹ José Zanca, “Pobres pero honrados”, mimeo, citado.

lo que era un crimen y de quién era el delincuente: crimen era la transgresión a la ley establecida, y los sujetos de esa transgresión eran los pobres (que sólo aparecían en la sección policial). Cuando dicho equilibrio moral era desafiado, como sucedió en el famoso homicidio múltiple perpetrado por el estanciero Mateo Banks, *La Razón* no salía de su asombro, y solamente podía explicar el caso como pura aberración. Cuando se acusaba a la policía y las instituciones disciplinarias era porque habían fallado en su misión de ilustrar a las clases bajas adecuadamente y enseñarles a frenar las pasiones destructivas propias de su estado de ignorancia y debilidad. El pobre debía ser virtuoso y trabajador, como aquel guardabarreras que fuera premiado con cien pesos por la redacción de *La Razón* por haber salvado a un transeúnte de la muerte. Este ideal de ciudadano no es otro que el que había estado en la base del nacimiento del Estado punitivo argentino. Si la visión de los represores era crítica —y por momentos, duramente crítica— el deber ser del Estado penal que sostenía las denuncias de *La Razón* se mantenía dentro del universo moral reformista: el de la utopía de la prisión modeladora de ciudadanos industriuosos y, más en general, el que apuesta al poder de las instituciones para mejorar la sociedad y mejorarse a sí mismas.

Ante el delito y su castigo, *La Razón* se plantaba entonces en una posición de conciencia crítica del Estado —en este sentido, su punto de vista no variaba sustancialmente del de *La Prensa* o *La Nación*, ni tampoco del de tantos funcionarios estatales que deploraban la situación del sistema penal “desde adentro”. Otros mensajes masivos, en cambio, asumían una misión de franca contraofensiva de lo que era percibido como el ataque demagógico de la prensa popular a las instituciones del orden. Un ejemplo de este punto de vista floreció en la década de 1930, cuando la prensa escrita ya competía con la radio. Allí, en “Ronda policial”, se desarrolló una visión que buscaba restablecer la definición oficial de la víctima, el transgresor y los guardianes de la ley.

A principios de 1933, el comisario Ramón Cortés Conde propuso espontáneamente a la Compañía Radiotelefónica Argentina algunas disertaciones radiales sobre delincuencia infantil, que tuvieron cierto éxito entre el público y los escritores de guiones radiales. En agosto de ese año, Cortés Conde iniciaba un ciclo más importante en L.S.4. Radio Porteña. Bajo el título de “Charlas profesionales”, se proponía ilustrar al pueblo acerca de los métodos utilizados por los delincuentes para cometer sus fechorías. “Charlas profesionales” se transformó inmediatamente en “Ronda policial”, un ciclo de transmisiones diarias que durante los tres años siguientes crecería sin cesar, pasando de 30 a 45 minutos de duración, e incorporando en el proceso a una docena de guionistas y a numerosos actores radioteatrales.

“Ronda policial” dramatizaba situaciones de peligro en las que eran puestos en valor los saberes, técnicas e incluso valores morales de la policía. Los primeros episodios eran herederos directos de los artículos sobre la fauna lunfarda de *Caras y Caretas*, publicados a principios del siglo. Los añejos saberes policiales sobre el mundo del pequeño delito urbano reaparecieron ante el público, *aggiornados* para esta ciudad más populosa y abierta a la inmigración interna. En el ciclo “Cómo nos roban”, se dramatizaba una conversación entre un Detective experimentado en los bajos fondos y su joven y candoroso ayudante, Máximo, encarnación del ciudadano desprevenido cuyas preguntas daban pie a las instructivas explicaciones. Este radioteatro era una propuesta pedagógica destinada a sacudir la ingenuidad de la población porteña. ¿Quién constituía la audiencia imaginaria de estos consejos? Los sectores humildes que, provenientes del interior y recientemente urbanizados, sabían poco sobre la sutil gama de ladrones y estafadores de la gran ciudad:

MÁXIMO: ¡Tendrás que sostener una lucha constante y sin cuartel! La misma en que se halla empeñada desde hace años nuestra Policía. Los delincuentes cuentan con un factor primordial a su favor: la ignorancia de la clase humilde y la candidez de las gentes que llegan del interior de nuestra República. Los delincuentes no descansan nunca. Están siempre en continuo acecho. Dispuestos a hacer pagar caro el descuido, la ignorancia o la candidez de la víctima.

DETECTIVE (Sonriente): Descuida, Máximo!... Trataré de que todos me comprendan. Precisamente a ellos, a los humildes, a los hombres del interior, es a los que más intentaré acercarme. Haré desfilar en esta obra toda la gama de la delincuencia.

MÁXIMO: Los ladrones primero.

DETECTIVE: Perfectamente. Haremos una clasificación dividiéndolos en scruchantes, madrugistas, mecheros, oportunistas o descuidistas, ladrones de hotel, punguistas internacionales, pistoleros, asaltantes; para continuar después con la de los estafadores en general, con sus distintos cuentos y la forma en que los preparan.³⁰

Los peligros de la vida cotidiana en la gran ciudad fueron divididos en capítulos, cada uno dedicado a una variedad de estafador. En primer lugar, a cuidarse de los cuenteros del tío, que existían en muchos modelos e idiosincracias: pequeros, paqueros, bocheros, billeteros y casamenteros (los peores, por engañar vilmente a las mujeres). Algunos jugaban con la vanidad de su víctima, otros con su inocencia. Algunos, como los pequeros, eran distinguidos, elegantes y simpáticos. Otros, como el “punguista”, tenían un oficio triste y peligroso. También reaparecía en “Ronda policial” una figura tradicional del universo criminológico positivista: el servicio doméstico. “Auxiliar del crimen y el delito”, según la tipología que en 1904 realizara Francisco De Veyga, el servicio doméstico siempre había sido objeto de estudios en las publicaciones especializadas.³¹ Estos cómplices inocentes del delincuente también debían escuchar “Ronda policial”, junto con los dueños de casa:

—Precisamente a ellos me dirijo!... ¡A ellos, cómplices involuntarios, y a las dueñas de casa! Nada les costaría, en las horas de la tarde, cuando las tareas del hogar requieren menor actividad, dedicar unos instantes a la lectura de estas humildes charlas, y, hacérselas oír a sus criados. Destruirían de esa manera su candidez, consecuencia lógica de la ignorancia.

¿Y qué hacer con respecto a los sirvientes que *voluntariamente* prestaban ayuda a los delincuentes? Aquí el programa se trocaba en una pedagogía del control social dirigida a las mujeres de clase media. Si los ladrones ingresaban en los hogares como empleados domésticos era gracias a la negligencia de las amas de casa, que ignoraban las premisas básicas del escrutinio al que había que someter a las clases trabajadoras. Las mujeres debían ser más profesionales en su labor de reclutamiento, evitando dejarse influir por las simpatías personales, desconfiando de las “recomendaciones” frecuentemente fraguadas, y recurriendo

³⁰ “Cómo nos roban (Charlas sobre Policía Preventiva)”, en *Ronda policial. Radio teatro. Episodios, sketches y glosas teatralizadas para el micrófono*, Buenos Aires, Verbum, 1938, p. 12. Agradezco a Elsie Yankelevich la ayuda para acceder a estos guiones.

³¹ Francisco De Veyga, “Los auxiliares del vicio y el delito”, *Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines*, año III, 1904, pp. 289-313; comisario José G. Rossi, “Profesiones peligrosas. El servicio doméstico”, *Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines*, año VI, 1907, p. 72.

a los certificados de buena conducta otorgados por la Sección Informaciones de Investigaciones de la Policía de la Capital.³²

El ciudadano desprevenido recibía además muchos consejos para la vida cotidiana en la gran ciudad –la alianza salvadora entre el oyente y la policía tenía como marco todo un imaginario de las amenazas urbanas–. Cómo andar en tranvía, por ejemplo. “Ronda policial” introduce una visión del transporte público como espacio de alto riesgo, y de cada pasajero vecino como un potencial punquista (hábil ladrón de carteras y billeteras) o un “lancero” de la variedad “corbatelli”, que ocultándose bajo un diario o revista robaba alfileres de corbata en los amontonamientos urbanos. O el especialista en “camisulines”, así llamado por los bolsillos de los pantalones que “entre los pequeños empellones de los pasajeros que suben o bajan del vehículo”, recortaba la tela disimuladamente para llevarse la cartera. “Mira, Máximo, lo mejor para evitar el robo, cuando nos toca viajar en un tranvía repleto de pasajeros, es seguir con especial cuidado las maniobras de nuestros accidentales vecinos.”

Ante el éxito del público “Ronda policial” se transformó en un radioteatro en sentido estricto, con guiones formales, música y un nutrido elenco de actores. Su misión era oponer una visión ideal de la policía a la que a diario proponía la prensa popular. “Lo de siempre, mi coronel”, se lamentaba el secretario Lartigau al jefe de Policía Falcón en un episodio radioteatral histórico situado en 1909, “Algunos diarios continúan su sistemática campaña contra la Policía, envenenando al público. [...] Son agresivos en la calumnia, y lo que es peor, están empeñados en la tarea de enardecer las bajas pasiones.”³³ Yendo directamente al encuentro de la prensa, entonces, sus historias cargadas de moraleja procuraban crear un puente entre el oyente y las figuras del orden callejero. En “Ronda policial”, toda la humanización está del lado del policía:

El agente, el hombre que pone en la ronda
la quietud y descanso de las almas buenas,
que detiene la mano que hiera a mansalva,
protege en la noche la noche más negra,
que las almas ruines que olvidan la madre.³⁴

Es esta sensibilidad humana del policía lo que permite a ese vigilante modesto observar las condiciones de los pobres, y comprender, en algunos casos, las razones de su transgresión. Las anécdotas sobre el agente que salva al niño caído a un pozo, o el que se entenece ante la muerte de la madre de su perseguido procuraban generar en el público impulsos de identidad con las fuerzas del orden. Estos héroes de lo cotidiano se vinculaban con un panteón propio de modelos, que el radioteatro también procuraba popularizar. Si las publicaciones contestatarias se interesaban por la suerte de Simon Radowitzky y los demás reclusos de Ushuaia, en la radio se recordaba que el coronel don Ramón Falcón y su secretario Lartigau habían caído víctimas de un cobarde atentado terrorista. Falcón no era el perseguidor de anarquistas, sino el progresista creador de la Escuela de Policía. “¡Chá digo!... Cada vez que me acuerdo como cayó mi Coronel... me da una pena... Se me nublan los ojos!!... (Reprimiéndose) Bueno!!!...”.³⁵

³² “Sirvientes ladrones”, en *Ronda policial*, p. 35.

³³ García Ibañez, Cortés Conde, *Ronda policial*, p. 81.

³⁴ *Ibid.*, p. 138.

³⁵ *Ibid.*, p. 49.

“Ronda policial” no incursiona jamás en el mundo del gran crimen. El delincuente patológico está ausente de su ficción. Tampoco hay lugar aquí para el castigo. El desenlace consiste en la eliminación del peligro mediante la acción del ciudadano prevenido o la sabia intervención policial. Al aceptar el lazo con las fuerzas del orden, el oyente nunca debe hacerse cargo de las decisiones más complejas sobre el destino del malhechor atrapado por ese amable policía. Su labor de salvataje es eminentemente preventiva y está desprovista de toda connotación punitiva. Comisarías y cárceles no pertenecen a este mundo sanitarizado.

“Ronda policial” era la contracara del imaginario penal de *Crítica* –sin duda, su interlocutor polémico–. Estos diálogos, no olvidemos, son contemporáneos de la campaña de denuncia de las prácticas represivas de la policía de Leopoldo Lugones (h), durante la cual *Crítica* publicó muchos testimonios de tortura y largas listas con los nombres de los sádicos agentes responsables. Su ataque a los abusos policiales tenía amplias zonas de superposición con los que llevaba a cabo *La Razón*. La “voz del pueblo” también participaba, a su manera, del universo conceptual del castigo ilustrado: elogiaba las modernas penitenciarías de otros países, e incluso alababa a las figuras (depuestas) más progresistas del mundo carcelario local. Dicha valoración raramente cumplía otra función que la de iluminar, por contraste, las aberraciones cometidas por las autoridades efectivamente al frente de las instituciones punitivas. Pero aun así, apelaba a un consenso sobre el deber ser de la prisión que se parecía mucho a esa selección de premisas del reformismo punitivo que por entonces el pensamiento progresista había hecho suya.³⁶ El castigo “civilizado” operó así como contrapunto implícito de la imagen pesimista, tan popular en la sociedad de la década de 1930: la del Estado punitivo como pura represión, y la de la experiencia del castigo como puro abismo –una visión de descenso a los infiernos articulada en torno de algunos temas centrales, como los horrores de Ushuaia o la tortura en las seccionales de Lugones (h)–.

No obstante este encuentro en el universo reformista, el punto de vista de *Crítica* participa de una visión de la sociedad muy diferente a la de *La Razón*, y no solamente por el voltaje sensacionalista de su estilo. Allí está la apuesta a lo sensacional y el regodeo en lo truculento que deploraba Nietzsche, claro, pero la fascinación por el sufrimiento que anima a estos cronistas tiene mucho de dostoiévskiano y mucho de denuncia social. Su voyeurismo no aborda al mundo paralelo de los bajos fondos con extrañamiento, sino que construye una relación próxima con ese universo –el íntimo conocimiento de su punto de vista, reglas y personajes es fuente de legitimidad ante los lectores–.

Refiriéndose al vínculo entre periodismo y ficción, Arlt solía decir que la crónica policial de *Crítica* se parecía al folletín.³⁷ Esta misma comparación puede ser útil a nuestros interrogantes. Desde fines del siglo XIX, las populares ficciones criollistas habían puesto en circulación discursos muy críticos sobre la justicia y el castigo. En el contexto de una sociedad muy diferente –el de una cultura más plebeya y litigiosa, y un mundo urbano muy complejizado– la estructura del universo penal de *Crítica* traiciona dichas raíces. Más allá de los encuentros explícitos de este diario con la literatura gauchesca,³⁸ es la posición enunciativa de *Crítica* con

³⁶ He desarrollado este punto en: “Criminología, penitenciarismo y cultura de izquierda”, Revista virtual *Intercambios*, No. 6, www.jursoc.unlp.edu.ar.

³⁷ Ulanovsky, *Paren las rotativas*, cit., p. 47.

³⁸ Véase, al respecto, Alejandro Cattaruzza y Alejandro Eujanian, “Del éxito popular a la canonización estatal del

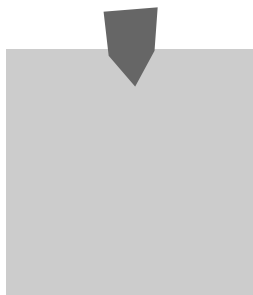
respecto al transgresor y el Estado penal lo que está en fuerte continuidad con el universo ficcional de las obras más populares de este género: el *Martín Fierro* (en su versión más contestataria) y, sobre todo, *Juan Moreira* (en su versión circense). Las historias sobre los perseguidos injustamente (que siempre existieron en la prensa argentina) hunden sus raíces en un riquísimo repertorio occidental de imágenes del “delincuente noble”. En la representación de su vínculo con el transgresor y la ley, *Crítica* desarrolló al máximo uno de los hilos de la versión local, criollista, de esta tradición –la más escéptica de la ley y sus representantes, la que dio voz a un impulso anti-estatal que tiene muchas resonancias anarquistas–.

Pero más allá de la reconstrucción de estas ricas genealogías, ¿cómo pensar los policiales del diario más popular de Buenos Aires en su relación ideológica con el Estado punitivo de esos años? Si una larga tradición periodística de crítica a la justicia y el castigo encontraba aquí una nueva expresión, el cuestionamiento a las instituciones represivas nunca antes había sido tan abierto. En comparación con sus predecesores, el potencial deslegitimador de *Crítica* parece mayor, tal vez por la manera en que la constelación de elementos puestos en juego en sus notas construyeron un universo legal imaginario divorciado de la ley estatal. Además de interferir en la pesquisa oficial (como sus ancestros decimonónicos) y de criticar los excesos del Estado (como sus competidores), *Crítica* se constituyó en una *instancia alternativa* de abordaje de la ley, un espacio en sintonía con esa sensibilidad popular desconfiada de la justicia y de sus representantes. En sus páginas, las legitimidades eran redefinidas para enderezar las injusticias (legales) de la relación entre perseguidores y perseguidos, entre ganadores y perdedores. Allí los prófugos famosos defendidos por el diario publicaban las explicaciones de su infortunio, contaban su verdad al pueblo y se dirigían, desde una posición de fuerza, a los representantes de la ley. También allí presentaban sus argumentos los mafiosos *acusados* por el diario, explicando sus razones a los periodistas que los habían implicado públicamente en homicidios y secuestros extorsivos. A la redacción eran invitados a recurrir (y recurrían) los lectores remisos a recurrir a las instituciones, con sus denuncias y pistas exclusivas. Ciudadanos desconocidos “hacían justicia” ventilando sus experiencias personales de abuso policial. Y también los castigados podían dirigirse a los lectores de *Crítica* desde su encierro en la prisión.

Esta suerte de universo legal paralelo, parte realidad y parte fantasía, no estaba hecho solamente de denuncia: también había en él todo un código de premios y castigos que canalizaba las potentes tensiones simbólicas puestas en movimiento en las acusaciones cotidianas. Los derechos de expresión de los perseguidos y condenados encontraban su realización en este espacio alternativo, en el que se volvían a repartir las cartas de las culpas y las disculpas. Al corregir, simbólicamente, las injusticias de la ley, el universo penal de *Crítica* se completa a sí mismo. Su éxtasis denunciativo se colma *fuera* de las instituciones, en el mundo ficticio de la justicia paralela, donde jueces, carceleros y policías son castigados por el ridículo, y donde el ingenio del perseguido es celebrado. En su escepticismo con respecto a las chances de sintonía entre la justicia popular y la justicia estatal, el universo penal de *Crítica* pertenece a un mundo ideológico opuesto al de la imaginación legal del reformismo decimonónico. El rescate ecléctico de la criminología y de la penitenciaría modeladora están insertos, entonces, en un contexto que los desactiva como proyecto. En un estilo extravagante y fanfarrón, *Crítica* dice que el Estado punitivo no tiene otra redención que la que el pueblo puede imaginar en sus páginas. □

Martín Fierro: tradiciones en pugna (1870-1940), *Prismas. Revista de historia intelectual*, No. 6, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2002, pp. 97-120.

Argumentos



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 7 / 2003

*Un debate sobre la historia de las ideas**

Massimo Bianchi, Jean Starobinski, Bernard Quemada,
Nicolai Rubinstein, Ernst Gombrich, Jacques Le Goff, Paolo Rossi,
Giancarlo Scoditti, Angelo Piemontese, Paul Dibon,
Joseph Rykwert, David Lowenthal

La historia de las ideas. Problemas y perspectivas

Que junto a una historia de los “hechos” pueda y deba existir una “historia de las ideas” y que ideas y acontecimientos sean susceptibles, además, de una unificación historiográfica que ponga de manifiesto su complejo entrelazamiento dentro de las vicisitudes históricas no es, por cierto, un descubrimiento de las últimas décadas y ni siquiera de algún pasado reciente, ya que el tratamiento histórico de las opiniones de los filósofos antiguos y modernos desarrollado por Brucker en los primeros años del siglo XVIII se proponía ser justamente una “*historia philosophicae doctrinae de ideis*”, mientras que la *Ciencia nueva* de Vico era una “historia de las ideas”, una “historia de las humanas ideas”, “una crítica filosófica nacida de la historia de las ideas”. En tiempos más cercanos, como la variedad de formas en las cuales halló realización la instancia de una historización de las ideas no admite ligar a un único hilo las investigaciones y los autores en los que actúa el motivo, se pueden considerar incluidos en un marco de historia de las ideas los estudios de índole *geistesgeschichtlich* de un Dilthey –extendidos a través de los límites de los géneros literarios y atentos a las relaciones entre la filosofía y la historia de la cultura en general–, monografías como la *Idee der Staaträson* de Meinecke y textos como *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* de E. Curtius. A una historia de las ideas entendida como reconstrucción de la generalidad de los factores intelectuales, psicológicos, espirituales y estéticos actuantes en una época también puede juzgarse consagrado el

* Título original: “Un dibattito sulla storia delle idee”, *Rivista di storia della storiografia moderna*, año XI, No. 3, septiembre-diciembre de 1990, pp. 159-199. En octubre de 1987, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Roma, La Sapienza, se realizó un seminario organizado conjuntamente por el Lessico Intellettuale Europeo y el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles, y patrocinado por la Accademia Nazionale dei Lincei. Las actas del seminario fueron recopiladas en *Storia delle idee. Problemi e prospettive* (Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1989). El texto que publicamos consta de la introducción al libro, realizada por Massimo Bianchi, y el debate conclusivo del seminario. [Traducción: Horacio Pons.]

amplio filón de la llamada *Kulturgeschichte*, a lo largo de un arco de investigaciones historio-
gráficas que abarca los grandes trabajos de un Burckhardt y un Huizinga.

Es sabido que hacia fines de la década de 1930, y de un modo, en suma, independiente de la tradición “europea” que aquí se ha recordado, el historiador y filósofo norteamericano A. O. Lovejoy propuso una codificación precisa de los objetivos y métodos que debían entrar en la órbita de una historia de las ideas, e hizo de ella el marco teórico de toda una serie de estudios, empezando por el famoso *The Great Chain of Being*. Al margen de la variada recepción reservada a los planteos teóricos de Lovejoy (que no corresponde retomar aquí), la vigorosa tematización efectuada por él con el concepto de una “*history of ideas*” actuó en el mundo historiográfico como una especie de catalizador, proporcionando una categoría unitaria en la cual podían incluirse investigaciones producidas, a veces, de una manera bastante diversa: si hoy es natural considerar retrospectivamente la *Geistesgeschichte* y la *Kulturgeschichte* como formas de una “historia de las ideas”, esto se debe justamente a la fuerza con que se impuso la fórmula de Lovejoy, incluso más allá de los parámetros metodológicos originalmente asignados a la “*history of ideas*”. La expresión “historia de las ideas” asumió de tal manera un significado muy amplio, por el cual ésta (con sus equivalentes en las otras lenguas europeas) se convirtió por fin en sinónimo de un tipo de investigación eminentemente libre, desvinculada de cualquier canon disciplinario preestablecido, fuera en lo concerniente a sus temas (la elección de objetos o sucesos particulares “ideales” para someter a la indagación histórica) o a sus métodos.

Este cuadro estaba bien presente cuando se trazaron los lineamientos fundamentales del Seminario Internacional (Roma, 29 al 31 de octubre de 1987). Visto el amplio horizonte en el cual se mueven los estudios de “historia de las ideas”, el objeto de la reunión no era ni podía ser presentar un panorama con pretensiones de exhaustividad de todo aquello que, aunque sólo sea en los últimos años, parece susceptible de incluirse en ese género historiográfico; ni siquiera aspiraba a esbozar una historia de la historia de las ideas, empresa que, de intentarse, deberá llevarse a cabo en otro ámbito; antes bien, parecía de gran interés promover un encuentro de estudiosos de diversa formación y competencia y solicitar a cada uno de ellos que ilustrara su propio acercamiento personal a la historia de las ideas por medio de una colaboración libremente producida: fuera metodológica, fuera dedicada a un problema específico o a una experiencia de investigación, o bien que comprendiera la totalidad de estas alternativas. Las ponencias presentadas abarcan entonces, sea por el objeto, sea por el recorte, un espectro muy amplio. Si el cuadro resultante puede parecer, a primera vista, algo inorgánico –ya que está construido alrededor de una pluralidad de centros posibles–, la impresión se debe a la naturaleza misma del objeto en cuestión. La historia de las ideas es, según todo lo antedicho, un tipo de investigación esencialmente libre: como señala Jean Starobinski en el debate de conclusión, más que de reglas fijas orientadoras de la práctica debería hablarse de una “*poétique de la histoire des idées*”, una “poética [que] debe reinventarse sin cesar al contacto con el problema que trabajamos”. A ese estado de cosas es preciso atribuir, además de la riqueza de contenidos, el carácter compuesto, en ciertos aspectos, de estas colaboraciones: era inevitable que la historia de las ideas, libre cuando se consagra a sus objetos, lo fuese también en el momento de reflexionar sobre sí misma.

Extrema variedad, por lo tanto, de los puntos de vista desde los cuales se abordó el tema de los trabajos: la misma índole “relativa” de las ideas, ligada con el hecho de poseer una naturaleza histórica, se toma en consideración en las reflexiones *lato sensu* teóricas que constituyen una parte de los contenidos de este seminario, de perspectivas muy diversas. Así, en “The

idea of the barbarian other”, sir Edmund Leach ilustra la relatividad de la noción de “bárbaro”, su receptividad a múltiples contenidos según los tiempos y los lugares, situándose en un terreno específicamente antropológico: si la presencia de la díada “bárbaro/no bárbaro”, “*people like us/people not like us*” (“personas como nosotros/personas que no son como nosotros”), es una constante que se reitera en todas las civilizaciones, tienen una diversificación casi infinita las características que, en relación con una serie de parámetros (aspecto físico, religión, lenguaje, vestimenta, costumbres sexuales y alimentarias), determinan la atribución de un grupo a una u otra clase. Puede suceder incluso que la valoración de un mismo carácter sufra en el tiempo una inversión total: como recuerda Leach, en el siglo XVIII “las mismas cualidades de ‘cerca-nía con la naturaleza’ que habían valido a los indios americanos la calificación de infantiles o degenerados convirtieron a los habitantes del Pacífico en ‘nobles salvajes’”. Pero la índole contingente de las ideas, su pertenencia al tiempo, también es puesta de relieve por un historiador y “erudito” de la cultura del siglo XVII como Paul Dibon, en el interior de cualquier otro horizonte disciplinario: en “*Mouvement des idées et communication intellectuelle au XVII^e siècle*”, al citar el “manifiesto” de los *Archives internationales d’Histoire des Idées*, entre cuyos promotores se contó él mismo a principios de la década de 1960, Dibon individualiza el campo de estudio del historiador de las ideas en la compleja “mezcla de elementos intelectuales y afectivos que constituyen en un momento dado las concepciones en vigor y las imágenes de moda, las doctrinas y los mitos, pero también los problemas y las aspiraciones, las curiosidades y las prevenciones imperantes”. Moda, curiosidad, prevención: se trata del aspecto más fluido y, por decirlo así, caprichoso del objeto con el cual el historiador de las ideas está llamado a aventurarse. Por lo demás, también el debate final girará en torno de la noción de moda entendida como la más efímera de las encarnaciones en las cuales se ofrecen las ideas.

Al exhibir los signos de su propio tiempo, las ideas (o al menos cierto tipo de ideas) se presentan, por lo tanto, con los rasgos de la mudanza y la transitoriedad, como formaciones inevitablemente contingentes. El reconocimiento de este hecho, empero, lleva al historiador a tomar nota de la naturaleza relativa y condicional aun de *sus propias ideas, entendidas* como los presupuestos explícitos e implícitos, conscientes o inconscientes, a partir de los cuales se dedica a interpretar sus fuentes. Para decirlo con las palabras de J. E. McGuire en “*Minds, ideas and texts: between images of knowledge and the construction of significance*”:

Se nos enseñaba que era posible reconstruir los procesos mentales y los sistemas de creencias de una época pasada, participar en los motivos de su pensamiento y acción, desgarrar el velo del lenguaje y llegar a los supuestos subyacentes que definen ese tiempo y ese lugar. Se nos instaba a creer que la naturaleza humana es fija y (aunque sus modos de expresión cambian con la variación de las circunstancias de la existencia histórica) sigue siendo una constante idéntica a sí misma a través de las vicisitudes del tiempo. Hoy, todo esto se presenta como ilusorio.

Se plantea, por consiguiente, el problema de saber sobre qué base quien escribe historia “puede justificar la importación al pasado de un esquema categorial que refleja normas y valores correspondientes a su propio marco de pensamiento”; es decir, con qué fundamento puede aspirar a una reconstrucción objetiva del pasado. El condicionamiento sufrido por el historiador es en ocasiones de orden psicológico, esto es, se basa en su historia personal: en “*The problem of relativism in the history of ideas*”, sir Ernst Gombrich recuerda que el mismo Aby Warburg se vio obligado a sospechar, hacia el final de su vida, que su interpretación de la tradición clásica en términos de polaridad estaba afectada por lo que él llamaba un “*autobiographical*

reflex”, es decir, su síndrome maníaco depresivo; el elemento maníaco estaba representado por las figuras en rápido movimiento, pertenecientes al tipo que él denominaba de la “ninfa”, mientras que las divinidades fluviales en actitud de abandono representaban, por su parte, el elemento depresivo. “Como historiador de las ideas, yo tenía la obligación de preguntarme si y hasta qué punto estos factores psicológicos habían distorsionado la visión que Warburg tenía del Renacimiento.”

No es la intención de esta rápida evocación de los contenidos del seminario plantear una discusión exhaustiva de las reflexiones que se desarrollaron en él sobre el tema del relativismo y el carácter condicionado de las ideas, ni hacer un informe que siga, a través de las diversas ponencias, sus más finas ramificaciones. Es necesario señalar, sin embargo, que no pocas de las colaboraciones evidencian el recorte, dentro del campo de las ideas, de una zona en la cual el relativismo de los puntos de vista parece encontrar una especie de neutralización. Esa zona, con respecto a la cual volvería a ser posible, en el ámbito historiográfico, el recurso a criterios objetivos de juicio, coincide *grosso modo* con el área ocupada por las ciencias exactas de la naturaleza. Corresponde otra vez a Ernst Gombrich poner de relieve que en este sector es francamente insostenible una posición relativista consecuente (que por eso excluya de manera programática cualquier recurso a las nociones de verdadero y falso): si es muy legítimo e incluso necesario el relativismo del historiador de la religión “[...] él debe ser neutral en su descripción del conflicto del *filioque*, esto es, si el Espíritu Santo procede exclusivamente del Padre o del Padre y el Hijo”, las cosas son diferentes para el historiador de la ciencia o la tecnología. Lo cual es inmediatamente evidente en este último caso, dado que “la invención de la rueda o de la energía nuclear son hechos que no pueden refutarse con facilidad”, esto es, contienen en sí mismos la prueba de su “verdad”; pero ni siquiera en la historia de la ciencia —justamente porque cada invención tecnológica implica un descubrimiento científico— se pueden hacer completamente a un lado las nociones de verdadero y falso: es menester, por eso, reconocer “la objetividad de ciertos descubrimientos científicos”.

Sobre la peculiaridad del discurso científico con respecto a las otras formas de actividad intelectual que pueden interesar desde un punto de vista histórico insiste también, con mucho vigor, la colaboración de Paolo Rossi (“Le credenze, la scienza, le idee”): si bien —como es mérito de la “nueva” historia de la ciencia haber puesto de manifiesto— “existen conexiones entre las teorías científicas y las creencias prevalecientes en una determinada época”, y en el cuerpo de los textos científicos se encuentra, junto a las teorías, todo un mundo de imágenes e “ideas” ligadas de distintas maneras con su tiempo, no por ello es lícito concluir “que la ciencia no es conocimiento y se funde sin dejar rastros en un cambiante sistema de creencias”. Para Rossi, los elementos que constituyen la especificidad de las ciencias y las sacan del plano de las meras creencias o ideologías, variables según los tiempos y los lugares, pueden sintetizarse en tres puntos: “el discurso científico hace referencia a entidades no lingüísticas y es una forma de acercamiento a la realidad; [...] el discurso científico tiene relación con entes no lingüísticos que en cierto modo ‘se conservan’, de modo que algunas de esas relaciones están dadas ‘de una vez por todas’; [...] el saber científico ‘progresa’ y, al menos en algunos casos, épocas o disciplinas, ‘engloba’ sistemáticamente el sistema precedente como una parte de sí mismo”. La relación de la ciencia con referentes extralingüísticos que tienen un carácter de permanencia asegura justamente a su historia una suerte de continuidad interna que no se rompe en correspondencia con los diversos contextos culturales en los cuales se sitúan este o aquel descubrimiento. No es éste el lugar para seguir el discurso de Paolo Rossi en sus numerosas im-

plicaciones en el plano epistemológico e historiográfico. Es importante destacar, sin embargo –porque tiene un paralelo en otras ponencias del seminario (en la de Gombrich, según lo que hemos visto, pero también en la de McGuire)–, que para Rossi la demostración última del carácter de conocimiento auténtico exhibido por el saber científico se capta dentro de la esfera práctica, en la capacidad conferida por él de actuar con eficacia y sin sorpresas en un mundo externo al individuo. Para retomar las palabras de Ian Hacking citadas por el autor, “la mejor prueba del realismo científico de las entidades es [...] la ingeniería y no la teorización”.

Al parecer, en muy otra dirección buscan su lugar en la esfera del saber los tipos de investigación que, aunque también tienen que ver con el mundo de las “ideas” y las expresiones intelectuales, se mueven, no obstante, en una dimensión más ligada a las llamadas ciencias del espíritu. En la fenomenología de las religiones que constituye el horizonte disciplinario de la colaboración de Geo Widengren (“From *mana* to High God. Some methodological problems in phenomenology of religion”), la objetividad se busca justamente por medio de la renuncia metódica a todo juicio de valor, poniendo en juego una *epoché* que neutraliza la tendencia a valerse de las categorías de “verdadero” y “falso”, “mejor” y “peor”, “superior” e “inferior”. Aun el evolucionismo –y éste es sobre todo el tema desarrollado por la ponencia de Widengren– revela ser una perspectiva desviada, en cuanto implica la ubicación de las expresiones religiosas en una gradación que prevé un nivel más “alto” y otro más “bajo”. El franco reconocimiento de la índole contingente de cualquier interpretación de los acontecimientos y la renuncia a una objetividad imposible son, en cambio, los *a priori* metodológicos de un historiador como David Lowenthal (“Imagined pasts” es el título –alusivo al carácter inevitablemente subjetivo de cualquier mirada sobre el pasado– de su ponencia). En cuanto es un proceso creativo que siempre genera nuevas revelaciones, la investigación histórica se conforma como “singularmente contingente y abierta”. Es decir que su inagotabilidad no depende sólo de su objeto (el carácter fragmentario de las *res gestae*) sino también del sujeto: “deriva de la naturaleza autogeneradora de la comprensión histórica, y la síntesis del estudioso siempre crea nuevas ideas”. Por lo tanto, el historiador está autorizado –precisamente porque, en el fondo, se trata de algo inevitable– a trasladar al interior de su investigación sus propios intereses y tensiones, con todo lo que éstos entrañan de apasionamiento y compromiso emocional: “a mi juicio, el historiador sólo difiere en grado y no en especie de otros que utilizan la historia para sus propias finalidades”.

Con esta búsqueda de un hilo conductor entre los trabajos presentados en el seminario no querría dar la impresión de que en la discusión de las temáticas hasta aquí mencionadas se agota todo su contenido. Las mismas reflexiones teóricas que se ha procurado recapitular delinean en el original un cuadro bastante más articulado de lo que hemos podido presentar aquí. Junto a ellas tienen su lugar, entonces, una cantidad de temas, datos e interpretaciones de datos que provienen de los distintos sectores disciplinarios a los cuales pertenecen los autores, y concurren a determinar lo que hemos calificado como la riqueza, el carácter múltiple y en ciertos aspectos heterogéneo de estas colaboraciones. Así, la ya mencionada ponencia de Paul Dibon, además de volver a proponer, como aporte en el plano metodológico, el “manifiesto” de los *Archives internationales d’Histoire des Idées*, ofrece una elocuente reconstrucción de la vida intelectual en la Holanda del siglo XVII, reconstrucción que se confunde con la fascinante relación de casi cuarenta años de experiencia como historiador de las ideas “militantes” (“Avancé por un camino que se prolongaba sin cesar, de la historia de la filosofía a la historia de las ideas”). De la misma manera, en la colaboración de Geo Widengren las reflexiones metodoló-

gicas se sitúan en el contexto de una evocación tan sintética como eficaz de los momentos salientes de casi un siglo de historia de las religiones, de Rudolf Otto a Van der Leeuw y de Petazzoni a Eliade; en la de Ernst Gombrich se ilustran a través de innumerables ejemplos ciertos rasgos del ámbito de las artes figurativas, la ciencia y la política.

La ponencia de Jacques Le Goff (“Peut-on encore parler d’une histoire des idées aujourd’hui?”) llama la atención sobre el trabajo teórico de aquel a quien se debe, si no el objeto puesto en discusión en el seminario, sí al menos su nombre. Pero el examen puntual de las cuestiones metodológicas de Lovejoy está acompañado por el comentario crítico del historiador, que evalúa la fecundidad y los límites de cada una de ellas. Así, por ejemplo, si bien se adjudica gran interés a la noción lovejoyana de “*unconscious mental habits*” para los fines de la investigación histórica (“muchos historiadores, entre los cuales me cuento, creen que sería fecundo encontrar los métodos y las herramientas intelectuales apropiados para introducir un estudio del inconsciente y formas de psicoanálisis en la problemática histórica”), parece inaceptable, en cambio, el atomismo intelectual que subyace al concepto, también central en la problemática de Lovejoy, de “*unit-ideas*”: es posible, sin duda, una historia de las ideas y los conceptos, con la condición de entenderlos, sin embargo, no como “cosas” u “objetos” de perfiles inmutables, cuya historia se disuelve en una especie de combinatoria, sino, funcionalmente, como instrumentos, “*outils mentaux et conceptuels*” que en su conjunto condicionan el modo de pensar de una época. La nueva “*histoire intellectuelle*” bajo cuya enseña tienden a ponerse hoy las investigaciones de los Annales, y que incluye entre sus instrumentos teóricos, además del concepto de “*outillage mental*”, el de *habitus* (derivado de Panofsky) y el de *Prozeß* (que proviene de Norbert Elias), parece entonces más adecuada que la vieja “*history of ideas*”, a juicio de Le Goff, para investigar su objeto.

En dos de las ponencias presentadas se escogió resueltamente el camino de una ejemplificación concreta de lo que puede ser en nuestros días la historia de las ideas, a través del tratamiento de un tema específico. La colaboración de Nicolai Rubinstein (“Problems of evidence in the history of political ideas”) aborda en sus términos más generales la cuestión de la relación subsistente entre los textos clásicos del pensamiento político de una época determinada y el contexto ideológico más amplio en el cual se sitúan sus temas. A la tesis de que el propio texto constituye un objeto de investigación y comprensión suficiente de por sí y que “el valor y el interés permanentes que tienen para nosotros proceden del carácter atemporal de su aporte a la comprensión de la política”, se contraponen la de los “nuevos convencionalistas” como Skinner o Shapiro, quienes insisten en la necesidad de referirse a las convenciones lingüísticas y a las ideologías contemporáneas a los autores para decodificar sus intenciones y comprender, por lo tanto, el auténtico significado de sus formulaciones. Pero si la reconstrucción del contexto ideológico es relativamente factible en el caso de los textos modernos (vista la disponibilidad de diarios, transcripciones de debates parlamentarios, etc.), ¿cómo y dónde hallar los documentos que sirvan para dilucidarlo cuando se trata de los clásicos políticos pertenecientes a la Edad Media y el Renacimiento? En su colaboración, Rubinstein examina los términos en que se plantea la cuestión en lo concerniente a textos como el *Policraticus* de Juan de Salisbury, el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua y el *De regimine principum* de Tomás de Aquino. La ponencia de Joseph Rykwert (“Body and mind”) lleva a desplegar el discurso en un ámbito ulterior de las ideas o, por el contrario, entre los más originarios, si se comparte la tesis hegeliana, recordada por el autor, según la cual la arquitectura sería el arte que por primera vez procuró dar forma a la materia en bruto. Exa-

minando la reiteración de un idéntico término en dos obras de contenido distante como *Della fabbrica del mondo* de Francesco Alunno y *De humani corporis fabrica* de Vesalio, Rikwert estudia la variación sistemática de sus connotaciones en los siglos XV y XVI, de acuerdo con su hipótesis general de que “los términos mediante los cuales describimos el orden del mundo, los edificios y nuestros cuerpos constituyen una cadena metafórica constante, cuyos cambios y deformaciones afectan tanto nuestra sociología y nuestra medicina como nuestra arquitectura”.

Como ya se ha dicho, el seminario concluye con el debate general: un momento de los trabajos que, dada la naturaleza del tema, parece irrenunciable en la etapa organizativa y, tanto más ahora, en la economía general de las actas. No es cuestión aquí de recapitular lo que ya tiene en sí un carácter de recapitulación; baste señalar que además de retomar los motivos que ya se han indicado (relativismo, evolucionismo, relaciones entre la “*history of ideas*” y la nueva “*histoire intellectuelle*”, carácter *sui generis* del discurso científico en el marco general de las ideas, etc.), el debate aborda otros que en las ponencias sólo estaban implícitos o que, aunque explícitamente desarrollados, no fue posible, sin embargo, tocar en las páginas precedentes. Así, por ejemplo, Jean Starobinski y Bernard Quemada (el primero en el discurso de apertura del debate) vuelven a un tema lanzado por la ponencia de Jacques Le Goff y de sumo interés desde el punto de vista de las investigaciones que se están realizando en el Lessico Intellettuale Europeo, es decir, la gran importancia de la historia semántica en el horizonte de la historia de las ideas; Paul Dibon llama la atención sobre el aspecto del movimiento de las ideas que representa la comunicación intelectual en sus diversas formas (difusión de libros y manuscritos, epistolarios, *peregrinationes academicæ*, etc.); Giancarlo Scoditti se pregunta, en un marco antropológico, sobre la posibilidad de equiparar con los documentos de la historia de las ideas las manufacturas de los pueblos carentes de escritura. La discusión de estos y otros argumentos dio como resultado una ampliación adicional del tema propuesto al seminario: un desenlace muy lejos de lo negativo para un encuentro que, como se dijo en un principio, no se proponía la imposible tarea de establecer de una vez y para siempre los límites de la historia de las ideas sino, de conformidad con su naturaleza, evocar sus problemas y sus perspectivas.

Massimo L. Bianchi

Debate

STAROBINSKI: Una cantidad bastante notable de obras importantes ilustra la práctica de la historia de las ideas. No es necesario hablar de ella, por lo tanto, como se hacía a principios de siglo, es decir, como una nueva clase de historia cuya legitimidad exigía una confirmación teórica, como una historia que se asignaba objetos distintos de los consagrados por la institución universitaria. La prueba de lo que es, de lo que puede ser la historia de las ideas, se dio en la diversidad de sus aplicaciones e investigaciones. En apariencia, persiste una paradoja. Escasas enseñanzas, en el mundo, se titulan lisa y llanamente “historia de las ideas”. Algunas colecciones y tres o cuatro revistas están expresamente dedicadas a ella. Lo cual es poco. Y está bien que sea así, pues estoy convencido de que la historia de las ideas *vive* precisamente de la falta de delimitación estricta que algunos podrían, aún hoy, sentir la tentación de reprocharle. La historia de las ideas *puede* actuar dentro del campo “tradicional” de las historias:

del arte, de la filosofía, de las ciencias, de las instituciones sociopolíticas; suscitará en ellas nuevos problemas y descubrirá nuevos factores, sin salir de la especialidad previamente constituida. Pero es evidente que las especialidades, por consagradas y legitimadas que estén, efectúan cortes en el dominio más amplio de la cultura y de las evoluciones históricas. De allí las formas más libres de la actividad del historiador, cuando, obligada a no ser más que historia de las “ideas”, *puede* otorgarse una movilidad transfronteriza, transdisciplinaria, sin quedar cautiva de un campo ya marcado y circunscripto por un prolongado hábito.

Perderíamos el tiempo si procuráramos clasificar las diversas formas que pudo adoptar la historia de las ideas. Advertiríamos con bastante rapidez que ciertos grandes libros se imponen con frecuencia como los modelos de una especie de investigación en esta disciplina, pero suelen quedar como los únicos de esa especie: singulares, ejemplares, pero sin descendencia directa...

Si tuviera que hacer el cuadro de las posibilidades brindadas a la historia de las ideas, consideraría entonces las obras consumadas, y haría a su respecto las preguntas que la tradición retórica alienta a plantear: ¿quién habla? ¿A quién se dirige? ¿De qué se habla? ¿Por qué medios? Al erigirme (provisoriamente) en historiador de la historia de las ideas, compruebo que no puedo hacer abstracción de la situación actual (de la coyuntura cultural, social, etc.) a partir de la cual un “investigador” elige su objeto de estudio. Es preciso tomar en cuenta el estado presente del saber y de las inquietudes intelectuales si se pretende comprender por qué tal o cual problema o tal o cual tema aparecieron, en el paisaje del pasado, como merecedores de un trabajo dedicado a ellos. Los interrogantes sobre las circunstancias de su emergencia y sobre sus antecedentes surgen en general con cierto retraso, en el momento en que ciencias relativamente nuevas –como la biología o la psicología– alcanzan toda su expansión: hubo pensamiento biológico antes del nacimiento de la palabra “biología” (1800). Podemos dar por cierto que toda redistribución en el sistema del saber, en la jerarquía de los géneros literarios y artísticos, en la utilización de los recursos técnicos, exige, en un plazo más o menos largo, la mirada del historiador de las ideas consagrado a una nueva tarea, que no consistirá sólo en describir lo sucedido sino también, por poco que sea, en modificar el paisaje del presente. Mientras está en acción, Clío atestigua que ha habido un cambio, y no cesa de haberlo. La historia de la *idea de historia* y de los estilos historiográficos es sin duda una de las grandes formas posibles de la historia de las ideas. Es uno de sus avances reflexivos. El encuentro que nos reúne será un aporte importante para quienes se pongan a trabajar con una historia de la historia de las ideas, desde las obras antológicas o doxográficas del pasado hasta las que nos tocó escribir. Pero en sí misma, la historia acumulativa del trabajo de los historiadores no puede ser sino un tema entre otros, un caso excepcional: el mérito que reconocemos a las más bellas producciones de la historia de las ideas consiste en poner de relieve, en temas bien delimitados cuyo alcance nos interesa (en el sentido más fuerte del término), una red extensa de detalles finos.

Hoy tenemos plena conciencia de que las “herencias de palabras” no pueden separarse de las “herencias de ideas”. En este ámbito no hace falta insistir largamente en el paso obligado por la lexicografía y sobre todo por la semántica histórica. Ya no estamos en los tiempos en que Spitzer reprochaba a Lovejoy hacer el inventario de las *unit-ideas* sin tener en cuenta la filología ni los indicios estilísticos: Spitzer consideraba indispensable definir, para épocas, grupos o individuos dados, una *forma mentis*. No podíamos conformarnos, a su entender, con establecer tablas de presencia o ausencia de las *unit-ideas*, vehiculizadas por la tradición intelectual. Había que prestar atención, además, a la puesta en práctica de esas ideas,

a los enunciados que las incorporaban a un habla expresiva, a todo aquello que, en el uso individual o colectivo, cobraba valor de índice y exigía una interpretación, un acto “hermenéutico”. Si recuerda las advertencias de Spitzer, la historia de las ideas puede hacer suyo hoy lo mejor de la investigación de los “pragmáticos”, que estudian el “discurso” no sólo en su estructura intrínseca, sino en sus efectos de acto de habla, de comunicación actuante... El recurso a la lexicografía y la historia semántica, por lo tanto, no permite únicamente descubrir el surgimiento de una noción (ligada a una palabra) y evaluar la frecuencia de su utilización, sino también definir su *valor* (en el sentido saussuriano) dentro de una situación de lengua, y la autoridad que la hace eficaz y persuasiva. Lo diré sucintamente: hay todo un aspecto de la historia de las ideas que se emparenta con el análisis retórico, aplicándose a un objeto mucho menos restringido que el mero discurso literario. El historiador de las ideas está animado por una vocación comparatista que desea conciliar con el dominio total (en tal o cual ámbito preponderante para él) de una tecnicidad irreprochable. Un buen libro de historia de las ideas debe ser a la vez ambicioso y minucioso.

La evidencia, en nuestros días, es que los historiadores de las ideas no forman una compañía homogénea, unida bajo una misma bandera. No me disgusta comprobar que la historia de las ideas es plural, diversa, y se consagra ora a evoluciones de larga duración, ora a fenómenos sincrónicos que constituyen una “coyuntura”; ora a fenómenos considerados en gran escala, ora a grupos, movimientos, “escuelas” que sólo ocupan un espacio limitado en el mapa.

Toca a cada historiador, creo, escoger su objeto de estudio en función de las intersecciones inesperadas que resultarán de él o del aumento de la comprensión y de la captación del *sentido* en un dominio insuficientemente explorado. El punto de partida (doctrinas, personalidades, conceptos, palabras, imágenes, “temas”, problemas, actitudes y mentalidades) compete a una *inventio* cuyos preceptos no están escritos de antemano. Concluyo de ello que existe una poética de la historia de las ideas. ¿De dónde, si no, procedería la impresión de belleza que nos da un trabajo perfectamente consumado? Pero esta poética debe reinventarse sin cesar, al contacto con el problema que trabajamos.

QUEMADA: Estimados colegas, como nuestro director, T. Gregory, eligió a un lingüista para iniciar el debate, volveré a lo que se nos dijo ayer acerca de las precauciones que es preciso tomar durante el análisis de textos realizado dentro de la problemática de la historia de las ideas. Se trataba, en particular, de la recomendación que hacía Leo Spitzer al mostrar que los datos de la *estilística* –en el sentido que se le daba entonces– exigen ser tomados en cuenta. Y me gustaría destacar, para mis colegas no lingüistas, que esas recomendaciones coinciden con las preocupaciones más actuales de la teoría del texto, especialmente desarrollada hoy, así como con las del análisis del discurso a las cuales aludí ayer. En este aspecto, Spitzer era un adelantado cuando recordaba que sólo se puede “leer” útilmente un texto si no nos conformamos con “leerlo” de manera chata o ingenua, y sobre todo si tomamos numerosos recaudos. “Leer” un texto es “producir sentido”. Interpretarlo es preocuparse por saber cómo y con qué elementos se produce ese sentido, cómo nace del texto, cómo funciona y con qué valores. Para determinar estos últimos y analizarlos con exactitud, la práctica de las citas cortas, aisladas del contexto más extenso, a la manera de los lexicógrafos (según el método de los diccionarios, por ejemplo), no es suficiente y resulta singularmente mutiladora. La semántica histórica, fundada en los meros datos del diccionario o en materiales de este tipo, conduce en el mejor de los casos, como no hace mucho se verificó con frecuencia, a observaciones insuficientes y

erróneas. Por eso los historiadores de las ideas que deseen apelar a esas técnicas deberán ser prudentes al respecto.

El análisis de los usos de nombres-conceptos en el discurso impone recurrir a la exploración sistemática de *corpus* homogéneos. Esto permite llegar a la denominación observada en el conjunto más grande de apariciones y coocurrencias específicas, y también tomar en cuenta las diversas características de las situaciones comunicativas con el fin de evaluar las circunstancias de la enunciación y el papel de los diversos interlocutores e interesados. Con la ayuda de esta serie de elementos lingüísticos y extralingüísticos me parece posible abordar el “sentido” de una unidad denominativa. Estas exigencias tanto teóricas como metodológicas no deben desalentar a los historiadores de las ideas. Es cierto que trabajos del tipo de los realizados hasta hace muy poco y dedicados a la evolución del “sentido” de una forma a lo largo de dos o tres siglos, para lo cual se la observaba en contextos extraídos de discursos heterogéneos, insuficientemente identificados y distinguidos, ya no pueden tenerse por valederos. En cambio, los procedimientos de la microsemántica textual, exigentes y eficaces cuando se los toma por lo que valen, son ahora accesibles a todas las disciplinas fundadas en el análisis de los textos y el discurso. Creo que pueden brindar nuevas posibilidades de éxito a la historia de las ideas, que es en gran medida, me parece, parte integrante de la historia de las palabras.

RUBINSTEIN: Como historiador, me parece que de estas discusiones se desprenden dos dificultades. En primer lugar, mis colegas franceses e italianos saben muy bien de qué se trata cuando se habla de historia de las ideas. La cosa se revela más complicada para los historiadores ingleses, a quienes les gusta hablar de la historia de las ideas políticas pero en general se muestran más escépticos con respecto a la historia de las ideas.

La segunda dificultad se origina en la distinción propuesta por el señor Le Goff entre historia de las ideas e historia intelectual; él no acepta la historia de las ideas como una disciplina legítima, y prefiere la historia intelectual. Surge allí, entonces, una segunda dificultad: ¿hay realmente alguna diferencia entre la historia de las ideas y la historia intelectual? ¿Podemos decir que esta última está emparentada con la *Geistesgeschichte* o la *Kulturgeschichte*? ¿Acaso se tratará también de una cuestión de currículum universitario? Al menos, eso es lo que yo sospecho. Así, en las universidades inglesas enseñamos historia de las ideas políticas y empezamos a considerar la *intellectual history* como una rama legítima de la enseñanza de la historia. Es preciso tener en cuenta, por lo tanto, el hecho de que los profesores universitarios son con frecuencia responsables de la creación de terminologías, así como de periodizaciones...

GOMBRICH: Creo que hay una expresión más –para agravar la confusión– a la cual me gustaría al menos aludir, porque todos somos testigos de la cosa que indica y que es *la moda intelectual* –*la mode intellectuelle*–, un elemento muy importante, sobre todo en los medios académicos. Hay palabras, frases, ideas o gurús que se ponen de moda y deben mencionarse –“palabras O.K.”, como a veces decimos irónicamente–, que juegan un gran papel en la vida académica durante uno, dos, cinco o diez años; si duran más de diez años ya no las llamamos modas sino corrientes, pero en cierto modo es lo mismo. Ahora bien, el profesor McGuire se ha referido al problema del vínculo de las ideas intelectuales con los problemas sociales. Creo que la movilidad social y la cuestión del prestigio, que se deduce de algunas de las opiniones sostenidas, siempre desempeñaron cierto papel, pero en sociedades más jerárquicas hay más

estabilidad en este aspecto. No defiendo las sociedades jerárquicas, pero me parece muy evidente que en una situación socialmente fluida y móvil el valor de prestigio de la pertenencia, como he dicho, a una tendencia dada, el valor de prestigio de subirse al carro de los vencedores –para usar la terminología “correcta” de notable uso este año o los últimos cinco años–, es un elemento muy importante de nuestra vida intelectual tal como la presenciamos hoy, el año pasado y más. Me temo que en el triunfo del relativismo, tal como lo he caracterizado, somos testigos de una típica moda intelectual; está mejor visto dudar que aceptar. Nos sentimos capaces de entrever las imposturas que se nos presentan. Tanto el marxismo como el freudismo y otras ideas han contribuido al prestigio del “desenmascaramiento”. Por lo tanto, demostramos no ser tan ingenuos como para creer que la verdad existe o que Julio César fue realmente asesinado; sabemos que todas esas cosas son sólo convenciones. En cierto sentido, las tentaciones de las modas intelectuales son muy grandes en la “Academia”. Tal vez la historia de las ideas no debería consagrarles demasiado tiempo, pero el historiador de la literatura e incluso del arte no puede ignorarlas u omitirlas con mucha facilidad. También había, desde luego, modas intelectuales en el siglo XVIII, bien conocidas por los satíricos –si leen a Peacock u otros satíricos del siglo XIX se enterarán de cómo afectaba esto a la sociedad–, y creo que sería muy interesante dedicar una pequeña discusión y hasta un pequeño estudio a la diferencia entre estas corrientes superficiales de moda intelectual y las corrientes más duraderas de las ideas intelectuales. Gracias.

STAROBINSKI: El relativismo, si es consecuente, no deja subsistir ni siquiera la posibilidad de una historia de las ideas. El historiador debe poder creer que su actividad está dotada de sentido, y que éste será reconocido por su lector...

Cuando el señor Gombrich hablaba de las modas actuales, yo pensaba también en la historia misma de la noción de moda. En francés es un término cuya presencia está atestiguada hacia mediados del siglo XVII, en la crítica de la razón clásica, que acomete asimismo contra la *manera* y las conductas “amaneradas”... No creo que el trabajo del historiador se beneficie dejándose llevar por la moda. Ésta, como lo reconoció Baudelaire, es una admirable inventora del decorado de la vida. El historiador que cede a la moda se equivoca de género: debería escribir novelas. Algunos espíritus brillantes, que no hace mucho pretendieron renovar de cabo a rabo la historia y las ciencias humanas, terminaron por alinearse del lado de la pura literatura. Ése era su verdadero terreno. Es cierto que también hay modas científicas...

LE GOFF: En mi intervención dediqué un buen rato a examinar, sobre todo, cómo había funcionado, a partir de Lovejoy y el *Journal of the History of Ideas*, la noción de historia de las ideas, para mostrar su fecundidad y sus límites. Me extendí menos, por falta de tiempo, acerca de la expresión que sigo prefiriendo, “historia intelectual”. Y me agradó escuchar al señor Starobinski confirmar lo que pienso al decir que, a su juicio, la historia de las ideas debe ser la práctica de las intersecciones; yo había empleado una palabra más bárbara, *interfaz*, porque nos relaciona con un término utilizado por los especialistas de las ciencias no sociales y humanas, lo cual abre aún más el terreno. Sigo pensando que “historia intelectual” tiene tres ventajas: en primer lugar, ser ese terreno central del comparatismo y las intersecciones. Luego, hacer más referencia a una actividad de la mente que a objetos como las ideas. Y me parece que hay aquí una lección más fecunda, aunque –ya lo dije– lo esencial es, a mi juicio, combinar esa historia intelectual central –digo bien, “central”, porque no me gustaría calificarla de federativa (vol-

veríamos a una especie de combinatoria que no corresponde en absoluto a mi idea)– con historias de las ideas particulares o historias de los valores, o historias de las mentalidades. Tenemos entonces esa posición central con intersecciones. A continuación, ¿qué es lo importante detrás de la mayoría de los términos que se han empleado? Es importante ponerse claramente de acuerdo sobre su significado y lo que queremos hacer con ellos. Lo importante no es el término en sí sino el enfoque que éste permite utilizar mejor. La referencia, por consiguiente, no es a la “mente” o al “pensamiento”, términos por los cuales tengo el mayor respeto, sino quizás al “intelecto”. Es cierto, para muchos de ustedes y en especial para los especialistas en historia de la filosofía, de filosofía medieval, “intelecto” evoca una noción bastante específica. Para mí, se trata precisamente de una forma de funcionamiento del pensamiento que nos permite reunir tanto el pensamiento de los creadores como lo que hay de pensamiento en la actividad mental de todos los hombres. En consecuencia, un término que me posibilita a la vez respetar distinciones de niveles y jerarquías sobre las cuales insisto porque me opongo en particular a cierto confusionismo etnográfico, pero unir al mismo tiempo lo que en esta materia debe unirse. El profesor Gombrich (y por supuesto su autoridad, su inteligencia y la agudeza de su espíritu son muy seductoras en este aspecto), si lo entendí bien, teme que la expresión “historia intelectual” pueda asimilarse con excesiva facilidad a “moda”. Bien, sobre el tema diré dos cosas. Me parece que “intelectual” no tiene la culpa de ser un adjetivo que puede pegarse a “moda”; también podemos asociarlo a otros términos, y términos que son más dignos. Por otra parte, también querría recordarles lo siguiente, pues supongo que todos lo pensamos, en el fondo, y creo que sería bueno dar definiciones de la moda. Es indudable que todos pensamos, precisamente, en una forma perversa o depravada del funcionamiento intelectual, es decir, la búsqueda de cierto poder social, la búsqueda de cierto brillo, etc. Debo decir, sin embargo, que a menudo me pregunto por qué un fenómeno quedó en condición de moda cuando otros se convirtieron en otra cosa; usted dijo antes con mucha perspicacia y humor que luego de cierta cantidad de años las modas se convierten en corrientes y movimientos. Creo que sería interesante ver justamente por qué motivo algunas siguen siendo modas y otras se transforman en movimientos, en algo más. Tengo la sensación de que en lo concerniente a muchas teorías, muchos movimientos de ideas, hay un período durante el cual es difícil saber si van a permanecer o pervertirse como moda o se convertirán en una verdadera corriente intelectual de valor científico y valor teórico. Entonces, así como soy consciente de los peligros de esta expresión y tomo precauciones, sigo creyendo que es bastante conveniente, no sé por cuánto tiempo, para designar una actividad histórica relacionada con un dominio específico de ideas –ideas científicas, ideas artísticas y, una vez más, mentalidades o valores–, a la vez que mantiene un centro que nos permite recapturar de manera más dinámica, más abierta, más concreta, cierta necesidad de puesta en relación que manifestaba efectivamente –a través de su torpeza, creo– la expresión *history of ideas*, sobre todo como la definiera Lovejoy. Ésa es la razón, por otra parte, por la cual me impresionó mucho –en fin, a menudo pensé en ello– lo que dijo el profesor Rubinstein: estamos, con todo, y creo que nuestra presencia aquí lo demuestra, en busca de una comunidad científica o intelectual internacional. Hay por lo tanto un problema de lenguaje: respetemos también en este caso las originalidades “nacionales”; no tratemos de imponer no sé qué esperanto; los esperantos, por lo demás, no funcionan. El tiempo del latín ha pasado; si pese a todo podemos encontrar conceptos aceptables para todo el mundo, creo que estará bien. Debo reconocer que “historia de las ideas” es, me parece, asimilable en la mayoría de nuestras lenguas de cultura. Supongo que “historia intelectual” también. Confieso que tendría escrúpulos

en proponer una expresión cuya traducción en uno de los principales idiomas de la cultura fuera un problema: tengo la impresión de que no sucede así.

QUEMADA: Me parece necesario agregar algunas palabras para completar lo que dije ayer al iniciar mi intervención. No lo hago para prolongar inútilmente el debate entre “historia intelectual” e “historia de las ideas”, ni para proponer un compromiso que no sea ni una cosa ni la otra, sino porque esa interesante confrontación me pareció importante; y me gustaría contribuir a ella mostrando su interés a los ojos de los especialistas de las palabras.

En efecto, lo sorprendente es el aspecto multidisciplinario que presentan nuestros debates a través de las cuestiones de método que se plantean. Los lexicólogos, lexicógrafos y filólogos se interesan directamente en los problemas abordados aquí tanto por los *historiadores de las ideas* como por los *especialistas de la historia intelectual*. No ven en ello una oposición sino una complementariedad absolutamente indispensable. Pues ellos mismos experimentaron, en su propio campo, una división similar que sería negativa si no fuera superada o neutralizada.

Los puntos en común son muchos. El historiador de las *ideas* coincide con el lexicólogo en la medida en que es tributario de las *palabras* para llegar a las *ideas*. Y, como él, examina esas *palabras* en contextos a través de su *funcionamiento*, por un lado, y su *marco extratextual*, por otro. Las similitudes son grandes y exigen algunas precisiones.

El estudio de las *ideas*, que equivale al de los *nombres*, se funda en una clase de *palabras* de características particulares. Es conveniente, en efecto, distinguir con cuidado los nombres-signos que se refieren a ideas claras y distintas, fuertemente conceptualizadas, de los que sólo designan ideas concebidas de manera vaga o difusa. Las modificaciones así señaladas en el “sentido” de una palabra conciernen a menudo al paso de un *referido* (o *idea*) difuso, que puede ser el estado ingenuo del concepto, a un *referido* (o *idea*) nítido gracias a un importante esfuerzo de conceptualización cuyas huellas pueden encontrarse e identificarse. Los datos léxicos suelen llevar la marca de esos fenómenos. Los *nombres de las ideas* anotados en los textos no siempre son *palabras simples*, fáciles de discernir, sino frecuentemente expresiones y perífrasis a veces muy extensas. Estas últimas, las más arduas de identificar, son también las más representadas, tanto en las etapas iniciales de la conceptualización como en las más tardías, y traducen así esfuerzos de análisis y de diferenciación conceptual. Si recuerdo estos elementos, es para destacar el aporte que la lexicología “lingüística” puede hacer para identificar esos *nombres de ideas*, para describirlos y analizarlos, para poner de manifiesto los rasgos reveladores de una elaboración o una evolución del referido. Esa disciplina perfeccionó métodos de análisis funcional muy precisos a los cuales algunos historiadores de las ideas recurren hoy con buenos resultados.

Pero por sí solo este proceder de tipo *lingüístico del texto* se revela insuficiente, como lo mostraron con claridad los recientes desarrollos de la *semántica histórica*, sobre todo en el campo del vocabulario sociopolítico. El estudio de los *significados* (de los *referidos* o las *ideas*) no puede fundarse únicamente en los marcos o distribuciones de las palabras y menos aún en un conjunto de microcontextos extraídos de *corpus* deficientemente identificados, localizados e interpretados desde el punto de vista sociocultural. Aquí asume toda su importancia la dimensión *extralingüística* del problema planteado.

Escuché con mucho interés lo que se dijo acerca del cuidado puesto por el historiador de las ideas para escoger los testimonios que fundan la vitalidad de éstas. Aprecié sumamen-

te la fórmula del señor Starobinski para hablar de la “vida monumental” de las ideas cuando se las observa en las obras maestras que proporcionan atestados valorizantes, pues están firmadas por grandes pensadores; en este caso, por grandes creadores. La historia de las palabras actuó así en sus inicios, sobre todo cuando se alimentaba de datos de los diccionarios, que, como se sabe, conservaron casi exclusivamente testimonios de los “grandes” y los “buenos” autores. Pero en este aspecto, la semántica histórica de nuestros días ha evolucionado mucho; también se ocupa de registros intelectuales y sociales más “modestos”, a menudo considerados como históricamente más reveladores. En muchos sentidos, los autores de “segunda” y “tercera” categoría son de un interés extremo para dilucidar los orígenes y el recorrido inicial o, más adelante, la trivialización y la vulgarización de una palabra. Sucede otro tanto con la *idea* correspondiente. Ahora bien, el lexicólogo no domina todos los saberes “históricos” necesarios para situar y evaluar la representatividad de los distintos testimonios. Se sabe tributario de los datos de la sociohistoria del dominio en cuestión para emprender y sobre todo llevar a buen puerto ese tipo de investigación. Necesita ese contacto de aprendizaje con una disciplina *no lingüística* cuyo aporte es imprescindible para alcanzar resultados significativos, aun cuando se limiten a la mera *descripción de los fenómenos*.

El doble paralelo que intento trazar entre *datos lingüísticos* e *historia de las ideas* y *datos extralingüísticos* e *historia intelectual* podría aclarar, me parece, nuestro debate, y me permitirá concluir. La *historia de las ideas* podría distinguirse de la *historia intelectual* en la medida en que mantiene necesariamente (para las *ideas* que se traducen en nombres expresados por medios lingüísticos) un enfoque implementado a través del uso de signos léxicos en los textos y el *discurso*. Debido a ello, es posible aprehenderla con métodos lexicográficos. Podría considerarse estrictamente, entonces, como la *historia de las nociones y conceptos en sus distintos grados* de conceptualización.

La *historia intelectual*, en cambio, tendría un estatus mucho más amplio. Incluye, sin duda, el estudio de las ideas en el “discurso intelectual”, que es el objeto más restringido de la *historia de las ideas*, pero engloba de manera prioritaria todas las otras manifestaciones socioculturales que pueden y deben asociarse. Ofrecería el “marco” en el cual la observación de las ideas expresadas en los textos puede asumir su significación más acabada.

ROSSI: Estoy de acuerdo con cuanto ha afirmado Starobinski y con la ulterior intervención de Le Goff, sobre todo en un punto que tiene una importancia central: la oportunidad de reivindicar la noción de *intersecciones* y una práctica historiográfica que se refiera de manera continua y sistemática a ella. Tengo, en cambio, muchas dudas sobre la conveniencia de sustituir la expresión *historia de las ideas* por *historia intelectual*. También por una razón específica: la revista que fundamos en Bolonia hace casi diez años, dirigida por Ezio Raimondi, Antonio Santucci y quien les habla, se llama justamente *Intersezioni*. Se trata, sin duda, de una convergencia significativa. Pero el subtítulo de la revista alude de manera explícita a la “historia de las ideas”. El proyecto de un trabajo común fundado en la noción de “intersecciones” nos pareció vinculado, precisamente, con la historia de las ideas y su compleja tradición. En la extensa lista de palabras que se nos ocurrieron con vistas a un título posible figuraba también el término *interfaz*, aquí oportunamente recordado por Le Goff.

No estoy, en cambio, del todo de acuerdo con la propuesta (planteada en la intervención de Quemada) de sustituir la palabra *ideas* por términos como *nociones* o *conceptos* y prolongar la historia de las ideas en la historia de los conceptos (o reducirla a ella). Uno de los más

hermosos libros de historia de las ideas escrito por Marjorie Nicolson se titula *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of Infinite*. Me parece que sería difícil leerlo como una historia de nociones o conceptos. El concepto, alguna vez definido en los manuales de filosofía como “la síntesis ideal o típica obtenida mediante el cotejo de las representaciones y la abstracción de los rasgos idénticos”, tiene que ver, sin duda, con la claridad y la distinción o, al menos, con la aspiración a la claridad y la distinción. Yo diría que los conceptos tienden por definición a *no* ser ambiguos, fugitivos, indeterminables o no claramente definibles. Las ideas, en cambio, son ambiguas y fugaces y no es fácil determinarlas ni definir las rigurosamente. Sus significados varían ampliamente en el tiempo y su reconstrucción es muy laboriosa. Las ideas tienen que ver con los modos de sentir, con las emociones, con el mundo de la sensibilidad, con la imaginación, con la mentalidad, y también con todo lo que se designa genéricamente con el término *inconsciente* o la expresión *inconsciente colectivo*. El pluralismo y la variedad, las tendencias disarmónicas del pensamiento y del sentimiento, eran para Lovejoy características esenciales de la historia de las ideas. En ella no es posible identificar ningún plano o diseño unitario. A lo sumo, pueden comprobarse de manera empírica ciertas “oscilaciones de tipo pendular” que conducen a la degradación sistemática de ideas y actitudes que en otro tiempo eran motivo de entusiasmo, y a la inversa. Existen algunas continuidades y también pueden señalarse secuencias uniformes de comportamientos, pero ninguna continuidad deja de sufrir modificaciones y lo que hay al final de una historia “continua” es tan profundamente distinto del principio que ya no es familiar ni fácil de reconocer.

Diría que ningún historiador de las ideas comparte ya la tesis de Lovejoy acerca del carácter “atómico” de las ideas. Ninguno, hasta donde pueda imaginarme, recurriría ya a su metáfora de la historia de las ideas como una suerte de “química intelectual” encargada de la misión de identificar y determinar los elementos constitutivos o fundamentales de la vida intelectual que caracteriza las distintas épocas o las atraviesa, por así decirlo, verticalmente. Me parece que en la historia de las ideas posterior a las obras de Lovejoy y que de algún modo reivindica la enseñanza de éste se acentuó vigorosamente el reconocimiento de la “ambigüedad” de las ideas. Recuerdo también que, sobre todo en estas últimas décadas, se mostró el relieve, la importancia y la fecundidad de lo que Yehuda Elkana denominó “pensamientos imprecisos”. Que actúan con fuerza, como el mismo Elkana lo dejó ver con respecto a las nociones de *Kraft*, incluso en la historia de la ciencia que en un tiempo era considerada una especie de santuario o lugar exclusivo de los conceptos claros y distintos.

Para terminar: sustituir el término *ideas* por el término *conceptos* significaría renunciar a poner en primer plano ese halo de ambigüedad y polivalencia de los significados en el cual también insistí en mi ponencia. Aceptar esa propuesta equivaldría a rechazar uno de los aspectos centrales y fundamentales (configurado, a mi entender, como una conquista) de la historia de las ideas. Desde luego, la metáfora de ésta como una química del pensamiento no es aceptable. Pero tal vez aún sea aceptable y fecunda otra metáfora, que George Boas reivindicaba: según ella, las ideas son similares al mercurio, fragmentado en bolillas “que escapan rodando y saltan hacia lugares donde la lógica nunca los habría puesto”. Por ello, el historiador, según una de las grandes lecciones de Lovejoy, no sólo debe tener una notable dosis de curiosidad por la mente humana y sus extraños productos, no sólo debe tratar las ideas que parecen obsoletas a los hombres de su tiempo con la misma atención concedida a las ideas bien establecidas y consolidadas, sino también tener la afición “de curiosear en rincones fuera del alcance de la mano”. Me doy cuenta, sin embargo, de las razones por las cuales la metáfora de las inasibles bolillas de mer-

curio no guste acaso a quien está profesionalmente empeñado en incorporar la totalidad del patrimonio del pensamiento y el sentimiento a las entradas de un diccionario.

SCODITTI: Me resulta embarazoso intervenir, dada la ausencia del profesor Edmund Leach. De hecho, no debería ser yo quien defendiera la escuela antropológica anglosajona. De todos modos, querría polemizar “ligeramente” con el profesor Lowenthal, quien ha descrito la antropología anglosajona como si se hubiese detenido, *grosso modo*, en la década de 1950. Ha hablado únicamente de Bronislaw Malinowski y el funcionalismo estructural, pero ha “silenciado” todo el venero contemporáneo representado, por ejemplo, por el mismo Edmund Leach, Rodney Needham y otros.

Empero, aun si nos quedamos en la época de Malinowski o inmediatamente después, no podemos olvidar los estimulantes trabajos de Reo Fortune y Gregory Bateson, que tal vez sean más conocidos como maridos de Margaret Mead.

Sea como fuere, querría subrayar que en la antropología anglosajona se difundió, en estos últimos años, la costumbre de hacerse preguntas precisas sobre problemas específicos del tipo, por ejemplo, indicado por el profesor Gombrich cuando se refirió a la relación –que para nosotros, los etnólogos, es sumamente interesante investigar– entre “regla” y “formalización” de la regla. El profesor Gombrich recordó el bumerán, cuya construcción fue perfeccionada a tal punto por los aborígenes australianos que despertó la sospecha –típicamente occidental– de que éstos conocían las leyes de la aerodinámica. Sabemos, sin embargo, que los aborígenes no conocen esas leyes (entendidas como “formalizaciones” de “reglas”), por lo cual el problema planteado por el profesor Gombrich tiene para mí valor de metáfora y representa al mismo tiempo, para un etnólogo, una hipótesis de trabajo por verificar.

Profesor Gombrich, ¿cree usted que en una cultura oral la falta de escritura no permite la formalización de una regla? Por ejemplo, en ese tipo de cultura jamás encontramos “fórmulas geométricas” o bien “fórmulas matemáticas”. Pienso en la proporción áurea aplicada a muchas manufacturas producidas en culturas privadas de escritura. Y si esta hipótesis es demostrable, podría ser verdad, entonces, que en una manufactura construida, por ejemplo, sobre la base de la proporción áurea, estuvieran encapsuladas la “regla” o la “fórmula” de la proporción misma, cuya validez está garantizada, justamente, por la reiteración, en un tiempo determinado, de la forma del objeto, la manufactura. La repetición de la misma forma en una manufactura podría ser, entonces, una estrategia para proteger y memorizar una “regla”; digamos, un modo de “formalizarla”. Es obvio que se trata de una estrategia visual, pero tiene el mérito, que me parece notable, de hacer ver bajo una luz distinta la misma “repetitividad” de una “forma” dada, repetitividad que no puede considerarse “trivial” como a menudo se creyó en etnología. La “repetitividad” de una misma forma es, entonces, un modo de proteger y memorizar la validez de una regla que está “absolutizada” y se clasifica como “sagrada”, “mágica”. Profesor Gombrich, ¿está de acuerdo con esta interpretación? Ahora, querría preguntar al profesor Le Goff si puede aclarar un poco más su distinción entre “historia intelectual” e “historia de las ideas”, distinción que me parece interesante aunque esté construida de una manera “espléndidamente barroca” y sea difícil de utilizar para un etnólogo que trabaja “sobre el terreno”. Por ejemplo, ¿qué diferencia hay entre una “historia intelectual” de los trobriandeses –para dar un ejemplo “familiar”, pues ustedes conocen los trabajos de Malinowski– y una “historia de las ideas” de estos isleños? ¿Podría sugerir, como respuesta, que hacer la “historia de las ideas” de los trobriandeses significa hacer una historia de lo que Ma-

linowski “pensó” sobre ellos, pues hasta la década de 1950 fue el único que escribió extensamente sobre su cultura! ¿El profesor Le Goff cree que es justamente así? A menos que quiera sugerir que por “historia intelectual” entiende una historia hecha también con otros tipos de documentos, que yo llamaría “visuales”, como, por ejemplo, artefactos, megalitos, etc. En cuyo caso su distinción podría ser interesante para un etnólogo. En realidad, como etnólogo puedo “hacer la historia intelectual” de los trobriandeses *con sus documentos* (visuales y “orales”), pero para “hacer la historia de sus ideas” debo basarme en documentos que son *sólo* la interpretación de Malinowski (o la mía) de las ideas de los trobriandeses.

GOMBRICH: Quisiera responder muy brevemente al profesor Scoditti; creo que ha planteado un punto muy importante, la diferencia entre el conocimiento empírico –cómo arrojar un bumerang para que pueda regresar– y el conocimiento científico de una trayectoria de vuelo que exige un conocimiento de aerodinámica al cual no estoy seguro de que aún hayamos llegado, porque el problema de las corrientes es muy complicado incluso para una computadora. De modo que no concordaría del todo con él en que la invención de la escritura fue suficiente para llegar a esa transición de la *regola* a la comprensión de lo que hacemos; hay muchas cosas que hacemos todos los días y no podemos formular todavía en términos generales de carácter científico. Éste me parece un punto muy importante: el hecho de que mucho conocimiento esté codificado en muchas culturas, y pienso en el conocimiento médico de ciertas tribus, el “curare” o cosas por el estilo; aunque no estoy del todo seguro de cuál lo tiene o no, sin duda fue un desarrollo empírico, un descubrimiento que hoy hemos llegado a usar. Sin embargo, creo que hay una diferencia más grande entre el conocimiento empírico y el deseo de formularlo en reglas científicas; podamos o no hacerlo, ahora sabemos que queremos hacerlo, tenemos la curiosidad de querer hacerlo. Y hay un muy interesante ejemplo de ello en la historia de las ideas y la historia de nuestra civilización occidental: a saber, cómo muchas de las grandes invenciones que tradicionalmente han separado los tiempos modernos de la Edad Media –la invención de la pólvora, la invención de la brújula marina, la invención de la imprenta y así sucesivamente (ésta es una fórmula a menudo utilizada aun en el siglo XVI y más adelante por Bacon y otros)–, hasta qué punto todas esas invenciones, o tantas de ellas, llegaron a Europa desde el Lejano Oriente, donde, sin embargo, el contexto cultural es muy diferente y, que yo sepa, nadie trató de explicar la acción de la pólvora en términos químicos ni la acción de la brújula; simplemente se sabía que existían. Y esta enorme diferencia que me hace vacilar e inquirir otra vez si no conviene ser relativista consiste en que nosotros, en Occidente, en la civilización occidental, tenemos la tradición de preguntar “por qué”, “cómo es posible y de qué manera podemos acaso repetir o mejorar la ejecución”. Todos sabemos que cuando Galileo se enteró de la existencia del telescopio, pudo construir uno porque era capaz de averiguar cómo hacer para que una combinación de lentes tuviera ese efecto. Esto, creo, es una tradición (y me gustaría saber qué piensa el profesor Rossi al respecto) que no es universal. Pese al espléndido libro de Needham sobre la civilización china, hay una tremenda diferencia que también vale, me parece, para el relativismo cultural en general, incluyendo este magnífico trabajo de Leach. No nos asustemos demasiado de ser un poco arrogantes por haber inventado ciertas cosas y descubierto ciertas verdades sobre las cuales la duda parece simplemente un asunto de moda intelectual, si es lícito que vuelva a esto por un momento. Hablamos de “modas” en sombreros, faldas u otras cosas, exageraciones en bien del efecto, el efecto social. Y muchas de esas afirmaciones se hacen por el efecto que provocan. No creo –y aquí me quedo por si quieren corregirme– que haya, ni

en este salón ni en ningún otro lado, un auténtico relativista que realmente no crea que los meteoritos caen del cielo o que sabemos leer los jeroglíficos. Me parece que quienes pretenden no creerlo lo hacen para impresionar.

PIEMONTESE: Si me permiten, me atrevo a acercarme a esta mesa redonda del saber por una sola razón. Hace un año, en Estambul, al participar en un coloquio (el primero, por lo demás) sobre la codicología y la paleografía del mundo musulmán, asistí a una discusión similar a la entablada aquí, cuyo tema era la historia de las ideas. De hecho, codicología quiere decir en esencia estudiar los manuscritos y catalogar y clasificar mejor los *códices*; pero ¿qué hacemos cuando se trata o puede tratarse de su historia? ¿Qué debo inventar como nombre de esta disciplina cuando se trata de historia de los *códices*? He aquí, entonces, un paralelo, una analogía, si lo prefieren, con su debate, relacionado con la historia de las ideas. En mi opinión, si hay codicología, debe haber una palabra equivalente para designar la historia de los *códices*. El señor Le Goff tiene toda la razón: cuando se trata de aproximación, no importa cuál es el nombre inicial. Pero cuando es cuestión de progresar en el campo de la investigación, dado el terreno que hemos sondeado, es necesario darle un nombre, encontrar la palabra. Una denominación conveniente es el indicio, casi la condición del descubrimiento del buen camino para una disciplina determinada, para una ciencia nueva. Ahora bien, en esa oportunidad señalé que, si hay codicología, también hay razones para fundar, para apuntalar una historia de los *códices* y los manuscritos. En cuanto a su nombre, el griego –la tradición clásica– no tiene nada que ver: piénsese en “codicografía”, por ejemplo. En casos semejantes, no es inútil aplicar como medio ese “bumerang” de la lingüística que es la conmutación. En cuanto al otro medio del cual se habló hace un rato como un punto de referencia, las intersecciones, podemos verlas admirablemente dibujadas en el emblema de este congreso. Por lo tanto, en lo concerniente a una denominación apropiada para la historia de las ideas, yo tendría una propuesta que no es sólo, si ustedes quieren, una humorada; me permito invitarlos a pensar un momento en ello. ¿Qué pasó cuando se logró poner pie en las Indias Occidentales? ¿Cómo se las llamó: Indias Orientales? No, pues lo importante era haber iniciado la aproximación. Tras lo cual un cartógrafo alemán dijo: América. Ése es el nombre que se mantuvo (no sé si era totalmente feliz, pero en todo caso ése fue el nombre). O puede pensarse, por ejemplo, en ese excelente éxito universal, asombroso, que es el título de la novela del señor Eco, *El nombre de la rosa*: muy bien. Pero ¿qué sucede si pensamos un momento, conmutativamente, en “la rosa del nombre”? Entonces, para concluir, en cuanto al nombre de vuestro tema, si no he exagerado demasiado, habría dos competencias análogas: ideología –que no es una palabra del todo clara, sigue siendo un poco ambigua o no es, quizás, absolutamente inocente– y oceanografía, que evoca una extensión comparable a la de vuestro campo de investigación. Llego así a proponer este nombre: si en un comienzo puede ser motivo de sonrisas, recordando las enseñanzas de Bergson sobre la risa me atrevo a pronunciar una palabra que, con todo, quiere decir algo. A mi juicio, para definir la historia de las ideas, podríamos tal vez pensar en ideografía. Gracias.

DIBON: La confrontación de testimonios tan diversos de historiadores procedentes de horizontes muy diferentes, tal como acabamos de vivirla en este coloquio, permite advertir con nitidez, me parece, la dificultad –si no la imposibilidad– de delimitar de manera precisa el objeto mismo de la historia de las ideas. Sin duda es lícito preferir a la “etiqueta” *historia de las ideas* la de *historia intelectual* –la primera vigente en Europa, la segunda de uso habitual en América– e in-

cluso recurrir a denominaciones como historia de la cultura o de la civilización intelectual, que traducen aun mejor la ambigüedad y la ductilidad del objeto. Poco importa la etiqueta, con tal de que se logre captar la esencia de lo que engloba. A decir verdad, la especificidad de la historia de las ideas no debe buscarse tanto por el lado del objeto como por el lado del método.

En vez de debatir sobre el lugar que conviene asignar a la historia de las ideas junto a las otras disciplinas históricas en una clasificación modernizada de las ciencias, sería más urgente interrogarse sobre su papel, justamente en razón de su enfoque metodológico específico, en la renovación de las ciencias históricas a lo largo de este siglo, se trate en primer término de la historia de la filosofía o de las ciencias, o de la historia de la literatura y del arte, así como de las instituciones o de las mentalidades, etc. En este aspecto, sería juicioso iniciar una amplia investigación que permitiera, por ejemplo, trazar el camino de esa renovación desde Lovejoy hasta nuestros días. Investigación de programación espinosa, habida cuenta de la diversidad de las disciplinas históricas implicadas y de la variedad de la documentación por consultar, pero que sin duda podría otorgar a la historia de las ideas sus cartas de nobleza y hacer que muchos aceptaran su verdadera especificidad.

En mi colaboración al coloquio, luego de mencionar la evolución de mi actividad de investigador, concluí con la siguiente comprobación: “Así avancé por un camino que se prolongaba sin cesar, de la historia de la filosofía a la historia de las ideas”. A mi juicio, esto no significaba en modo alguno la transición de una disciplina a otra y menos aún, como habría podido pensarse, una confesión de tráfuga más o menos disfrazada. En realidad, mis investigaciones sobre la difusión del cartesianismo siempre parecieron responder a ese objetivo esencial del historiador de la filosofía, consistente ante todo en aprehender en la actualidad de su pasado el auténtico pensamiento de un filósofo y seguir su propagación en el espacio y en el tiempo, con el paso de las generaciones intelectuales. En este aspecto, me mantengo fiel a la concepción de la historia del cartesianismo que bosquejé en 1955 en mi clase inaugural en la Universidad de Leiden, cuando distinguí las “tres historias” correspondientes a tres planos diferentes de inteligibilidad, todas ellas susceptibles de un mismo abordaje metodológico: la historia del pensamiento de Descartes, la historia del *desarrollo* del cartesianismo y la historia de la *difusión del cartesianismo* o, mejor, *de los cartesianismos* a partir de los focos franceses y holandeses.

Resituarse en su contexto más amplio la actividad intelectual de una época, seguir la acción de las corrientes de ideas que tan pronto se oponen como contemporizan, recuperar las influencias de autores o medios más o menos encubiertos por el culto exclusivo a los “creadores” en que persiste una tradición estrecha, a la vez que se pone de relieve la originalidad exacta de estos últimos: éstas son las grandes orientaciones que, ahora, muestra cada vez más en historiadores de diversas disciplinas (y pienso sobre todo en los historiadores de la filosofía o de las ciencias) el desarrollo de las llamadas investigaciones de historia de las ideas. Gracias a la flexibilización de los esquemas de interpretación que pueden provocar, y gracias al recurso a las más diversas fuentes, en especial a algunas ignoradas durante mucho tiempo, así como a instrumentos de indagación más adecuados y eventualmente a nuevas técnicas, dichas investigaciones hacen un singular aporte a la ampliación y a la profundización de las disciplinas históricas, sin atentar, empero, contra su especificidad.

La exploración que acabo de plantear como un anhelo, sobre las investigaciones de historia de las ideas desde Lovejoy, permitiría –estoy convencido de ello– repensar con un mejor conocimiento de causa las relaciones singularmente complejas del texto y de ese medio nutricional cuya amplitud e importancia destacaba el manifiesto de los *Archives internationales*

d'Histoire des Idées. En efecto, dicho medio nutricio, de naturaleza tan variable a lo largo del tiempo, determina por eso mismo las modificaciones del enfoque metodológico que se imponen al historiador en el campo histórico de su elección.

Querría, por último, llamarles brevemente la atención sobre ese aspecto fundamental de la vida intelectual y del movimiento de las ideas que es la *comunicación intelectual*, tomada en cuenta, al parecer, desde hace unos veinticinco años. ¿La *Revue internationale de philosophie* no dedicó en 1969 un número especial a la “comunicación en filosofía”? Puede señalarse a justo título que el problema de la comunicación al público (para retomar la expresión del propio Descartes) se plantea al autor tanto en la elaboración como en la difusión de su texto. El *Discurso del método* de 1637, cuyo 350º aniversario conmemoramos este año, constituye en ese aspecto un ejemplo privilegiado. En efecto, muestra hasta qué punto el texto del autor depende del público al cual está destinado, así como de los factores de orden psicológico y social o del modo de comunicación en vigor. Tratándose de la comunicación en el siglo XVII, ¿cómo no hacer el mayor caso de la borradura progresiva de la comunicación *personal* que se efectuaba con tanta intensidad a través de los intercambios epistolares y las visitas en la primera mitad del siglo, en beneficio de la comunicación más amplia que difundirían los periódicos en el último tercio de la centuria? ¿Cómo no tomar en cuenta, también, el hecho de que el latín, lengua por excelencia de los eruditos y los sabios, cedería al mismo tiempo su lugar a las lenguas vernáculas, mientras se multiplicaban las traducciones dirigidas a un público en incesante crecimiento? El estudio de los *medios* de la comunicación intelectual, se trate de la expresión misma de las ideas o de su circulación, constituye un ámbito que apenas ha sido explotado, para no decir explorado. Pensemos en la comunicación por el libro, sea impreso o circule como manuscrito, en la comunicación por la enseñanza, en particular la enseñanza universitaria, en la comunicación mediante toda clase de intercambios personales, se produzcan en la correspondencia o en ocasión de viajes; me gustaría destacar aquí, muy en especial, la importancia de la larga tradición del gran viaje académico o *peregrinatio academica*. En ese vasto dominio, tan diversificado, el historiador de las ideas se enfrenta a una tarea que exige una *colaboración interdisciplinaria* y depende, aunque sea para la prospección de sus fuentes, de instrumentos de trabajo faltantes durante mucho tiempo. Permítanme concluir con una nota de optimismo: me parece que la historia de las ideas avanza a grandes pasos. Anhelemos que también ella pueda reducir en cierta medida esa parte de mito que se asocia con todo conocimiento del pasado.

QUEMADA: Volveré un instante a mis palabras anteriores. Soy muy sensible a la confianza que el señor Dibon deposita en lexicólogos y semánticos, pero esto redobla mi preocupación ante la inquietud que me pareció advertir en otros participantes.

Todo debe estar muy claro. No tuve ni por un momento la intención de asimilar la *historia de las ideas* a la *historia de las palabras*. Se trata de disciplinas específicas y con objetivos diferentes, aun cuando, en sus modos de proceder, tengan muchos puntos en común, como intenté demostrarlo. Incluso destacué que una y otra ganarían mucho si se apoyaran mutuamente en sus propios logros. La lexicología, ciencia del *signo* por excelencia, se preocupa por el *referente concreto* y el *referido mental* a los cuales remite el *significado*. En el caso de esas imágenes o representaciones, estamos sin duda frente a las ideas que nos ocupan aquí; y entre las *ideas* debemos considerar *conceptos* o *nociones*, de acuerdo con su naturaleza y su grado de elaboración (pido perdón a mi colega y amigo Paolo Rossi si utilizo estos

términos con un sentido filosóficamente criticable). Por eso es lícito pensar que los lexicólogos están en condiciones de hacer un aporte útil a los *historiadores de la intelectualidad*, si me permiten la expresión, ya sea de las *ideas* o de la *vida intelectual*. Pero recíprocamente, la *historia de las palabras*, en el marco de la semántica histórica, sólo puede alcanzar un nivel satisfactorio si se vale del concurso de la historia especializada. Los *conceptos* o *ideas* que revelan los análisis léxico semánticos sólo cobran todo su interés gracias al esclarecimiento de la situación histórica, siempre que, de todas formas, ésta se conozca con gran exactitud, en sus diversos registros y todas sus implicaciones. Demasiados trabajos lexicológicos y lexicográficos pierden todo su alcance debido a su pobre instrumental extralingüístico, histórico en sentido amplio, incluyendo lo psicológico y lo sociológico, etc. Por eso creo necesario, una vez más, promover el desarrollo del aprendizaje conjunto entre las *ciencias de las palabras* y las *ciencias de las ideas*, cuya complementariedad me parece de una indudable evidencia.

RYKWERT: Yo también voy a caer en el inglés, por lo cual pido perdón. No soy un pensador abstracto y, en consecuencia, no estoy realmente en condiciones de elegir un bando en la presente discusión, pero como mucha gente a la que se acusó de practicar la historia de las ideas, siempre lo hice con mucha angustia. Y me angustio porque sé que sostengo ideas y que éstas, a su vez, tienen una historia. Por lo tanto, cuando la practico estoy, por así decirlo, en un juego de cajas chinas, y nunca sé con certeza qué nivel de éstas puedo identificar conmigo. En consecuencia, he adoptado –hago la propuesta con mucha humildad– una especie de santo patrono para mis actividades. Se trata de un naturalista (como los llamaban por entonces) del siglo XIX y lo propongo como patrono de todos ustedes; hoy lo calificaríamos de biólogo: Philip Gosse. Era un gran hombre, experto en gastrópodos y conquiliólogo, así como cultivador de orquídeas. Pero también era teólogo calvinista de coloración extrema y predicador. Ahora bien, defendía la justeza de la cronología del arzobispo Ussher; creía que el mundo había sido creado –no recuerdo el día exacto– en el año 4004 a.C. El problema de Gosse era que su contemporáneo Charles Darwin tenía un punto de vista muy diferente sobre las pruebas del crecimiento de las formas naturales con las cuales aquél estaba sumamente familiarizado. Sin embargo, su interpretación de esas pruebas era que el Dios Creador, cuando creó el universo en la fecha antedicha, lo creó con un pasado incorporado: los anillos de los árboles y los estratos de roca cuentan una historia, pero esa historia fue creada por el Dios Creador e incorporada a ellos en el mismo momento que las rocas y los árboles. Y como me parece que en cierto modo todos entramos al estudio de las ideas como Philip Gosse entró al estudio de la naturaleza –no quiero ser árbitro en materia de lenguaje ni de terminología–, abogaré por él como patrono, y como el patrono de nuestra angustia frente al mundo de las ideas del pasado. Gracias.

LOWENTHAL: Qué coincidencia. Philip Gosse también es uno de mis héroes, porque se las ingenia para encontrar en todas las actividades humanas pruebas de algún pasado, de modo que si no puede hallarse ninguno, uno debe preguntarse qué problema hubo. Todo barco que leva anclas, toda espada clavada en la tierra, toda pluma y toda página son evidencia de algo que debe haber pasado antes aun cuando no lo haya hecho. De tal manera, Gosse puede construir para sí mismo este origen de las cosas que Dios tenía que producir.

Ojalá tuviera la capacidad del profesor Dibon para mantener tantas ideas yuxtapuestas a la vez. No la tengo, pero espero que no sea demasiado tarde para volver al punto antes planteado por el profesor Scoditti sobre el cambio en la antropología y la etnografía anglosajonas

y, en rigor, angloamericanas. La noción funcionalista de un pasado primitivo atemporal, compartido por todos los pueblos tribales, también fue un culto en Norteamérica, aunque allí adoptó un papel más activo en manos de estudiosas como Ruth Benedict y Margaret Mead. Es muy sorprendente ver cómo este relativismo extremo cedió paso a un tipo muy diferente de relativismo. Los antropólogos de ambas orillas del Atlántico han comenzado a mostrar un extraordinario interés en la historia, pues ahora admiten que hubo una historia para todos los pueblos y no sólo para los europeos civilizados. Hoy estudian todos los pueblos, entre otros a los europeos de nuestros días, de una manera diacrónica y no meramente sincrónica, y tratan de describir tanto las historias como sus ideas de sí mismos como poseedores de historias, lo cual es muy difícil, sobre todo si uno sólo cuenta con relatos orales como material de trabajo. Pero muchos antropólogos, de acuerdo con los principios especialmente enunciados por Jack Goody en Cambridge y Jan Vansina en Wisconsin, se han ocupado de los relatos orales y la mezcla de narraciones orales y escritas que todos los pueblos tienen de sí mismos.

Los antropólogos también se volcaron a la historia por otra razón, no sólo como una cuestión de moda, según los términos del profesor Gombrich, sino como reflejo de una tendencia general de las ciencias sociales y tal vez también de las ciencias naturales, una tendencia a creer que la historia en general importa y que su propia historia disciplinaria importa especialmente. No sólo entre los antropólogos sino también entre los sociólogos, los psicólogos y todos los demás estudiosos de los seres humanos, comprobamos renovados esfuerzos por reescribir las historias de sus propias disciplinas. Con esto vuelvo al argumento planteado por el profesor Starobinski al comienzo de sus concisas observaciones, en el sentido de que como empresa académica corporativa estamos consagrados no sólo al estudio de la historia de las ideas sino de la historia de nuestra propia historia. Pero lo que hoy tenemos es un cúmulo de personas en diferentes disciplinas, cada una de las cuales trata de hacerlo para sí misma. Y escriben sus historias por motivos que no siempre son compatibles o coincidentes con los motivos de los historiadores de las ideas propiamente dichos. Sería interesante examinar las consecuencias de esta intensa inquietud reflexiva, que implica un nuevo tipo de historicidad en la cual cada disciplina procura abordar su propio pasado, con nuestra ayuda como historiadores de las ideas o sin ella.

GOMBRICH: Me gustaría, de ser posible aún, hacer algunas preguntas, sobre todo al profesor Le Goff, y con el único fin de recordar estos muy interesantes trabajos, que tienen más en común de lo que parecía en un principio. Tanto el profesor Le Goff como el profesor Widengren, y en cierta medida el profesor Rossi, atacaron –creo que justificadamente– el evolucionismo. El profesor Le Goff creía, en realidad, que fue una especie de plaga en el pensamiento decimonónico y yo concuerdo en que el evolucionismo, en ese sentido, está muerto y todos nos regocijamos a la vista de su cadáver. Sin embargo, quiero decir y argumentar lo siguiente: el evolucionismo ha muerto, viva el evolucionismo. Puesto que en campos como la historia de la música, por ejemplo, nadie puede negar que ésta evolucionó y podemos describir ciertas evoluciones en ella; lo mismo vale para la historia de las bóvedas de las iglesias, para la tecnología en su conjunto y para un campo que es de mi interés, la representación de la realidad visual. Si bien lo rechazamos como un proceso automático, debemos, creo, encontrar el modo de volver a otras interpretaciones más racionales del evolucionismo; dudo mucho de que esto se aplique también a la religión. Creo que el profesor Widengren habla con mucha justicia de los peligros de calificar a los aborígenes australianos como un pueblo de la edad de piedra: probablemente fueron muy di-

ferentes, y el profesor Lowenthal tiene razón cuando dice que hoy somos conscientes del desarrollo –digamos– de todas estas culturas en diferentes contextos. Pero no tiremos al niño con el agua del baño: hay evoluciones –que podemos estudiar– en el pasado, las evoluciones del soneto, la evolución de la fuga y de muchas otras cosas, y no podemos prescindir de algún concepto análogo, que deberemos utilizar con mucha circunspección. Gracias.

LE GOFF: Estoy muy de acuerdo y me alegra poder decir muy sucintamente lo siguiente: yo apuntaba a algo que también creo haber escuchado en las ponencias de nuestros colegas, en particular del profesor Widengren, a saber, el evolucionismo, es decir, una especie de aplicación generalizada y en todas las ciencias sociales de un fenómeno cuya existencia comprobamos, desde luego, en numerosas ramas de la ciencia y de la historia de la humanidad. Les haré incluso una confesión: si bien no me gusta la “evolución” que lleva al “evolucionismo”, a mi juicio verdaderamente reduccionista, perverso y que falsea las cosas, creo en cierta idea de progreso que es preciso utilizar, probablemente, con más perspicacia y espíritu crítico que los vigentes en alguna época; pero debo decir que las cosas cuya historia estudio –incluso en períodos que durante mucho tiempo fueron considerados justamente como momentos, si no de regresión, sí al menos de inmovilismo– me parecen haber dado pruebas de verdaderos progresos. Y una noción que es útil en mis investigaciones, la noción de génesis, implica encontrar evoluciones en los fenómenos que estudio; y me parece que siempre es bueno que no arrojemos al bebé con el agua del baño. Eso depende, por supuesto, de los períodos: creo que estamos en un período en el cual vemos con más claridad los estragos de la noción de “evolución” llevada al extremo, mientras que en otros habrá que insistir, al contrario, en los beneficios de su empleo. Dicho esto, tal vez no sea éste el momento de iniciar otra gran discusión; me parece que hemos hablado poco de un fenómeno acaso un poco demasiado clásico, un poco demasiado tradicional, pero que pese a todo es importante y afecta a éste, que es el problema “continuidad-discontinuidad”. Lo que tampoco me gusta en el concepto de evolución es que hace desaparecer las discontinuidades, cuando en realidad sabemos que éstas forman parte de la historia y en particular, creo, de la historia que estoy muy dispuesto a llamar “historia de las ideas” si le asignamos el mismo contenido que doy a “historia intelectual”.

ROSSI: Querría referirme brevemente a lo que dijeron Le Goff sobre el evolucionismo y Gombrich sobre las nociones de relativismo y progreso. En lo concerniente al primer punto, tengo la impresión parcial de que rechazar el evolucionismo con las mismas fórmulas muy polémicas que se utilizaron a principios de siglo comporta el riesgo de exorcizar un objeto que quizás existía a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, pero que hoy ya no existe o ha adoptado formas tan nuevas que parece irreconocible. Los filósofos, los historiadores y los literatos siempre corren el riesgo de estar un poco atrasados con respecto a la ciencia. El evolucionismo de nuestros días es sin duda muy distinto del evolucionismo que los *filósofos* del positivismo presentaron como tal a los hombres de cultura que vivían en la época de la reacción antipositivista. Los temas mismos de la discontinuidad empiezan a surgir con vigor en las discusiones de las últimas décadas. Stephen Jay Gould, que es uno de los más brillantes paleontólogos norteamericanos de la nueva generación (y que también sabe escribir libros de alta divulgación), sostiene por ejemplo que el “gradualismo” y el “continuidismo” (propios del darwinismo tradicional) no son en modo alguno “hechos de la naturaleza” (como muchos han terminado por creer) sino presupuestos de tipo filosófico y cultural que cuestionaron nuestro

modo de leer los “hechos”. Para el darwiniano Gould el gradualismo se configura, desde este punto de vista, como “un dogma *a priori* injustificado”, un prejuicio tan ubicuo que se ha vuelto invisible. En la teoría de los equilibrios puntuados (elaborada conjuntamente por Gould y Niles Eldredge) la evolución no se presenta como un proceso gradualista: las especies no son unidades arbitrarias en flujo constante sino “paquetes” distintos con inicios claros y cesaciones definidas. Los fósiles se convierten finalmente en “los testimonios de la evolución” y ya no, como en el darwinismo ortodoxo, “los pobres restos de una historia mucho más rica”. La alternativa entre el puntualismo y el gradualismo (que es una forma específica de la dicotomía continuidad-discontinuidad) está hoy en el centro de muchas discusiones entabladas en el seno de la comunidad de los biólogos. Pero ese debate es sólo un aspecto de una discusión más vasta, vigente en la ciencia contemporánea, que considera la naturaleza del “cambio” y las relaciones entre estructuras estables y mutaciones. Las afirmaciones de René Thom, así como las de Maturana y Varela sobre las características de los sistemas vivientes, son recibidas con entusiasmo por algunos y rechazadas con desdén (o al menos con suficiencia) por muchos otros. Por cierto, no incumbe ni a los filósofos ni a los epistemólogos asignar culpas y razones y nadie (ni siquiera los biólogos) sabe hoy cómo terminarán verdaderamente las cosas. Lo que sin duda no conviene ni a los filósofos ni a los historiadores de las ideas es polemizar contra las imágenes fáciles de un evolucionismo que, en sus formas decimonónicas, ya no existe desde hace mucho tiempo.

En lo que respecta al progreso (los filósofos de la ciencia prefieren hoy el término más neutro de “crecimiento”), estoy en un todo de acuerdo con las observaciones de Gombrich, tanto en su ponencia como en sus tan puntuales intervenciones. Está fuera de duda (pese al auge de las modas relativistas) que existen sectores del saber en los cuales hay progreso, en los cuales el saber crece sobre sí mismo utilizando y “englobando” los resultados alcanzados anteriormente, y da vida a objetos artificiales cada vez más complejos. La tecnología es el terreno donde este tipo de proceso aparece con una evidencia que no es fácil de negar ni siquiera para los relativistas culturales más ardientes. Pese a las muchas críticas de que fueron objeto las nociones de “progreso científico”, no parece sencillo separar el concepto de crecimiento de la noción de ciencia (como he intentado decir también en mi ponencia, al hacer referencia al carácter indispensable, en cualquier investigación histórica sobre la ciencia, de las nociones conexas con el “sentido del porvenir”). Tal vez no se reflexiona lo suficiente sobre el hecho de que la tecnología no sólo está penetrando el mundo, sino que su difusión planetaria va a la par con la difusión de los procesos de formalización: en el Japón, África y Europa no sólo se emplean las mismas máquinas sino que en la investigación se utilizan las mismas ecuaciones. Al respecto, me parece digno de destacar que se trata de dos procesos históricamente distintos. ¿Por qué, como nos enseñaron Alexandre Koyré y Joseph Needham, existieron magníficas civilizaciones y grandes imperios que tenían un elevado saber tecnológico, pero estaban total o casi totalmente privados de lo que llamamos “ciencia”? Needham aludió una vez a China como una gran civilización que había tenido muchos Leonardos y ningún Galileo. Y también es cierto lo que dijo Gombrich: no siempre los llamados descubrimientos técnicos nacieron en el terreno de la ciencia. Y ni siquiera, como Francis Bacon lo sabía con toda claridad, en el terreno de un posible proyecto racional o previsión razonable. Si antes de la introducción de la seda (escribía en 1605 el lord Canciller) alguien hubiese dicho que los hombres iban a poder utilizar algún día un hilo más reluciente, sutil y resistente que el del algodón, ¿quién habría sido capaz de pensar jamás en un gusano o una larva?

SCODITTI: No sé si me expresé con poca claridad o me tradujeron de una manera no muy “correcta”. No excluí por completo la posibilidad de encontrar tipos de “formalización” en una cultura oral, carente de escritura. ¡Al contrario! Dije que en esta clase de cultura la formalización “está oculta” en el objeto construido sobre la base de la regla-fórmula. Sin duda, la regla-fórmula no es explícita en forma escrita; no encontramos la fórmula de la proporción áurea escrita así: $(\pi + 1)/2$, pero sí la vemos aplicada. La misma repetición de una “forma dada” durante cierto tiempo es otro modo de encapsular y defender la validez de la regla-fórmula que ha permitido la construcción de la “forma”. Y tanto la formalización como la validez se expresan con las palabras “mágico”, “sagrado”, etc., aplicadas al objeto. Se trata de un modo de expresarse típico de las culturas orales.

Es preciso tener presente, en realidad, que en etnología enfrentamos una serie de problemas que no existen en otras ciencias humanas acostumbradas a “manejarse” con elementos escritos. La presencia o ausencia de la escritura, por ejemplo, da un sabor distinto al problema del “replanteo” y el “error”: una vez individualizada una regla que “funciona”, cualquier modificación o variante, y por lo tanto un “replanteo” de su naturaleza, se produce lentamente porque no puede “probarse” sobre el papel, el papiro, etc. En sustancia, la “formalización” escrita de una regla también permite “variarla” y destruirla, sin que esto implique modificaciones en el objeto construido sobre la base de la regla tradicional. En una sociedad que no usa la escritura el “replanteo” es muy problemático y sigue caminos “completamente propios”; sin la ayuda de la visualización en un escrito o, en suma, en una prueba que no destruya lo que ya se ha “memorizado” y “experimentado”, podría llevar a la supresión de la regla que se ha “replanteado” porque se concretaría en la construcción de un “objeto” o un artefacto “no correcto”, que no funciona. Así, la escritura ayuda a comprender el “error” y eliminar su causa sin “cometerlo” en el objeto.

Naturalmente, en algunas sociedades carentes de escritura no se quiere, en ocasiones, “visualizar” el error, sea por razones rituales o de algún otro tipo. Recuerdo haber mencionado al profesor Gombrich (durante nuestra extensa correspondencia) el ejemplo de los talladores de canoas ceremoniales de Kitawa (una isla del Kula Ring, en Melanesia) que no suelen preparar la superficie del tronco antes de tallarla. Al contrario, hay una verdadera prohibición de bosquejar: la imagen por tallar debe pasar directamente de la mente al tronco. Por lo tanto, debe ser ya perfecta, armónica, primero en la “mente” y luego en el tronco. En este caso, la prohibición de preparar la superficie del tronco asume un valor lógico: el esquema de todo el dibujo debe “estar claro” antes de ejecutarse y es preciso corregir cualquier defecto en la mente, pero esto demuestra justamente que la “escritura” (entendida en sentido amplio) ayuda a ver y corregir el error antes de “realizarlo” en la materia física. Como arquitecto, el profesor Rykwert sabe perfectamente que antes de llevar a cabo un proyecto y por lo tanto antes de construir una casa, se pasa por varias fases “proyectuales”, a través de pruebas “visuales” y por ende “escritas”, y si hay un error se lo elimina, o debería eliminárselo, “en el dibujo”. Todos estos pasajes son inexistentes en una sociedad que no conoce o no usa la escritura.

RYKWERT: Me gustaría agregar una nota al pie a lo que ha dicho Giancarlo Scoditti: es obvio que lo que pasa en etnología y en antropología y hasta cierto punto en historia del arte es que nos movemos con poca soltura entre la historia de los objetos y la historia de las ideas. Esto es: hay toda una historia de las ideas no transmitidas por palabras escritas sino por gestos y rituales y que –por ser a veces ideas esotéricas– están envueltas en el silencio. En consecuen-

cia, el argumento del silencio, por desdicha, es operativo en ambos sentidos; no obstante, esto parece implicar un nuevo tipo de historia de las ideas a través de una historia de los objetos; y no sé si podremos encontrar gente en la Isla de Pascua que use la proporción áurea o personas en Australia que empleen las reglas de la aerodinámica sin ser capaces de formularlas pero sí de exponerlas de algún modo. Sin embargo, ahora debemos volver a observar los objetos que dábamos por descontados como parte del bagaje cotidiano de los “primitivos”, y considerarlos portadores de ideas complejas con las cuales no estamos familiarizados.

STAROBINSKI: Se trata entonces de una historia de los objetos y las técnicas que duplicaría la historia de las ideas. Se me ocurre un ejemplo que podría ser instructivo: los historiadores de las técnicas ya han establecido con precisión los conocimientos en el desarrollo de los instrumentos de medición del tiempo; es lo que hizo D. Landes en *Revolution in Time*. Este autor mostró que en China los relojes servían al emperador para un uso privado y para la astrología, para las predicaciones relacionadas con las cosechas del año, mientras que los occidentales le dieron un uso muy distinto, con un conocimiento casi idéntico de ciertos mecanismos. La clave de la diferencia no era el dominio técnico sino el marco cultural en el cual se utilizaba un instrumento de medición del tiempo. Así, naturalmente, el historiador de las técnicas ofrece un material precioso al historiador de las mentalidades y las ideas y a quien se interese, por ejemplo, en la distribución de las horas del día consagradas al trabajo o a la plegaria, cosas que el señor Le Goff estudió en el caso de la Edad Media y que representan un capítulo muy importante de la historia tanto de las mentalidades como de las ideas; es bastante fácil advertir, entonces, cómo pueden articularse la historia de las técnicas y la historia de los comportamientos. Para comprender éstos, es preciso saber cómo fueron sostenidos por ciertas ideas religiosas, por una organización determinada del trabajo, por la división de tareas, de la cual resultaba el llamado a los trabajadores a horas fijas, etcétera.

Se ve claramente que la historia de un solo problema termina por englobar y federar un vasto conjunto de otros *considerandos*.

RUBINSTEIN: En la discusión sobre la historia de las ideas hemos utilizado mucho la palabra “pregunta”. Sin embargo, la historia de las ideas políticas es en gran parte la de las preguntas y las respuestas a ellas. Si pensamos en los orígenes de las ideas políticas, debemos remontarnos a Platón, que se interrogó sobre el concepto de justicia. Y al responder a la pregunta “¿qué es la justicia?”, llegó a formular su doctrina del Estado ideal. No deberíamos olvidar, por lo tanto, que cuando hablamos de las ideas y su historia, hablamos también, en gran parte, de las tentativas de responder a preguntas similares.

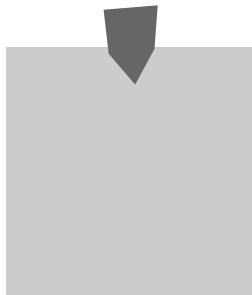
LE GOFF: Seré muy pero muy breve. Me parece –y creo que aquí hay quienes tienen al respecto más conocimiento y memoria que yo– que entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX existió una revista que se llamaba *Revue des questions historiques*, y era en cierto modo una prehistoria de la historia de las ideas.

STAROBINSKI: Por consiguiente, la sugerencia que yo hacía de comenzar por explorar la historia de la historia de las ideas tiene aquí un principio de respuesta. □

Dossier

Republicanism in Brazil

Artículos de los integrantes del Grupo de Estudios e Investigaciones sobre republicanism compilados especialmente para esta primera presentación colectiva en lengua castellana por Heloisa Starling.



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 7 / 2003

Presentación

Republicanism en el Brasil

Grupo de estudios e investigaciones sobre republicanismo

El grupo de estudios e investigaciones sobre republicanismo, creado en setiembre de 1998 en la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidade Federal de Minas Gerais, reúne investigadores provenientes de centros académicos de reconocida excelencia en Brasil –Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade de São Paulo, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Son investigadores interesados en analizar las múltiples afinidades entre la idea de república, el imaginario político del mundo contemporáneo y las *impasses* de la experiencia de la modernidad en sociedades periféricas como la brasileña. Los miembros del grupo son: Newton Bignotto (UFMG), Heloísa Starling (UFMG), Wander Melo Miranda (UFMG), Sérgio Cardoso (USP), Renato Janine Ribeiro (USP), Olgária Matos (USP), José Murilo de Carvalho (UFRJ), Marcelo Jasmin (IUPERJ), Maria Alice Rezende (IUPERJ), Luis Werneck Vianna (IUPERJ).

El punto de partida de la reflexión desarrollada por el grupo de investigadores fue la búsqueda de un significado concreto para el término República, un término que suena abstracto en las condiciones políticas contemporáneas y no remite de inmediato a la historia intelectual brasileña –incluso puede recono-

cerse que produjo una tradición política propia, de matriz conceptual clásica greco-romana. Al mismo tiempo, República es un término que no pertenece a ninguna de las áreas de especialización académica en particular o a su repertorio de disciplinas, no agota sus capas de significación en determinadas esferas de conocimiento y dispone, al contrario, de zonas de superposición conceptual y temática sin límites claramente demarcados, lo que permite componer y rehacer continuamente la compleja textura que une esas esferas.

Así, en virtud de la enorme variedad de perspectivas de análisis contenidas, el grupo reúne investigadores de diversas competencias que operan en la interfase de diversas esferas de conocimiento: ciencia política, filosofía, sociología, historia, letras. En un primer momento, los investigadores procuraron ejercitar intensivamente una estrategia multidisciplinar como forma de romper las jerarquías entre los discursos, estableciendo patrones comunes de lenguaje, deshaciendo límites disciplinares, intercalando superposiciones y mezclando sus componentes.

Esa estrategia buscaba abordar la cuestión del republicanismo con base en tres ejes: las matrices de la tradición republicana en su relación con nuestra contemporaneidad periférica; las posibilidades históricas del experimento republicano y los puntos de inflexión de

la tradición en el Brasil; y los eventos contemporáneos que se encuentran en los márgenes de la república y que pueden ser analizados tomando como punto de partida el instrumen-

tal teórico de la tradición del republicanismo. Los tres ejes de la investigación se encuentran representados en el Dossier que organizamos para la revista *Prismas*. □

Democracia versus república

La cuestión del deseo en las luchas sociales

Renato Janine Ribeiro

Universidade de São Paulo

Estamos acostumbrados a utilizar los términos república y democracia como si fuesen prácticamente intercambiables. Ambos nombres parecen expresar la conclusión a la que llegó el Occidente moderno en términos de una organización política deseable. Por cierto, sabemos que hay repúblicas que no son democráticas –¡pero a ellas no les cabe el nombre de república!– y democracias que son monarquías constitucionales (pero, diremos, son más republicanas que las repúblicas). Así, la oposición que puede haber entre los dos regímenes se deshace en nuestro tiempo, pues se supone implícitamente que es posible distinguir las verdaderas y las falsas repúblicas, las democracias genuinas y las de pacotilla. Aquí, sin embargo, vamos a revalidar la oposición, no para hacer de ella un absoluto, sino para mostrar que puede ser heurística, que puede contribuir para pensar, y quizá mejorar, la política.

De modo general, en la tradición que se inicia en Grecia, la democracia se entiende como el régimen de los *polloi*, de los muchos. Esa multitud de pobres se moviliza, sobre todo, por el deseo de tener, y el gran riesgo del régimen en el que ella prevalece es que oprima, con su peso, a los más ricos. La tiranía, por eso mismo, no se limita al caso en el que uno domina, o en el que una minoría se apropia del gobierno, sino que puede tener cabida

en todas las circunstancias en las cuales se abandona el marco del derecho y de la ley para entrar en el de la ganancia. Hay una tiranía de las masas que es tan detestable como la del individuo o la del grupo. El gobierno tiránico de uno solo, la oligarquía y lo que hoy llamaríamos como deformación de la democracia (pero a la que Aristóteles da exactamente el nombre de “democracia”, para espanto del lector actual y el embarazo de sus traductores) tienen en común la primacía del deseo de ganancia sobre el respeto a la ley. Ése es el espectro que ronda a la democracia, y por ello ésta suscita, en toda una vertiente del pensamiento griego, fuertes reticencias. Poco educada –se afirma–, la masa de los *polloi* puede fácilmente entusiasmarse con la expropiación de los ricos, y pensar que la política no es sino el modo de confiscar el excedente que éstos poseen. Ésa es la vía que sigue, como se ve, una parte esencial de la política de izquierda, en la medida en que ésta se caracteriza por conferir a la discusión política una conexión social, y por pensar que la cuestión política no se refiere sólo a los poderes del Estado y que es necesario considerar los poderes como generados a partir de la sociedad. Sin embargo, lo que argumentaré es que esa política de izquierda se equivoca, y que al dejar de lado los tópicos republicanos –incluso porque se suelen ver como conservadores– pierde de

vista la cuestión del poder y se limita a un distribucionismo que, en último análisis, no va mucho más adelante que el viejo populismo latinoamericano.

Antes de seguir, es necesario discutir mejor el *deseo*. Este término, en especial en lo concerniente a la democracia, está revestido de una vaguedad considerable. Tal carácter vago, sin embargo, no es fortuito, sino el resultado necesario de las cuestiones que ahora exponemos. En principio, el deseo es afirmado en la tercera, y peyorativa persona:¹ quien habla de la democracia como régimen del deseo, o de los *polloi*/pobres como esencialmente deseantes, son los medios conservadores o de los *aristoi*, los mejores o los ricos, sus antagonistas. En ese sentido, el deseo es, en primer lugar, ganancia; en segundo, deseo *de bienes*; en tercero, el epítome de lo que es irracional; en cuarto, la raíz o límite de la indecencia. Cuanto más se desea, menos razón se tiene. Se desean bienes, y por eso se quiere robarlos: no hay diferencia significativa, a los ojos de cierto conservadurismo, entre el deseo de robar y el de expropiar, entre el crimen común y el proyecto político socialista. Sin embargo, si se presta atención, se notará que el primer punto que señalé no implica necesariamente los siguientes. El deseo de bienes no tiene por qué ser voraz o indecente: puede ser, simplemente, el modo de adquirir la base material para una existencia digna.

¹ Sugerí que la tercera persona del discurso no es apenas aquella de quien se habla, sino aquella de quien se habla *mal*, en *Ao leitor sen medo*, cap. 7, p. 223 de la 1ª edición (San Pablo, Brasiliense, 1984) y p. 221 de la 2ª edición (Belo Horizonte, UFMG, 1999). Esto viene a cuenta del pasaje de *Do cidadão* (cap. I, parágrafo 2, p. 30 de la edición brasileña [San Pablo, Martins Fontes, 1992]), en el que Hobbes habla de las personas que se resisten a salir de un salón, donde están conversando, porque temen convertirse en el blanco de la maledicencia ajena no bien se hayan ido. Se puede argumentar que le tributo a la segunda persona el respeto de aceptarla o instituirla como interlocutor, mientras que la tercera está no sólo ausente, sino *ausentada* del discurso.

Más aun, en nuestro análisis proponemos dos cosas. Primero, que desde los antiguos estuvo presente un carácter *social* en la caracterización de la democracia. Es común oír que la democracia fue una cuestión puramente formal, jurídica, constitucional, burguesa, dicen algunos, y que sería necesario añadir en ese esqueleto insuficiente la carne de lo social, esto es, de los conflictos de clases, de las relaciones económicas, etc. Es verdad que, históricamente, así se dieron las cosas en la modernidad, con una democracia “formal” en los siglos XVIII y XIX, a la cual se sumó un carácter social, al costo de muchas luchas, a lo largo sobre todo del siglo XX. Pero si los griegos ya veían en la democracia el despuntar de las luchas sociales, la novedad deja de ser el momento, en el siglo XX, en que pasa de ser apenas un régimen político para adquirir una dimensión social: lo que es nuevo, lo que debe explicarse, es por qué la modernidad construyó la democracia representativa como un régimen del cual, al menos en el inicio, se excluía el fuerte contenido social que los griegos le habían atribuido. No quiero decir con esto que las reivindicaciones sociales impliquen una helenización de la democracia, ni que se correspondan mejor con una esencia imaginaria de lo que sería ese régimen político. Lo que hay que matizar es la idea de que el régimen democrático tuvo inicialmente un sentido político y que sólo más tarde adquirió uno social. Más aún, es oportuno sugerir que la democracia, régimen de los *polloi*, congrega a un mismo tiempo la temática del poder y la de las relaciones sociales. Separar los dos temas fue un complejo —y difícil— *constructo* moderno.

Nuestra primera observación es, pues, que lo social no es un agregado reciente a una temática originariamente solo jurídica o política en sentido estricto; por el contrario, lo que se debe explicar es cómo, en el inicio de la modernidad, al visitar la democracia antigua con objeto de tornarla representativa y de

sumarle los derechos humanos, se escinde de sus implicaciones sociales una forma política, que pasa a operar independientemente de aquéllas. Ese recorte, lejos de ser originario, es en sí mismo problemático.

La segunda proposición que planteamos es que no hay modo de separar las temáticas de las luchas sociales y del deseo. O mejor, que la separación entre ambas es una hazaña, si se puede llamarla así, moderna. De modo habitual, las luchas sociales remiten a la esfera de los intereses, pero sólo porque son entendidas a partir de una racionalización poderosa. En efecto, desde los comienzos de la modernidad el antiguo tema de las virtudes cede lugar al de los intereses. Éstos conllevan algunos rasgos básicos. Se destaca una concepción economicista de las relaciones humanas: los intereses apuntan, en definitiva, hacia una lectura económica de nuestras vidas. Incluso lo que es cualitativo, como la vida o la vida buena, tiende a ser cuantificado en términos de medios y fines, en términos de inversiones y resultados. Y esa dominación del futuro mediante el presente se construye racionalmente: esto es, un análisis preciso de ventajas y perjuicios, de riesgos y resultados, estructura y tiempo. La economía y la razón sirven para que el capital construya su mundo. El avance de las luchas sociales no se desviará de ese patrón. Cuando los obreros se organizan como clase a fin de luchar por su porción, o aun con el propósito de eliminar la dominación burguesa, la palabra clave es “interés”, que es medido con los patrones de la economía y de la razón. Allí reside, además, el eje –y la limitación– del marxismo.

Sin duda, hay muchos aspectos de esta cuestión que se deben tomar en cuenta. La política moderna destituye las virtudes de prácticamente cualquier tipo de eficacia. Difícilmente pueda funcionar hoy una política que no esté basada en los intereses. De allí que quien intenta, en nuestros días, hacer política sólo a partir de ideales, principios o valores

va de fracaso en fracaso; de allí que la ética a la que Weber llamaría la ética de la convicción esté, desde Maquiavelo, descalificada en términos de su viabilidad política.

Sin embargo, lo que hay que enfatizar es aquello que las virtudes, en la Antigüedad, y los intereses, en los tiempos modernos, *reprimen*. Porque la virtud y el interés poseen el don de moralizar la política: la virtud, directa y obviamente, el interés, de manera indirecta y menos evidente. No hay que borrar la diferencia entre intereses y virtudes. El interés rompe decisivamente con la virtud, porque ésta pasa por la renuncia de sí, por la abnegación, mientras que aquél es por lo menos el signo más claro de la afirmación de cierto sí, el económico medido racionalmente. Pero, hecha esta salvedad, virtud e interés tienen ambos la función de reprimir algo que se considera horrible, el deseo.

Volvamos a los peligros de la democracia, esto es, al riesgo, anticipado por los conservadores griegos, de que la masa de los *polloi* decida expropiar a los pocos ricos e instituir sobre ellos una tiranía. Ahora bien, este peligro también es denunciado en los tiempos modernos: en el siglo XIX, el rechazo del sufragio universal es el recurso de las derechas, recelosas de que el populacho votante resuelva confiscar las propiedades de los abonados. Entre los griegos, la multitud que persigue la ganancia es tenida por viciosa, y por ello es necesario activar las virtudes en su contra. Entre los modernos, la turba idiotizada no percibe qué es lo mejor para ella misma a mediano o a largo plazo: por eso debe ser tutelada por los intereses. El deseo es visto como concupiscencia o incluso como locura. Implica la esclavitud a las propias pasiones. El hombre que sólo desea, sin el control de la razón, necesita ser protegido, tutelado. Hay, por cierto, diferencias entre los disturbios antiguos y los modernos causados por el deseo. Pero en los dos casos el énfasis está puesto en la expropiación de los bienes de los ricos. El deseo

es esencialmente de bienes: no se distingue entre la reivindicación de la masa y el hurto o robo que hace el criminal; la masa que clama por la igualdad en el acceso a la propiedad no es diferente del asaltante: puede incluso ser peor, llegar a formar una pandilla. Partido de izquierda, sindicato y pandilla aparecen todavía hoy como parecidos a los ojos de muchos conservadores: basta ver el modo en que los propietarios de la tierra más conservadores presentan al movimiento de los sin tierra.

Hasta aquí intenté enfatizar, en el segundo tópico (el del carácter deseante de las luchas sociales), que no se puede reducir esas luchas al enfoque racional y económico de los intereses. Sin dudas, la cuantificación y la racionalización que éstos permiten son preciosas. Gracias a ellas podemos negociar y, así, instituir una dimensión temporal en la realización de lo que es deseado. El deseo negocia poco; la virtud desprecia la negociación; forma parte de la esencia del interés negociar. Por ello, no viene mal un pasaje del deseo al interés, y que esa articulación sea hasta más feliz, al menos potencialmente, que la oposición –más radical, innegociable– entre deseo y virtud. Pero el riesgo grave en la perspectiva dominante, que da primacía al interés, reside simplemente en *olvidar* el deseo como base, motor, o como se quiera llamarlo, de todo un proceso social de insatisfacción y de búsqueda de nuevas satisfacciones.

Pasemos a la república.

* * *

La temática republicana se diferencia, en la esencia de su definición, de la democrática. Si hay un tema que aparece constantemente ya sea en los pensadores republicanos de Roma, ya sea en la obra de Montesquieu cuando estudia aquel Estado, es el de la renuncia de los beneficios privados en favor del bien común y de la cosa pública –renuncia a la que Montesquieu da el nombre de *vertu* y que me

parece adecuado traducir por *abnegación*–. Se trata, para el autor de *El espíritu de las leyes*, de una cualidad antinatural –dado que nuestra naturaleza nos llevaría a seguir las inclinaciones de nuestro deseo de tener más y más–, que se construye por medio de una intensa educación.

Así, para resumir, podríamos decir que mientras que la *democracia* tiene en su esencia el anhelo de la masa de tener más, su deseo de igualarse a los que poseen más bienes que ella, y es por ello un *régimen del deseo*, la *república* tiene en su médula una disposición al *sacrificio* y proclama la supremacía del bien común sobre cualquier deseo particular. Evidentemente, es posible criticar a la república diciendo que el supuesto bien común es, en verdad, un bien de clase, y que los sacrificios que se hacen en nombre de la Patria están repartidos de manera desigual y, sobre todo, nunca ponen en jaque la dominación de un pequeño grupo sobre la mayoría. Pero lo que me gustaría enfatizar en la temática republicana es la idea de *deber* que ocupa un lugar destacado en ella.

En efecto, quizá la gran dificultad del pensamiento democrático haya estado, durante mucho tiempo, en la articulación de su temática del deseo –en este caso, el deseo de las masas de tener más– con la necesidad de que ellas no se limiten a tomar los bienes, de los que se sienten privadas y por ello tratadas sin justicia, sino que se propongan también la conquista del poder. La disputa por los bienes termina en un fracaso cuando no se desdobra –y se fundamenta– en la lucha por el poder. Esto se ve claramente en la epopeya de los hermanos Graco, que combaten, en la Roma republicana y socialmente desigual, por una reforma agraria, y terminan, uno después del otro, asesinados y derrotados por la clase senatorial a la que pertenecían y que los vio como traidores.

La cuestión es algo complicada, pues en verdad la esencia de la lucha social, tanto en la Europa del siglo XIX como hoy en el mun-

do entero, surge en el deseo. Las masas no reclaman porque se ven privadas de participar en el Parlamento, en el Poder Ejecutivo o en el Judicial: lo que las moviliza es la privación de lo que es esencial para la vida o en nuestros días, como ya argumenté en otro lugar, la falta de algo superfluo que se volvió esencial. El mejor significante de esto último son las zapatillas de marca, cuyo robo funciona, en las grandes metrópolis del mundo pobre, como la señal precisa del modo en que la política se juega en el día a día del deseo.² La envidia de las zapatillas quizá sea el motor de las luchas sociales en las periferias, más de lo que jamás haya sido la propagada envidia del pene en su versión freudiana y antifeminista... Pero, si el carácter social de la lucha política brota en el deseo, éste es insuficiente para darle salida y solución. Porque la lucha por el excedente, por lo que constituye la desigualdad, sólo en apariencia es un combate por lo que sobra, por el resto: es en verdad la batalla por el centro, por el mando, por el poder.

El problema es doble. Si permanecemos en el plano del deseo, existe el riesgo enorme de que no sepamos encaminar su posible, aunque siempre incompleta, realización. Pero, si nos apresuramos a resolverlo, perdemos por completo la noción de lo que está en juego.

² En relación con la discusión de este texto, en la reunión de noviembre de 1999 del grupo de estudios sobre la república, y en especial con el argumento planteado por un participante del debate de que el robo de zapatillas tendría como objeto venderlas y así obtener dinero para comer o drogarse, recibí el siguiente comentario de Luis Felipe da Gama Pinto: "Hace cinco años que participo en una ONG (Santa Fe) que trabaja con chicos y chicas de la calle, y no se necesita tener mucha experiencia con ellos para estimar la increíble importancia simbólica de tales zapatillas, la fuerza que tienen como objeto de deseo. Al contrario de lo que se pueda pensar, las zapatillas llegan a justificar el sacrificio en relación con la comida; *lucirlas en los pies es muchas veces un fin más seductor que la comida*. Es más común que el grueso del dinero se adquiera en el tráfico o en otro tipo de robos. Las zapatillas hay que tenerlas puestas" (e-mail del 10 de febrero de 2000).

Es lo que sucede cuando, demasiado rápido, se busca traducir la insatisfacción popular en términos de sus posibles soluciones: por ejemplo, como decía antes, aumentar su participación en el poder legislativo, en el ejecutivo, mejorar el poder judicial, la policía. El deseo tiene su tiempo, su demora: paradójicamente, surge apresurado, urgente, pero toda tentativa veloz de traducirlo en otro lenguaje termina en un fracaso. O lo satisfacemos, y en ese caso la velocidad tiene sentido, o madura y se modifica, y en ese caso hay que respetar un tiempo, una dilación. Como en las líneas que siguen voy a discutir la cuestión de su encaminamiento, su canalización, es necesario comenzar haciendo la salvedad de que toda esa hidráulica de las soluciones resultará errada si no hay espacio para los desvíos, los equívocos, las demoras... las crecientes, las bajantes. Por ello, antes que nada, conviene recordar a Maquiavelo, en su pasaje sobre los hombres precavidos que, sabiendo que las crecidas van a destruir sus casas y sus campos, construyen represas, puentes, diques. Esa sabiduría que crea el saber moderno, esa moral de la previsión que está en la base de la razón como planificación, es por cierto útil, pero no debe, tratándose del deseo, ser sobrestimada. Me anticipo un poco para decir que la democracia es popular, está del lado de la sociedad, de los que pueden obedecer la mayor parte del tiempo, pueden desobedecer menos veces —pero desean todo el tiempo—, y que la república está del lado del poder, de las instituciones, expresando la lógica del que manda. Permanecer en la sede del poder significa perder de vista la sed de algo que no es poder,* que sólo es planteado por éste, y siempre mal planteado. El deseo es ese innominado.

* Aquí el autor hace un juego de palabras con los dos significados de "sede". Textualmente dice: "Ficar na sede (com e aberto) do poder significa perder de vista a sede (com ê fechado) de algo que no es poder". [N. de la T.]

Pero indagemos cómo se torna viable, se consolida, se realiza, la democracia. Una vez que se plantea el tema del poder, surge la siguiente cuestión. Si se piensa en el poder, no hay mayores problemas, o son pocos, *si y solamente si* quien manda es diferente de quien obedece. En ese caso, las reglas que valen para todos no valen para el que gobierna. Y eso es tan cierto que, incluso en los regímenes democráticos, se establece una excepción en favor del jefe del Estado,³ aun más ampliamente que en favor de los parlamentarios, que tienen inmunidad ante procedimientos que valen para los demás, lo cual es un residuo significativo de la antigua idea de *majestad* que se condensaba en el rey. *Pero, si hay identificación entre quien manda y quien obedece, el poder suscita una serie de problemas.*

El único régimen en el cual, al menos en teoría, existe plena identificación entre quien manda y quien obedece es el de la soberanía popular, o sea, la democracia. Así, los problemas de funcionamiento político a los que aludimos son especialmente fuertes en ese régimen. Mientras que los otros regímenes fueron perdiendo su legitimidad a lo largo del siglo XX y posiblemente sigan perdiéndola en el futuro próximo, la democracia se fue convirtiendo, en especial desde la Segunda Guerra Mundial, en el único modo de gobierno que puede ser, hoy, considerado legítimo. Sin embargo, ese stock de respeto que merece contrasta con un déficit de eficacia en el plano del funcionamiento. En otras palabras, la democracia sobresale en la legitimidad, y fa-

lla en el funcionamiento. Es posible que uno de los ejes de la dificultad de su funcionamiento resida, en la práctica, justamente en que es más fácil actuar cuando se separa, casi quirúrgicamente, a quien legisla, ejecuta o juzga de quien obedece. Se trata de un recorte verificado a lo largo de miles de años, una tecnología del mando y de la sumisión más que desarrollada; y en su contra, apenas una legitimidad todavía joven, que no tuvo tiempo, en doscientos años desde que despuntó en dos países, los Estados Unidos y la Francia revolucionarios, para capilarizar sus prácticas, sus emociones, en una escala comparable a los autoritarismos cuya eficacia ya ha sido bastante comprobada. En suma, la experiencia política milenaria apunta hacia la separación del mando y de la obediencia, o sea, como bien percibió Hobbes, entre la ley y el derecho, o incluso, como diríamos en el contexto de esta discusión, entre el orden del poder y el del deseo.

Es a esos problemas –que nacen de la propia definición de la democracia– que la república brinda al menos un esbozo de respuesta. Dicho de otro modo, la república es una construcción romana que apunta exactamente a responder la pregunta sobre las dificultades que existen cuando los mismos que mandan deben obedecer. Hay que tomar nota de que ésa es la problemática del derecho/deber constitutivo de la democracia, esto es, del hecho de que en ese régimen, más que en cualquier otro, no tiene cabida oponer radicalmente derecho y deber, como pretende con tanta vehemencia Hobbes en el capítulo XIV del *Leviatán*. Si en la democracia pensamos únicamente en la satisfacción de los deseos, o incluso en el respeto a los derechos humanos, olvidaremos su esencia constitutiva, que es el poder del pueblo, esto es, el hecho de que hay democracia, fundamentalmente, no porque se sacie el hambre o se respeten los derechos, sino porque el pueblo ejerce el poder. No se trata de que el hambre o la violencia sean problemas

³ Basta citar el artículo 86, parágrafo 4, de la Constitución del Brasil, de 1988, que prohíbe los procesos contra el presidente, durante su mandato, por crímenes comunes no relacionados con el ejercicio de su cargo, aunque los autorice una vez que haya dejado el poder; o el reciente litigio judicial, en los Estados Unidos, en el que el presidente Clinton pretendía interrumpir la marcha de un proceso movido en su contra pidiendo una indemnización por el supuesto crimen contra la honra de una persona.

menores, pero son problemas que en principio pueden ser superados en registros políticos no democráticos, por ejemplo, en el caso de un despotismo ilustrado, de un Estado de derecho aristocrático, o incluso de un gobierno populista y autoritario, mientras que sólo hay democracia cuando el pueblo está básicamente responsabilizado por sus decisiones.

Ahora bien, la cuestión republicana reside, justamente, en el autogobierno, en la autonomía, en la responsabilidad ampliada de aquel que decreta la ley y debe obedecerla. Es comprensible por tanto que Hobbes, al escindir *jus* y *lex*, derecho y obligación, en el citado pasaje del *Leviatán*, haya planteado dificultades tan grandes para un pensamiento y una práctica republicanos. Toda la construcción de su Estado tiende a la monarquía –aun cuando considere legítimos los regímenes en los que mandan varios o todos, o sea, la aristocracia y la misma democracia–, justamente porque el aspecto esencial, para él, es el recorte claro entre quien manda y quien obedece. Es cierto que en su doctrina el que obedece *constituye* a aquel que manda como su representante, y por consiguiente obedece, por así decirlo, a sí mismo, pero la mecánica cotidiana del sistema niega ininterrumpidamente esa semiidentificación entre el gobernante y los súbditos, pues dado que la ley es la simple expresión de la voluntad no justificada del soberano, éste no puede estar sujeto a ella. (Es, por lo tanto, significativo que Hobbes admita la democracia, pero ni siquiera mencione la república. El régimen popular es más aceptable en su teoría que el régimen en el cual quien manda necesita, siempre, contenerse. Esto obedece a que su poder, soberano, libera la *hybris* del gobernante, justamente aquello contra lo que se instituye la república.)

Este esquema que separa el mando y la obediencia es comprensible y está mucho más anclado en nuestras costumbres de lo que se pensaría a primera vista, ya que nuestra prác-

tica de la política diverge en gran medida de nuestra conciencia –o teoría– sobre ella. Pensamos que todos están sujetos a la ley, pero practicamos mejor la escisión entre ley y derecho, entre quien gobierna y quien obedece, sobre todo en los países en los que la democracia es frágil o aún no se ha consolidado. Pero lo que quiero señalar aquí es que puede haber un encuentro entre las temáticas republicana y democrática. Mejor aún, es *necesario que exista ese encuentro*, si queremos que la democracia se realice. Una democracia sin república no es *kratos*, es simple populismo distribucionista, como se vio tan a menudo en las décadas en que, primero en Europa y luego en América Latina, las masas accedieron a la visibilidad del espacio social, manifestándose inicialmente por su deseo. En la práctica, es el despotismo de un príncipe demótico. De allí que la reivindicación social sea, a un mismo tiempo, lo que permite salir de la democracia restringida a una élite a una democracia de masas y aquello que tiende a reinstaurar, en su centro, un poder de príncipe o tirano, una heteronomía de las multitudes.⁴

Para existir, la democracia necesita de la república. Esto que parece obvio en realidad no lo es. Significa que para tener acceso a todos los bienes, para satisfacer el deseo de tener, es necesario tomar el poder; y eso implica refrenar el deseo de mandar (y con él de tener), comprender que cuando todos mandan, todos obedecen por igual y, por consiguiente, todos deben saber cumplir la ley que emana de su propia voluntad. Para decirlo en una palabra, el problema de la democracia, cuando se hace efectiva –y sólo se hace efec-

⁴ El príncipe o tirano puede ser un dictador, pero también un líder carismático o, simplemente pero con la misma eficacia, un predicador religioso o un animador de televisión o radio. Lo esencial de mi afirmación es la reposición, en el centro de lo que debería ser una democracia ampliada porque lleva en cuenta el deseo, de un poder antidemocrático.

tiva si es republicana—, es que, al mismo tiempo que nace de un deseo que clama por realizarse, sólo puede conservarse y expandirse si se contienen y educan los deseos. Allí reside la contradicción terrible de la democracia, que hasta hoy la limitó de manera extraordinaria e hizo incluso que, en los lugares donde mejor se constituyó, no fuese mucho más allá de la esfera política. La dificultad de una democratización de los afectos y de la socialización, es decir, de la vida afectiva y de las relaciones de trabajo, se halla exactamente en esa exigencia de la autonomía, que no siempre es entendida como algo esencial, pues se desea de la democracia la distribución de los bienes y no la gestión del poder.

Pero, si la cuestión de traducir todo esto en la práctica es sumamente difícil, me parece que la salida teórica está, al menos, planteada. Hay que entender la problemática de la autonomía, o sea, de la autogestión de los poderes y de sí mismo que es característica de la democracia, a partir de una extensión de los valores republicanos. Es lo que Roma propuso, aun cuando conservara un corte esencial entre la minoría de patricios que al mismo tiempo mandaba y obedecía, y la mayoría desprovista de derechos políticos. La solución republicana regía para los miembros del Senado, pero sólo era posible en la medida en que persistiera la vieja división. En verdad, los senadores podían, en el seno de su cuerpo, practicar la difícil moralidad republicana de obedecer la ley que ellos mismos promulgaban, justamente, porque todavía tenían la facultad de mandar irrestrictamente sobre aquellos que debían obedecer ilimitadamente.

* * *

Intentaré esbozar alguna conclusión. Quizá queden todavía dos puntos por aclarar. El primero es que cuando se habla de deseo se trata, sobre todo, del deseo de los que no tienen, mientras que la abnegación corresponde a

los que tienen.⁵ La república es la virtud de los propietarios, de los patricios: es una excelencia, una cualidad moral elevada, una dignidad, en suma, una *areté*, que expresa claramente su naturaleza aristocrática. No casualmente, la república modelo, la que en todos los tiempos ocupa el papel paradigmático, que en el caso de la democracia es ejercido por Atenas, es Roma: allí el régimen republicano nació del triunfo de la aristocracia sobre la monarquía, y vivió, y murió, de la resistencia de esa clase contra el pueblo. Así, es posible decir que el deseo, que aparece como una pulsión adquisitiva, se explica sobre todo a partir de los que no poseen nada, o solamente poco. Pero ¿se agota el deseo en el anhelo de adquirir cosas, bienes? Por cierto, no. A través de la materia y de la mercancía se mira otra cosa: el reconocimiento como ser humano, o incluso algo menos definible, cuya densidad apenas podemos imaginar. Más interesante que reducir la complejidad del deseo al anhelo de la igualdad reconocida (otro modo de domesticar nuestras pulsiones en algo racional), puede ser preservar su carácter cuestionador, en una palabra, su dimensión de *aventura*. En cualquier caso, deseantes son los que no tienen, moderados, los que tienen. Al insistir en el carácter deseante de la democracia, estoy negando todo propósito de racionalizarla de manera apresurada. Al señalar la virtud de la república como el régimen de la autocontención, estoy afirmando la necesidad de que los deseos, para realizarse en una democracia ampliada, aprendan a educarse de acuerdo con hábitos que fueron en principio aristocráticos.

Pero en esta encrucijada de dos tradiciones que nos resultan simpáticas, la república y la democracia, es posible que la república ya tenga más o menos constituida su tecnología, su *modus faciendi*; lo que debemos hacer es

⁵ La frase es de José Murilo de Carvalho, en el debate; las ilaciones son responsabilidad mía.

desarrollar la democracia.⁶ Todavía sabemos poco acerca de ese régimen. Insistí en que, para no fracasar, la democracia necesita la república. Pero la república debe ser el medio para que la democracia expanda sus posibilidades, reformando no sólo el Estado, sino también las relaciones sociales e incluso mi-

rosociales. La novedad estará del lado de la democracia, que por supuesto tiene que ser republicana. □

⁶ Esta cuestión fue planteada por Maria Alice Rezende de Carvalho.

¿Qué república?

Notas sobre la tradición del “gobierno mixto”

Sérgio Cardoso

Universidade de São Paulo

La vuelta del republicanismo

La cultura política de izquierda tiende algunas veces, aún hoy, a percibir la vuelta de las reivindicaciones republicanas a la escena de la acción y del pensamiento políticos como un acortamiento desalentador del horizonte de sus perspectivas y expectativas históricas. Hasta hace poco tiempo, se definía por la exigencia de la socialización de los medios de producción y de la riqueza social; estaba orientada por la urgencia de la revolución socialista. Después, tampoco hace demasiado tiempo, al menos entre nosotros, su acción militante efectiva se vio atraída por la bandera de la democratización de la vida social y política, con el propósito de extender la influencia y la participación populares en las representaciones institucionales, en la distribución del producto social, en la vida cultural y en las actividades asociativas. Ahora, finalmente, parece verse constreñida a la defensa de un régimen verdaderamente constitucional y de un Estado de derecho efectivo, límites precarios (aunque imprescindibles) a la permanente prepotencia de los grandes y a la ganancia siempre creciente de los ricos. Es, pues, sin demasiado ardor que esta izquierda parece tomar el camino de la defensa de los intereses y de la propia preservación del espacio público. Ella sostiene, a menudo casi con resignación, las causas del republicanismo.

Sin embargo, hay quienes asumen el paradigma de la república con mayor entusiasmo. Muchos epígonos de la vieja militancia, convertidos al realismo, a los valores del entendimiento, de las negociaciones y los acuerdos políticos, parecen encontrar en ese paradigma las herramientas ideales para la elaboración de su distanciamiento de la empresa de la igualdad y de la democracia social, descalificadas ahora como signos de atraso y arcaísmo. El soporte de las tesis republicanas los ha ayudado a sentarse en la mesa de los grandes para enseñar a los pobres las concesiones que es necesario hacer en pro del bien común de toda la sociedad, sin espíritu faccioso y sin radicalismos. El argumento de la república les permite a los pequeños predicar la paciencia necesaria frente a la lentitud de las transformaciones y a los procedimientos formales de las decisiones –tan bien manipuladas por los ricos– en las verdaderas democracias.

Por su parte, los viejos y los nuevos liberales ven con condescendencia magnánima la realización del debate sobre las cuestiones republicanas. Si bien les parece que este debate llega a contramano de la historia (en el momento en que, justamente, se sacuden los cimientos de los estados-nación y se produce la mundialización de la economía y del mercado capitalista), al menos confirmaría la victoria final del ideal liberal de la democra-

cia. Al fin de cuentas, la defensa republicana de la libertad y del derecho, a diferencia de las pretensiones exorbitantes de la socialdemocracia, permitiría no sólo reforzar el necesario encuadramiento jurídico-político de la libre competencia de los individuos, sino también sumar apoyos –nada despreciables– en su combate a los residuos de totalitarismos que, aún hoy, traban la universalización del mercado, la racionalización de la producción mundial y las potencialidades de la acumulación financiera necesaria para sustentar las nuevas ambiciones de la economía capitalista.

Son múltiples, pues, las interpretaciones y las apropiaciones de la recuperación contemporánea del tema de la república. Es posible, no obstante, verificar que las diversas perspectivas señaladas, más allá de su evidente oposición, presentan rasgos comunes. En primer lugar, dejan de señalar –o esconden– que la revitalización de esta temática conlleva un acentuado aguijón crítico. En efecto, su nuevo aliento se debe en gran parte, por cierto, a la propia racionalización y radicalización de las aspiraciones liberales; constituye un contrapunto a la celebración de la expansión del mercado y de la esfera de los intereses privados, a la retracción del espacio público y de las regulaciones políticas. La agresividad teórica y práctica del ultraliberalismo, el enrarecimiento de la atmósfera social, parecen suscitar la necesidad de devolver cierta densidad a la esfera de los asuntos comunes, de los intereses compartidos, de la acción colectiva y de la solidaridad política en el seno de las propias sociedades democrático-liberales contemporáneas, como se desprende del examen de los postulados de los llamados “comunitaristas” y de los, a falta de mejor definición, “neorrepublicanos cívicos”. Es la expansión del dominio de los intereses, el ordenamiento de todas las instancias de la vida social en la dirección de la satisfacción de los apetitos individuales (la expansión de lo que Leo Strauss define como el reino del moder-

no hedonismo político) lo que parece sugerir la urgencia de alguna revinculación con las perspectivas de la filosofía política: la afirmación del carácter originario de la constitución política de la sociedad, y el consiguiente reconocimiento de la preeminencia de la interrogación acerca de esta dimensión fundante, de la cuestión de su régimen, según la expresión de los antiguos (o incluso, para seguir a Claude Lefort, la cuestión de su forma –o “*mise-en-forme*”, para subrayar su carácter instituyente– política).

El republicanismo puede haber dejado de ser revolucionario (como lo fue en las llamadas revoluciones burguesas), pero no perdió su motivación crítica. No perdió, por cierto, el rasgo conceptual e histórico que lo caracteriza, el de demarcar, más allá de las diferencias de posesiones, riquezas, influencias y talentos, un espacio común equalizador, definido por el involucramiento de los ciudadanos en el sistema de las decisiones políticas. Porque el régimen republicano no sólo supone la integración de todos, la promueve; e inevitablemente conlleva, en la esencia de su realización, o radicalización, como democracia política, también la democratización económica, social y cultural, operada por la universalización de los derechos y de la participación política.

El segundo elemento común observable en las diversas interpretaciones y usos ideológicos del tema que tratamos es, como se ve, la tendencia a reducir la república al postulado de un gobierno constitucional, gobierno de leyes y Estado de derecho. Se trata de una reducción inadmisiblemente de su campo de significaciones, pero que ocurre con frecuencia incluso en el ámbito de las indagaciones teóricas y de las especulaciones en torno de sus motivos conceptuales e históricos. Éste es el caso, para citar un ejemplo, de la perspectiva de Blandine Kriegel en un artículo del número de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, de 1993, dedicado al tema de la re-

pública. Al mismo tiempo en que efectúa una identificación inmediata entre república y Estado de derecho moderno (cf. Kriegel, 1993, p. 29), la autora, en función del origen y de la trayectoria histórica del concepto, termina fusionando elementos teóricos y referencias ontológicas francamente heterogéneos. Ya en la definición del concepto, por ejemplo, funde las nociones aristotélicas de “bien vivir” y de justicia con las concepciones modernas de la soberanía y del derecho. “El Estado republicano o el Estado de derecho, esto es, el Estado que obtiene su legitimidad de una organización de la sociedad orientada hacia el ‘bien vivir’, el interés general y el bien común, otorga en consecuencia a la Ley, al Derecho, el lugar de atributo principal en su funcionamiento” (*ibid.*, p. 30), afirma, identificando allí el principio de la soberanía del Estado, que sería la forma del “Derecho político republicano” (*ibid.*). Y tales planteos sustentan, en el ensayo, la tesis histórica del carácter republicano de las monarquías absolutas modernas (“una contradicción aparente” [*ibid.*, p. 26]) en tanto estados de derecho.

Pero dejemos de lado los presumibles descaminos conceptuales e históricos de esos análisis, para observar sólo que esta fusión inmediata de la idea de república con el principio moderno de la soberanía del Estado, aun cuando brinde un esquema adecuado para explicar las grandes transformaciones políticas de la historia moderna (señaladas por Kriegel como el pasaje de una república monárquica o aristocrática a una república democrática –o pasaje de la soberanía del rey a la del pueblo– y también de la simple soberanía del Estado al principio de la separación de poderes, y luego, progresivamente, al desarrollo de nuevas esferas de derechos: del hombre, del ciudadano y de los pueblos), no sólo simplifica de manera algo abusiva el sentido político-jurídico de estas transformaciones, sino que también oscurece los propios conceptos que moviliza; oscurece los

términos de su formulación original y las determinaciones que adquieren al ser repuestos en tiempos y contextos diversos. En el caso de la república se pierde, por ejemplo, su sentido práctico original de designación del mejor régimen de gobierno (y no sólo de índice de la naturaleza propiamente política de una sociedad), así como el carácter crítico-político de sus recuperaciones históricas.

En verdad, el motivo primero de esos equívocos y, más directamente, de la tendencia crónica a asimilar la temática republicana a la del Estado de derecho reside en los dos sentidos que se dio, ya desde su origen (Platón y Aristóteles, fundamentalmente), al término “*politeia*” (posteriormente dados por los latinos a la *res publica*) en función de los diversos registros en los que se desarrolla la investigación sobre las comunidades políticas: el relativo a su definición esencial, a su naturaleza, y el orientado hacia sus diversas formas y propiedades, la cuestión de los diferentes regímenes y de sus aptitudes constitucionales propias. Así, la misma palabra *politeia* designa el género de los regímenes políticos y una de sus formas específicas, justamente aquella cuya disposición excelente para la realización de su naturaleza política permite señalarla con la denominación del género. Tal oscilación semántica, aun cuando se conozca de sobra, actúa en la historia de las ideas y las prácticas republicanas oscureciendo a menudo sus horizontes y enturbiando su sentido. En efecto, los términos “*politeia*” y “república” son considerados en las indagaciones y los debates práctico-políticos de los clásicos en general en la segunda acepción, como un régimen determinado de gobierno, aun cuando la caracterización de ese régimen adquiera, en ciertos casos, rasgos aristocráticos y, en otros, las facciones de las democracias. Es posible observar estas concepciones diversas de la *politeia* como régimen de gobierno, por ejemplo, o incluso paradigmáticamente, en sus matrices platónica y aristotélica,

o aun en el enfrentamiento que divide a los partidarios de un gobierno *stretto* y de un gobierno *largo* en las ciudades republicanas de la Italia renacentista: por un lado, en cada caso, la formulación aristocrática y, por otro, la concepción democrática de esa forma constitucional, que la tradición convino en llamar “gobierno mixto”.

Ahora bien, los términos e intereses de la cuestión republicana cambian radicalmente cuando se toma como referencia la *politeia* no como un régimen político específico (ya sea en su versión aristocrática o democrática), sino como el género de las constituciones “políticas” (como opuesto al género de los regímenes de naturaleza “despótica”), como ocurre con frecuencia en los modernos y hoy, entre nosotros, de manera generalizada. En consecuencia, nos parece imprescindible comenzar por examinar y precisar –aunque sea brevemente– las referencias conceptuales e históricas que demarcan nuestro tema, ya que sólo este examen permitirá delimitar un campo apropiado de indagaciones y discusiones y restringir las zonas de malentendidos que traban nuestros debates. Por otro lado, ese movimiento retrospectivo nos brindará, asimismo, el encuadramiento necesario para interrogarnos acerca del sentido que hoy se puede dar a la reivindicación de una esfera pública capaz de proporcionar a los hombres alguna experiencia de vida colectiva, de una voluntad y una acción comunes, esto es, capaz de remitirlos a un espacio de universalidad que no sea meramente jurídico-formal, sino plenamente social y político. Éstas parecen ser, en efecto, las ambiciones del republicanismo que vemos resurgir con fuerza en la escena actual de la reflexión política.

La *politeia* aristotélica

La palabra es latina y remite necesariamente a la historia de las instituciones romanas; pe-

ro es necesario comenzar por el término y el concepto que constituyen su paradigma y que marcan el suelo en el que se traza su sentido. La política, ya se observó muchas veces, “habla griego”, pues es en la experiencia de la *polis* donde se desarrollan su gramática y su léxico fundamentales. Lo mismo vale para el caso de la *res publica*. La expresión pretende traducir el término *politeia*, procurando sobre todo dar cuenta, mediante el recurso a la perífrasis, de la configuración nominal del concepto: el *quid* de la *polis*, la constitución de la *polis*, la “cosa” política. Sin embargo, tal transposición no sólo nos aleja de las referencias semánticas e históricas originales del término, sino también, y sobre todo, oscurece el uso más preciso y más técnico que le habían conferido la práctica y el pensamiento políticos griegos: el sentido de “régimen de gobierno”, de “constitución política”, pensada como la forma de organización de las magistraturas o poderes que conforman y orientan la vida de la ciudad.

Ahora bien, la expresión “*res publica*”, en su significación más inmediata –la cosa pública, de todo el pueblo, la esfera de los intereses comunes, del bien común–, parece acentuar más la referencia a la naturaleza política de la comunidad (que designa su agregación en vista al bien, al derecho y al interés común, el *koinon synpheron* de los griegos) que la cuestión, específicamente constitucional, de la buena organización de las magistraturas o del “mejor régimen”, que polariza casi completamente el interés de los clásicos por la ciencia práctica de la política. Porque, para ellos, la cuestión de la buena constitución de la comunidad (la de la mejor ordenación posible de sus elementos, en función de sus fines últimos) remite, fundamentalmente, a la de la buena organización de los poderes, en especial de las magistraturas soberanas, a la cuestión en fin del régimen de gobierno de la ciudad. Así, la *politeia* se refiere esencialmente al gobierno: “la *politeia* es el gobierno

(*politeuma*)”, dice Aristóteles directamente. Observemos, entre tanto, que si la organización del poder define una *politeia* es porque define también la “manera de vivir”, la constitución o perfil moral de la comunidad, ya que éste se determina por el carácter de sus leyes (que son educadoras) y éstas a su vez por la estructura de poder, que designa no sólo la clase hegemónica en la ciudad sino también el tipo de hombre y de vida que ella considera excelentes y a quienes por consiguiente confiere autoridad (cf. Strauss, 1954, pp. 151-152). La naturaleza y la forma de vida de una sociedad se determinan por tanto, fundamentalmente, por el régimen de gobierno –lo que hace de la política el saber de las constituciones, la ciencia arquitectónica o matriz del dominio de las investigaciones prácticas, y del legislador, la figura más eminente de la esfera de la acción o de la praxis–.

¿Qué es, entonces, la *politeia*? ¿Qué sentido se le ha conferido a ese término en la tradición de la investigación política? Para precisar y profundizar los señalamientos ya formulados podemos comenzar con Aristóteles, el filósofo de las definiciones seguras, con quien la reflexión de la *polis* alcanza su forma más acabada. Veremos así que en el libro III (capítulo 6) de la *Política* define *politeia* –constitución o régimen– como “un cierto orden [*taxis*] de las diversas magistraturas, especialmente la que es suprema entre todas, [...] el gobierno de la ciudad” (*Política*, III, 6). De este modo, si consideramos que para Aristóteles la *polis* está formalmente constituida por ciudadanos (mientras que materialmente está constituida por familias y clanes) y que es ciudadano el que participa al menos de uno de los poderes que gobiernan la ciudad (ya sea una magistratura permanente o no, personal o colectiva), disponiendo así de algún poder sobre todos los demás (ya que la igualdad política que caracteriza a la *polis* deriva justamente de la ocupación –alternada y legalmente reglamentada– por parte de to-

dos los hombres libres, adultos y nacidos en la ciudad, de los polos del mando y de la obediencia), veremos entonces que debe comprenderse la *politeia* como la organización de las magistraturas o poderes ejercidos por los ciudadanos, en especial los poderes soberanos, puesto que, como ya señalamos, la calidad, o la naturaleza, de la constitución de una ciudad se determina por el carácter del gobierno (*politeuma*).

Entendida de ese modo la *politeia* (la ordenación de los poderes de la *polis*, consideradas fundamentalmente las magistraturas de gobierno), se verifica que el camino más inmediato para la distinción de sus diferentes formas estará en la determinación, para cada caso, del conjunto específico de ciudadanos que ocupan en ella estas funciones de gobierno, la clase, en suma, que ejerce la hegemonía en la ocupación de las magistraturas soberanas, considerando que todo ciudadano, por definición, participa en alguna magistratura de la ciudad. Así, la naturaleza de un régimen parece definirse sobre todo por la respuesta a la pregunta “¿Quién gobierna?”, o mediante la delimitación del universo de los que tienen efectivamente acceso al centro del poder. Ahora bien, la clasificación tradicional (con un amplio consenso entre los griegos y que también Aristóteles toma como punto de partida) se coloca exactamente en esta perspectiva e intenta distinguir los regímenes por la extensión del poder soberano, o sea, por el número de ciudadanos que componen la clase gobernante en relación con el conjunto total de la ciudadanía: gobiernan todos los ciudadanos, o algunos o sólo uno, y de ese modo se establecen como regímenes fundamentales la democracia, la aristocracia y la monarquía (la primera fundada en la libertad, que delimita el universo de los habitantes de la ciudad elevados a la ciudadanía; la segunda, en el mérito o en la virtud; la tercera, en una sabiduría o un mérito extraordinarios, que justifican la concesión del gobierno a un hombre

indiscutiblemente superior a los demás). A estos regímenes fundamentales, entendidos como constituciones propiamente políticas (o sea, como formas de gobierno ejercido sobre ciudadanos, dirigidas al bien de todos o al bien común de la ciudad y no al de los propios gobernantes), se sumarán después sus formas desviadas o degradadas: la tiranía, la oligarquía y el régimen licencioso (la propia democracia u oclocracia, el gobierno de la plebe), los regímenes no-políticos, despóticos, que completan la clasificación.

Aristóteles, sin embargo, aun cuando partiera de la tipología propuesta por la tradición, intenta justamente señalar la insuficiencia del principio que la articula. Pues, según nos hace ver, el criterio del número de los gobernantes, o de la extensión del poder soberano, no permite determinar la verdadera naturaleza o esencia de estos regímenes. La esencia de una determinada constitución solo puede definirse cabalmente —como todo lo demás— por su finalidad, exactamente como ocurre en el caso de los diversos tipos de comunidad (familiares, regias o despóticas) o respectivos tipos de poder (cf. Wolff, 1999, pp. 107-108). Se entiende así que para determinar el carácter de un determinado régimen es necesario interrogar acerca de su destinación: “¿Para quién?”, “¿En consideración de quién se gobierna?” constituye la buena pregunta. En verdad, tal interrogación puede a primera vista parecer ociosa, pues estaría respondida de antemano por la propia definición del género sobre el cual se investiga, el de las “comunidades políticas”: por definición, estas comunidades se orientan al interés de todos, el bien vivir común (por oposición, sobre todo, al género “comunidades despóticas”, en las que se gobierna en función de los intereses de los propios gobernantes). Pero si ese nuevo criterio aporta poco a la comprensión de los regímenes rectos, su rendimiento especulativo resulta considerable en el caso de los regímenes desviados, pues conduce a la interrogación sobre su

destino social y las “bases sociales” de estos gobiernos y, por consiguiente, a la consideración de su naturaleza —en algún sentido— “política”.

¿Para quién gobiernan la tiranía, la oligarquía y la democracia (tomada aquí en el sentido del *demos* o del vulgo), o sea, estos regímenes designados justamente por el criterio del número (el gobierno de uno, de pocos o de una minoría, y el gobierno de la mayoría, del gran número, de la multitud de la masa popular)? El tirano, evidentemente, gobierna exclusivamente para sí mismo. ¿Pero qué determinaciones, entre las innumerables que distinguen las diferentes partes o funciones de la ciudad (campesinos, comerciantes, artesanos, militares, hombres ricos, políticos, sacerdotes, trabajadores o mano de obra, entre otras recordadas por el filósofo), especifican, en última instancia, a los destinatarios y los intereses parciales de los gobiernos oligárquicos y democráticos? De las cualidades consideradas, dice Aristóteles, todas pueden en principio ser acumulativas (un rico artesano, un comerciante político, etc.), mientras que sólo son irreductibles entre sí las calificaciones “rico” y “pobre” (cf. *Política*, IV, 4). Por lo tanto, son ellas las que nos proporcionarán el principio real de especificación de estos regímenes, los más comunes entre las *poleis*: “se considera, así, que las partes por excelencia de la ciudad sean los ricos y los humildes, de modo que las constituciones se determinan según la predominancia de estas partes; y se dice comúnmente que hay dos constituciones, democracia y oligarquía” (*ibid.*). La oligarquía es, pues, el poder de los ricos para los ricos, la democracia, el poder de los pobres dirigido a los pobres, y desde esta perspectiva resulta accidental que sea el gobierno de pocos o de muchos, de hombres más rústicos e ignorantes, o más refinados y educados.

Ahora bien, esta deducción de la naturaleza específica de las constituciones desviadas señala, justamente, lo que hay de más origi-

nal en el trabajo de investigación de Aristóteles: su esfuerzo por devolver a estos regímenes alguna significación “política”. Veremos que al especificar sus propias determinaciones a partir de la indicación de la base económico-social que los sustenta, el filósofo podrá también considerar el modo específico por el cual creen establecer un espacio común, o incluso la manera por la cual ricos y pobres creen legitimar sus pretensiones políticas. Porque es cierto que ellos defienden sus intereses, pero no dejan de defenderlos en nombre de la justicia, no dejan de proyectar un horizonte de universalidad en el cual se inscriben tales intereses. Oligarcas y demócratas, aunque sea de manera equivocada, sostienen su reivindicación del poder soberano como la única justa y legítima (cf. Wolff, 1999, pp. 123 y ss.): los pobres sostienen su pretensión de una distribución igualitaria de las magistraturas soberanas a todos los hombres libres con el propósito de proteger su libertad (dado que un gobierno para todos debe ser también de todos, no puede excluir a nadie, pues el excluido dejaría de ser libre); pero no tienen como objetivo un bien común, sino la seguridad de que cada uno pueda vivir su vida como le plazca; tienen como objetivo, en fin, la preservación de su independencia o de su “vida privada”. Los ricos, a su vez, sostienen su reivindicación del poder en nombre de la riqueza, de la competencia y del mérito que, en el gobierno, estarían puestos al servicio de la ciudad; pero, en verdad, quieren apenas conservar sus bienes y aumentar su patrimonio, que consideran el bien verdadero y la aspiración universal de todos los hombres. En ambos casos todo sucede —como observa acertadamente Francis Wolff en su comentario al texto del filósofo (cf. *ibid.*, pp. 233-239)— como si la justicia política se definiese por la distribución del poder en la proporción de las cualidades que presenta cada uno (riqueza o libertad), con el objetivo de satisfacer sus intereses (bienes o se-

guridad), postulados como universales políticos; como si “la comunidad política tuviese por fin unir particulares”, como si “la ciudad fuese una asociación de intereses privados”, dice Wolff (*ibid.*, p. 123), en lugar de definirse exclusivamente por la realización del bien común: no la posesión de bienes para vivir bien, ni la seguridad para vivir libre, sino el “bien vivir” de todos en la comunidad, la propia “vida política”, cuya realización tiene en el poder apenas su instrumento.

Es importante notar, además, que en el curso de esta crítica (que justamente discierne y clarifica la naturaleza propia de las comunidades verdaderamente políticas, su objetivo de un bien efectivamente común), oligarquía y democracia no aparecen para el filósofo sólo como el espacio de la irracionalidad de las pasiones, origen de la injusticia y del despotismo, sino que surgen determinadas por cierta aspiración de universalidad, orden y legitimidad que las aproxima, como ya señalamos, a las realidades verdaderamente políticas. De este modo, Aristóteles buscará capitalizar esta apertura hacia la cuestión de la justicia (su rasgo de afinidad con el universal político) en su formulación enteramente original de un régimen “mixto”, pensado a partir de estas dos constituciones más comunes (o más frecuentes, ya que representan, como vimos, los intereses de los ricos y de los pobres, las partes fundamentales de las ciudades) y entendido como integrador de sus antagonismos: la *politeia*, el régimen que será designado por el nombre genérico de las constituciones por mostrarse eminentemente capaz de conducir a la realización de los fines “políticos” de la comunidad.

¿Qué es, entonces, esta *politeia*, considerada ahora, en un sentido más restringido, como un régimen político específico? Aristóteles, como señalamos antes, piensa este régimen a partir de la democracia y de la oligarquía. Lo define, exactamente, como “una mezcla de oligarquía y democracia” (*Políti-*

ca, IV, 8), y añade –lo cual es relevante– que se suele llamar *politeia* a las “mezclas” que tienden hacia la democracia (hacia la ampliación de la base del régimen), y aristocracia a las que tienden hacia la oligarquía (“porque los ricos suelen tener educación y un nacimiento ilustres”, lo cual no es otra cosa, añade, que “riqueza antigua”). Según el filósofo, este régimen entiende que realiza un equilibrio, un “justo medio”, entre los dos partidos opuestos a los que puede reducirse la ciudad, de modo de garantizar su influencia activa en las decisiones del gobierno. ¿Pero cómo se produce esta mezcla? ¿Cómo pensar la mezcla de estos elementos heterogéneos? Para comprender esto se puede comenzar por observar los instrumentos constitucionales que se consideran aptos para procesar tal mezcla en el gobierno de las ciudades. En cuanto a los poderes colegiados, por ejemplo, parece posible garantizar la participación de todos cobrando una multa a los ricos que no participan de ellos (en función de la atención que exigen sus negocios) y pagando *jeton* a los pobres con el fin de que puedan dejar temporariamente su trabajo para la supervivencia. Se puede también, en lo concerniente a algunas magistraturas, establecer un censo medio como condición para su ocupación (un censo alto les daría un perfil oligárquico, un censo muy bajo un perfil democrático, en el sentido restringido del término), o todavía combinar la ausencia de censo (elemento democrático) con elecciones (elemento aristocrático), en lugar de sorteos, que aumentan la participación del pueblo. Son este tipo de normas las que parecen caracterizar esta constitución y hacer viable la realización de su intento integrado o incluyente, la realización de su disposición esencial para el todo, para la superación de las formas de gobierno exclusivas para una de las partes de la ciudad.

Pero para una comprensión mejor de la naturaleza (*eidos*) y la obra (*ergon*) propias de ese régimen se debe prestar mayor atención

al tratamiento que Aristóteles da a la cuestión. Se puede observar que el problema teórico que enfrenta el filósofo para llegar a la definición de un régimen excelente, concebido no de manera abstracta (como gobierno de y para un “todos” indeterminado, designado apenas por la extensión universal de la ciudadanía a todos los hombres libres –no-extranjeros y no-esclavos– vistos así desde la perspectiva de su disyunción, de su libertad), sino concretamente como un régimen capaz de figurar e incluso encarnar la esencia de los regímenes políticos rectos, es el de encontrar en la ciudad realmente existente (siempre imperfecta) la materia social/económicamente dispuesta o adecuada a la forma política; esto es, encontrar el conjunto determinado de elementos cuya ordenación permita realizar un bien efectivamente común a toda la ciudad. Ahora bien, las partes que se muestran capaces de abarcar la comunidad social/económica como un todo, que permiten reducirla a un conjunto determinado de elementos fundamentales, se designan, como vimos, en las clases de los ricos y de los pobres (todos los ciudadanos, independientemente de sus otras calificaciones –de número limitado–, pertenecen a una de estas categorías), que se revelan por tanto como la materia apropiada para integrar (e integralizar) la composición propiamente política, o sea, la materia adecuada para la ordenación/organización de la *polis* como un todo efectivo orientado a sí mismo, constituyéndola así como verdadera comunidad política. Se supera, al fin, la definición abstracta de un régimen de gobierno de todos los hombres libres dirigido a su libertad –la democracia– por la definición de la *politeia* como régimen de todos los hombres libres, ricos y pobres, empeñados en la búsqueda de un bien verdaderamente común.

Hay que notar que de este modo ya no estamos situados en el nivel de la definición de los diversos regímenes (*politeiai*) por género y diferencia específica (la ordenación de los

diversos poderes de la ciudad, con la hegemonía de uno solo, de algunos o de todos en las magistraturas soberanas o en el gobierno), sino en el registro de la definición de un régimen, la *politeia*, por materia y forma, esto es, en el plano de la cuestión relativa a sus partes o elementos constitutivos propios y a la forma de su unidad. Ahora bien, vimos que la materia propia de la *politeia* –no en su sentido genérico, sino como un régimen político específico– está constituida por las partes de los ricos y de los pobres, y ya pudimos entrever también el principio formal que la identifica. Este principio se señala justamente en su intento de realización de un todo, en el de promover la integración y comunicación de las partes fundamentales (“las parte por excelencia”, dice Aristóteles) y antagónicas de la ciudad. De este modo, la *politeia* se definirá formalmente como un gobierno estructurado/organizado en función de la propia integración, la mejor posible, de todos –un “todos” verdadero, socialmente determinado– en el ejercicio del poder soberano, en vista de la existencia misma de una comunidad efectiva. Por lo tanto, desde esta perspectiva, la causa final o fin específico al que apunta el régimen constitucional no es directamente la virtud moral de los ciudadanos; es la realización misma de la *polis* como comunidad activa de todos los ciudadanos, la existencia de la ciudad como actividad constitucional de su producción y conservación como una verdadera totalidad política. A diferencia de lo que sucede en la aristocracia, aquí no es la virtud ética la condición de la virtud política; es la virtud política, en tanto integradora de la comunidad, la que inclina a los ciudadanos en dirección a la moralidad (cf. Vergnières, 1998, p. 194).

Ahora bien, esta finalidad integradora que define a la *politeia* sólo se realiza mediante la sumisión de los intereses diversos de las dos clases constitutivas de la ciudad (las partes “a partir de las cuales” se configura) a los inte-

reses del todo, mediante su sujeción a la hipoteca de la totalidad. Porque los ricos y los pobres, al integrar la esfera política, continúan determinados por sus pulsiones e intereses propios: los primeros por el deseo de bienes y de una vida refinada y cultivada en el confort y en el ocio, los otros por el deseo de una vida independiente y segura, para vivir libres, como les plazca; de modo que mantienen así su “desconfianza recíproca” (*Política*, IV, 12). No se trata, pues, de negar sus pulsiones constitutivas; se trata por el contrario de permitir su realización mediante el establecimiento de un espacio de compromiso, de “un justo medio aceptable para todos” (cf. Aubenque, 1993, p. 263). Se trata en este régimen, fundamentalmente, de limitarlas, moderarlas, en función del interés superior de todos: la propia existencia de la ciudad como comunidad autárquica e integradora de todos los ciudadanos. Se modera, entonces, el deseo de riqueza de unos (que amenaza la seguridad de todos) y se limita la pulsión de independencia de los otros (que vuelve inseguras las propiedades), para que la *polis* pueda existir y cada uno vivir, según sus intereses, lo mejor posible.

Se puede verificar, por lo tanto, que el bien común puesto en el horizonte de este gobierno constitucional –el principio formal de la unidad que realiza– no reside en la armonización (la “cosmización” o compatibilización) y jerarquización del universo de los intereses particulares de cada uno de los ciudadanos por la sabiduría virtuosa de los gobernantes (como un ideal demiúrgico de ordenación de los múltiples intereses económicos, de una política pensada, a partir de la materia de la *oikonomia*, como gestión de un todo orgánico de intereses comunes, cuando en realidad tales intereses constituyen un universo ilimitado e indeterminado y por tanto contrario a la totalización). El bien se produce aquí por la subordinación de las aspiraciones de cada una de las clases o partidos a su interés supe-

rior en la existencia de la ciudad, en definitiva, al interés de cada uno –como ser dependiente y no-autárquico– de vivir en el seno de una comunidad política. Todo en ese régimen político o constitucional se dispone de modo de cohibir los excesos, evitar los extremos y garantizar el “justo medio” en el que se realiza la justicia política (de manera tal que no haya nada peor allí que las medidas extremas, o sea, expropiar o confiscar los bienes de los ricos o amenazar la supervivencia y la libertad de los pobres). “Lo mejor es la medida y el medio”, dice el filósofo. Lo mejor es, entonces, el compromiso configurado en las leyes producidas por este “gobierno mixto”. Por ello, la *politeia* es esencialmente el “gobierno de la ley”, antes que el gobierno del Bien o el gobierno de hombres movidos por principios de actuación específicos (la sabiduría, la virtud, la riqueza o la libertad), como en el caso de los demás regímenes. Finalmente, su principio no es la “ciencia del gobierno”, no es la virtud moral o la búsqueda de bienes o de seguridad; es la propia realización de la comunidad política, por medio de la ley, como la expresión del “justo medio” o del compromiso entre los intereses de las partes fundamentales de la ciudad.

Esta comprensión de la naturaleza de la *politeia*, del carácter esencialmente integrador de sus dispositivos constitucionales, nos permite por último comprender asimismo que el “tipo ideal” de hombre en este régimen es el de “clase media”. Los hombres que poseen algunos bienes suficientes para su subsistencia, ni grandes propietarios, ni desposeídos, ni arrogantes (por el exceso de fuerza, riqueza y “amistades”) e ineptos para la obediencia –como los muy ricos–, ni serviles (por el exceso de privaciones, debilidad e indignidad) e ineptos para las funciones de mando –como los muy pobres– (cf. *ibid.*, IV, 11), sintetizan la moderación y la disposición para la inclusión y la igualdad que pretende la *politeia*. Ellos encarnan paradigmática-

mente, según Aristóteles, la disposición formal de este régimen para la “vida política”. Así, son ellos también quienes presentan los mejores títulos para ocupar las magistraturas de gobierno, pues son los más preparados para la alternancia en los oficios del poder que caracteriza al verdadero estatuto de la ciudadanía. Por eso, dice el filósofo, “la mejor comunidad política es aquella que está constituida por gente media y las ciudades bien gobernadas son aquellas en las cuales la clase media es numerosa, o al menos más fuerte que las otras dos, o incluso que una de las dos, pues su concurso hace pender la balanza e impide los excesos contrarios” (cf. *ibid.*), impidiendo también que el régimen se deslice en la dirección de la parcialidad, del espíritu faccioso y de la criminalidad (cf. *ibid.*). Una clase media amplia es, al mismo tiempo, la condición de producción y reproducción de la *politeia* (pues es necesario que las ciudades tengan siempre una constitución acorde con su parte más fuerte, interesada en mantenerla [cf. *ibid.*, IV, 12]) y el signo del éxito de sus disposiciones integradoras y formadoras de los ciudadanos para la virtud política, la aptitud para la vida compartida entre las partes de la comunidad. Ahora bien, si la ciudad apunta en última instancia a la educación ética de los ciudadanos y su felicidad, la condición de esta educación se realiza, por excelencia, en esta forma constitucional “política”.

Sobre la tradición del “gobierno mixto”

Es sabido que el tema de la *politeia* como régimen mixto –ni monarquía, ni aristocracia, ni democracia– ya se encuentra en Platón y es allí donde también se enuncian sus requisitos fundamentales: el de un régimen incluyente, que rechaza la atribución de la autoridad a sólo una de las partes de la ciudad; el de un gobierno de leyes, dotadas de legitimidad y de fuerza para que reinen efectivamen-

te y sean respetadas por todos; el de una constitución empeñada en la realización de la justa medida –o justo medio– como principio de la unidad de la comunidad política. Todos estos elementos están presentes no sólo en Aristóteles sino también en gran parte de la tradición del pensamiento político inspirado en los clásicos. Sin embargo, si la pauta parece seguir siendo la misma, son bastante diversas, en cada caso, las maneras de comprender su forma de realización, como también lo son los señalamientos conceptuales, históricos e incluso ideológicos que orientan la investigación.

Ya vimos el caso de Aristóteles. Pudimos observar que en su obra el carácter incluyente de la *politeia* remite a la exigencia formal de la realización de la totalidad política (pensada a partir de una materia efectivamente adecuada a la totalización: las partes fundamentales de la ciudad) y que la designación “gobierno de leyes” señala, por oposición las formas de gobierno tendenciosamente facciosas, el espacio político del compromiso o del equilibrio –o justo medio– entre los intereses de estas partes (la de los ricos y la de los pobres), en función de la existencia de la ciudad. Ahora bien, en Platón el tratamiento de estos temas es completamente diferente. En su doctrina, la búsqueda de la inclusión de los elementos diversos de la comunidad por medio de un gobierno de leyes responde a la necesidad de conciliar la ciencia del Bien o de la justa medida, que posee el “hombre regio” (el político por excelencia, “capaz de distribuir en todos los casos entre los ciudadanos una perfecta justicia, penetrada de razón y de ciencia, y de permitir, así, no sólo preservarlos, sino tornarlos mejores [...] en la medida de lo posible” [*El Político*, 297 b]), con la realidad del mundo de los hombres, el mundo de la imperfección o de la inestabilidad; o sea, se tiene en vista la exigencia de asociar el saber de la justicia y del bien común con su realización práctica posible. Su teoría del go-

bierno constitucional se construye, por lo tanto, completamente en función del establecimiento posible de un gobierno de la virtud, entendida en un sentido moral amplio y no, como en Aristóteles, en un sentido específicamente político.

Pero es necesario delinear mejor los motivos de la política platónica, pues en ella se encuentra el paradigma más influyente en la tradición republicana del régimen mixto. Su punto de partida, como se sabe, es la convicción de que el Bien trascendente es el fin verdadero de la actividad de la comunidad política y la causa esencial de su cohesión y unidad, y que sólo la ciencia de este Bien –norma y medida de toda armonía y de toda concordia– permite gobernar la ciudad de acuerdo con la justicia divina y llevarla a su realización perfecta, acabada. Pero, si por un lado el filósofo entiende que la ciencia de la justa medida, la ciencia del gobierno, es el único principio capaz de legitimar el ejercicio del poder soberano (apuntando hacia el ideal del gobierno absoluto del sabio), él observa también, por otro lado, que en la realidad “ningún hombre, en función de su naturaleza, puede regir como señor absoluto todos los negocios humanos sin entumecerse de desmesura y de injusticia” (*Las leyes*, 713 c), sin enredarse en la búsqueda “de su propio interés y de la perpetuación del propio poder” (*ibid.*, 715 b). Así se comprende que, ante la falta de un gobernante divino (un *daimon*, pues ningún hombre es perfecto y ningún sabio realiza una unión acabada y enteramente estable de su intelecto con el Bien trascendente e inmutable (cf. Chanteur, 1980, p. 224), sólo un gobierno de leyes sabias, promulgadas por un legislador impregnado de filosofía, podrá imitar o reflejar en el mundo de los hombres las ordenaciones divinas de la justicia (que en una ciudad ideal, como la imaginada en la *República*, serían objeto de decretos de un gobernante filósofo), proporcionando a la *polis* referencias estables para la práctica de la

justicia, de la justa medida entre la falta y el exceso (según la norma del Bien inmutable), que promueve el ajuste y la armonía entre los elementos heterogéneos que componen la ciudad.

Pero ese régimen de leyes, además de introducir en la *polis* el principio de la sabiduría –la ciencia de la justa medida–, también asocia al gobierno los *aristoi* y el *demos*, los otros elementos constitutivos de la comunidad. Pues allí la administración de las leyes –si no su formulación– parece naturalmente destinada a la nobleza, a los hombres virtuosos, cuya honra y educación elevada los habilitarían para el reconocimiento de la justicia, para la defensa de la constitución y la aplicación de las leyes a los casos particulares (dada la independencia que *aidos*, el pudor y la vergüenza, confiere a los hombres honrados). Así, dice Platón, “los oficios [del gobierno] deberán corresponder a aquellos que se muestran excelentes en el cumplimiento de las leyes y que extienden esa excelencia a la ciudad; el oficio más elevado, el servicio de los dioses, al primero, el segundo cargo al segundo y los demás sucesivamente, de manera análoga, a todos estos hombres” (*Las leyes*, 715 c). Por último, el propio *demos*, pasional y celoso de su libertad, puede también de cierto modo ser asociado con ese régimen, que permite conquistar por la persuasión su consentimiento a leyes claras y estables (con lo cual se neutraliza su inmovible resistencia a los gobiernos autocráticos, incluidos los más sabios). De esta forma se garantiza la actividad simultánea y equilibrada de los principios que informan los tres regímenes legítimos primordiales: la sabiduría, la honra y la virtud, la libertad (que Platón no llega a excluir completamente del horizonte de la legitimidad, como se puede confirmar en el Libro VIII de la *República*), y se instituye un régimen compuesto, que da una solución incompleta a los inconvenientes de los primeros dando contrapesos a su tendencia hacia la corrupción, tenida como ine-

vitabile. La ciencia divina de la justicia puede, en alguna medida, penetrar en la ciudad gracias a una constitución sabia, una estructura legal estable, que deben defender y aplicar los *aristoi*, bajo el control de ciertos dispositivos democráticos (elecciones, alternancia en los puestos de gobierno, tribunales constitucionales, etc.). El legislador sabio actúa por medio de su –indispensable– inteligencia política; los grandes gobiernan bajo la dirección de las leyes y la vigilancia del pueblo, y éste, aun cuando esté excluido de las magistraturas específicamente gubernamentales, dispone de canales institucionales para ejercer ciertos contrapesos políticos.

Para señalar el contraste entre estos planteos y los de Aristóteles basta con subrayar el perfil claramente aristocrático del gobierno mixto platónico. En el registro específicamente constitucional –si se considera que un régimen o constitución se define por la parte o por la clase que ocupa en él las magistraturas de gobierno–, la comprobación se impone cuando verificamos que las funciones propiamente gubernamentales corresponden allí a los *aristoi*, los hombres de honra y virtud. Además, en el registro social, el “tipo humano” y el género de vida que allí se reconocen como superiores, que la sociedad moldeada por este régimen valora y respeta, son inequívocamente los “aristocráticos”, los de la gente educada, “de buenas maneras y espíritu cívico”, representada sobre todo por el patriciado urbano, los grandes propietarios de tierra que viven en la ciudad y disponen del tiempo libre necesario para el cultivo de la excelencia y de la belleza, de una vida virtuosa y refinada (cf. Miranda, 1996, p. 63; Strauss, 1954, p. 157). Por último, en el registro esencial, su carácter específico se define, como sabemos, por la finalidad a la que apunta: la excelencia moral de los ciudadanos; pues se trata aquí del gobierno posible de la virtud orientado a la virtud, dispuesto de modo de superar en el mundo del devenir la

ausencia –si no la imposibilidad– de la sabiduría virtuosa perfecta, la falta del gobernante filósofo. Este régimen, como observa acertadamente Leo Strauss (que extiende, de manera temeraria, esta observación a toda la doctrina política clásica), “es en verdad, si se quiere, una aristocracia, reforzada y protegida por la adjunción de institutos monárquicos y democráticos “ (Strauss, 1954, p. 157).

Es posible concluir que con Aristóteles, en cambio, el régimen mixto, la *politeia*, adquiere un perfil indiscutiblemente democrático. No sólo porque el filósofo desecha de la mezcla los dos regímenes virtuosos (la monarquía y la aristocracia predominantes en la *politeia* platónica, que reserva al elemento democrático un papel ínfimo en la composición del gobierno), y añade en ella sólo las dos constituciones desviadas (la oligarquía y la democracia), sino sobre todo porque la determina esencialmente como el gobierno de todos orientado al todo político, como un gobierno común de pobres y de ricos, formalmente definido por la promoción de la inclusión y la comunicación de estas partes fundamentales, antagónicas e irreducibles de la ciudad. En el plano social, el perfil democrático de este régimen se torna aun más nítido cuando observamos que el tipo humano promovido y educado por esta constitución es el hombre de clase media, el portador de las virtudes propiamente políticas.

A partir de estos dos paradigmas de la *politeia* se desarrollará la tradición del pensamiento republicano. Es verdad que la figura del régimen mixto que encontramos en ella presenta casi siempre rasgos más simplificados y un tanto alejados de los campos de la cuestión que identificamos como su sustrato conceptual propio. Se debe recordar que su configuración más usual e instrumentalizada por el pensamiento político viene, en verdad, del helenismo romano y más precisamente de Polibio. El conocido excursus teórico de sus *Historias* (Libro VI) sobre las *politeiai* y, so-

bre todo, sus consideraciones sobre la *politeia* romana fijaron en gran medida los términos de la cuestión para la tradición política. Polibio testimonia, por cierto, la sedimentación del largo debate griego sobre el mejor régimen y entiende que es posible soslayar sus aspectos más teóricos. Tal es así que lo que en Platón y Aristóteles aparecía en la forma de cuestiones más abstractas, con el historiador adquiere nombre: se trata directamente de comprender las relaciones mutuas entre los poderes de los cónsules (principio monárquico), del Senado (aristocrático) y del pueblo (democrático), como componentes fundamentales de la ciudad. En lugar de la cuestión de las condiciones y de la naturaleza de la mezcla que constituye el régimen, le interesa considerar la “parte” de cada uno, las proporciones del poder relativo de cada uno de estos elementos: le interesa estimar las proporciones de la mezcla que indica, en cada caso, un gobierno más, o menos, democrático, aristocrático o monárquico. Tal interés se determina, evidentemente, por su teoría de la *anacyclose* (relativa al ciclo de los cambios y de la corrupción irremediable de las constituciones) que, justamente, revela a la *politeia* como el “mejor régimen” en función del equilibrio que ella establece entre los diferentes componentes de la ciudad, neutralizando sus defectos y demorando la degradación de la composición política. Es esta comprensión del régimen mixto como equilibrio y mutuo control institucional de los tres poderes la que se tornará ampliamente hegemónica en el pensamiento político romano y la que irá también, posteriormente, a moldear el enredo más constante de las reivindicaciones republicanas.

A pesar de la fuerte presencia de la tradición peripatética en esta literatura política romana, no parece difícil admitir la afinidad estrecha de sus elaboraciones con el modelo platónico, sobre todo cuando se señala que la convicción hegemónica acerca de la superio-

ridad moral del Senado pone de manifiesto el carácter inequívocamente aristocrático de su *misthos*. Y en efecto, aun cuando sea concebida en los términos de un régimen mixto, la *res publica* romana es reconocida ampliamente como aristocrática, como se ve en especial en el momento en que Cayo Graco anuncia su propósito de “destruir la aristocracia e instaurar la democracia”, y es acusado por sus adversarios de quebrar la *concordia ordinum*, de amenazar el equilibrio de la ciudad, por intentar instaurar una *aequitas iniquissima* (“omnia infima summis paria fecit”, dice Cicerón en *De las leyes*, III, 8, 19), que atenta contra la primacía del Senado (cf. Bottieri y Raskolnikoff, 1983, pp. 61 y ss). Serán las luchas sociales de la república, el antagonismo permanente entre el Senado y el pueblo, las que terminarán por señalar la oposición del carácter económico-social entre grandes y pequeños, ricos y pobres, como el centro de la cuestión política. De este modo, en función de la obra de los historiadores (en primer lugar la de Tito Livio), la perspectiva aristotélica entra también en escena. Es cierto que de modo lateral; pues no se trata, al menos directamente, de retomar o estimar su modelo de gobierno constitucional, sustentado por las virtudes políticas de la clase media. De cualquier modo, se abre allí para la investigación política una ruta decisiva, aquella que más tarde transitará Maquiavelo.

La cuestión del gobierno mixto como el mejor régimen llegará a la Edad Media con la recuperación de la *Política* de Aristóteles –traducida al latín en 1260–, de la mano de Tomás de Aquino y sus discípulos más próximos. Aun cuando considere que la monarquía es el mejor régimen, el filósofo retoma la cuestión del gobierno mixto en su defensa de una monarquía electiva, atemperada con contrapesos aristocráticos (consejos) y populares (elecciones de los magistrados, o *príncipes*), constituida de modo de controlar la prepotencia del monarca y la tendencia a la degenera-

ción que presenta el régimen (“la única forma de asegurar la paz entre el pueblo es que todos tengan alguna parte en los negocios del gobierno”, dice).

Años después, Henrique de Rimini (*Tractatus de quattuor virtutibus cardinales*), reiterando el camino del maestro, al hacer el elogio de la forma mixta de la monarquía, propone como su paradigma, curiosa y significativamente, la constitución de la serenísima Venecia, justamente una república aristocrática, la misma que alimentará el mito de la *politeia perfecta* –completamente equilibrada– durante muchos siglos de debate político. El gran momento de ese debate, no obstante, sin duda tiene lugar en Florencia, entre la caída de los Medici en 1494 y la segunda restauración de su gobierno oligárquico en 1530, el período en que los humanistas se vuelven con sumo interés hacia una reflexión específicamente constitucional, polarizada por diversas interpretaciones del régimen republicano –régimen de leyes y de libertad– como gobierno mixto (cf. Skinner, 1996, pp. 173-200). Nuevamente se opondrán los partidarios de su formulación aristocrática (los partidarios de un “governo stretto”, como Patrizzi y Guicciardini) y de su fórmula democrática (los partidarios de un “governo largo”), como Maquiavelo y Gianotti, en un debate en el que es posible identificar con facilidad los elementos de las matrices platónica y aristotélica que ya señalamos en este texto, aun cuando ellas no constituyan para estos humanistas un horizonte de referencia explícito. Aquí, la interpretación realmente innovadora de la *politeia* es, por cierto, la de Maquiavelo, no sólo porque es el primero en retomar los elementos fundamentales y el espíritu mismo de la interrogación aristotélica, sino porque los reinterpreta en un horizonte diferente del de la razón clásica, de la comprensión cosmológica y finalista del mundo, en el que se movía el filósofo. Pero no avanzaremos en el análisis de sus consideraciones,

pues el sentido de su obra es lo suficientemente controvertido como para desaconsejar una incursión apresurada. De todos modos, nuestro intento en estas páginas no va más allá del de fijar en el pensamiento premoderno algunos señalamientos conceptuales e his-

tóricos que apoyen nuestras indagaciones acerca de la cuestión republicana, referida por la tradición a la fórmula del gobierno constitucional mixto... y, con Maquiavelo, atravesamos ya sin duda las fronteras de la modernidad política. □

Obras citadas

Aubenque, Pierre (1993), "Aristote et la démocratie", en Aubenque, P. (comp.), *Aristote politique: études sur la Politique d'Aristote*, París, PUF.

Bottieri, P. y Raskolnikoff, M. (1983), "Diodore, Caius Gracchus et la démocratie", en Nicolet, Claude (comp.), *Demokratia et aristokratia*, París, Publications de la Sorbonne.

Chanteur, Janine (1980), *Platon: le désir et la cité*, París, Éditions Sirey.

Kriegel, Blandine (1993), "L'idée republicaine sous l'Ancien Régime", *Philosophie Politique: Revue Inter-*

nationale de Philosophie Politique, París, No. 4, pp. 21-44, noviembre de 1993.

Miranda Filho, Mario (1996), "Politeia e virtude no republicanismo clássico", *Lua Nova*, No. 38, San Pablo.

Skinner, Quentin (1996), *As fundações do pensamento político moderno*, San Pablo, Companhia das Letras.

Strauss, Leo (1954), *Droit et histoire*, París, Plon.

Vergnières, Solange (1998), *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*, San Pablo, Paulus.

Wolff, Francis (1999), *Aristóteles e a política*, San Pablo, Discurso Editorial.

Retorno al republicanismo

Newton Bignotto

Universidade Federal de Minas Gerais

La afirmación de que existe hoy un retorno al republicanismo puede verse, desde el punto de vista de la teoría política, como una mera comprobación de los debates que tienen lugar en muchos centros en torno de lo que se ha convenido en llamar la “tradición republicana”. Un ejemplo es la repercusión que obtuvo el libro de Philip Pettit, *Republicanism*,¹ editado en 1997 y que fue objeto de innumerables críticas y reseñas, incluso en revistas menos vinculadas con las discusiones de la filosofía política, como *The Monist*, que dedicó todo su número de enero de 2001 a cuestiones relacionadas con lo que definieron como “republicanismo cívico”. En el Brasil, la revista *Lua Nova* tuvo como tema central de su número 51, del año 2000, la “república” e identificó un gran número de problemas que pueden ser tratados a partir de ese horizonte de la tradición política.

Esta referencia a los debates actuales podría dar lugar a un registro de gran cantidad de publicaciones, que por cierto demostraría la pujanza de la producción relativa a las cuestiones que nos interesan en el marco de este trabajo. Sin embargo, no es ése nuestro objetivo. A lo largo del libro se presenta ante

el lector un conjunto de referencias que dan una idea, aun cuando sea de manera aproximada, de la complejidad de la bibliografía actual. Nuestro propósito es, no obstante, mucho más modesto y se limita a intentar probar la pertinencia del recurso a una tradición tan amplia como la del republicanismo para debatir los problemas que afligen a las sociedades industriales periféricas en la actualidad. El objetivo principal de nuestro trabajo será el de continuar el esfuerzo² de identificar los conceptos y las cuestiones propias de la tradición republicana que pueden ser de interés para nuestro propósito más general de pensar la naturaleza de las sociedades democráticas en el contexto actual. En este caso, será necesario decir no sólo de qué tradición se está hablando, sino también de qué modo ese manantial teórico puede resultar útil para la interpretación de la realidad específica de un país como el nuestro, que no conoció una experiencia que pueda ser legítimamente definida como republicana. En nuestro caso particular, el interés principal residirá en los elementos centrales de lo que hoy se llama

¹ Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

² Ésta es una referencia al libro colectivo que compilé y que representó un primer paso en dirección a un debate más profundo sobre las cuestiones relativas a la naturaleza de la república. Véase, Newton Bignotto (comp.), *Pensar a República*, Belo Horizonte, UFMG, 2000.

“republicanismo cívico”. Intercambiamos libremente ese término por el de “humanismo cívico”, porque lo que nos interesa aquí son los aspectos conceptuales de esa tradición en la forma en que resultaron útiles para recuperar los debates del Renacimiento en la actualidad, que están presentes, por ejemplo, en la obra de intérpretes como Baron y Pocock.

Democracia y república: el problema de la libertad

El retorno al republicanismo tuvo lugar en el contexto de un debate dentro del cual la idea de libertad como ausencia de interferencia, punto fundamental de la concepción liberal de la democracia, se afirmaba como la única efectivamente válida en las sociedades actuales. Al insistir en la especificidad de lo que Berlin definió como libertad negativa, muchos autores se basaban en la convicción de que esa manera de formular el problema es la única capaz de dar cuenta de las condiciones que rigen la relación de los individuos con la esfera pública. Es decir, al limitar la libertad a la defensa de los derechos del individuo, muchos pensadores liberales condenaron como un sinsentido ideas como la de participación o de virtud cívica. Aun cuando no se pueda hablar de republicanismo como si se tratase de una corriente única de pensamiento y guiada por un único proyecto político, el hecho es que el retorno a la tradición republicana significó por lo menos el retorno a una serie de debates y al interés en la esfera pública pensada como lugar de la acción efectiva de los ciudadanos.

Antes de delimitar en el campo de la tradición los puntos que nos interesan en lo concerniente al problema de la libertad, vale la pena precisar los elementos distintivos de una *demarche* de retorno al pasado, que adoptamos como estrategia conceptual fundamental. En primer lugar, hay que recordar

que la referencia al pasado republicano es por demás abstracta si se toman sin precisar los elementos teóricos que se pretende rescatar. Esa observación tiene algo de obvio en la medida en que no existe una tradición republicana, sino varias tradiciones dentro de las cuales estamos obligados a movernos. Si las observaciones de algunos teóricos³ sobre el curso de las ideas republicanas en el Brasil son verdaderas, todo movimiento de vuelta al pasado debe interpretarse como una toma de posición en el presente. Esa forma de proceder limita el alcance de nuestras posiciones, en la medida en que no podemos reivindicar la vinculación de los embates teóricos del pasado, pero abre el camino para una afirmación de posiciones conceptuales que pueden a justo título ser consideradas como un ejercicio de reflexión contemporánea. Dicho de otro modo, es posible volver hacia las diversas tradiciones republicanas y encontrar en ellas nuestras referencias conceptuales sin preocuparnos por la definición de líneas de continuidad entre nuestra posición actual y la historia de nuestras instituciones. La especificidad de nuestra historia circunscribe el alcance de nuestras reflexiones, una vez que no es posible ligarlas directamente ni con la construcción de nuestra vida institucional y ni siquiera con los diversos pensadores que en el pasado se refirieron a la tradición republicana. Al mismo tiempo, sin embargo, gozamos de gran libertad en el momento en que hacemos nuestros los instrumentos del pasado, pues la eficacia y la pertinencia de los mismos deberá juzgarse exclusivamente a partir de los resultados alcanzados en nuestros esfuerzos al tratar las cuestiones elegidas como prioritarias.

³ Renato Lessa, *A invenção republicana*, Río de Janeiro, Top Books, 1999, pp. 37-71. Véase también Angela Alonso, *Idéias em movimento. A geração de 1870 na crise do Brasil-Império*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 2002, pp. 177-245.

Pensar hoy el problema de la libertad implica considerar, en primer lugar, los términos en los cuales se plantea el debate, pero también escoger un camino para escapar de las trampas montadas por diversos autores cuyas creencias no compartimos. El primer punto que debe destacarse es que hablar de republicanismo implica hablar de democracia. Desde el punto de vista de la centralidad del concepto de libertad en la concepción de la vida política no hay ninguna divergencia que señalar entre las dos corrientes de pensamiento tomadas en sus aspectos generales. Pero si la coincidencia respecto de la importancia y del papel de la libertad demarca un gran campo dentro del cual nos situamos, es fundamental también separar los puntos principales de la cuestión y asumir con claridad las consecuencias de una toma de posición en favor de una idea de la libertad positiva, para conservar, por el momento, los términos del debate. Entre otras cosas vale la pena recordar la observación de Bill Brugger acerca de que mientras el republicanismo exige la democracia y forma parte de ella, el liberalismo, al menos en su aspecto económico, se adapta fácilmente a los regímenes dictatoriales.⁴ Así, si el republicanismo sólo puede ser democrático, la elección de los aspectos de la tradición que serán reapropiados debe ser compatible con esa creencia. No es posible afirmar al mismo tiempo cierta concepción de la vida política y aceptar elementos de una filosofía que contrarían esa dirección de nuestra reflexión como si formarían parte del mismo universo conceptual. Si no llegáramos a encontrar en el pasado las respuestas a nuestras indagaciones, esto no libera de la obligación de ejercer la crítica de las teorías a las cuales se ha recurrido.

Un punto importante de nuestra argumentación es que pensamos que es posible encontrar

en el humanismo renacentista⁵ un puente para las discusiones contemporáneas. Nuestro punto de partida es la idea de que la concepción de libertad inicialmente transmitida por los humanistas, y que luego fue apropiada y transformada por Maquiavelo, puede ayudar a demarcar una posición clara en el mundo contemporáneo. Nuestro abordaje está guiado por la recuperación de la asociación entre libertad y acción de los ciudadanos en la escena pública y por los desdoblamientos que esa manera de formular el problema de la libertad ha producido tanto en lo concerniente a la naturaleza de las instituciones republicanas, como en temas como el de la virtud y el de la historia.⁶

A partir de los estudios de Baron quedó claro que la libertad fue el eje orientador de la recuperación de la reflexión sobre la política que caracterizó al Renacimiento. El interés de Baron, en el momento en que producía su obra, en cuanto al énfasis de Burkhardt sobre el nacimiento del individuo en el Renacimiento, y la consiguiente afirmación de valores ligados con la nueva posición del hombre en el mundo, tal vez no sea ya tan relevante como lo fue en el debate de comienzos del siglo XX. Pero se debe prestar atención a algunos aspectos que conservan toda su frescura. Pocock hizo ver la importancia de la idea de participación y de comunidad al valerse del humanismo como punto de partida para la investigación de los orígenes del ideario que presidió la formación de la República americana. Con eso buscaba quebrar un viejo paradigma de la historiografía americana, que

⁵ N. Bignotto, *Origens do republicanismo moderno*, Belo Horizonte, UFMG, 2001.

⁶ Dos estudios recientes contribuyen a la defensa de esa posición: Mark Hulliung, *Citizens and Citoyens. Republicans and Liberals in America and France*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, y Quentin Skinner, Martin van Gelderen (comps.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 8-85.

⁴ Bill Brugger, *Republican Theory in Political Thought*, Londres, Macmillan Press, 1999, p. 146.

veía en Locke y en sus ideas liberales el origen de la defensa de la libertad que caracterizó el nacimiento de la joven república. Ahora bien, los estudiosos tendieron siempre a asociar la institución de la libertad con su consagración mediante los instrumentos jurídicos, lo cual, asociado con la defensa del individuo característica de la sociedad americana, implica la defensa de una concepción liberal de lo que significa ser libre.⁷

Al retornar a los textos de los humanistas del siglo XIV italiano, encontramos una fuerte defensa de la libertad asociada con valores ligados con la condición del ciudadano y no con los individuos. Para romper con la Edad Media y con el paradigma de la contemplación, los humanistas insistieron en la participación de todos en los asuntos de la ciudad como la afirmación de una forma de vida superior. Esta defensa de los valores de la comunidad y de la vida activa se llevó a cabo, es cierto, en una sociedad aún muy jerarquizada, pero no por eso dejó de provocar efectos y de obtener resultados. En cierto sentido, las limitaciones inherentes a una sociedad oligárquica y mercantil contribuyen a precisar el alcance de sus embates contra el modelo medieval de comunidad.

Hoy, sin embargo, la cuestión central no puede plantearse en la forma en que fue pensada en el siglo XIV. Sería ridículo hablar de la oposición entre vida activa y vida contemplativa en el contexto actual de las sociedades capitalistas. Pero de ese debate es posible conservar la descripción de la libertad en su forma republicana. Ése es el punto efectivamente interesante. Al retornar a los valores cívicos y al interés en la vida en las ciudades, los humanistas se obligaron a pensar el signi-

ficado de ser libre en sus ciudades. Aun cuando la analogía entre la Florencia del Renacimiento y los días de hoy es muy limitada, sus pensadores pueden ayudarnos a formular el concepto de libertad en asociación con valores típicos de la vida en la ciudad, y a hacerlo no sólo en la forma negativa dominante entre los pensadores liberales contemporáneos. Ésta es la ventaja principal de retornar al humanismo, cuando se trata de pensar la cuestión de la libertad. El retorno a sus textos permite confrontar un modelo de libertad republicana, o positiva, en la línea de pensadores como I. Berlin, con el modelo liberal y negativo. Ese procedimiento permite escapar de la trampa colocada por filósofos como el citado, que, recurriendo a la Revolución Francesa, ven en la libertad de acción el correlato del terror y del exceso. Al hacer una amalgama entre republicanismo y utopía, ellos aseguran un punto de partida supuestamente mucho más realista para la observación de la condición del hombre moderno. Ahora bien, el humanismo cívico nos enfrenta con una afirmación de la libertad como acción en la escena pública que nada tiene que ver con los excesos del terror jacobino. En cierto sentido, la limitación impuesta a los humanistas en virtud de su condición social elevada, el apego evidente a la riqueza y a las posiciones de poder, demontan la tesis según la cual la libertad positiva es siempre sinónimo de locura y fruto del desconocimiento de la naturaleza humana.

Dicho de otra manera, el retorno al humanismo cívico permite replantear el problema de la libertad como capacidad y posibilidad de actuar en la ciudad, en un contexto en el que la concepción liberal de la libertad negativa pretende haber triunfado a causa de los méritos que le confirió el desarrollo histórico del capitalismo. No pensamos que los humanistas puedan ofrecer un análisis satisfactorio del problema de la acción en la escena pública, pero sí pueden contribuir a plantear la cuestión en una perspectiva más fértil que la

⁷ Una crítica a la posición de Pocock se encuentra en Joyce Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

que sugieren innumerables epígonos del liberalismo, que ven en sus tesis una especie de confirmación de un dato de la naturaleza.

Para continuar nuestra investigación, sin embargo, es necesario no sólo avanzar en el enunciado de las proposiciones que caracterizarían el debate renacentista, sino, sobre todo, plantear una confrontación con algunas teorías actuales. Aun cuando no se pueda realizar en el espacio de este texto el esfuerzo necesario para llevar a cabo esa tarea, sí es posible señalar al menos un modo de encaminarla. Se trata del análisis de las proposiciones centrales de la obra de Pettit y su crítica a la luz del paradigma escogido.

La mayor contribución de Pettit al debate en torno de la cuestión de la libertad, posiblemente, haya sido la de indicar los límites dentro los cuales es tratada dicha cuestión, cuando se acepta como verdadera la separación que Berlin heredó de Constant entre la libertad positiva de los antiguos y la libertad negativa de los modernos.⁸ Uno de los objetivos centrales de su obra es justamente mostrar que es posible hablar de una tercera forma de libertad, que no puede ser aprehendida por ninguna de las definiciones anteriores. Para este autor, se trata de pensar la libertad como ausencia de dominación, y no en relación con la idea de interferencia, que es el núcleo de la concepción liberal. Para llegar a ese punto, Pettit debe caracterizar lo que él considera como dominación, pues cree posible llegar a una definición de libertad que ofrezca una comprensión mejor de la naturaleza de las relaciones que unen a individuos e instituciones en la escena política contemporánea.

Pettit afirma que dominación es estar sometido a la voluntad y a la interferencia arbitraria de alguien, y considera que el fenómeno posee tres aspectos principales. Alguien domina o subyuga a otro cuando: “tiene la

capacidad de interferir (1) de forma arbitraria (2) en ciertas elecciones que el otro tiene la posibilidad de realizar (3)”.⁹ Los agentes dominadores son los individuos capaces de interferir en la voluntad de los otros de forma arbitraria en contextos en los cuales sería lícito suponer que aquel que es dominado debería actuar sin coerción de ninguna especie. La idea de acción arbitraria es fundamental en la *demarche* de Pettit, pues considera que la ley puede ser una forma de restricción que no recae en el campo de la dominación. Para ello, no obstante, es necesario que la propia ley haya sido producida en un contexto institucional dentro del cual no hay individuos o grupos que dominen a los otros.

Uno de los propósitos del libro de Pettit es, pues, demostrar cómo el principio de su republicanismo, a saber, la disminución de la dominación en la sociedad, puede llevarse a cabo en el interior de las sociedades democráticas modernas. Dicho de otro modo, nuestro autor afirma que la no-dominación es el ideal supremo de la república y que debe ser buscada por medios reconocidos como legítimos por todos los miembros de una sociedad determinada.¹⁰ Al definir la libertad de esa manera, Pettit pretende mostrar que estamos optando por un ideal que lleva consigo otros ideales, que son interpretados de forma diferente por los pensadores liberales.

El primero de estos ideales es el de la igualdad. Para nuestro autor, la libertad como no-interferencia, así como el principio de la utilidad, no exige un principio de igualdad de la misma forma que el principio de no-dominio.¹¹ Así, afirma que “la consideración primaria que lo conduce a defender el igualita-

⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰ “Assuming that non-domination is indeed a value, and a value relevant to the political system, the next question is how the value should shape that system.” *Ibid.*, p. 97.

¹¹ *Ibid.*, p. 111.

⁸ P. Pettit, *Republicanism*, cit., pp. 17-50.

rismo estructural es que la intensidad de la libertad como no-dominación, de que una persona goza en una sociedad es una función del poder de las otras personas, así como del suyo propio”.¹² Para que la libertad sea vivida efectivamente es necesario que seamos capaces de resistir el dominio del otro, y no sólo por medio de su no-interferencia en nuestros negocios, sino por el hecho de que el crecimiento del poder de uno de los actores de la sociedad significa inmediatamente la disminución de la libertad de los otros.

Del principio de igualdad así interpretado deriva que el republicanismo de Pettit es fundamentalmente comunitario. Las personas comprometidas en perseguir la libertad como no-dominación sólo podrán hacerlo en conjunto, pues cualquier alteración en el equilibrio del poder será sentida por todos los otros.¹³ Se trata por tanto de un bien que sólo puede adquirirse en común, al contrario de lo que ocurre con valores como la utilidad o incluso la felicidad.¹⁴

En la segunda parte de su libro el autor se dedica a mostrar cómo debe ser un gobierno republicano que atienda a los principios antes enumerados. Surge allí la distinción entre *dominium e imperium*. Mientras que el primer concepto se refiere a los aspectos de la dominación que deben ser evitados en cualquier sociedad, el segundo hace referencia al marco legal que debe presidir la relación entre ciudadanos que se ven como iguales. Según Pettit, un gobierno republicano debe evitar los aspectos más inmediatos de una dominación ejercida por actores que se adueñan de

los medios de poder, pero también evitar que medios consensuados de poder se conviertan en medios arbitrarios.¹⁵ El resultado tiene que ser lo que él llama “democracia contestataria”.¹⁶ En esa forma política el autor percibe la realización no sólo del ideal de libertad como no-dominación, sino también el de una forma política inclusiva y capaz de absorber las disputas y las protestas lanzadas contra sus estructuras administrativas.

Un aspecto fundamental del modo en que Pettit concibe un gobierno republicano es el de la inclusión en los dominios del sistema de gobierno de un conjunto de procedimientos que transforme, según sus palabras, la “república legal” en una “realidad civil”.¹⁷ Con eso abre el espacio para discutir el lugar que deben tener las llamadas “virtudes cívicas” en las sociedades actuales. Para Pettit es fundamental no sólo que los ciudadanos incorporen los valores asociados con el desarrollo de bienes colectivos, sino también que desarrollen una confianza creciente en los mecanismos que constituyen la vida comunitaria. El resultado es, según Pettit, una “florecente sociedad civil”. En una sociedad fundada en esos moldes es razonable esperar que el ideal de no-dominación encuentre en la realidad institucional y en el derecho los caminos para desarrollarse.

Destacamos en la obra de Pettit los aspectos más importantes de su concepción de libertad. Su enfoque tiene el mérito de que permite participar del debate contemporáneo sobre la naturaleza de las sociedades democráticas sin aceptar a priori los términos en los cuales la cuestión aparece articulada. Al mostrar que no es necesario oponer sólo dos formas de libertad, abre el campo para una lectura de los problemas actuales que traza

¹² *Ibid.*, p. 113.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴ “Among the basic values canvassed in contemporary political philosophy, most are not communitarian goods. Many are not social goods and, whether social or not, most do not display any degree of commonness. I am thinking of goods like utility or happiness, relief from misery or poverty, justice as fairness, and of course freedom as non-interference.” *Ibid.*, p. 121.

¹⁵ *Ibid.*, p. 276.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 184-185.

¹⁷ *Ibid.*, p. 280.

un puente con un pasado que está lejos de haberse agotado. En ese sentido, su republicanismo, al colocarse junto a otras tentativas de recuperación de la tradición republicana, mostró ser una herramienta poderosa para quienes se interesan en las cuestiones fundamentales que rondan la teoría política actual.

Lo que podemos interrogarnos es hasta dónde llega la apertura propuesta por el autor y hasta dónde recupera de hecho aspectos esenciales del pasado de las sociedades republicanas. Dicho de otro modo, es necesario investigar hasta dónde llega su ruptura con el modelo liberal de libertad. Un segundo punto relevante se refiere a la extensión de sus conclusiones. Cuando se escribe desde una sociedad periférica en el mundo capitalista, como es nuestro caso, y que no puede reivindicar para sí un pasado republicano como el de otras naciones, debemos interrogar acerca de la capacidad explicativa del modelo propuesto. Esta cuestión se torna mucho más necesaria en la medida en que el autor tiene la pretensión no sólo de ofrecer una nueva comprensión del fenómeno de la libertad, sino también de señalar las formas institucionales compatibles con el modelo escogido. En el caso brasileño, es preciso comprobar si la transposición de las cuestiones en torno de la naturaleza de la libertad como no-dominación ofrece un punto de partida fecundo para tratar el problema de la institucionalización de la república en un contexto de escasa experiencia democrática.

La respuesta a las dos indagaciones anteriores nos llevaría demasiado lejos de los objetivos iniciales del texto, y sospechamos que no sería posible responderlas correctamente en el espacio de un ensayo. Es posible, sin embargo, avanzar algunas sugerencias y, sobre todo, volver a la formulación inicial en torno de la recuperación de algunos aspectos de la tradición republicana, sin pretender con ello responder las dudas que se acaban de plantear. Nuestra apuesta es que el retorno al hu-

manismo cívico puede ser una herramienta eficaz para superar algunas limitaciones que creemos encontrar en los planteos de Pettit.

Intentamos antes señalar los aspectos centrales de la concepción de la libertad de Pettit y lo que la distingue de la tradición liberal. Junto con la oposición a la idea de no-interferencia podemos destacar además el acento puesto en el ordenamiento institucional y la demanda de un concepto de libertad que se refiera necesariamente a la vida en comunidad. Esos puntos son suficientes, según nuestra opinión, para relanzar un debate que se cristalizó en los términos que ya señalamos y que clausuraban la vía para toda y cualquier consideración en torno de la naturaleza de lo que debería ser la esencia de una sociedad democrática.

Sin embargo, a pesar de lo que acabamos de decir, es necesario reconocer que el republicanismo de Pettit se constituye en gran medida con aspectos importantes de las teorías de autores liberales contemporáneos. Un primer punto que llama la atención es el hecho de que el ordenamiento institucional que propone, y que resulta en un conjunto de normas tendientes a proteger al individuo contra el abuso de otros, no es exterior a la tradición liberal. De manera más radical podríamos decir que no es exterior a la vida democrática en cuanto tal y que, por esa razón, no puede ser tomado como un punto específicamente republicano. Un detalle interesante en sus consideraciones es el hecho de que recurre con frecuencia a la figura del esclavo, para mostrar que una libertad vivida como no-interferencia puede ser compatible con la esclavitud, siempre que el señor no sea llevado a interferir con las voluntades del esclavo, lo que no ocurre en el caso de la concepción republicana que él propone. Ahora bien, aun cuando el ejemplo sirva para profundizar diferencias conceptuales, no nos habla acerca de las sociedades democráticas liberales contemporáneas, que por cierto no aceptan que

ningún tipo de esclavitud forme parte de su acuerdo institucional. Así, es claro que todas las acciones institucionales que propone Pettit en ese terreno pueden ser y son apropiadas por los liberales. Las diferencias conceptuales, en ese caso, no son suficientes para demarcar una concepción totalmente diferente de la vida pública.

Hay otro punto en el que Pettit termina adaptándose a los rasgos dominantes de las sociedades liberales. Al aceptar la condición de pluralidad propuesta por Rawls como una de las características esenciales de esas sociedades, nuestro autor termina aceptando también la limitación impuesta respecto de la posibilidad de llegar a un consenso sobre a qué se llama bien común. Este paso lleva a que Pettit adopte no sólo las restricciones concernientes a la idea de bien común, sino también aquellas referidas a la acción de los ciudadanos en la ciudad. Luego de mostrar que la libertad sólo puede vivirse en el contexto de una vida institucional plena, termina por limitar la acción republicana a aquella que se lleva a cabo en el interior del marco legal. Con ello intenta evitar los riesgos denunciados por los liberales, que ven la exigencia de la constitución de una escena pública rica, rasgo frecuente en el pensamiento republicano del pasado, como una limitación de la condición de libertad de los individuos y un obstáculo al reconocimiento del derecho a la pluralidad.

Pensar la acción en la escena pública sólo a partir del contexto legal de las instituciones reconocidas como legítimas por las democracias liberales implica negar, como parte significativa de la vida política, acciones que escapan de los límites de la legalidad formal. Ahora bien, ese enfoque puede tener sentido si nuestro interés se limita al análisis de la vida política de las sociedades capitalistas avanzadas, que conocieron en las últimas décadas una gran estabilidad en sus reglas de conducta y un avance considerable en el terreno de las libertades individuales. No nos

parece que sea un modelo totalmente adecuado para tratar la difícil cuestión de la institución de la libertad política en sociedades periféricas. En muchos casos, lo que parece que debe ser relegado al pasado heroico de los fundadores constituye el desafío más urgente de la actualidad. Cuestiones como las de la identidad entre el ciudadano y el cuerpo de leyes, y el tipo de mecanismo que lleva a esa adhesión, difícilmente recibirán un tratamiento correcto si nos limitamos al problema de la “confianza” tal como lo sugiere Pettit. Esto no implica sugerir que debamos aspirar a algo así como una teoría republicana orientada hacia nuestras condiciones; simplemente, decimos que el modelo que sugiere el autor analizado es demasiado limitado y presta excesiva obediencia a los cánones del liberalismo actual como para servir de herramienta para pensar nuestros propios problemas.

El recurso al humanismo cívico sirve justamente para ampliar el marco de referencias dentro del cual se piensa el problema de la libertad. Ya desde los primeros humanistas el concepto de república se refería a un ordenamiento jurídico preciso y que tenía como base la posibilidad de participación de los ciudadanos en los asuntos de la ciudad y la estabilidad de las reglas que regían esa participación. Ése era el ideal al que debían tender las repúblicas. Pero la historia italiana no dejaba dudas respecto de la necesidad de pensar los mecanismos que tornaban posible la creación de repúblicas que escapaban tanto del control de las fuerzas políticas dominantes, como la propia Iglesia, como de los riesgos y dificultades de fundar una república en una sociedad sumergida en los conflictos de facciones. Crear una nueva identidad y al mismo tiempo construir las instituciones que darían rostro al nuevo cuerpo político fue el desafío de varias generaciones de pensadores republicanos del Renacimiento.

El libro de Pettit tiene el mérito de desplazar el eje de los debates lejos de la arena do-

minada por los pensadores liberales. Es bastante fecundo al proponer la reaproximación entre el concepto de libertad y el de igualdad, pero queda a medio camino cuando se trata de extraer las consecuencias de las elecciones presentes en el terreno de la teoría. Un ejemplo de esto es el ya citado referido a la esclavitud. Al tomar como referencia algo que hoy es apenas una metáfora en las sociedades industriales, termina evitando el debate en torno de un concepto de libertad que tome como referencia primera a los ciudadanos como miembros de comunidades políticas efectivas y no a los individuos en su particularidad. Al evitar el término de libertad positiva, deja de lado también el problema de la inclusión de los participantes en los juegos de la constitución del poder. En ese sentido, el conflicto permanente de los polos constitutivos de las sociedades políticas es reducido a la dimensión institucional del problema, dejando de lado la cuestión más espinosa relativa a cómo traer a la escena disputas que tienden siempre a extravasar los límites legales. Desde nuestra perspectiva, creemos que una recuperación de la tradición republicana implica, como bien lo mostró Lefort, la aceptación de la división esencial del cuerpo político y la imposibilidad de encontrar una solución del fenómeno que sea del orden de la pura aceptación formal de las diferencias.

De la misma manera, la búsqueda de la igualdad pasa por la búsqueda de los mecanismos capaces de hacerla efectiva. Este problema, que ya había percibido Rawls en el contexto de las sociedades liberales,¹⁸ se vuelve aún más agudo cuando se piensa en sociedades como la nuestra, en la que el punto de partida para la efectivización de la igualdad política es una profunda desigualdad social y económica. La cuestión de la re-

lación entre libertad e igualdad adquiere otro contorno cuando descubrimos que la simple concesión de derechos no asegura la inclusión del ciudadano en el universo de los valores republicanos, que exigen algo más que el reconocimiento formal de la titularidad de derechos. A esto se suma que, con frecuencia, el ciudadano ni siquiera está mínimamente equipado para poder gozarlos. Como demuestra José Murilo de Carvalho en *Cidadania no Brasil*,¹⁹ la adquisición de los derechos por parte de los brasileños y su integración en los mecanismos de participación política siguen una trayectoria en la cual los caminos tradicionales descritos por teóricos como Marshall se encuentran totalmente subvertidos.

Si miramos el Brasil de hoy, veremos que todavía enfrentamos el desafío de la construcción de una república basada en la libertad, en la igualdad de condiciones y en la estabilidad del ordenamiento jurídico. Por eso, el concepto de libertad de los humanistas nos parece interesante para pensar nuestros problemas en un plano que reconozca la relevancia de las dificultades que nos son peculiares. Desde un punto de vista práctico, esto exige dirigir la atención hacia el tema de la acción y de la participación con una mirada diferente a la de los republicanos preocupados con la no-dominación.

Acción y contingencia

Centrar el análisis del humanismo y de Maquiavelo en el par *virtú-fortuna* es una tendencia fuerte entre los especialistas del período. Viroli²⁰ fue uno de los que procuraron mostrar que la idea de fortuna es estructurante de toda

¹⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973, pp. 100-108.

¹⁹ José Murilo de Carvalho, *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, pp. 200-206.

²⁰ M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

la visión política del secretario florentino, intentando de ese modo rescatar un debate que había iniciado Pocock y que conoció muchos desdoblamientos. El retorno a esa discusión nos interesa en la medida en que abre las puertas al análisis de dos problemas centrales en una estrategia de retorno al republicanismo: el problema de la acción y la participación y el de la historia. Vamos a concentrarnos por el momento en el problema de la historia.

Es sabido que los humanistas y sus sucesores prestaron gran atención a la interpretación y a la escritura de la historia de sus ciudades. Ese interés tuvo como resultado algunos procedimientos que repercutirían de forma diferenciada en sus interpretaciones de la vida política de su tiempo. La primera estrategia consistió en recuperar el pasado de las ciudades, sus orígenes, como forma de comprender el presente. Recurriendo a leyendas, documentos y viejas fuentes, hombres como Bruni localizaban el momento histórico inaugural de una trayectoria que pretendían poder desmenuar a partir de una vinculación entre el impulso original y fundador de la ciudad y sus posteriores desdoblamientos. A partir de esa estrategia, abrían las puertas para el tratamiento de la cuestión de la identidad del cuerpo político.²¹ En términos contemporáneos, esa manera de mirar la marcha de la historia permite plantear la cuestión de la contingencia como elemento esencial de nuestro abordaje de los acontecimientos históricos por oposición tanto a las teorías del progreso como a las de la necesidad de la historia, típicas de algunas corrientes de pensamiento.²²

Ahora bien, en lo concerniente al primer punto, muchos intérpretes han observado que

las referencias a los orígenes históricos de Florencia y de otras ciudades, particularmente en las obras del final del *trecento* de Salutati y en los primeros escritos de Bruni, son puramente fantasiosas y que derivan de un error grosero que éstos habrían cometido en la interpretación de las fuentes antiguas que utilizaron. Esa crítica a una supuesta falta de agudeza histórica de los humanistas los condujo a desacreditar también todas sus referencias al tema del origen de las ciudades. Si la crítica a los errores de los humanistas es correcta, y la hicieron, además, los propios humanistas, la asociación entre las “fantasías” históricas y el tema de los orígenes es, según nuestro entender, un equívoco. En efecto, en el curso de nuestras investigaciones nos enfrentamos con las equivocaciones ya ampliamente denunciadas por la crítica especializada, pero resta explorar su significado, pues esta exploración muestra una realidad muy diferente al perfil que trazaron algunos intérpretes.

Los primeros humanistas no tenían y no podían tener una noción de la historia cercana a la nuestra, y ni siquiera a la que medio siglo después desarrollarían historiadores como Pontano y Calco.²³ Al recurrir al debate sobre los vínculos entre Florencia y Roma, estaban menos interesados en la precisión de los datos que utilizaban que en las consecuencias de la afirmación de la condición de Florencia como ciudad libre. De esa manera, el debate era antes que nada político y moral, para conservar un término de la época, y en absoluto histórico. Es en ese sentido que nos interrogamos acerca del significado del gesto humanista de indagar desesperadamente acerca de los orígenes republicanos de sus ciudades. Según nuestro parecer, se trataba de un

²¹ El análisis clásico de la cuestión continúa siendo el de H. Baron en el tercer capítulo de *Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 47-78).

²² Bill Brugger llamó la atención sobre esa cuestión en casi todos los capítulos de su libro.

²³ Sobre este aspecto, véase Eric Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

debate sobre valores y sobre la creación de los mismos, que poco tenía que ver con la historia de las ciudades. Lo que confunde a muchos intérpretes es que los mismos humanistas se convertirían a menudo en historiadores de sus ciudades, como fue el caso de Bruni, y en esas ocasiones se enfrentaban con los temas típicos de cualquier historiografía. Sin embargo, es necesario saber distinguir los dos niveles en los que se presenta la historia en los escritos de los humanistas, para interpretar correctamente su utilización del pasado. Desde nuestro punto de vista, lo que interesa es la apropiación del relato histórico y su uso en la escena pública.

Baron supo ver con mucha claridad la importancia de esa utilización e intentó incorporarla a favor de su tesis. Si hoy parece poco convincente su argumentación respecto de una datación de la ruptura política provocada por la crisis que vivió Florencia en el comienzo del siglo XV,²⁴ los trabajos del intérprete continúan siendo útiles para la comprensión del verdadero sentido de los debates de entonces. Desde el punto de vista actual, esa referencia al problema del origen de las ciudades y la asociación de los valores republicanos con la consolidación de una tradición orientada a los valores civiles, y no a la defensa del Estado, contribuyen a colocar una cuña en un debate que tiende a cristalizarse entre la referencia a los valores liberales de la autonomía del individuo y de la soberanía de la ley, por un lado, y la subordinación de los derechos de los ciudadanos a las necesidades del Estado, por otro. El debate es más amplio de lo que sugieren los planteos anteriores, pero por cierto pasa por la polarización que señalamos.

En ese contexto, el recurso al tópico de la fundación es una herramienta útil para plantear tanto el problema de la relación entre tra-

dición y valores en las sociedades modernas de Europa, como muestra la *demarche* de Baron en los debates referidos a la historia política y a la cultura alemana, como la importancia de ese mismo tópico para comprender las experiencias republicanas en las nuevas sociedades, como muestra el esfuerzo de Pocock para dilucidar las ideas que estuvieron en el origen de la revolución americana. En ambos casos no se trata simplemente de valerse de un manantial conceptual, que puede adaptarse a nuestras cuestiones. El retorno al pasado, tal como lo realizaron los primeros humanistas italianos, muestra que el debate sobre la creación del cuerpo político puede ser tratado en un terreno diferente de aquel en el que se vio circunscrito a partir de la aceptación de cierto número de presupuestos oriundos de la tradición liberal utilitarista. Además, la apelación al pasado no es una referencia vacía a la idea de nación, por ejemplo, sino *una búsqueda de principios*, que puedan fundar las experiencias de sociedades que quieren ser libres y autónomas. Si recordamos la importancia que tiene en el pensamiento social brasileño la idea de origen y creación de la nación, es posible afirmar la fecundidad de los procedimientos derivados de los humanistas del Renacimiento, aun cuando todavía la tarea de demostrar de qué forma nuestra visión del proceso de formación de nuestra sociedad puede modificarse mediante el recurso a la tradición republicana no se haya realizado en absoluto.

En este punto puede ser de gran utilidad una sugerencia de Charles Taylor.²⁵ En un texto dedicado a esclarecer el sentido del debate entre liberales y atención, este autor llama la atención hacia el hecho de que uno de los rasgos salientes de muchos republicanos del pasado fue la importancia que ellos atri-

²⁴ H. Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance*, p. 88.

²⁵ Charles Taylor, "O debate liberal comunitário", en *Argumentos filosóficos*, San Pablo, Editora Loyola, 2000.

buían al tema de la identidad. “Las repúblicas –dice Taylor– que funcionan son como familias en este aspecto crucial: el de que parte de aquello que une a las personas es su historia común. Los vínculos familiares o las viejas amistades son profundos a causa de que vivimos juntos, y las repúblicas reciben cohesión del tiempo y de las transiciones climáticas.”²⁶ Los humanistas percibieron el gran potencial de unidad contenido en la rememoración de su pasado. Exactamente porque se trataba de un retorno a una experiencia, que no concernía a ninguno de los ciudadanos de su tiempo, sino a todos de forma general, es que la verdad o no del relato de fundación de la ciudad era un punto de menor importancia. Se trataba antes que nada de afirmar un nosotros a partir de la aceptación de un conjunto de principios, que por haber presidido el nacimiento de la ciudad no podían ser desechados, bajo pena de ver que el cuerpo político perdiera su identidad.

Taylor tiene el mérito de haber observado que esa manera de proceder deriva de una “ontología” no atomística,²⁷ que presupone que la comunidad política de una república es la unidad de referencia de los ciudadanos que la componen y no el individuo. Esa afirmación conlleva una serie de implicaciones y de problemas, que no se pueden despreciar en un retorno a la tradición republicana. Lo importante en la posición de Taylor es que no se niega a debatir las cuestiones que plantea la defensa de la idea de comunidad en un contexto dominado por el individualismo metodológico y por la afirmación de los liberales de que “introducir cuestiones sobre identidad y comunidad en el debate sobre la justicia es irrelevante”.²⁸ En el caso de la referencia al humanismo cívico, lo que nos parece rescata-ble en el contexto actual es la importancia de

la idea de identidad en la constitución de las sociedades políticas.

Hablar de la importancia de la identidad y de sus formas de constitución en las sociedades históricas implica abrir un gran campo de investigaciones. En términos de Lefort,²⁹ no se trata de despreciar el papel central del derecho en las repúblicas, sino de señalar que la identidad de un pueblo depende de otras bases que las de su ordenamiento jurídico y la organización de sus fuerzas económicas. Hay una dimensión imaginaria y simbólica presente en la vida política de un Estado que no puede ser simplemente desechada en nombre de una mayor objetividad. El humanismo cívico nos legó la idea de que el momento de la fundación, que es vivido como una experiencia única, produce efectos que trascienden ampliamente los límites históricos dentro de los cuales acontecieron las acciones. Esas acciones nos dejan un legado imaginario y simbólico que es esencial para la preservación de los valores que presidieron la constitución del cuerpo político. Desde esta perspectiva, por ejemplo, se puede comprender la importancia que tienen para los americanos sus leyes fundamentales, los valores inaugurales de su vida republicana y el apego a los “padres fundadores”.

Es esa dimensión de la vida política la que obliteran algunos autores que sólo insisten en la formalidad del derecho como la herramienta por excelencia de la vida democrática.³⁰ Retornar a la tradición republicana, y en particular a la vinculada con el humanismo cívico y sus herederos, no significa abandonar la referencia al derecho, pero sí ampliar el marco conceptual en el que se produce dicha referencia. Ahora bien, no se puede confundir

²⁶ *Ibid.*, p. 204.

²⁷ *Ibid.*, pp. 197-202.

²⁸ *Ibid.*, p. 202.

²⁹ Claude Lefort, *As formas da história*, San Pablo, Brasiliense, 1979, pp. 191-193.

³⁰ Un debate interesante sobre este tema se encuentra en Michael Sandel, “The procedural Republic and the unencumbered self”, *Political Theory*, 12, 1984, pp. 80-96.

la acción de fundación con las acciones normales que realizan los ciudadanos de una república en el curso de sus vidas. Las acciones fundacionales conllevan una carga de significados y una capacidad de duración, que permiten hablar de momentos especiales en la historia, sin limitarnos a comprenderlos sólo en una de sus dimensiones. Para volver al caso brasileño, esa *démarche* significa pensar, por ejemplo, la transición del Imperio a la República como un momento privilegiado en nuestra búsqueda de identidad. En lugar de atenernos a la lógica de la falta, es posible interpretar nuestra incapacidad de vivir efectivamente de acuerdo con ciertos cánones de la tradición republicana como una señal de nuestra propia identidad. Ese procedimiento, además, no entra en contradicción con mucho de lo que ya han hecho historiadores como José Murilo de Carvalho y otros. En ese sentido, basta con retornar a las bellas páginas de *La formación de las almas* para ver que si la república se implantó en el Brasil por vías muy peculiares, eso no impidió que sus actores trabaran una batalla cerrada en torno de la constitución de sus símbolos y de la construcción de su imaginario.³¹ Esto es, aun cuando no estuviesen dadas las condiciones ideales para la constitución de una república en los moldes franceses o americanos, algo que no desconocían muchos de los participantes de los primeros años del nuevo régimen, varios grupos políticos tenían plena conciencia de que la fundación de una república exigía también un nuevo imaginario y un nuevo universo simbólico.³² El fracaso en

³¹ José Murilo de Carvalho, *A formação das almas*, San Pablo, Companhia das Letras, 2001, pp. 35-55 [trad. castellana: *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1997].

³² Véase en ese sentido, Renato Lessa, "A invenção da República no Brasil: da aventura à rotina", en Maria Alice Rezende de Carvalho (comp.), *República no Catete*, Río de Janeiro, Museu da República, 2001, pp. 15-17.

la institución de un régimen que realizara plenamente los valores defendidos por los republicanos brasileños del final del siglo XIX no impedía la percepción de que se trataba de un acto fundacional y que como tal debería ser apropiado por los que deseaban ejercer el poder.

Aun en relación con este tópico vale la pena recordar lo que muestra Heloísa Starling en su investigación sobre el universo simbólico e imaginario de *Gran sertón: veredas*:³³ la incompletitud de la fundación republicana brasileña termina haciendo de la batalla para salir del sertón un retrato de una guerra que queda inconclusa en el momento en que la república consolida su victoria en el territorio de las instituciones superando el viejo legado monárquico. De cierta forma, la preocupación constante en la literatura, pero no sólo en la literatura, como insiste la investigadora, respecto de la cuestión de la identidad brasileña muestra la importancia de un debate que se niega a terminar dada la permanencia de los problemas que suscitó. De esa manera se puede afirmar que la tradición republicana sobrevivió a su fracaso inicial exactamente por haber migrado hacia un lugar en el imaginario de los brasileños en el que podía continuar trabando sus luchas.

Otro punto que se debe considerar es que el retorno a la tradición del humanismo cívico abre las puertas a la comprensión de la relación entre el par *virtú-fortuna* y ciertos problemas concernientes a los desafíos contemporáneos para pensar la política. El principal argumento que hay que destacar, como ya se vio, es que el retorno al pasado encuentra en el republicanismo humanista el sentido de una búsqueda de identidad y que ese problema modifica los términos del debate en torno de la naturaleza del régimen republicano y democrático y su relación con la historia.

³³ Heloísa Starling, *Lembranças do Brasil*, Río de Janeiro, Editora Revan, 1999, p. 159.

Más precisamente el republicanismo cívico invita a pensar la vida pública a partir de una referencia al conjunto de los ciudadanos y no sólo al agregado de individuos que comparthen derechos y deberes. La figura central de esa visión es el ciudadano, y no el individuo. Pero, de la misma forma que la elección de una “ontología atomística”, para seguir con los términos de Taylor, no nos exime de tener que pensar la función del ciudadano, partir de las relaciones que el ciudadano mantiene con el cuerpo político no nos permite dejar de lado el hecho de que las sociedades libres contemporáneas se estructuran, de manera inequívoca, en torno de la defensa de un aparato legal dirigido a producir estabilidad en las reglas y brindar protección a los individuos.

Al realizar este desplazamiento conceptual estamos, en verdad, realizando una elección no apenas de un conjunto de problemas, que consideramos fundamentales, sino también de un arsenal teórico, que creemos que es el más eficaz para abordarlos. Es evidente que en el espacio de este texto no se puede pretender demostrar la corrección de nuestra elección. Pero, modestamente, tal vez podamos indicar la oportunidad de transitar algunos caminos olvidados y cuya señalización recuperamos a partir del aquí llamado retorno al republicanismo. Este procedimiento trae consigo una serie de exigencias teóricas y la necesidad de al menos recomponer la forma en que se abordan algunos problemas clásicos de la teoría política. Sin la pretensión de ofrecer una visión de conjunto, se puede decir que existen dos problemas esenciales para iniciar nuestro recorrido: el debate sobre el papel de la historia y la discusión acerca de la naturaleza de la participación de los ciudadanos en el juego político.

En lo concerniente a la historia debemos explorar el significado de recurrir a una visión de los procesos históricos fundada en la creencia en las posibilidades de acción de los hombres, y en la contingencia de ciertos pro-

cesos. En ese sentido, la recuperación de la idea de *fortuna* sirve sobre todo para proporcionar una visión general de los acontecimientos históricos, que concede un lugar privilegiado a la acción humana y a su capacidad de crear su propio mundo. En este punto, el gran enemigo contemporáneo son las filosofías que pregonan ya sea la necesidad de los procesos históricos, ya sea la naturalización de los procesos políticos. Ahora bien, el republicanismo cívico nos enseña que la idea de que el hombre crea su propio mundo va a la par del hecho de que lo hace tanto en lo concerniente a los aspectos materiales de la sociedad,³⁴ como en lo relativo a su dimensión simbólica, y que ese proceso está sujeto siempre a ser interrumpido por un flujo de acontecimientos que no pueden prever los actores comprometidos en la vida política. Esa dimensión esencial de la contingencia presente en los procesos históricos sirve, no obstante, menos para afirmar la imposibilidad de conocer los destinos del hombre y más para demostrar el carácter esencial de la acción y de la participación. Actuar en la ciudad es, por tanto, menos una elección de una forma de organización del cuerpo político, como pretenden muchos autores liberales, y más la convicción de que no existe cuerpo político que pueda echar mano de la acción de sus miembros. Un ordenamiento jurídico bien estructurado será presa fácil de los intereses de grupos particulares si no es rehecho y recompuesto por la acción de los hombres a lo largo de los tiempos. La fortuna nos sirve para mostrar que su opuesto, la *virtú*, es el verdadero objetivo de nuestra preocupación. Un pueblo que perdió la capacidad de actuar en la esfera pública y que ya no confía en los principios que estuvieron en el origen de su

³⁴ Esta constatación lo llevó a Lefort a percibir una gran proximidad entre lo que él califica como el realismo de Maquiavelo y el realismo de Marx. C. Lefort, *op. cit.*, p. 194.

identidad política, difícilmente podrá vivir de manera libre, al menos de la forma en que la libertad es concebida por buena parte de la tradición republicana y por el republicanismo en particular. La historia brasileña es, según nuestro parecer, un terreno fértil para mostrar cómo el montaje de un aparato jurídico, incluso de inspiración democrática, está lejos de garantizar la efectivización de los valores fundamentales defendidos por las sociedades libres.

Aún resta el desafío de mostrar cuáles son las acciones eficaces para contener los avances de la fortuna. Un primer aspecto que se debe destacar es que es fundamental mantener la diferencia entre acciones fundacionales y acciones ordinarias. Mientras que las primeras se refieren a un momento especial de la vida del cuerpo político, en el que ni siquiera las leyes sirven de referencia, el segundo nos alerta con respecto al hecho de que es imposible vivir en una república en la que los problemas planteados por los actos fundacionales se repiten a lo largo de su existencia. En otras palabras, lo propio de la fundación bien realizada es que su eficacia se hace sentir en el curso mismo de la vida cotidiana y en la capacidad de consolidar en instituciones un conjunto de principios que presidió el acto inaugural. Es necesario que el “fundador” salga de escena para que la fundación se consolide en el tiempo.

La acción que se espera de los ciudadanos de una república no es, por lo tanto, muy diferente de la que vemos dominar en la escena política de las democracias contemporáneas. Como ya insistimos en varias ocasiones, no hay contradicción fundamental en el terreno del derecho y del ordenamiento institucional entre una república y una democracia, si se piensa en nuestro mundo. La idea de que la república exige una sucesión de actos heroicos y una abdicación continua por parte de los ciudadanos quizá describa un ideario típico de otros momentos históricos, pero es por cierto

inaplicable en el contexto de las sociedades industriales de la actualidad. Ahora bien, el acto heroico forma parte de la tradición republicana, pero sirve para describir un momento de la vida política que es el de la fundación, y no la vida cotidiana de una república. Imaginar un cuerpo político en constante estado de movilización por cierto nos obligaría a imaginar una sociedad poco compatible con las exigencias actuales de un tiempo que ha visto expandir de modo notable la franja de derechos asociados con el individuo y con los intereses de los grupos particulares. Esa manera de abordar la tradición republicana deriva, según nuestra visión, del hecho de que a menudo se deja de lado que buena parte de los pensadores ligados con la tradición que nos interesa, muy en especial Maquiavelo, siempre insistió en la diferencia esencial que existe entre el acto fundacional y el acto político habitual.

La gran diferencia entre las dos tradiciones en confrontación no es, por tanto, la de un pensamiento basado en el héroe y otro en el hombre común. El actor republicano invocará la particularidad de sus intereses de la misma manera en que los autores liberales creen que hacen los ciudadanos de las democracias actuales. El punto de desencuentro entre las dos maneras de observar *lo político*, y aquí usamos voluntariamente el término en la acepción de Lefort, o sea, como fundamento de la experiencia política, es que algunos defensores de la democracia procedimental creen que una sociedad puede ser libre aun cuando sus miembros se nieguen a participar de la escena política. En el campo republicano tendemos a considerar que, no obstante el juego democrático pueda continuar sin la participación efectiva de buena parte de los actores durante algún tiempo, esa forma de proceder pone en riesgo la propia existencia de una sociedad basada en la libertad. Este hecho no deriva tanto de la exigencia de una *virtú* que se manifieste constantemente como renuncia

al bien privado en favor del bien público, sino de una concepción diferente de los propios fundamentos de la vida política. En la visión republicana lo político se funda en el conflicto constante de las partes que componen el cuerpo político y adquiere sus contornos institucionales e históricos en la medida en que se llega a una configuración del derecho que les dé cabida.

En el lenguaje renacentista, creer en la capacidad de mantener una democracia incluso frente a la poca participación de sus miembros es abrir las puertas para la *fortuna*, pues se supone que los diques institucionales construidos serán suficientes para resistir sus ímpetus. El republicanismo cívico también apuesta a la necesidad de la construcción de una escena institucional en la que los conflictos sociales puedan ser exhibidos y vividos. Maquiavelo sabía que ante la ausencia de lugares donde dar libre curso al odio que las partes sienten en el enfrentamiento político el cuerpo político termina destruyéndose. Pero la ausencia de participación, o de representación del conflicto, siempre le pareció más pernicioso que el deseo de acción. Una sociedad poco acostumbrada a actuar tendrá enormes dificultades para enfrentar las situaciones en las que su integridad como cuerpo político está en riesgo.

Si transferimos el problema al escenario brasileño, veremos que difícilmente una democracia procedimental pueda dar cuenta de los enormes desafíos que se deben vencer en el plano político y social. No queda claro, sobre todo, de qué forma se puede pensar la historia brasileña a partir de los parámetros establecidos por autores que ponen todo el peso del análisis en el mapeo del funcionamiento institucional. Si referirse al republicanismo como una panacea para nuestros males políticos nos parece ingenuo, incluso porque no se puede invocar una tradición republicana consolidada en el Brasil, el uso del aparato conceptual derivado de la recuperación de la

tradicción republicana nos parece fértil al menos para confeccionar un mapa del terreno de una sociedad que clama por una identidad y que se muestra incapaz de exhibir sus conflictos en la escena pública. Como mínimo, el republicanismo cívico ayuda a pensar algunos de nuestros problemas con un instrumental teórico que contempla las peculiaridades de una democracia que nunca realizó plenamente ninguno de sus ideales. Los trabajos de Luiz Werneck Viana, Maria Alice Rezende de Carvalho y otros muestran, por ejemplo, que ante la ausencia de una participación intensa en los mecanismos políticos tradicionales, la población brasileña halló en el ámbito judicial una forma eficaz de insertarse en la arena pública, a pesar de su reiterada exclusión de las otras esferas que normalmente se asocian con el territorio público: la legislativa y la ejecutiva.³⁵

En el segundo polo de la confrontación con la tradición liberal están las críticas que remontan a Burke y que se refieren a los riesgos presentes en las revoluciones, que son una de las formas modernas de fundación. En efecto, muchos autores sospechan que la apelación a la acción de los republicanos, como ocurrió por ejemplo en la Revolución Francesa, es una constante del republicanismo y que los frenos del derecho nunca funcionan con ciudadanos que creen estar rehaciendo el mundo cada día. Hannah Arendt quizá sea uno de los autores, que legítimamente podemos situar en el campo del republicanismo, que más contribuyó para el esclarecimiento de esta cuestión. Por un lado, no hay modo de negar que toda revolución comporta los riesgos que señalaron los críticos de la experiencia francesa. La tentativa de negar simplemente que el jacobinismo y sus excesos

³⁵ Luiz Werneck Viana (comp.), *A democracia e os três poderes no Brasil*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002, p. 10.

forman parte de la herencia republicana es dejar de lado el hecho de que todo proceso revolucionario implica una apertura hacia lo nuevo y lo indeterminado, que no se puede negar bajo pena de clausurar la posibilidad de creación de nuevos órdenes políticos, lo que constituye un punto fuerte de la tradición republicana moderna al menos a partir de Maquiavelo. Como dice nuestra autora: “Está en la naturaleza misma de los comienzos el hecho de comportar una medida de arbitrariedad absoluta”.³⁶ Por otro lado, sin embargo, se encuentra el hecho de que muchos procesos revolucionarios lograron no sólo desmontar viejos regímenes, sino también fundar experiencias políticas que tuvieron como referencia un conjunto de valores que hasta hoy nos sirven de guía. La Revolución Francesa tuvo ese papel, así como la Revolución Americana, respecto de la cual Hannah Arendt no vacila en afirmar su superioridad en relación con otros varios procesos históricos.³⁷ Aun cuando la revolución no sea la única forma de fundación, encarnó, según nuestra autora, el modelo moderno por excelencia de la creación política. Desde el punto de vista de este texto, esa referencia sirve para

recordarnos la importancia concedida a la acción como forma de oponerse a la contingencia de los procesos históricos, por un lado, y como forma de anticiparse a ellos, por otro, creando nuevos tipos de sociabilidad. De acuerdo con esa lógica, los riesgos de la acción revolucionaria no son olvidados, ni tampoco los despropósitos de muchos autores dejados de lado, pero lo que se afirma es el hecho de que lo que llamamos política no puede existir sin que los hombres actúen y corran riesgos. Dicho de otra forma, Hannah Arendt nos recuerda que las revoluciones son la contraparte de las filosofías modernas, que juzgaban poder considerar la acción desde el punto de vista de los espectadores y no del de los actores.³⁸

Hoy, cuando el ciclo de las revoluciones parece agotado, el retorno al republicanismo y su referencia a experiencias políticas como las que vivieron los humanistas italianos sirve para recordarnos, por un lado, el lugar fundamental que ocupan tanto los actos fundacionales como aquellos que consolidan un espacio institucional y, por otro, que lo que llamamos tradición republicana comporta un gran número de referencias y que la tarea de escogerlas es parte integrante de nuestro esfuerzo de reflexión. □

³⁶ Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, París, Gallimard, 1967, p. 304.

³⁷ *Ibid.*, p. 131.

³⁸ *Ibid.*, p. 72.

El problema del despotismo

Marcelo Gantus Jasmin

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro

En medio de las tinieblas del futuro podemos descubrir tres verdades muy claras. La primera es que todos los hombres de nuestros días son empujados por una fuerza desconocida, que podemos tener la esperanza de regular o suavizar, pero no de vencer, que los impulsa dulcemente y los precipita hacia la destrucción de la aristocracia; la segunda, que, entre todas las sociedades del mundo, las que tendrán siempre mayores dificultades para escapar por mucho tiempo del gobierno absoluto serán justamente las sociedades donde la aristocracia no existe más y no puede volver a existir; la tercera, por último, que en ningún lugar el despotismo produce efectos más perniciosos que en estas sociedades; pues, en mayor medida que en cualquier otra especie de gobierno, él favorece el desarrollo de todos los vicios a los cuales están especialmente sometidas estas sociedades, y así las impulsa en la dirección que, siguiendo una inclinación natural, ellas ya tendían a seguir.¹

En la introducción de *L'Ancien Régime* el futuro vislumbrado es, sin lugar a dudas, sombrío. Democracia y despotismo aparecen articulados por una especie de adecuación circular: los vicios de la democracia, derivados del proceso no educado de igualación, facilitan el establecimiento del despotismo; éste, a su vez, acentúa las inclinaciones “naturales” de la igualdad, sus vicios. Esta perspectiva de un futuro marcado por la asociación entre igualdad y servidumbre no es fruto de la imaginación profética de un porvenir remoto. Como revela el texto, “son verdades muy claras” del presente, observables en “nuestros días”, que constituyen el fundamento de la imagen prospectiva. La previsión sombría se origina en la consideración del movimiento evolutivo de las costumbres actuales, de las tendencias preponderantes en el

estado social contemporáneo a Tocqueville y en la proyección de sus regularidades, como continuidades, para el devenir.

La evaluación de Tocqueville acerca de las costumbres de su época fue invariablemente negativa. En sus escritos prevalece la sensación de desprecio hacia el carácter burgués, una sensibilidad por otra parte nada infrecuente entre los aristócratas y los intelectuales de su generación: creían estar viviendo una era mediocre en contraste con el esplendor del pasado reciente. “Privados de cualquier oportunidad por la gloria literaria del Iluminismo, por la excitación política de la Revolución o por la grandeza militar de las conquistas napoleónicas, Tocqueville y su generación protestaron contra la opción de [vivir en] una era estéril habitada apenas por mercaderes prósperos y limitados”.² De hecho, el mundo

¹ ARR1, pp. 73-74.

² Boesche, “The strange liberalism of Alexis de Tocqueville”, *History of Political Thought* 2(3), 1981, p. 499. Para

burgués de los negocios privados, de la lógica mercantil y del apego a los bienes materiales fue objeto permanente de la crítica ética de Tocqueville. Juzgaba a sus contemporáneos incapaces de dedicarse a las grandes causas y de vivir grandes pasiones, y criticaba la indiferencia generalizada hacia todos los asuntos que no fuesen “*bourse ou toilette*”.³

Pero en el presente capítulo importa menos la insatisfacción moral de Tocqueville con la infamia del espíritu burgués que las consecuencias políticas que derivaba de él. Los fenómenos sobresalientes de su época, la fragmentación social, el aislamiento de los individuos, la impotencia individual ante el Estado y la Historia, la mediocridad de la cultura de las clases medias y la búsqueda incesante de la riqueza y del bienestar material,

estarán en la base de un pensamiento político que, a pesar de ser liberal, es esencialmente crítico del *modus vivendi* burgués.

Individualismo, indiferencia cívica y centralización

El punto de partida de la crítica política de Tocqueville se encuentra en la noción de que la sociedad democrática se funda en el “*individualismo*”, un fenómeno particular del contexto de la modernidad y diferente del “egoísmo” tradicional. Para el autor de la *Démocratie*, el egoísmo manifiesta una corrupción del espíritu individual, personal, lo que le confiere la cualidad de sentimiento depravado. El individualismo no deriva ya del carácter de tal o cual personaje, sino de las condiciones objetivas de la existencia social democrática. Una vez destruidos la jerarquía y sus lugares estamentales, la unidad del cuerpo social se fragmenta en una pluralidad de individuos independientes entre sí y que, en última instancia, sólo cuentan consigo mismos para elaborar y realizar las actividades de su vida.⁴

En el conjunto, esta extrema individualización resulta en la constitución de masas de iguales, que Tocqueville concibe como una especie de superficie plana y homogénea y que se ofrece a la mirada de los hombres democráticos desprovista de puntos salientes y estables a los cuales puedan apegarse de modo seguro y permanente. Perdido en la multitud, el individuo tiende a “separarse de la ma-

una visión sintética de la percepción y de los sentimientos predominantes en la generación de Tocqueville acerca de su época, véase el libro de Boesche, publicado en 1987 con el mismo nombre del artículo citado: *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, pp. 27-112. ³ “Car le symptôme général de la maladie du temps est un alanguissement et un torpeur croissante de l’esprit humaine qui rend celui-ci indifférent non seulement aux choses politiques, mais à tous les produits quelconques de la littérature et à tout ce qui n’est pas bourse ou toilette”. OCM XI, p. 371. El diario *Le Commerce*, bajo la orientación de Tocqueville entre 1844 y 1845, era el portavoz de la denuncia de la ética burguesa del bienestar como la responsable de la miseria moral y material de su época. “El principio que, en este momento especialmente, hace a la miseria de las clases bajas tan opresiva, es el mismo principio de la autoestima que origina la sed ardiente de riquezas y placeres en las clases más altas [...]. Los poderes presentes brindan el ejemplo de esta codicia y este materialismo, y ellos usan el gobierno como un medio para realizar sus objetivos. Al restringir al hombre a la estrecha y ordinaria esfera del bienestar material, excitando sus necesidades y deseos más allá de toda medida, se priva al trabajo de su meta moral y de su más gratificante recompensa. Nada permanece sino el amor al lucro.” *Le Commerce*, 7/1/1845, citado por Boesche, “The strange liberalism of Alexis de Tocqueville”, p. 515. Para un estudio sobre la crítica antiburguesa del diario y de la obra de Tocqueville, véase también Boesche, “Tocqueville and ‘Le Commerce’: a newspaper expressing his unusual liberalism”, *Journal of the History of Ideas*, 44(2), 1983, pp. 277-292.

⁴ El punto de partida del argumento se halla en el capítulo titulado “De l’individualisme dans les pays démocratiques”, DA2, pp. 105-106. [trad. castellana: Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de Luis R. Cuéllar, México, FCE, 1992.] Una buena síntesis de la discusión sobre el individualismo se encuentra en Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, pp. 217-246, que resume los argumentos de la obra anterior del mismo autor, *La notion d’individualism chez Tocqueville*.

sa de sus semejantes y a retirarse a un paraje aislado, con su familia y sus amigos; de suerte que después de haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona con gusto la grande”.⁵

A los individuos de la democracia se les impone la experiencia del aislamiento y de la soledad. El abandono de la “sociedad grande” implica el progresivo alejamiento de los hombres en relación con los asuntos comunes, y los lleva a ocuparse exclusivamente de sus intereses privados. El horizonte de preocupaciones del hombre democrático difícilmente trasciende la vivencia más inmediata, ya sea en la familia, ya sea en las empresas particulares, y el doble resultado de la fragmentación individualista es *la privatización de las relaciones sociales* y la creciente *indiferencia cívica*.

Dos tendencias correlacionadas ilustran la naturaleza de este proceso: *la inestabilidad social crónica* del hombre democrático, que lo obliga a malgastar su tiempo en la *búsqueda permanente del bienestar material*. Para la sociología comparativa de Tocqueville, el deseo insaciable de bienes materiales no es un rasgo generalizado en las sociedades aristocráticas. La clase dirigente no necesita preocuparse con la acumulación creciente de bienes pues la riqueza, para ella, no constituye un “objetivo de la vida” sino una “manera de vivir”.⁶ La masa de los serviles, a su vez, está tan distante del goce de la comodidad que ni siquiera se propone la posibilidad de enriquecer. La fijeza de las posiciones sociales se corresponde con la estabilidad de la distribución de bienes, y el carácter jerárquico de las relaciones impide una alteración sustancial del estado de cosas.

En la democracia, por el contrario, la posición de cada individuo depende, teóricamente, de su propio esfuerzo. E incluso los

que nacen en cuna rica no tienen garantías en cuanto a la continuidad futura de su posición. Dada la movilidad característica de la igualación de las condiciones, el miedo a la decadencia y el deseo de ascenso social son sentimientos virtualmente ineludibles y universales para el conjunto de los individuos democráticos. La conquista de una posición confortable en el seno de la inestabilidad general sólo les parece viable mediante un esfuerzo constante de acumulación. Aun así, comparada con las posiciones estables del mundo aristocrático, cualquier posición confortable en las condiciones igualitarias será siempre precaria. De allí deriva la generalización del sentimiento del “amor al lucro” y de la actividad incesante que busca la ampliación del bienestar material.

En el contexto de la inestabilidad democrática, se exagera el carácter privado de las preocupaciones de los hombres que necesitan gastar todo su tiempo en el mantenimiento de su posición personal. La universalización de la igualdad resulta en la universalidad de la actividad del trabajo como medio *sine qua non* de subsistencia y de enriquecimiento, condición necesaria para el bienestar material. El argumento, reitero, es válido para el conjunto de los habitantes de la democracia, incluidos aquellos que han conquistado alguna riqueza. Los que poseen bienes no sólo se apegan obsesivamente a ellos, generando un deseo de orden público y un horror a las turbulencias sociales de cualquier especie, sino que también se lanzan insaciablemente a la ampliación de su fortuna personal: la pasión por el bienestar material, dice Tocqueville, es “esencialmente una pasión de clase media; crece y se expande con esa clase; se torna preponderante con ella”.⁷ La inestabilidad

⁵ DA2, p. 105.

⁶ DA2, p. 134.

⁷ DA2, p. 135. En su traducción psicológica y generalizadora, el argumento se presenta de la siguiente forma: “Ce qui attache le plus vivement le cœur humain, ce

extrema impide la satisfacción con la posición alcanzada y, mientras haya un vecino en mejor situación, el deseo de equipararse no se atenúa. La envidia, aun cuando no sea exclusivamente democrática, se torna, en el análisis de Tocqueville, un sentimiento generalizado en las situaciones igualitarias.

Así, individualismo, privatización e indiferencia cívica son términos que se adecuan funcionalmente entre sí en las condiciones de la democracia. Si en el mundo aristocrático el sector social emancipado del trabajo podía dedicarse al refinamiento del espíritu y de la cultura y a la dirección de los negocios comunes, la sociedad burguesa tiene a la totalidad de sus miembros sumergida en la producción de su propio sustento, lo que implica la falta general de disponibilidad de tiempo personal para el desarrollo de las luces y para la dedicación a las actividades públicas. De allí derivan la mediocridad cultural de la democracia y la progresiva alienación cívica.

Vale la pena destacar el carácter irresistible de las consecuencias de este concepto de individualismo. Como ya señalé, el egoísmo es una corrupción del espíritu individual, “un vicio tan antiguo como el mundo”, que se encuentra en cualquier época o lugar. Esto también quiere decir que el egoísmo alcanza sólo a algunos hombres en particular, “los depravados”, para usar el término del autor. Pero el individualismo, “un sentimiento pacífico y reflexivo” que deriva de la situación estructural de la democracia, se expande por todo el cuerpo social como si fuese parte de su propia naturaleza. “El individualismo es de origen democrático, y amenaza desarrollarse a medida que las condiciones se igualan.”⁸

Se crea un círculo vicioso. Cuanto más se extiende el individualismo, más es percibido como algo natural de la vida social, lo que refuerza su carácter de irresistible en el nivel de las conciencias y de los comportamientos. Ante cada avance, se hace más problemática la imaginación, por parte del hombre democrático, de formas alternativas de convivencia en sociedad. La privatización de las relaciones sociales se impone, de ese modo, como una nueva *naturaleza*, integrando la fórmula igualitaria de legitimación. La base social individualista, al confinar a los hombres en el interior de los muros de la privacidad, destruye las condiciones de posibilidad de las pasiones públicas, de la participación cívica, en fin, del Hombre Político. Por eso mismo, el problema central del individualismo no es la corrupción del carácter individual, sino la decadencia de las costumbres políticas en la medida en que “no agota sino la fuente de las virtudes públicas”.⁹

El vacío político que promueven las costumbres privatistas será ocupado por la burocracia administrativa del Estado nacional, lo que acentúa las tendencias a la centralización. Forma parte del proceso de superación de las estructuras jerárquicas la destrucción de los tradicionales cuerpos intermediarios de poder. En efecto, al ser todos los individuos iguales, les parece “natural” una autoridad única que trate de manera uniforme a todos al mismo tiempo.

De allí derivan dos movimientos. El primero lleva a la concentración, en las manos de un solo poder, de toda autoridad. El segundo lleva a la producción de una legislación

n'est point la possession paisible d'un objet précieux, c'est le désir imparfaitement satisfait de le posséder et la crainte incessante de le perdre”. DA2, p. 134.

⁸ DA2, p. 105.

⁹ DA2, p. 105. Véase Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 220: “on ne se trouve dans cet individualism aucun accent de revendication, de lutte révolutionnaire, aucune volonté de faire prévaloir les droits de l'individu sur ceux de la société, et le contenu de la notion semble ici s'épuiser dans la simple idée de l'indifférence civique”.

uniforme, cada vez más abstracta y universal. El Estado nacional centralizado aparece en el análisis de Tocqueville como el único agente capaz de cumplir ambos requisitos.

Desde el punto de vista político, Tocqueville reconoce el dilema ya mencionado. Sólo hay “dos maneras de hacer reinar la igualdad en el mundo político: se debe otorgar derechos a todos los ciudadanos, o no otorgárselos a ninguno”.¹⁰ En términos metafóricos, o todos participan directamente del soberano, a fin de construir una sociedad en el estilo del *Contrato social* de Rousseau, o ninguno participa y delegan todos a un ser especial el monopolio de la autoridad, como en el *Leviathan* de Hobbes. Lo que sería una tercera alternativa, consustanciada en un sistema mixto, tiende de modo sustantivo, en la estimación del futuro de la democracia, hacia uno de esos polos.

En una sociedad fundada sobre la desigualdad jerárquica, los cargos públicos son ocupados por los miembros de las clases dominantes *en tanto* miembros de estas clases. El aristócrata que recibe un cargo político, lo ocupa como una extensión inmediata del poder de influencia que posee a priori sobre el pueblo. Es el hecho de haber nacido en cuna noble lo que le garantiza la posición de dominación que es inherente a su posición en la jerarquía. Y aun cuando no ocupe ningún lugar específico en el aparato del Estado, permanece ejerciendo su poder sobre los demás.¹¹ En este contexto, el aristócrata no representa a otro, sino a sí mismo frente al pueblo; representa la propia dominación.¹²

Para Tocqueville, la noción de representación asociada con los cargos políticos en la democracia es muy distinta. Aun cuando los

ocupen los miembros de las clases ricas, lo hacen en tanto “*mandatarios*” del pueblo, como instrumentos de ciudadanos que son, por definición, iguales a ellos. No existe ninguna cualidad particular de su condición social que legitime de inmediato su función. Su riqueza, por más grande que sea, “permanece como algo estrictamente privado, que no les garantiza una posición pública reconocida, a partir de la cual ejerzan sobre sus conciudadanos una influencia social sustancialmente independiente de la mayoría”.¹³

Al contrario de los magistrados aristocráticos, la función de los mandatarios democráticos es, para Tocqueville, representar al conjunto del pueblo. Ocupan los lugares públicos por el consentimiento de los iguales y son, por ello, dependientes de la voluntad de éstos. En este sentido, los actos y las voluntades de los representantes democráticos deben coincidir con los deseados por aquellos que les confiaron el mandato.

En estas condiciones, el sistema representativo puede tener dos destinos antagónicos. Si los ciudadanos poseen una dedicación rousseauiana, participan activamente de la discusión de los asuntos comunes, condición para el efectivo control del desempeño de los mandatarios y para una buena elección de representantes, el sistema representativo podrá garantizar la libertad en la medida en que los hombres permanezcan señores de sí mismos. Si no participan y delegan en los representantes la cosa pública, mientras se dedican con exclusividad a sus intereses privados, asumen una identidad equivalente a la de los súbditos del *Leviathan*, lo que constituye, para Tocqueville, la alternativa de la servidumbre.

Sin embargo, en el contexto individualista, la alternativa rousseauiana es prácticamente inviable. Lo más probable es la delegación

¹⁰ DA1, p. 52.

¹¹ Véase Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, pp. 33-36.

¹² Jürgen Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*, pp. 19-21.

¹³ Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 34.

consentida de la soberanía a los dirigentes del Estado. Tocqueville reconoce las dificultades crónicas de la participación en el nivel de las cuestiones nacionales, dado el tamaño de las naciones modernas. Incluso en relación con las cuestiones locales menores, respecto de las cuales hay plenas condiciones materiales para la participación, la indiferencia cívica tiende a prevalecer debido al enclaustramiento de los individuos en la privacidad.

La consecuencia es el agravamiento de la “centralización administrativa”, esto es, de la extensión del poder de control y de decisión del Estado sobre todas las cuestiones, incluidas las menores y locales. Además del desinterés por la cosa común, que deriva del apego democrático al bienestar privado, la ignorancia práctica acerca de la elaboración y de la resolución de los más simples problemas colectivos se impone a causa de la ausencia de toda experiencia política y administrativa por parte de los ciudadanos. La alienación en relación con el mundo de los asuntos públicos completa la corrupción de las virtudes cívicas.

En este mundo burgués, la única pasión que aún sobrevive es la de la *tranquilidad pública* que exige seguridad para el libre goce de los placeres privados. Finalmente, los individuos terminarán aceptando cualquier forma de gobierno y cualquier gobernante, siempre que la seguridad de sus bienes esté garantizada y no necesiten molestarse con los asuntos comunes. El análisis de Tocqueville acerca de las tendencias y las disposiciones de la democracia moderna parece concluir con la victoria del modelo de Hobbes.

Igualdad y servidumbre

Sobre el mundo individualista de las costumbres burguesas donde la única pasión pública verdadera es la seguridad, Tocqueville levantará su construcción teórica más importante: la imagen del *despotismo democrático* que re-

presenta la especie inédita de opresión posible en la modernidad y que resulta del ejercicio de previsión que hace confluír, en el plano de la abstracción, al conjunto de las tendencias aprehendidas empíricamente.

Vale la pena señalar que las previsiones sombrías de Tocqueville acerca del destino político de la democracia tienen siempre carácter condicional en la medida en que la alternativa de la servidumbre estará permanentemente opuesta a la de la libertad, ya que la consecución de cada una de ellas depende del comportamiento de los hombres en sociedad. Como se verá, sin embargo, considera que las condiciones de posibilidad de la acción necesaria para la realización de la libertad se ven perjudicadas por las costumbres que dominan el Estado social igualitario. Esto torna a la alternativa liberal, como mínimo, sumamente frágil frente a la servil, que resulta de las tendencias “bárbaras” de la democracia, es decir, de aquellas no sometidas a la “educación” por una acción política eficaz. Significa afirmar que la servidumbre tiende a ser, dada la práctica democrática, funcionalmente más adecuada a las costumbres y a la “naturaleza” de la sociedad igualitaria.

Tiranía de la mayoría

El punto tuvo diferentes tratamientos en los textos de la *Démocratie* de 1835 y de 1840 y, si bien es cierto que la oposición entre libertad y servidumbre nunca fue abandonada, su contenido no fue siempre el mismo a lo largo de los años de elaboración intelectual de Tocqueville. En el texto de 1835, la polaridad oponía el “imperio pacífico de la mayoría” al “poder limitado de uno solo”; el primer término había sido elaborado a partir de la democracia americana y el segundo, de la francesa.¹⁴

¹⁴ Se debe entender la expresión “uno solo” en un sentido más abarcador que el de “un solo hombre”. En las

Como solución de la libertad, la visión del imperio pacífico de la mayoría traía consigo brechas para el desarrollo de algunas de las tendencias de la servidumbre. La discusión sobre la “tiranía de la mayoría” aparece en el texto de 1835 con objeto de advertir sobre el riesgo de aniquilamiento de la libertad de los individuos y de grupos minoritarios que, bajo la égida de la homogeneidad social de la democracia, son socialmente “exiliados” por divergir de los patrones políticos y culturales mayoritarios.

Según Tocqueville, esta forma de tiranía se alimenta de la interpretación y de la aplicación inmoderadas del principio democrático elemental según el cual se debe preferir los intereses del mayor número frente a los del menor. La traducción “bárbara” de este principio se encuentra en la falsa noción de la “infallibilidad de la mayoría”, que opera la transformación del poder de una mayoría eventual en poder absoluto e irresistible.¹⁵

El argumento reúne dos preocupaciones. La primera comprende el conocido temor a la omnipotencia de la mayoría en las asambleas, fenómeno que deriva de la “máxima de que, en materia de gobierno, la mayoría de un pueblo tiene el derecho de hacer todo”.¹⁶ La preocupación respecto del *despotismo legal* es semejante a la que expresan los federalistas frente al riesgo del *despotismo electivo* que derivaría de la debilidad y de la ausencia de independencia de los poderes ejecutivo y

judicial.¹⁷ La respuesta a esta amenaza es, en Tocqueville, la tradicional fórmula de la separación de los poderes de Montesquieu.¹⁸

Pero es la segunda línea de preocupación respecto de la tiranía de la mayoría la que muestra la faceta más original y fecunda del pensamiento de Tocqueville en ese momento. Se trata de la advertencia sobre los riesgos inherentes al “imperio moral de la mayoría”, una especie de *tiranía intelectual y espiritual* fundada en la “teoría de la igualdad aplicada a las inteligencias”,¹⁹ que exige de los individuos la sumisión no sólo a las decisiones de la mayoría, sino también a las ideas y a los prejuicios del mayor número.

El estudio de la democracia americana revelaba, ya en 1835, que, a pesar de la inexistencia de una censura institucional al pensamiento y a la palabra, la opinión pública en las sociedades igualitarias tiende a ser tan homogénea que los juicios divergentes no encuentran eco y desaparecen. La censura invisible de la mayoría aplasta las individualidades e impide la independencia intelectual, lo que consolida la mediocridad cultural y la impotencia del individuo frente a las masas.

Aun cuando nadie le prohíba a un autor expresarse, la fuerza del sentido común democrático –construido sobre principios simples y genéricos que nacen de la base social homogénea y homogeneizadora– es tan enorme que el escritor teme desviarse de él y aislarse aún más de sus contemporáneos. A pesar de ser individualista, la sociedad democrática vuelve a los individuos sumamente frágiles frente a las opiniones de la mayoría, y los obliga a sucumbir a la uniformidad cultural y a la mediocridad intelectual. La pérdida de la independencia de la inteligencia y la impotencia

notas preparatorias al texto de la primera *Démocratie*, Tocqueville transcribe la definición de despotismo de la *Encyclopédie*: “Gouvernement tyrannique arbitraire et absolu d’un seul homme”, y observa que “Il faut ajouter ou d’un seul pouvoir”. La insuficiencia de la definición enciclopedista se justifica, según Tocqueville, porque: “Ceci était écrit avant qu’on eût vu le despotisme d’une assemblée, sous la République”. Citado en Lambert, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 286, nota 74.

¹⁵ DA1, p. 258.

¹⁶ DA2, p. 261.

¹⁷ Véanse las citas de Madison y Jefferson –este último considerado “le plus apôtre qu’ait jamais eu la démocratie”– en DA1, pp. 271-272.

¹⁸ DA1, pp. 263-264.

¹⁹ DA1, p. 258.

individual frente a los patrones hegemónicos hacen al individuo esclavo de la opinión común y de la media social, proceso que aniquila su libre arbitrio, su libertad.

El argumento invierte la tradicional base empírica de la oposición entre libertad y servidumbre. Al comparar la democracia americana con las monarquías absolutas europeas, Tocqueville llega a la conclusión de que había más libertad de discusión en las segundas que en la primera, y que prácticamente “no hay libertad de espíritu en América”.²⁰ La proposición anunciaba que, al contrario de los tiranos de antes, que ejercían su poder sobre el cuerpo, la tiranía democrática se sofistica y se torna espiritual. La fuerza moral de la mayoría hacía inútil el recurso a la violencia como forma de eliminar disidencias, de modo que la nueva tiranía podía abandonar el castigo del cuerpo para ir directamente al alma.

El señor no dice más: “Pensaréis como yo, o moriréis; él dice: Sois libre de no pensar como yo; vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis; pero desde este día sois un extranjero entre nosotros. Guardaréis vuestros privilegios en la ciudad, pero se os volverán inútiles [...]. Permaneceréis entre los hombres, pero perderéis vuestros derechos a la Humanidad. Cuando os acerquéis a vuestros semejantes, huirán de vosotros como de un ser impuro; y quienes creen en vuestra inocencia, esos mismos os abandonarán, porque huirán de ellos a su vez. Idos en paz, os dejo la vida, pero os la dejo peor que la muerte”.²¹

Bajo la forma de la *democracia organizada* tendríamos la novedad de un poder que oprime sin violentar materialmente a los individuos. El exilio del alma es la técnica sofisticada de la nueva censura cuya eficacia es

superior a la de cualquier tiranía del pasado. “La Inquisición nunca pudo impedir que circularan en España libros contrarios a la religión de los más. El imperio de la mayoría se ejerce mejor en los Estados Unidos: ha borrado hasta el pensamiento de publicarlos.”²² Al abandonar el tradicional recurso a la coacción física que acompañaba a la represión posterior al acto de disidencia, la omnipotencia de la mayoría elimina, preventivamente, el deseo de practicarlo.²³

Sin embargo, en el texto de 1835, el impacto positivo de la supuesta compatibilidad entre igualdad y libertad que Tocqueville había presenciado en América minimizaba su percepción acerca de los riesgos inherentes a la democracia comprendida como una totalidad social inédita. La estrategia de la exposición, esencialmente descriptiva de las instituciones y costumbres americanas, pretendía marcar el contrapunto con las dificultades de la libertad en la democracia francesa. Esto llevaba a Tocqueville a acentuar el carácter positivo de la experiencia americana, relegando a un segundo plano los riesgos comunes de la democracia como un todo. De esta estrategia resultaba que la tiranía de la mayoría era prácticamente la única crítica sintética a la experiencia democrática de los Estados Unidos. El aislamiento de esa crítica en medio del optimismo global respecto de América sugiere que el “imperio pacífico de la mayoría”, la alternativa de la libertad contrapuesta al poder

²⁰ DA1, p. 267.

²¹ DA1, p. 267.

²² DA1, p. 267.

²³ Vale la pena indicar una posible relación de este argumento que desplaza la punición del castigo hacia la disciplina con aquellos referidos a la sociedad disciplinaria de Michel Foucault. El pasaje de la forma jurídica del “interrogatorio” a la del “examen” representa, en los análisis foucaultianos, el fin de la penalización sobre el cuerpo del infractor y su sustitución por las instituciones de control y vigilancia que actúan sobre la “virtualidad” de los comportamientos posibles, eliminando su “peligrosidad”. Véase Michel Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, conferencia III.

absoluto de uno solo, no constituía aún el problema central.²⁴

Pero en la publicación de 1840, cuya exposición elabora las tendencias democráticas aprehendidas en su dimensión universal, la democracia es tratada como *problema teórico* y aprehendida abstractamente como *forma de sociedad*. Esto no significó el abandono del contrapunto entre las formaciones sociales americana y francesa, sino que éstas pasan a ser vistas desde una perspectiva claramente generalizadora. Un breve ejercicio de lectura del índice general de la *Démocratie* revela la diferencia entre los textos de 1835 y de 1840. En el primero, todos los títulos de los capítulos están referidos directamente a los “americanos”, a “América”, a los “Estados Unidos”, etc. En el segundo libro, aun cuando las referencias nacionales pueblen las dos primeras partes, se vuelven más raras en las dos últimas, cediendo el lugar al uso cada vez más frecuente de los conceptos abstractos: “la democracia”, “la igualdad”, “pueblos democráticos”, “siglos democráticos”, etc. La cuarta y última parte del libro ya no presenta ninguna referencia a la sociedad americana en sus títulos. El resultado del análisis, aun cuando no deseche por completo la comparación entre las formaciones sociales americana y francesa, es la exposición de las tendencias comunes a toda sociedad democrática, a la democracia como totalidad social abstracta.

El cambio en la estrategia expositiva, así como la sustitución de la etnografía por la sociología deductiva, se corresponden con la toma de conciencia de la radicalidad de la ruptura que había promovido la igualdad democrática en relación con su pasado. Esta conciencia es visiblemente aguda en el nuevo

desarrollo que adquiere la alternativa de la servidumbre en 1840. En el texto de 1835 es frecuente el uso de ejemplos legados por la tradición histórica de Occidente, en especial las analogías con el mundo romano. Allí encontramos, por ejemplo, la afirmación de que “cuando considero el estado al que ya llegaron numerosas naciones europeas y al que tienden todas las otras, me siento inclinado a creer que en poco tiempo no se encontrará entre ellas más lugar que para la libertad democrática o la tiranía de los Césares”.²⁵

Pero las reflexiones desarrolladas entre 1835 y 1840 llevaron a Tocqueville a cuestionar la validez de esta y de otras analogías con el pasado. En el capítulo sobre “Qué clase de despotismo deben temer las naciones democráticas”, que se encuentra al final de la segunda *Démocratie*, Tocqueville afirmaba que, en 1835, había considerado posible que las naciones cristianas “acabarían quizá por sufrir alguna opresión semejante a la de muchos otros pueblos de la antigüedad”. Pero añade de inmediato que un “examen más detallado del asunto, y cinco años de nuevas meditaciones, no han disminuido mis recelos, *pero han cambiado su objeto*”.²⁶ Las analogías fueron sustituidas por el contraste, y el nuevo objeto de las preocupaciones de Tocqueville sería *el propio imperio pacífico de la mayoría ahora aprehendido como una posibilidad de la servidumbre democrática*.

Despotismo democrático

Mientras la tiranía cesarista era vista como “violenta” y “contenida”, ejercida de modo selectivo sobre algunos enemigos particulares, el nuevo despotismo sería *más amplio y más blando y degradaría a los hombres sin*

²⁴ Incluso porque indicaba las causas que permitían mitigar esta tiranía de la mayoría. Véanse especialmente los capítulos VIII y IX de la segunda parte de DA1.

²⁵ DA1, p. 329.

²⁶ DA2, p. 322 (las cursivas son mías).

atormentarlos. La nueva especie de opresión que parecía amenazar a los pueblos democráticos se parecía a nada “de lo que ha precedido en el mundo; nuestros contemporáneos no podrían encontrar su imagen en sus recuerdos”. Tocqueville había buscado en vano “una expresión [conocida] que reproduzca y encierre exactamente la idea que me he formado de ella”. Los antiguos conceptos de despotismo y de tiranía le parecían inadecuados para representar lo que imaginaba: “Esto es nuevo, y es preciso tratar de definirlo, puesto que no puedo darle nombre”.²⁷

En verdad, al querer definir el nuevo fenómeno opresivo de la modernidad, Tocqueville acabó por describirlo en uno de los pasajes más importantes de la *Démocratie* y que reproduzco íntegramente:

Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma. Retirado cada uno aparte, vive como extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana: se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él solo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria.

Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en go-

zar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir.

De este modo, hace cada día menos útil y más raro el uso del libre albedrío, encierra la acción de la libertad en un espacio más estrecho, y quita poco a poco a cada ciudadano hasta el uso de sí mismo. La igualdad prepara a los hombres para todas estas cosas, los dispone a sufrirlas y aun frecuentemente a mirarlas como un beneficio.

Después de haber tomado así alternativamente entre sus poderosas manos a cada individuo y de haberlo formado a su antojo, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera y cubre su superficie de un enjambre de leyes complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más raros y las almas más vigorosas no pueden abrirse paso y adelantarse a la muchedumbre: no destruye las voluntades, pero las ablanda, las somete y dirige; obliga raras veces a obrar, pero se opone incesantemente a que se obre; no destruye, pero impide crear; no tiraniza, pero oprime; mortifica, embrutece, extingue, debilita y reduce, en fin, a cada nación a un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobernante.

Siempre he creído que esa especie de servidumbre reglada, dulce y apacible, cuyo cuadro acabo de presentar, podría combinarse mejor de lo que se imagina con alguna de las formas exteriores de la libertad, y que no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo.

En nuestros contemporáneos actúan incesantemente dos pasiones contrarias; sienten la necesidad de ser conducidos y el deseo de permanecer libres. No pudiendo destruir ninguno de estos dos instintos

²⁷ DA2, p. 324.

contrarios, se esfuerzan en satisfacerlos ambos a la vez: imaginan un poder único, tutelar, poderoso, pero elegido por los ciudadanos, y combinan la centralización con la soberanía del pueblo, dándoles esto algún descanso. Se conforman con tener tutor, pensando que ellos mismos lo han elegido. Cada individuo sufre porque se le sujeta, porque ve que no es un hombre ni una clase, sino el pueblo mismo, quien tiene el extremo de la cadena.²⁸

Sobre la base social individualista, un poder inmenso, absoluto y blando, cuida de todos los detalles de la vida social de los súbditos, quienes se mantienen ocupados en la búsqueda de los “placeres pequeños y vulgares”. Celoso, actúa como un padre, pero obliga a sus “hijos” a permanecer en una eterna minoría de edad. “Animales tímidos y diligentes”, dependientes del “pastor” para todas las cosas, tienen inutilizada su voluntad y raramente usan su libre albedrío. El poder no es tiránico, es tutelar; la nueva opresión es reglada y apacible y, en su forma más avanzada, combina la centralización administrativa con la soberanía del pueblo mediante la incorporación de las “formas exteriores de la libertad” que dan a los súbditos la sensación de que se dirigen a sí mismos. A pesar de estar bajo tutela, eligen a sus tutores.

La forma más avanzada del nuevo despotismo responde políticamente a la ambigüedad de la condición social democrática que ella misma revela. Por un lado, al liberarse de todos los lazos de dependencia personal, los individuos desean ser libres, juzgar y actuar de acuerdo con su propia razón, y obedecer sólo a sí mismos. Por otro lado, el aislamiento y la privatización, al transformarlos en ignorantes respecto de la cosa pública, les impiden dirigirse de modo autónomo y los vuelven dependientes del poder estatal.

El despotismo democrático se presenta para resolver la lucha entre las pasiones contrarias del hombre moderno: el deseo de independencia y la necesidad de ser conducido. En primer lugar, el nuevo poder no aparece como opresión personal. Sin rostro, es un *poder de nadie*, es decir, del propio pueblo de iguales. En segundo lugar, las elecciones mantienen cierta capacidad de intervención real de los individuos en los destinos de la cosa pública. Los individuos democráticos creen, por ello, que son dueños de su propio destino.

Para Tocqueville, sin embargo, las elecciones constituyen un abandono momentáneo y efímero de la dependencia. Por medio de ellas, los súbditos de la nueva opresión, más que garantizar su libertad, la entregan de buen grado al poder estatal. Esto no significa que Tocqueville se oponga a las elecciones. Gracias a ellas el despotismo es “menos degradante”, pues les dejan a los súbditos el sentimiento de que se gobiernan, lo que es importante para que no abduquen por completo de la idea del autogobierno. Sin embargo, si bien esto disminuye el mal, no lo destruye, pues, cotidianamente, lo que prevalece es la dependencia. “Se olvida que en los detalles es donde es más peligroso esclavizar a los hombres. Por mi parte, me inclinaría a creer que la libertad es menos necesaria en las grandes cosas que en las pequeñas, si pensase que se puede asegurar la una sin poseer la otra.”²⁹ El problema reside menos en la forma de gobierno que en el *espíritu de minoridad* del hombre democrático.

En vano se encargaría a estos mismos ciudadanos, tan dependientes del poder central, de elegir alguna vez a los representantes de este poder; un uso tan importante, pero tan corto y tan raro, de su li-

²⁸ DA2, pp. 324-325.

²⁹ DA2, p. 326.

bre albedrío no impediría que ellos perdiesen poco a poco la facultad de pensar, de sentir y de obrar por sí mismos, y que no descendiesen así gradualmente del nivel de la humanidad.

Añado, además, que vendrían a ser bien pronto incapaces de ejercer el grande y único privilegio que les queda. [...]

Es difícil, en efecto, concebir de qué manera hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos pudieran elegir bien a los que deben conducirlos, y no se creará nunca que un gobierno liberal, enérgico y prudente, pueda salir de los sufragios de un pueblo de siervos.³⁰

De allí que Tocqueville afirme que “*la naturaleza del jefe no es lo que importa, sino la obediencia*”.³¹ La constancia de esta última implica la *pérdida de la facultad de pensar, de sentir y de actuar por sí mismos*, es decir, de los atributos propios de la humanidad, lo que justifica la caracterización de los súbditos del nuevo despotismo como una “nueva raza de animales”.³²

³⁰ DA2, pp. 326-327.

³¹ DA2, p. 325 (las cursivas son mías).

³² La minoría de edad del hombre democrático de Tocqueville parece traer al ámbito de lo político la definición de Kant, para quien “la minoría de edad consiste en la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin ser guiado por otro”. Immanuel Kant, “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’”, en *Textos seletos*, p. 100. Y Tocqueville podría haber escrito acerca del futuro de la democracia la noción kantiana de que “todo individuo encuentra difícil liberarse de una minoría de edad, que se le ha vuelto algo casi natural. Incluso siente afecto por ella y, por el momento, es incapaz de servirse del propio entendimiento, porque nunca se le permite intentarlo”, *ibid.*, p. 102. Y el “pueblo de siervos” que resulta del despotismo democrático hace recordar la “gran masa destituida de pensamiento”, apegada a “preceptos y fórmulas [que] son los cepos que le impiden zafarse de una ininterrumpida minoridad”, *ibid.*, pp. 102-104. Pero, a diferencia de Kant, no son “la pereza y la cobardía” las causas por las cuales “un número tan elevado de hombres permanecen con agrado en la minoridad durante toda su vida”, *ibid.*, p. 100. Para Tocqueville, el individualismo, que es al mismo tiempo aislamiento y privatización, impide que los individuos se

Libertad moderna y servidumbre

El desplazamiento de la “naturaleza del señor” hacia la de la “obediencia” de los súbditos es un aspecto decisivo que dificulta el alineamiento puro y simple del pensamiento político de Tocqueville junto a los defensores de la libertad individual en su acepción moderna, tal como la definió, por ejemplo, Benjamin Constant.³³ Es sabido que la dedicación máxima al goce de los “placeres permitidos” es una reivindicación fundamental de la libertad de los modernos. Pero si la comprensión sociológica de Tocqueville acerca de la modernidad se aproxima en este punto a la de Constant, su insatisfacción política ante el comportamiento de sus contemporáneos contrasta con la aparente indiferencia relativista –pero optimista de hecho– de éste.

Constant llama la atención hacia la vocación privada de los modernos que exige la mínima participación posible en el nivel público. Si se considera que su libertad es fundamentalmente la del no-impedimento de gozar de los placeres individuales dentro del marco que permite la ley, el individuo moderno ejerce una soberanía restringida. En definitiva, sólo ejerce su soberanía para abdicar de ella. Las elecciones estacionales constituyen el momento exclusivo de su manifestación pública. Entre una estación electoral y otra, la soberanía queda, por así decirlo, en suspenso. En este cuadro, votar equivale a abstenerse de cualquier otra participación hasta la próxima temporada cívica.

A los modernos, según Constant, les interesa que el ejercicio de los derechos políticos

iluminen acerca del papel de lo público, de la acción política y de la gestión de los negocios comunes. Esa ausencia de iluminismo se manifiesta en el “juicio erróneo” de los hombres modernos acerca de su libertad.

³³ Benjamin Constant, “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, *Filosofia Política*, vol. 2, 1985, pp. 9-25.

les deje el máximo tiempo libre para los intereses privados: según esta fórmula, cuanto mayor sea ese tiempo, mayor será la libertad. Por eso, el sistema representativo parecer ser perfectamente adecuado a la modernidad, “el único bajo el cual podemos hoy encontrar cierta libertad y tranquilidad”.³⁴ Este sistema no es más que una organización que permite que el pueblo descargue sobre ciertos individuos aquello que no puede o no quiere hacer por sí mismo.³⁵

Aun cuando el autor de *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* reconozca en esta renuncia a lo político el peligro más grave de la libertad moderna,³⁶ su conclusión es, en definitiva, optimista:

Del hecho de que nos encontramos muchas veces menos interesados en la libertad política que ellos [los antiguos] y, habitualmente, menos apasionados por ella, se puede concluir que despreciamos a veces, y siempre sin motivos, las garantías que ella nos asegura; *pero al mismo tiempo, como buscamos mucho más la libertad individual que los antiguos, la defenderemos, si es atacada, con mucho más ímpetu y persistencia; y poseemos para la defensa medios que los antiguos no poseían.*³⁷

El amor moderno por la independencia individual le parece suficiente para movilizar a los hombres en una lucha política en el caso de que se vean amenazados por un gobierno despótico. El comercio y la circulación de las

propiedades, al obstaculizar la sistematización de una acción despótica, aparecen como los medios modernos de defensa contra un soberano amenazador. El peso de la tradición occidental se hace presente con fuerza: en definitiva, el europeo es, y debe permanecer, un hombre libre. En Benjamin Constant, el elogio de la libertad moderna es el elogio de su época. Y su admiración ante el mundo contrasta con el desprecio irónico de Tocqueville:

Preocupados por el solo cuidado de hacer fortuna, no ven el lazo estrecho que une la particular de cada uno de ellos a la prosperidad de todos, y no hay necesidad de arrancar voluntariamente a tales ciudadanos los derechos que poseen; pues los dejan voluntariamente escapar ellos mismos. El ejercicio de sus deberes políticos les parece un contratiempo que los distrae de su industria; y, si se trata de elegir a sus representantes, de prestar auxilio a la autoridad o de discutir en común los negocios públicos, el tiempo les falta, porque no saben disiparlo en trabajos inútiles. Éstos son allí juegos de ociosos, que no convienen a hombres graves ocupados en los intereses serios de la vida. Tales personas creen seguir la doctrina del interés; pero no se forman de ella sino una falsa idea, y para atender mejor a los que llaman “sus negocios” *descuidan el principal, que es el ser siempre dueños de sí mismos.*³⁸

Entre las nociones de independencia individual y de libertad política existe, para Tocqueville, la distancia que separa al individuo del ciudadano, a las virtudes privadas de las públicas. Así, la libertad moderna, rebajada a la pasión por el bienestar, “que es como la madre de la servidumbre”,³⁹ desea y representa el fin del Hombre Político. Puede incluso aunarse con el desarrollo de ciertas virtu-

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

³⁵ *Ibid.*, p. 23. “El sistema representativo es una procuración dada a cierto número de hombres por la masa del pueblo que desea tener sus intereses defendidos y no tiene, sin embargo, tiempo para defenderlos solos.”

³⁶ *Ibid.*: “El peligro de la libertad moderna reside en que, absorbidos por el goce de la independencia privada y en la búsqueda de intereses particulares, renunciemos demasiado fácilmente a nuestro derecho a participar del poder político”.

³⁷ *Ibid.*, p. 22 (las cursivas son mías).

³⁸ DA2, p. 147 (las cursivas son mías).

³⁹ ARR1, p. 175.

des privadas, como el amor a la familia, la regularidad de los hábitos, las creencias religiosas, la honestidad en los negocios, la astucia comercial, etc. Pero la corrupción de las virtudes públicas es evidente y la mediocridad política, inevitable.

Finalmente, reitero, los individuos democráticos se inclinan a aceptar cualquier forma de gobierno y cualquier gobernante siempre que la seguridad de su bienestar privado esté garantizada y que no necesiten molestarse con los negocios comunes. Tocqueville los censura no porque sean arrastrados a los “placeres prohibidos”, a la anarquía o a la violencia, sino por estar absorbidos “enteramente en la búsqueda de los placeres permitidos”,⁴⁰ lo que los vuelve sumamente conservadores.

Los hombres que tienen la pasión de los goces materiales descubren de qué manera las agitaciones de la libertad turban su bienestar, antes de darse cuenta de cómo contribuyen a procurárselo, y el menor ruido de las pasiones públicas al penetrar en medio de los pequeños goces de su vida privada, los despierta y les quita el sosiego: el miedo a la anarquía los tiene por mucho tiempo en suspenso y prontos siempre a arrojar-se fuera de la libertad al primer desorden.

Convendré, sin dificultad, en que la paz pública es un gran bien; pero no quiero, sin embargo, olvidar que a través del orden han llegado los pueblos a la tiranía. No por esto se debe entender que los pueblos deban despreciar la paz pública, sino que es preciso que no se contenten sólo con ella. *Una nación que sólo pide a su gobierno la conservación del orden es esclava en el fondo de su corazón; es esclava de su bienestar* y es fácil que aparezca el hombre que ha de encadenarla.⁴¹

En las condiciones del “individualismo estrecho donde toda virtud pública es sofocada”,⁴² el sistema representativo aparece como una posibilidad fenoménica del modelo hobessiano. En este marco, Tocqueville se niega a reconocer cualquier rasgo de libertad política. La asistencia estacional a las urnas, regla elemental de sociedad democrática, es insuficiente y un engaño, cuando se da en un contexto en el que no hay experiencia política que informe de hecho la elección de los gobernantes.

Un pueblo de siervos formado por “hombres obedientes y ciudadanos pusilánimes”:⁴³ éste es el resultado del imperio de la pasión del bienestar y del reino de los negocios privados que forman el imaginario burgués de la sociedad buena. El problema no reside, por consiguiente, en la ingeniería institucional del gobierno, sino en el espíritu de obediencia y en las costumbres sociales que definen la sustancia de la relación entre gobernantes y gobernados, el principio del orden.

Un despotismo occidental

Tocqueville creía, y con razón, que había descubierto en las entrañas de la sociedad burguesa un tipo absolutamente inédito de dominación. En vano había buscado en la tradición del pensamiento político occidental una expresión que se adecuara a su construcción teórica.

La tradición había consagrado los conceptos de tiranía y despotismo para designar las formas degeneradas de lo político, pues se referían, ambos, al hecho de que “el ejercicio del poder o dominación ocurre sin el consentimiento o incluso con el desacuerdo de aquellos que están sometidos a esas formas de dominación” y por consiguiente representan “la

⁴⁰ DA2, p. 139.

⁴¹ DA2, pp. 147-148 (las cursivas son mías).

⁴² ARR1, p. 74.

⁴³ ARR1, p. 175.

degeneración propiamente apolítica de lo político, como la recaída de lo político en lo nopolítico”.⁴⁴ Pero los términos tuvieron usos específicos bastante diferentes.

El término *tiranía* había servido para representar la corrupción de la monarquía, ya sea por el modo usurpador de la conquista del poder, o por el modo en que se ejerce el poder. Para Platón, la tiranía es la peor de las formas de gobierno porque está basada o bien en la violencia, en oposición al consentimiento, o en el arbitrio, que se opone al respeto de las leyes. Para Aristóteles, tiránico es el príncipe que utiliza los recursos del poder político para hacer valer intereses propios en desmedro de los comunes.⁴⁵

Ninguna de las acepciones de tiranía fue útil para denominar a la nueva especie de opresión. El poder tutelar no es ni violento o arbitrario, ni ilegal o ilegítimo. Por el contrario, actúa por medio del consentimiento de los súbditos y, en su forma más avanzada, por medio del consentimiento públicamente expresado en las urnas. Pero, afirmaba el autor de la *Démocratie*, la naturaleza del señor importa menos que el espíritu servil de obediencia, lo que hace que el concepto de *despotismo* resulte más adecuado.

Tradicionalmente, la dominación despótica fue asociada con la existencia de hombres incapaces de gobernarse a sí mismos y, por lo tanto, “naturalmente” inclinados a la obediencia. Técnicamente, el despotismo traduce la noción de que “quien ejerce el poder (político) mantiene, en relación con sus súbditos, el mismo tipo de relación que el patrón (“*despótes*”) tiene con los esclavos que le pertenecen”,⁴⁶ una degeneración de lo político que

adopta las características de la dominación privada.

De Aristóteles a Montesquieu, las condiciones de posibilidad de la dominación despótica se hallaban en la existencia de “hombres esclavos por naturaleza”, ya fuesen los persas en Aristóteles, los turcos en Maquiavelo, los etíopes en Bodin, o los chinos en el siglo XVIII. En su sentido específico, el concepto quedó asociado con una “base geográfica” no-occidental, a menudo asiática, genéricamente “oriental”.

El punto es relevante pues permite distinguir los conceptos. El despotismo, aun cuando fuese asociado, como la tiranía, con el ejercicio de un poder absoluto, fue aceptado como *legítimo* en la medida en que correspondía al *ordenamiento político de la barbarie*. Esto implica otra diferencia. En el contexto de una tradición que supone la naturaleza libre del hombre occidental, la tiranía sólo es concebible como forma temporaria de existencia necesariamente efímera, ya que se opone al consentimiento, o bien quiere independizarse de él. El “tirano está generalmente destinado a sucumbir a consecuencia de sus propios excesos”⁴⁷ que, enfrentados sistemáticamente contra el espíritu de libertad, se tornan insostenibles y generan la rebelión.

Como un tipo de dominación legítimo y duradero, el despotismo había sido impensable en el contexto occidental dado que depende, para existir, de una naturaleza humana antitética a la que se juzgó encontrar desde los griegos hasta los franceses. Si la tiranía es transitoria porque se opone al consentimiento, el despotismo es allí inviable pues supone un conjunto de hombres incapaces hasta de la actividad de consentir, esto es, de seres no-políticos.

En definitiva, en las palabras de Ernst Vollrath, la tradición afirmó, en el concepto

⁴⁴ Ernst Vollrath, “O despotismo occidental”, *Filosofía Política*, 3, 1986, pp. 131-132.

⁴⁵ Véase Norberto Bobbio, *A teoría das formas de governo*, pp. 46-50.

⁴⁶ Bobbio, “Despotismo”, en Norberto Bobbio *et al.*, *Dicionário de política*, p. 339.

⁴⁷ Bobbio, “Despotismo”, p. 340.

de despotismo *oriental*, un “*topos* de autoentendimiento del pensamiento político occidental sobre la modalidad de lo político como una particularidad de Occidente”, en contraste con su ausencia fuera de él. De allí que “la posibilidad de la instauración de un despotismo europeo” sería equivalente “a la corrupción de la propia naturaleza humana”.⁴⁸

La imagen de Tocqueville del despotismo democrático, al mismo tiempo que mantiene los presupuestos tradicionales de una naturaleza servil, rompe con la tradición al asumir la viabilidad de un *despotismo occidental* (Vollrath), una degeneración de lo político en no-político, considerada legal y legítima porque está apoyada en el consentimiento.

Y, en efecto, lo que la previsión de Tocqueville revela es la corrupción de la naturaleza política del hombre europeo, de su capacidad de consentir. La imagen despótica del futuro democrático tiene su piedra angular en la *naturaleza servil de hombres condenados a la eterna minoría de edad política*, dado el grado de deterioro de las costumbres sociales individualistas que obligan a la dependencia y a la obediencia en relación con el Estado.

El principio del despotismo democrático es la *obediencia consentida*, especie de equivalente occidental del carácter esclavo dominante en lo que se suponía era el espíritu de los súbditos orientales. Un espíritu marcado por la *apatía política*, por la *heteronomía* y por el extremo *conformismo ante el poder*, características del *marasmo asiático*, de la tranquilidad de la dominación, del *silencio social* que Montesquieu veía como una consecuencia del miedo.

Tocqueville, sin embargo, se negó a aceptar la definición de Montesquieu acerca del miedo como principio del despotismo oriental. Estaba convencido de que el *espíritu de conformismo*, cuyo origen situaba en las religiones de Oriente, era el elemento definitorio

del “estado estacionario del espíritu humano” y de la extrema debilidad política y militar de las civilizaciones orientales frente a las europeas.⁴⁹ La inmovilidad que, según creía, existía en la India sería una consecuencia de las leyes religiosas del hinduismo; sus estudios sobre el *Corán*, a su vez, le dieron la certeza de que el Islam estaba irremediadamente petrificado debido a su fatalismo religioso.⁵⁰

Pero el hecho de que “poblaciones musulmanas y orientales” estuviesen sujetas a la “ausencia de toda vida pública” y fuesen gobernadas por un poder “tiránico y suspicaz [“ombrageux”] que fuerza a los hombres a ocultarse y arroja todos los afectos del corazón hacia el interior de la vida familiar” no era una sorpresa.⁵¹ La novedad era que “esta vez los bárbaros no saldrán de los hielos del Norte, ellos se alzarán del seno de nuestros campos y del medio de nuestras ciudades”.⁵²

⁴⁹ “Montesquieu en donnant au despotisme une force que lui fût propre, lui a fait, je pense, un honneur qu’il ne méritait pas. Le despotisme, à lui tout seul, ne peut rien maintenir de durable. Quand on y regarde de près, on aperçoit que ce qui a fait longtemps prospérer les gouvernements absolus, c’est la religion et non la crainte.” DA1, p. 94. Una buena síntesis del problema “oriental” en Tocqueville se encuentra en Melvin Richter, “Tocqueville on Algeria”, *The Review of Politics*, 25(3), 1963, pp. 362-398.

⁵⁰ Melvin Richter, “Tocqueville on Algeria”, pp. 375 y 386.

⁵¹ OCM v-2, p. 192. “Notes du voyage en Algérie de 1841”. En este pasaje de sus notas de viaje Tocqueville describe la arquitectura morisca para sacar conclusiones acerca de las costumbres. Puesto que toda la construcción de las casas está orientada hacia el interior y dado que del lado externo éstas sólo tienen un muro con una única puerta, concluye: “Le tout présente l’aspect de la vie intérieure au plus haut. L’architecture peint les besoins et les mœurs: celle-ci ne résulte seulement pas de la chaleur du climat, elle peint à merveille l’état social et politique des populations musulmanes et orientales: la polygamie, la séquestration des femmes, l’absence de toute vie politique, un gouvernement tyrannique et ombrageux qui force de cacher sa vie et rejette toutes les affections du cœur de l’intérieur de la famille”. OCM v-2, p. 192.

⁵² De las notas preparatorias de la *Démocratie*, citado en Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 286, nota 72.

⁴⁸ Vollrath, “O despotismo ocidental”, p. 133.

Las costumbres democráticas que acompañaban la consolidación de la sociedad burguesa europea durante la primera mitad del siglo XIX amenazaban *orientalizar la democracia* y arrojar a los hombres “abajo del nivel de la humanidad”.

La proposición de Tocqueville rompía con el imaginario tradicional del Occidente acerca de sí mismo; era admisible un despotismo perpetuo en el mundo europeo. Es verdad que en el último párrafo del capítulo dedicado al despotismo democrático Tocqueville afirmó que una “constitución republicana en la cabeza, y en todas las demás partes ultramonárquica, me ha parecido siempre un monstruo efímero. Los vicios de los gobernantes y la imbecilidad de los gobernados no tardarían en producir su ruina, y el pueblo, cansado de sus representantes y de sí mismo, crearía instituciones más libres o volvería pronto a doblar la cerviz ante un solo jefe”.⁵³ Esto equivale a decir que el compromiso entre la centralización administrativa y la soberanía del pueblo no podría eternizarse.

Sin embargo, la inestabilidad de la construcción no se resuelve necesariamente en la restauración de la libertad, como se argumentaría desde la perspectiva de la tradición. El resultado puede incluso llegar a ser *más despotismo*, con el abandono de las formas exteriores de la libertad, o incluso la reproducción del “compromiso” en todos los niveles de la vida pública, lo que parecería más probable. Los argumentos antes presentados continuarían siendo operativos. La rutinización de las costumbres individualistas reforzaría inevitablemente la dependencia de los

súbditos “menores” a la tutela estatal, y tal heteronomía daría a la dominación despótica el carácter de algo natural. Los mecanismos de expresión del consentimiento legitimarían al Estado-preceptor como agente exclusivo de las cuestiones públicas, lo que reafirma la vocación de perpetuidad de la opresión. Una vocación que, además, se ve fortalecida por el pavor antirrevolucionario de hombres “temerosos”, apegados obsesivamente a la seguridad de su bienestar material. Y, finalmente, aun cuando se produjese una revolución contra el nuevo señor, hipótesis que recibió un tratamiento especial en la *Démocratie* y que fue desechada,⁵⁴ los súbditos mal sabrían adecuar sus acciones a sus fines, dada la pérdida de la experiencia política y, con ella, de la capacidad de juzgar las consecuencias de sus propios gestos.

El diagnóstico adquiere un tono de tragedia cuando se percibe que la construcción de Tocqueville se realimenta del desarrollo de procesos sociales que parecen tener autonomía respecto de las voluntades de los agentes individuales. La imagen del despotismo democrático, en el contexto de la tradición del europeo libre, aparece así como un “absurdo palpable” que exigiría un concepto como el de *despotismo con el consentimiento del pueblo*, como ha sugerido Vollrath. Una especie de dominación en la que los oprimidos dan consentimiento a la propia opresión, que se les manifiesta como el *gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo*, esto es, como “verdadera democracia”.⁵⁵

⁵³ DA2, p. 327.

⁵⁴ Véase DA2, pp. 258-269, cap. XXI de la parte 3: “Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares”.

⁵⁵ Vollrath, “O despotismo occidental”, p. 132.

Bibliografía

Obras de Alexis de Tocqueville

- *Œuvres Complètes*, edición definitiva publicada bajo la dirección de J.-P. Mayer [DA1 y DA2], 2 vols., París, Gallimard, 1951.

Tomo I, vol. 1: *De la Démocratie en Amérique*, París, Gallimard, 1951.

(ARR1) Tomo II, vol. 1: *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Gallimard, 1953.

(OCM V-2) Tomo V, vol. 2: *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, París, Gallimard, 1958.

(OCM XI) Tomo XI: *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Pierre-Paul Royer-Collard. Correspondance d'Alexis et de Jean-Jacques Ampère*, París, Gallimard, 1970.

Bibliografía general

Bobbio, Norberto, "Despotismo", en Norberto Bobbio *et al.*, *Dicionário de Política*, 2ª ed., Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1986, pp. 339-347.

Bobbio, Norberto, *A Teoria das Formas de Governo*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1980.

Boesche, Roger, "The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville", *History of Political Thought*, 2(3), 1981, pp. 495-524.

— — —, "Tocqueville and 'Le Commerce': a Newspaper Expressing his Unusual Liberalism", *Journal of the History of Ideas*, 44(2), 1983, pp. 277-292.

— — —, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1987.

Constant, Benjamin, "Da Liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos", *Filosofia Política*, vol. 2, 1985, pp. 9-25.

Foucault, Michel, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Cadernos da PUC/RJ, No. 16, 4ª ed., Rio de Janeiro, PUC, 1979.

Habermas, Jürgen, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

Kant, Immanuel, "Resposta à Pergunta: Que é 'Esclarecimento'?", en Immanuel Kant, *Textos Seletos*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 100-117.

Lamberti, Jean-Claude, *La Notion d'Individualisme chez Tocqueville*, París, PUF, 1970.

— — —, *Tocqueville et les Deux Démocraties*, París, PUF, 1983.

Manent, Pierre, *Tocqueville et la Nature de la Démocratie*, París, Julliard, 1982.

Richter, Melvin, "Tocqueville on Algeria", *The Review of Politics*, 25(3), 1963, pp. 362-398.

Vollrath, Ernst, "O Despotismo Ocidental", *Filosofia Política*, vol. 3, 1986, pp. 131-146.

La escena primitiva

Capitalismo y fetiche en Walter Benjamin

Olgária Chain Féres Matos

Universidade de São Paulo

El *flâneur* es el observador del mercado. Su saber se aproxima al de la ciencia oculta de la coyuntura. Es el fiscal capitalista enviado al mundo de los consumidores.

Passagemwerk, p. 557

El libro de los pasajes (Passagemwerk) constituye la escenografía histórica del siglo XIX, la historia originaria (*Ur-Geschichte*) del capitalismo contemporáneo: la sociedad de masas y la universalización del fenómeno del fetichismo. La lógica de la acumulación y del incremento del capital se ve amenazada por los elementos críticos del capitalismo liberal, sustentado por leyes que rigen acciones y deliberaciones políticas, desarrollando tendencias profundamente antidemocráticas en las masas, en su descreencia con respecto al ejercicio del orden legal. Benjamin interpreta la contemporaneidad en términos weberianos: el par civilización-modernización implica, a un mismo tiempo, cientificismo y adhesión acrítica a la Ciencia y sus prácticas; a la idea de progreso lineal y continuo; al redimensionamiento de la razón en sentido tecnológico, abarcando la economía y la política (las decisiones políticas pasan por ser decisiones “técnicas”); al activismo, esto es, la exaltación de la acción por la acción y el consecuente abandono de la idea de reflexión, contemplación y autonomía del pensa-

miento; a la exaltación del mercado como sucedáneo de la búsqueda de la felicidad. La asimilación de los valores del consumo y la adquisición de bienes materiales por la sociedad de masas constituyen un poderoso freno al dinamismo del pensamiento.

En relación con el vínculo entre “capitalismo y estado de excepción”, se establece una aproximación con Carl Schmitt y, en particular, con su obra *Teología política*. Se trata de la asociación estrecha entre ciencia, guerra y sociedad de masas o entre “democracia de masas” y “razón instrumental”.¹

La París del siglo XIX es emblemática para la comprensión de nuestros días: la capital del Capital, la ciudad-fetiche. En ella, la proletarización y la masificación constituyen un único y mismo acontecimiento. En ella se inscriben, potencialmente, las rela-

¹ Cf. W. Benjamin, “A caminho do planetário”, en *Rua de mão única*, Obras escolhidas II, 2ª ed., San Pablo, Brasiliense, p. 68 [s.f.]; Bolle, Willi (comp.), *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, San Pablo, Cultrix/Edusp, 1986, entre otros.

ciones entre totalitarismo y sociedad de masas. El “estado de excepción”, la suspensión de las leyes positivas en nombre del bien común y de la paz, es inherente al capitalismo, a la modernidad. El estado de derecho pasa a constituir un obstáculo a la libre circulación y a la libre acumulación y concentración del capital.

La ciudad de París no es sólo la capital del Capital; es, también, la capital política de la Modernidad, capital de las esperanzas revolucionarias y de las decepciones históricas: 1789, 1830, 1848, 1871, 1891, 1936, 1968. En París, la Modernidad condensa varias experiencias de lo político: el intento totalitario de su completa anulación por medio de un sistema de seducción y de manipulación de las masas –así como de sus fantasías– y el impulso republicano de ampliar el espacio público trayendo de nuevo la ciudad y a las calles a sus habitantes. La República, allí donde nació –en la Grecia clásica–, vivía de la palabra, cuya libre circulación instituyó, ejerció y amplió el espacio público donde todos tienen el mismo derecho a revelar su naturaleza de “zoon echon politikon”, al decir de Aristóteles –un animal político capaz de hablar–. Lo moderno significó en la capital de los éxtasis revolucionarios: libertad de pensamiento y expresión, renovación y ampliación del espacio público con el ejercicio diario y cotidiano de los derechos políticos y de las libertades.

En esa París sumergida en el sueño del consumo, en los laberintos de sus galerías y pasajes, Benjamin busca posibilidades de emancipación, una modalidad del “despertar” histórico, en ruptura con la teleología “natural”, con la naturalización de la historia por las determinaciones del mercado mundial: “Benjamin estaba interesado en los efectos incipientemente desagregadores de aquel estadio del capitalismo [que invadía] las regiones más íntimas de la vida y del trabajo, a fin de traer a luz un sentido descono-

cido de la crisis *de* seguridad, de crisis *en* seguridad”.²

En el *flâneur*, en el poeta, en el coleccionista, Benjamin reconoce personajes del *umbral*, fuera de la temporalidad del mercado, en una región que es un “entre dos” universos, el del dinero y el de la magia. La experiencia de un tiempo disruptivo es el advenimiento de su desprivatización. Bajo la mirada divinadora del coleccionista o del *flâneur* –que tienen su propio tiempo y su propio lugar–, su mirada anacrónica evoca a los “fantasmas de las cosas materiales”, despertando la sobrevida de objetos para redimir el tiempo espacializado e impuesto por el mundo de las mercancías, para redimir el tiempo perdido.

* * *

En 1928, Walter Benjamin, en la orilla izquierda del Sena, frente a Notre-Dame, se sintió tomado por la nostalgia de París, de París donde él sin embargo se encontraba. Tal melancolía, nos dice, venía del “nombre” París, no de lo que él significa, sino de lo que transmite a aquel que experimenta su aura. París condensa todo aquello que, durante siglos, voces y escrituras colocaron en este nombre con el cual continúa una relación cuando las voces ya callaron: “¿No existen, en las voces que escuchamos hoy, ecos de las desaparecidas?”³ *Spleen*, por lo tanto. En el *Spleen de París*, de Baudelaire, Benjamin encuentra el sentido de la ciudad rememorada o imaginada, es decir, ausente y perdida, pero hecha presente. De la ciudad a la metrópolis, se pasa de las “flores” al “mal” –*Flores del mal*–, de lo sagrado a lo mundano. Sus protagonistas: transeúntes, amantes, viudas, viejos, cie-

² H. Eiland y K. McLaughling, *The Arcades Project*, Cambridge/Massachusetts/Londres, Harvard University Press, 1999, p. XII, “Introducción”.

³ W. Benjamin, “Infancia en Berlín”, en *Rua de mão única*, citado.

gos, niños, saltimbanquis; departamentos, balcones; burdeles, prostitutas, mendigos, traperos; cafés, bulevares; obreros, periferias sobre las que el filósofo escribe: “Los suburbios son el estado de sitio de las ciudades”.

“Arquitecto demoleedor”, Hausmann, por la apertura de las grandes avenidas y bulevares, embellece la ciudad encareciendo los alquileres, expulsando de París al proletariado, a tiros de cañón contra las barricadas –1830, 1848, 1850, 1871–; Hausmann concibe la metrópolis, a diferencia de la ciudad, como terreno de la lucha social. Ve la ciudad desde el punto de vista del interés capitalista. Abre París a la especulación del gran capital financiero, alienando a sus antiguos habitantes, proscribiéndolos, llevándolos a sus alrededores y periferias. Utiliza la ciudad directamente como mercancía. Con Hausmann, París vive “las más bellas horas de la especulación”; en la modernidad todo es cálculo e interés, y las avenidas se abren a la libre circulación del capital.

Prosaica y profana, París es, sin embargo, teatro de un nuevo tipo de religiosidad. Si en las épocas de gran fervor, los peregrinos y fieles reproducían el viaje de los Reyes Magos para visitar lugares sagrados, adorar imágenes y reliquias, orar y permanecer en un piadoso recogimiento, se encuentra ahora un nuevo ardor, fetichista, en las exposiciones universales de la mitad del siglo XIX europeo, cuando el culto a lo divino se convierte en rituales vinculados con la veneración de los artefactos industriales, con las mercancías. Toda Europa se desplazó para contemplarlos en la exposición parisiense de 1855, que recibió más de cincuenta millones de visitantes.

Benjamin dice que París es el lugar de peregrinación hasta el “fetichismo de la mercancía”. París es la ciudad-vitrina, el arquetipo del consumo, que ofrece el espectáculo de la abundancia de las mercancías del mundo entero. En ellas, el *sex appeal* de lo inorgánico (Benjamin, *Passagemwerk*). Objeto afectivo

y de deseo, la mercancía se comunica con otras mercancías, tiene cuerpo y alma, edad, biografía y ciclo vital. La mercancía es fantasmagoría. Aquel que la contempla desconoce su génesis y su sentido, pues ella se comporta con todas las categorías del “en sí”. Cargada de animismo y fetichismo, tiene vida propia y captura la “conciencia obrera” de manera desconcertante: no como potencia extraña, sino lo contrario. En un mismo gesto seduce y captura la conciencia de clase, arrastrándola al reino de la fantasmagoría-fetichismo. Lo más extraño –la mercancía universal– se presenta como la cosa más disponible y familiar, con lo cual el extrañamiento se convierte en familiaridad. No casualmente Benjamin encuentra la modernidad emblemáticamente en París, la “capital del siglo XIX”, la capital de la mercancía, la capital del Capital. El fetichismo de la mercancía es su fantasmagoría, no por ser extraña y desconocida, sino por exceso de familiaridad con los hombres. La mercancía puede compararse con el fetichismo del hombre primitivo, objeto de admiración y de temor, en el cual el salvaje encarna a su Dios. Ese fetichismo es transformado en “obra de arte” para que los muertos no regresen a perturbar el cerebro de los vivos: “Los parientes ejercen un control sobre el retorno [del antepasado] gracias a un cráneo domesticado en tótem, en genealogía del clan y, más aún, en genealogía del miedo”.⁴ No deja de ser paradójico que el mundo dominado por la mercancía-fetichismo resulte de aquel conjunto de experiencias intelectuales y existenciales que Weber llamó “desencantamiento del mundo”, ya que la mercancía “reencanta” el mundo al reinvestirlo de aspectos míticos, místicos, sagrados y proféticos. La racionalidad moderna que conoce la naturaleza vence

⁴ M. Canevacci, “Concetti liquidi”, cap. III, en *Culture extreme: mutazioni giovanili tra i corpi delle metropoli*, Roma, Meltemi Roma, 1999, p. 174.

a la religión y al mito. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber reconoce su génesis: “El puritano auténtico –escribe– enterraba a sus allegados sin cánticos ni música, para no correr el riesgo de que se trasluciese cualquier superstición, ningún crédito a la eficacia saludable de las prácticas mágico-sacramentales”.⁵ La Naturaleza –del animista, la *physis* griega o *natura* medieval– se torna, en la modernidad, repetitiva, mecánica, causal, de ahora en adelante “objetiva”, y la razón que la conoce pierde su estatuto de sabiduría práctica de orientación en la acción y en el pensamiento –la *areté* griega o la *virtus* romana–.

A título de ilustración pueden tomarse las observaciones de Hannah Arendt sobre la polis clásica, en *La condición humana*, como lo enteramente otro de la experiencia totalitaria. La polis se encuentra inscrita en la palabra *política*, es la conciencia primera que aproximaba a los hombres por el lazo afectivo de la amistad (*phylia*) y del sentido de pertenencia a una existencia en común, mientras que la política es el ejercicio de una razón que busca, a un mismo tiempo, el conocimiento y la virtud. El compromiso teórico con la verdad no se separa de la búsqueda de la virtud ética y política: “La política es, para un griego, el cruce del pensamiento racional y abarca finalmente un terreno tan amplio que sus límites se confunden con los límites de lo humano [...]. La ética busca el actuar bien, como la política busca el bien vivir”.⁶ La ciudad virtuosa educa al ciudadano no para la ética, sino en la ética. Ésta es la polis democrática, la Atenas de la deliberación, de la “publicidad”, donde cada uno se da al otro en el espectáculo de una reciprocidad entre iguales, iguales

en virtud y justicia. La verdad (*aletheia*) está desnuda –visible de punta a punta–, así como lo está el individuo-ciudadano:

En esa época –escribe F. Wolf– los griegos inventan el teatro (tragedia, comedia) que sigue siendo el arquetipo del espectáculo: en él todo se ve desde todos lados, todo está puesto de manifiesto, y se reviste de los signos exteriores de la visibilidad; en él el “pensamiento” está totalmente orientado a lo exterior, como el espacio del teatro se reproduce en el espacio de la ciudad [...]. La política no es otra cosa que la realización de sí, una vez que el “sí” es relación con el otro.⁷

La razón es *logos*, portador de la medida prudente en la vida privada y en el espacio público. Es sentido de ponderación, es medida sabia. La razón es, también, *virtus*. Cicerón creó la palabra *humanitas* para referirse al pueblo romano, que adquirió su identidad mediante el cultivo de las letras y de la filosofía griega, tornándose, por medio de ellas, “fino, moderado y *humanus*”.

La verdadera mutación es, por consiguiente, la que despoja a la razón de esa sabiduría práctica, de esa capacidad de elegir, deliberar y actuar en búsqueda del bienestar y la paz. La racionalidad del desencantamiento deriva en racionalidad-irracional. La sociedad de espectadores moderna es el dominio de la “sinrazón” o de la “razón de las mercancías” cuya lógica es la del consumo y el mercado mundial. Es posible comprenderla inscrita en lo que se denomina *Spätzeit* (tiempo tardío). Aquí el término no significa lo que “llegó atrasado”. *Spätzeit* es el tiempo “posterior a”, es “posterioridad”, es lo que vino después del desencantamiento del mundo. Benjamin señala su duplicidad crónica: vanguardias artís-

⁵ M. Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, San Pablo, Pioneira, 1971, p. 54.

⁶ F. Wolf, “Da política até a Política de Aristóteles”, en *Aristóteles e a política*, San Pablo, Discurso Editorial, 1999, pp. 14-22.

⁷ *Ibid.*, pp. 11-13.

ticas y dictadura, ciencia planetaria y guerra, dominio técnico de la naturaleza y exilio del hombre en un mundo que él mismo creó. Desencantamiento del mundo, ciencia y técnica, capitalismo tardío, lógica del mercado y “tiempo tardío” se asocian en el concepto de modernidad:

El siglo XIX –escribe Benjamin– no supo corresponder a las nuevas necesidades tecnológicas con un nuevo orden social. Así, prevalecieron las mediaciones engañosas de lo antiguo y de lo nuevo, que eran el término de sus fantasmagorías. El mundo gobernado por ellas es –con una palabra clave encontrada por Baudelaire– la modernidad.⁸

El mundo “totalmente desencantado” es fantasmático pues, semejante al fetiche del “primitivo”, las mercancías parecen dotadas de valor intrínseco y vida propia, son “sombras que perdieron sus propios cuerpos” porque todas las relaciones entre los hombres son, en efecto, relaciones de las mercancías en el mercado: “Parece que, en ciertos momentos, Baudelaire captó rasgos de la inhumanidad futura. Leemos en los ‘Fusées’: ‘¿El mundo va a acabar [...] No es particularmente a través de las instituciones políticas que se manifestará la ruina universal [...]. Será por el envilecimiento de los corazones’”.⁹ La poesía de Baudelaire responde al advenimiento de la modernidad, como la forma-mercancía es el espejo de su propio público, la *masa*.

En el *Origen del drama barroco alemán*, Walter Benjamin señala la melancolía como constitutiva del estado de conciencia de la modernidad, del mundo de la ciencia y del capital, del mundo sin Dios. La declinación

de la inmanencia es el momento en el cual el hombre “en estado de criatura” debe asimilar el choque de su degradación natural, de su finitud. Puesto que ha perdido el horizonte teológico y la salvación en la trascendencia, la modernidad es el inicio de un proceso de secularización. El *homo faber* será el hombre de ciencias, aquel que fabrica su propio destino. Y, sin embargo, es desterrado del mundo que él creó.

En 1933, con la ascensión del nazismo y su llegada al poder en Alemania, circulaba en la comunidad de emigrados en París la historia de un judío que planeaba emigrar al Uruguay: “Cuando sus amigos se espantaron ante ese deseo de irse tan lejos, él replicó: ‘¿lejos de dónde?’”.¹⁰ Perdido el hogar, se deshace el sentido de la distancia y del regreso. El totalitarismo –un fenómeno político sin precedentes y ejemplo en el pasado– revela el sentido de “expatriación trascendental”. Éste deriva del pleno y victorioso desarrollo de la racionalidad occidental, la ciencia moderna, para la cual la naturaleza, ahora abstracta, es objeto de manipulación tecnológica con el fin de dominar las cosas y los hombres: “La lógica formal –escriben Adorno y Horkheimer– ofrecía a los iluministas el esquema de la calculabilidad del universo. [...] El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal suerte el en-sí de éstas se convierte en para-él”.¹¹ En la *hybris* del pensamiento lógico el yo emotivo, de identificaciones, se borra, pues su validez no depende del yo, del otro, ni del mundo para operar sin miedo de errar; tampoco depende de la experiencia en el acto de pensar, pues su premisa es algo evidente en sí

⁸ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 1972-1989, Frankfurt, Suhrkamp Verlag [s.f.], vols. I, II y III, p. 1257 (de ahora en adelante se cita como *GS*).

⁹ W. Benjamin, “Notes sur les *Tableaux parisiens* de Baudelaire”, en *GS*, cit., vols. I y II, p. 747.

¹⁰ P. Szondi, “Walter Benjamin’s City Portraits”, en Smith, Gary (comp.), *On Walter Benjamin* [s. l.], MIT Press, 1988, p. 31.

¹¹ Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Taschenbuch, Fischer Verlag, 1986, pp. 10-12 (de ahora en adelante se cita como *DA*).

mismo. El principio abstracto construye en la ciencia y en el mercado un mundo a su imagen y semejanza, según un “autismo de la indiferencia” y de la equivalencia: “Hay una gran diferencia entre los antiguos iconoclastas e incendiarios de iglesias y el alto grado de abstracción que permite a un artillero de la guerra mundial considerar una catedral gótica como una simple referencia de su área de tiro”.¹² La modernidad científica, como la del mercado, no pregunta hacia dónde se encamina, si persigue fines justos y deseables, si se dirige hacia la emancipación o la destrucción de la humanidad: “El saber, que es poder –dicen Adorno y Horkheimer– no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la fácil aquiescencia a los señores del mundo”.¹³ Por ello, “se halla a disposición de todos los fines de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla”.¹⁴ La modernidad científica, económica y política prometió el bienestar y la paz. El malogro de ese proyecto conduce, según Adorno, Horkheimer y Benjamin, al mundo enteramente fetichizado: autonomización de la ciencia, autonomización de las leyes del mercado sustraídas del control humano. El mercado mundial es vivido como fatalidad natural, como una fuerza extraña que el hombre ni domina ni controla y por el cual es dominado y controlado. Fetichismo significa: los hombres pierden el control del uso de sus vidas.

Enigma del presente, en la sociedad fundada sobre el valor de cambio y sobre la lógica del mercado –por la cual la producción de mercancías se dirige antes al valor de cambio que al valor de uso–, la mercancía sólo se da a conocer indirectamente según aproximaciones lingüísticas. Arcano mayor, Marx se

refiere a ella como si tuviera “sutilezas metafísicas”. O es “forma extravagante”, con sus “argucias teológicas”; es “capricho admirable”; tiene “carácter místico”, “enigmático”; es “quid pro quod”; procede de “regiones nebulosas”; es “fantasmagoría”, “jeroglífico”, “hechicería”, “encantamiento”. El fetichismo es un fenómeno que comprende el mercado, la política y la existencia de cada uno. El léxico de Marx es iluminador. Fetichismo es extrañamiento (*Fremdheit*), es “desrealización” (*Entfremdung*); es experiencia alucinatoria, pues trae consigo el sentimiento de alejamiento de lo que estaba próximo, desconocimiento de lo familiar:

Las desrealizaciones –señala Freud– pueden ser observadas bajo dos formas: la persona siente que una parte de la realidad, o que una parte de propio yo le es extraña (*fremd*). En este último caso, hablamos de despersonalización; existe una relación íntima entre desrealizaciones y despersonalizaciones [...]. [Desrealización] es la sensación de estar en un contexto alterado.¹⁵

Desrealización y despersonalización constituyen el advenimiento de una alteridad máxima. Todo lo que el hombre crea parece ser impenetrable, hostil, fatal.

* * *

En los sueños del siglo XIX se encuentra la prehistoria del siglo XX. En ellos se gestaban la “sociedad del espectáculo” moderna y la caída de todos los valores en valor de cambio, por un lado; la multitud, la masa, por otro. Masa: agregado numeroso de individuos atomizados, individualizados sólo en el sentido

¹² Jünger, *Le travailleur*, París, Christian Bourgois, 1989.

¹³ *DA*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sigmund Freud, “Um distúrbio da memória na Acrópole”, en *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Río de Janeiro, Imago, 1987, vol. 22, p. 299.

de su propio aislamiento. Masa de hombres aislados significa ausencia de un interés común (lo que la distingue de las clases sociales). Masa de individuos atomizados significa, también, masa de hombres superfluos.

Para Horkheimer y Adorno la modernidad es totalitaria y la misma *ratio* abstracta de la ciencia se traduce en la política y en su correlato: la sociedad de la administración total (*verwaltete Gesellschaft*). Así como el pensamiento se reduce a la mera administración de hombres y de cosas, interesado únicamente en el funcionamiento de sus enunciados, en la masa desaparece la autodeterminación, no hay ejercicio de la crítica, de la facultad de juzgar. El pensamiento único es el del mundo de la uniformidad, de la unanimidad; para él, quien piensa opone resistencia y debe, por tanto, ser tratado como traidor:

El concepto de traidor –escribe Adorno– proviene de la traición eterna de la represión colectiva, sin importar cuál sea su color (si nazi o estalinista, por ejemplo). La ley de las comunidades conspirativas es la inapelabilidad; por esta razón, a los conspiradores (a aquellos que conspiran contra la autonomía y la libertad) les place desterrar el concepto mítico de juramento. Aquel que tiene una opinión diferente no sólo es expulsado, sino también se ve expuesto a las más duras sanciones morales. El concepto de moral reclama la autonomía, pero quienes tienen en la boca la palabra “moral” no toleran la autonomía. Si alguien merece ser llamado traidor es aquel que delinque contra la propia autonomía.¹⁶

Un mundo abstracto –donde todos “marcan el paso”, como se dice en la “jerga militar”– que produce política sin políticos, república

sin ciudadanos, sociología sin sociedad. En él, los medios técnicos se dirigen a adaptar administrativamente a los hombres al “mundo totalitario”. La sociedad totalmente administrada es la del anonimato, el de la sociedad de masas: “Como una parodia –observa Adorno– la historia universal produce, periódicamente, los tipos de hombre que necesita”.¹⁷ De apariencia benigna, comparada con el nazismo y el estalinismo, la sociedad de masas es no obstante totalitaria. Recrea permanentemente lo homogéneo, lo uno, el un, principalmente a través de los medios de comunicación y de la industria cultural. Este término, acuñado por Adorno, permitió aclarar el engaño al que inducía la expresión “cultura de masas”. Para la multitud, una educación de masas. Ésta no es producida por la masa sino *para* la masa. Su elemento es la pasividad.

La cultura media mediática transmite todo un sistema de estereotipos porque parte de un doble presupuesto: sus transmisiones deben ser inmediatamente comprendidas por todos, evitando la complejidad y proscribiendo la polisemia, y la verdadera cultura es inaccesible al gran público. La educación de masa es la de la “semiformación” (*Halbbildung*). El semiculto se siente capaz de hablar de todo porque está “bien informado”, pero su saber está desacompañado del Saber y es desproporcionado también en relación con sus propios conocimientos. No sabe que no sabe. Puesto que se trata de un desconocimiento que se ignora a sí mismo, el semiculto es enemigo de la cultura, así como una media verdad no llegará a ser una verdad. Bajo los auspicios de los medios masivos, el gran número de espectadores y lectores es inflado mediante estímulos a los cuales no consigue responder; esto no significa que los medios impongan convicciones, al contrario, impiden

¹⁶ Adorno, “Notas marginais sobre a teoria e a praxis”, en *Palavras e sinais*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 208. (La traducción está algo modificada.)

¹⁷ *Ibid.*, p. 218.

formarlas. El lenguaje del mundo totalmente administrado es el de los medios y su cultura es la industria cultural. El vacío que deja la declinación de la educación humanista –la que buscaba formar la excelencia de los talentos y capacidades y la preparación del individuo para elaborar una imagen de sí mismo, un *eidós*– es llenado por los valores de los medios y del mercado. La educación de masas no busca formar el espíritu; pretende, sí, adaptar al individuo a los valores empresariales del lucro, de la competencia y del éxito, por un lado; a las vicisitudes del mercado, por otro. La competencia quizá mejore las mercancías, pero sin duda empeora a los hombres. Desaparecen los valores ligados al ciudadano –sintetizados en la noción de la dignidad del hombre–, convertido ahora en empresario o en consumidor. La cultura del “capitalismo tardío” sustituye al ciudadano con derechos y responsabilidades por el consumidor. Así, el individuo atomizado de la sociedad de masas conoce el precio de todas las cosas pero desconoce su valor. La subordinación de todas las esferas de la vida al factor económico limita poderosamente el pensamiento, pues impone a la economía como un conjunto cerrado de fenómenos a los cuales el hombre sólo puede someterse. La economía se presenta como la única manera de pensar y de ser. Todo lo que ocurre en la política moderna es adjudicado a la *necesidad* como a una fuerza ciega de la naturaleza, y se puede decir del capitalismo tardío que sustituye “las incertezas de la historia por las leyes de hierro de la naturaleza” (según una expresión de Benjamin en *El drama barroco alemán*). La historia y la sociedad se transforman en naturaleza, *nature morte*, disponible y manipulable para los fines del lucro y del capital. La Historia es la historia hecha por la economía y no por los hombres; es la historia de las mercancías y del mercado mundial. He ahí lo que acarrea el carácter nihilista de la modernidad:

De modo cada vez más brutal –escribe Benjamin– objetos y medio ambiente asumen los rasgos de la mercancía. Al mismo tiempo, la publicidad trata de ocultar el carácter mercantil de las cosas. A la transfiguración engañosa del mundo de las mercancías se contraponen su transposición hacia lo alegórico. La mercancía intenta ver su propio rostro; en la prostituta celebra su transformación en ser humano.¹⁸

Desaparece hoy el sujeto, el sujeto autónomo –aquel que es un fin en sí mismo y nunca un medio para otros hombres o un instrumento de la acumulación de bienes materiales–, en un mundo en el que los hombres se tornan intercambiables, esto es, superfluos. Masa significa: aislamiento y desolación, desarraigo e inutilidad, sentimiento de estar abandonado y de ser superfluo: “Lo que hace tan intolerable la desolación –escribe Hannah Arendt– es la pérdida del yo [...]. El yo y el mundo, la facultad de pensar y experimentar se perdieron al mismo tiempo”.¹⁹ El mundo de la indiferencia o, como escribe Adorno, “de la frialdad burguesa”, suscribe lo inevitable al hacer posible el totalitarismo. En primer lugar, por el tono “desafectivo” de los medios de comunicación de masa, expresión de la “experiencia de la pobreza”. Pobreza de experiencia de una actualidad tecnológica sin piedad y sin compasión de la fragilidad y la precariedad del hombre moderno. El dolor es analizado mediante técnicas de ordenamiento de datos, sólo se recoge la información que es posible contabilizar en estadísticas de la violencia, con el resultado de que tales técnicas son incapaces de compartir una situación ética e intelectual con aquellos que aparecen como “objetos” de investigación. La modernidad es la experiencia de la pobreza y la pobreza de

¹⁸ GS, *op. cit.*, vol. I, p. 671, <20>.

¹⁹ H. Arendt, *Totalitarianism*, III, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1968.

la experiencia: ¿No se notó que los combatientes volvían mudos de los campos de batalla [de la Primera Guerra Mundial], no enriquecidos y sí más pobres de experiencias comunicables?”²⁰ Esta pérdida de la experiencia significa la incapacidad del hombre moderno de ser afectado, de vivir una experiencia, de elaborarla, de acogerla o rechazarla, de comunicarla, de compartirla con otro. El único lenguaje que conocían los soldados era el de las trincheras, y su silencio es el del terror sin voz.

* * *

El diagnóstico de la modernidad son las ruinas: “La melancolía de las ruinas –escribe Starobinski– se halla en el hecho de haberse tornado un monumento de la significación perdida. Meditar entre ruinas significa sentir que la existencia deja de pertenecernos y se une al olvido eterno”.²¹ Lo que no puede ser nombrado tampoco puede ser recordado; si la experiencia brinda enseñanzas, el olvido es la imposibilidad de la historia y de la narrativa de su propia historia. Ése es el sentido de la referencia que hacen Horkheimer y Adorno al canto XII de la *Odisea*, en *Dialéctica del iluminismo*: las flores de loto no causan daño a los marineros de Ulises; sólo producen el olvido y la pérdida de la voluntad, de modo tal que traen consigo la ausencia de la conciencia de la infelicidad. El tiempo queda en suspenso; cuando Ulises regresa a Itaca tarda en reconocerla, pues no reconoce su propio cambio. El tiempo enteramente fechitizado es el del presente perpetuo, aquel en el que la repetición continua de las mismas seudonovedades hace desaparecer toda la memoria histórica a fin de que ningún acontecimiento

pueda ya ser comprendido en sus causas y consecuencias. La memoria del sufrimiento es archivada para que el hombre pueda adaptarse a un eterno presente, pura *mens momentanea*, carente de recordación. La lucha de Ulises es una lucha contra la alteración, por la adaptación. En su ensayo “Qué significa elaborar el pasado”, Adorno muestra cómo se produce la represión del pasado por la industria cultural.

Nueva figura de la ideología, el “velo tecnológico” y el capital se asocian en un mundo en el que todo se presenta como decisión técnica. Concentracionario, es administrado, es una “prisión a cielo abierto”. Para Adorno, el cientificismo –la defensa acrítica e incuestionable de la primacía y de las prácticas de la ciencia– conlleva la adhesión al *fatum* en la ciencia, en la política, en el mercado. La ideología se transforma en potencia invisible: “Aquello que se comporta como si destruyese el fetiche (la ciencia) destruye apenas las condiciones de identificarlo como tal”.²² La “ideología de la racionalidad tecnológica” genera una “obediencia ciega” a las exigencias del desarrollo capitalista, pues la técnica se pretende neutra e imparcial: “El iluminismo perdió el elemento de autorreflexión al reducirse a la realidad inmediatamente existente; los individuos tampoco pueden ya reflexionar sobre lo que los hace sufrir”.²³

El fetiche máximo es la cultura de la violencia cuya *ultima ratio* es el mundo dominado por el valor de cambio –equivalencia entre el precio de una cosa y otra, el de un hombre y otro, entre hombres y cosas– vivido como neutralización moral. No casualmente el progreso de lo que se llama “racionalización de la economía” pone en riesgo la

²⁰ W. Benjamin, “Erfahrung und Armut”, en *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch, 1980, p. 291.

²¹ Starobinski, *L'invention de la liberté*, París, Gallimard, 1964, p. 181.

²² Adorno y Horkheimer, “Industria cultural”, en *Dialéctica do esclarecimento*, Río de Janeiro, Zahar, 1985.

²³ L. Crochik, *A ideologia da racionalidade tecnológica*, San Pablo, Instituto de Psicologia, USP, 1999 (tesis de libre docencia).

cohesión social. En el universo sumamente científicista el recuerdo no es más que “residuo irracional”. El “olvido frío”, sin registro en el plano simbólico, explica “el retorno de lo reprimido en la civilización”, las periódicas recaídas en la barbarie. Porque el gesto de olvidar todo y perdonar todo –privativo de quien sufrió la injusticia– termina por provenir de los partidarios de aquellos que la practican. “Se quiere escapar del pasado, y por eso mismo permanece vivo.”²⁴ El silencio, cómplice del olvido, es neutralización moral, es incapacidad e ineptitud para experiencias existenciales, temporales. La “feliz apatía” es aquello que Vidal-Naquet²⁵ llamó “inexistencialismo”, al considerar las recientes representaciones del nazismo según las cuales no habrían existido los campos de concentración. Inexistencialismo: realidades que pasan a ser consideradas como inexistentes por los “asesinos de la memoria” –el silenciamiento de la sociedad llevado al límite– cuando se mata la propia muerte.

* * *

Hay que pensar, también, en el apogeo de la civilización técnica y en la recaída en los fundamentalismos religiosos, la fragmentación política y los odios étnicos... *ultima ratio* de diferenciación en una sociedad de masas ideologizada por la cultura de masas, masa de individuos indiferenciados. La cultura de la sociedad de masas impide el ejercicio de la facultad de juzgar, pues éste llevaría a pensar el mercado, la ciencia, la técnica en función del hombre, y no al hombre en función de la ciencia, la técnica, el mercado. La cultura de la sociedad de masas y de la “racionalidad tecno-

lógica” revela el abismo entre los gigantescos medios de la ciencia y de la técnica, por un lado, y la ausencia de iluminación moral, por el otro. El *Spätzeit* es la condición histórica que marca la gran crisis de la modernidad utópica, de “nuestras grandes inspiraciones colectivas en los dominios político, social, cultural y [por eso] constituyen hoy el objeto del afecto nostálgico y del afecto melancólico”.²⁶

El nazismo, la sociedad administrada, el capitalismo tardío consagraron la irracionalidad de la racionalización, de la despersonalización y de la deshumanización. La administración de cosas y de hombres es adaptación de los hombres a las cosas: “Como el saber técnico utiliza procedimientos operacionales en la realización de tareas, todo debe ser objeto de operacionalización. La política, la educación, la comunicación, la sexualidad, la familia, el trabajo son entendidos a través de una única dimensión: la de la realidad existente”.²⁷ Su “cultura” es la del pensamiento y la acción protocolares. Se condenaba burocráticamente a la muerte a masas enteras de personas por medio de sellos y expedientes de oficina.

El punto de partida del análisis de Adorno sobre Auschwitz, como emblema del mundo administrado y de la ideología de las decisiones técnicas, fue la cuestión de la incapacidad de identificación y de reconocimiento del otro:

Si los hombres no fuesen tan indiferentes a aquello que les sucede a los demás, con excepción de unos pocos a los que están ligados quizá por intereses tangibles, Auschwitz no habría sido posible, los hombres no lo habrían tolerado. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante del hecho de

²⁴ Cf. H. Arendt, *A condição humana*, Río de Janeiro, Forense-Universitária, 1983.

²⁵ Vidal-Naquet, “Un Eichmann de papel”, en *Os assassinos da memória*, Campinas, Pergaminho, 1989.

²⁶ W. Moser, “Spätzeit”, en Miranda, Wander Melo (comp.), *Narrativas da modernidade*, Belo Horizonte, Autêntica, 1999, p. 52.

²⁷ L. Crochik, *op. cit.*

que algo como Auschwitz hubiese podido suceder en medio de hombres en cierto modo civilizados e inofensivos.²⁸

El mal se volvió banal

Ante una atmósfera cargada de la idea de “fin” –“fin de la utopía”, “fin del arte”, “fin del Estado”, “fin de la historia”– se destaca la utopía negativa de Adorno. Es una moral. En la tradición de la *Magna Moralia* aristotélica, los fragmentos de *Minima Moralia* de Adorno constituyen la “triste ciencia de la vida mutilada”. En la crítica a la razón instrumental, a los aspectos nocturnos y sombríos de la razón iluminista, a la sociedad de la administración total, esas “mínimas morales” se dirigen a un tiempo de hombres partidos y convergen en la educación emancipadora de un humanismo revisitado “para que Auschwitz no se repita”. Ellas buscan la “iluminación moral”. Iluminación moral: ruptura con el mundo de la indiferencia. Su enteramente otro es la paz: “La paz –escribe Adorno– es un estado de diferenciación entre los hombres sin ninguna violencia”, diferenciación entre los hombres y las cosas, sin dominación, donde “el diferente puede ser reconocido como nuestro semejante, por el dolor y por la compasión”. De allí la invocación a la solidaridad, a la conmisericordia, a la compasión. El dolor, el duelo, la compasión tienen fuerza liberadora, porque no pueden ser disciplinados, regulados, cuantificados. Esa conciencia constituye una resistencia a las fuerzas del totalitarismo político, económico y tecnológico. En otras palabras, el objeto del luto “no tiene uso”:

Su objeto reside más allá de toda utilidad.
Es intransferible, ya que el duelo rechaza

toda transacción o negocio, toda sustitución; el duelo, al contrario del mercado, no admite metáfora. Transita fuera de la lógica del valor de uso y del valor de cambio e instaura, por así decirlo, un tercer valor: el valor de la memoria, valor del puro afecto; un antivalue, pues desplaza todo cambio.²⁹

En contrapartida al “envilecimiento de los corazones” del que hablaba Baudelaire, el poeta es el héroe que, con su mirada, busca en sus *flâneries* lo extraordinario en lo cotidiano, y lo cotidiano en lo extraordinario. Benjamin reconoce en Baudelaire a aquel que busca en la ciudad “el lado oscuro de la belleza”: “Baudelaire fue el agente secreto de su propia clase”, que habla social y políticamente a los inferiores y a los superiores pues siente la revolución en los dos lados. Dentro de la burguesía y fuera de ella busca, al mismo tiempo, lo bajo y lo elevado, lo trivial y lo trascendente, el decaído y el liberado, la metrópolis es el Cielo y el infierno. No casualmente Baudelaire escribe “Letanías a Satán”, súplicas a Satán: “O toi le plus savant et plus beau des anges/O Satan, prends pitié de ma longue misère”. Satán: ángel nocturno, es al mismo tiempo el Señor del Mal y el gran Vencido:

En la tristeza –escribe Benjamin– Satán es la tentación. Es quien nos inicia en la ascesis de un saber, el fundamento de la conducta que debe ser castigada. Si Sócrates se equivoca al enseñar que el conocimiento del Bien lleva a practicarlo, esto es aun más verdadero en relación con el conocimiento del Mal. Y ese saber no es la luz interior, el *lumen naturale* que surge en la noche de la tristeza (la luz que salva [comentario mío]), sino una luz subterránea que brilla desde el fondo de las entrañas

²⁸ Adorno, “A educação após Auschwitz”, en *Palavras e sinais*, cit., pp. 119-120.

²⁹ Avelar, “Alegoría e pós-ditadura: notas sobre a memória do mercado”, *Crítica Cultural*, Santiago de Chile, 1994.

de la tierra. Esa luz tenue ilumina en aquel que rumia sus pensamientos, la mirada penetrante y subversiva de Satán.³⁰

Todo lo que es infernal es cristológico, lo blasfemo confirma lo religioso, es rebelión contra el mundo enteramente dominado por la “lógica” de la mercancía, contra la fuerza productiva y destructiva del hombre alienado a ella. Baudelaire, como Satán, tiene un “doble rostro”. Baudelaire es, para Benjamin, “el señor de las antítesis”. En el poema “Enivrez-vous”, del *Spleen de París*, el poeta tiene sed de Absoluto: “Para no ser los esclavos martirizados del tiempo, ¡embriáguense sin cesar! ¡De vino, de poesía, de virtud, como deseen!”.

Vértigo de lo alto y vértigo del abismo, la embriaguez baudelaireana es experiencia de lo sublime, instante de la revelación, de la revolución. La soledad del habitante de la ciudad, la soledad del hombre en la historia, cosa entre cosas, destinado a no encontrar más algún consuelo, puede redimirse en las “iluminaciones profanas”. El revolucionario benjaminiano es semejante al *flâneur*, el sacerdote del *genius locci*. Para él la ciudad, trama de espacio y tiempo, es un cuerpo tatuado como el texto de la historia. Sus signos son je-

roglíficos, cada uno, para ser descifrado, puede ser tomado por otro, ser él mismo o su contrario y el alumbramiento místico no está en la trascendencia: en lo más banal puede estar lo sorprendente, lo milagroso, el instante de la ruptura, de la revolución.

París es la capital del siglo XIX —o mejor, como metrópolis es vista como gran mercancía luminosa numinosa—, no sus industrias. Sus avenidas político-militares, las caricaturas animistas de Grandville o las prostitutas son “mercancía y son sueño”. París, para Walter Benjamin, será liberada (o redimida) de sus fetiches.³¹

La desfeticización de la mercancía se hace por medio de su explosión narrativa, una vez que la mercancía “multiplicada en espectáculo, como visión —la *mercancía visual*— tiene un poder disolvente igual o superior al de las mercancías “materiales” tradicionales de tipo industrial”.³²

En el entrecruzamiento del animismo de la naturaleza y del animismo de la mercancía, la desfeticización del fetiche, la desformalización del tiempo, la *iluminación*. Por ello, para aquel capaz de alumbramiento “ni Versailles es tan grande ni la eternidad tan larga”.³³

³⁰ W. Benjamin, *Origen del drama barroco alemán*, San Pablo, Brasiliense [s.f.], p. 252. (La traducción está modificada.)

³¹ M. Canevacci, *op. cit.*, p. 25.

³² *Ibid.*

³³ W. Benjamin, “Haschisch in Marseille”, en *Illuminationen*, cit., p. 326.

Los tres pueblos de la República

José Murilo de Carvalho

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Los primeros quince años de la República, desde 1889 hasta la *Revolta da Vacina** en 1904, fueron turbulentos. Hubo asesinatos políticos, golpes de estado, insurrecciones populares, huelgas, rebeliones militares, guerras civiles. Ausente en la proclamación del nuevo régimen, el pueblo estuvo presente en esos años iniciales. Pero las oligarquías lograron crear y consolidar un sistema de poder capaz de administrar sus conflictos internos que dejaba al pueblo afuera. Se inauguró un período de paz oligárquica, basado en una combinación de cooptación y represión, que recién se vería interrumpido en 1922, cuando se produjo la primera insurrección de los tenientes. El propósito de este texto es examinar la posición del pueblo, en sus diversas facetas, durante el apogeo del sistema oligárquico, cuando la órbita de la República más se apartó de la democracia.

El pueblo en el inicio de la República

El movimiento republicano posterior a 1870 estuvo integrado sobre todo por hacendados,

* La *Revolta da Vacina* [Rebelión de la Vacuna] fue un movimiento popular, que tuvo lugar en Río de Janeiro en 1904, contra la vacunación obligatoria impuesta por el gobierno para combatir la propagación de la viruela. [N. de la T.]

profesionales liberales, periodistas, profesores, estudiantes de los niveles superiores y oficiales del Ejército. Se trató de una combinación de propietarios rurales, predominantes en el partido paulista, y de representantes de sectores medios urbanos, con más presencia en el grupo de Río de Janeiro. Pueblo, en el sentido de trabajadores rurales y urbanos, obreros, artesanos, pequeños propietarios, funcionarios públicos de nivel inferior, empleados, no hubo. La proclamación del nuevo régimen fue hecha por los militares. La única manifestación popular el día 15 de noviembre se debió al renegado José do Patrocínio, que proclamó la República en la Cámara Municipal.

Sin embargo, los conflictos entre los nuevos dueños del poder, que sucedieron a la proclamación, permitieron cierta participación popular durante los primeros quince años del nuevo régimen. Hubo choques entre civiles y militares, entre militares de la Marina y del Ejército, entre republicanos presidencialistas y parlamentaristas, entre brasileños y portugueses, entre monárquicos y republicanos, entre jacobinos y liberales. De allí la secuencia de golpes, insurrecciones militares, guerras civiles, huelgas y asesinatos políticos que agitaron los años que siguieron a la proclamación. En medio de esa turbulencia, y a veces gracias a ella, hubo sectores populares que invadieron la arena política y actuaron con di-

versos grados de autonomía. La capital federal fue un polo de agitación, sobre todo durante el período jacobino que duró hasta 1897. Participaron de las turbulencias obreros, artesanos, soldados, marineros, pequeños propietarios y contingentes del enorme sector informal característico de la ciudad. En la *Revolta Federalista*, en Rio Grande do Sul, muchos combatientes provenían de la peonada de las estancias, así como en la *Revolta da Armada* estuvo presente el proletariado naval. Canudos, naturalmente, fue un movimiento puramente popular.¹

La agitación, que se propagaba por los estados gracias a las incertidumbres del proceso electoral, no favorecía a los gobernantes civiles. Era particularmente perjudicial para la negociación de empréstitos y del pago de la deuda externa, ya que minaba la confianza de los banqueros internacionales. Ésta es la razón del esfuerzo por construir un sistema de poder que pudiese reconstituir la estabilidad que se había logrado gracias al Poder Moderador durante el Imperio. La solución fue dada por Campos Sales mediante el sistema que bautizó como “política de los estados”, y que ya ha sido suficientemente estudiado.² Su receta se resume en la conocida frase: “Es desde allí [desde los estados] que se gobierna la República, por encima de las multitudes que se amotan, agitadas en las calles de la capital de la Unión”.³ Para que el régimen se consolidara era necesario, entonces, librarse de la participación popular. Organizar un gobierno republicano viable significaba alejarse de la democracia. ¿Qué lugar

le correspondió al pueblo en esa fase oligárquica? ¿Fue, de hecho, apartado de la vida política nacional?

El pueblo de las estadísticas

Se puede decir que en la Primera República había tres pueblos, o tres caras del pueblo. La primera cara, la más visible, era la del pueblo de las estadísticas. Por eso entiendo el pueblo que revelan los números de los censos, el pueblo civil, la población en todas las dimensiones de su existencia. La segunda cara era la del pueblo que aparecía en los momentos legalmente determinados para la manifestación política, las elecciones. La tercera era la del pueblo de la calle, la del pueblo activo, que actuaba por cuenta propia, directa o indirectamente motivado por la política.

Comienzo por el pueblo de las estadísticas. La tarea resulta más sencilla debido a la existencia de datos razonablemente confiables provenientes del mejor censo hecho hasta ese momento, el de 1920. Hacía mucho tiempo que no se realizaba un nuevo censo en el país y el más confiable era todavía el de 1872, con una antigüedad de cinco décadas. Sobre la base de ese censo de 1872, el biólogo Louis Couty realizó el primer intento, en 1881, de cuantificar al pueblo político del Brasil. Sus cálculos se pueden resumir como se indica en el cuadro 1.

Cuadro 1. El pueblo del Brasil según Couty, 1881

Población total	11.000.000
Indios y esclavos	2.500.000
Agregados, campesinos, capangas, capoeiras, beberrones	6.000.000
Comerciantes, funcionarios, criados, artesanos	2.000.000
Propietarios de esclavos	500.000

Fuente: Louis Couty, *A escravidão no Brasil*, p. 102.

¹ Sobre la participación popular en la capital federal, véase José Murilo de Carvalho, *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. Sobre el movimiento jacobino, véanse Suely R. R. de Queiroz, *Os radicais da República*, y Lincoln de Abreu Penna, *O progresso na ordem. O florianismo e a construção da República*.

² Véase Renato Lessa, *A invenção republicana. Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*.

³ Campos Sales, *Da propaganda à presidência*, p. 252.

Según el científico francés, los números señalaban la ausencia de masas organizadas, agrícolas o industriales, y de electores capaces de imponer al gobierno una orientación definida. Extrajo la siguiente conclusión: “el Brasil no tiene pueblo”, lo que quería decir que el país no tenía pueblo político, como las naciones “civilizadas”.⁴ La conclusión siguiente era que, ante tal ausencia del pueblo político, la presencia del Poder Moderador se volvía útil y necesaria para administrar los estados-mayores políticos en que se dividían las clases dirigentes.

En 1916, el diputado Gilberto Amado reprodujo el análisis de Couty sin, no obstante, darle el debido crédito al francés o a Sílvio Romero, quien ya lo había retomado en 1906.⁵ Sin disponer de datos actualizados, afirmó que nada había cambiado en la situación social del país desde los tiempos del Imperio. Los 15 millones de habitantes del interior, afirmó, era gente poco productiva, entregada a su propia miseria, sin salud, sin hábitos de trabajo, dominada por las supersticiones, inútil como fuerza económica. Y concluyó exactamente como lo había hecho Couty en 1884: “Pueblo, verdaderamente, no tenemos”.⁶ En 1925, Gilberto Amado retomó el ejercicio, en ese momento contando con la ayuda de los resultados del censo de 1920. Resumo sus nuevos cálculos en el cuadro 2.

Como la Constitución republicana había eliminado la exigencia de la renta para el ejercicio del voto pero mantenido la de la alfabetización, introducida en 1881, Gilberto

Cuadro 2. El pueblo del Brasil según Gilberto Amado, 1920

Población total	30.635.605
Personas alfabetizadas	7.493.357
Hombres alfabetizados	4.470.068
Adultos brasileños alfabetizados	1.000.000

Amado puso el énfasis en los datos sobre educación, despreciando otras características de la población. Del millón de adultos brasileños alfabetizados, esto es, de aquellos que según la Constitución serían aptos para votar, descontó a los semianalfabetos, y llegó a la conclusión de que el número de personas capaces de “tener alguna idea, por más elemental que fuese, de las cosas” no debería pasar de 500.000.⁷ Su conclusión tampoco se alejaba demasiado de la de Couty: ante tal ausencia de capacidad cívica, ganaba relevancia el gobierno de los más capaces.

Los cálculos de Gilberto Amado pueden y deben ser profundizados y corregidos. La educación era un factor importante, una vez que era el impedimento legal para el ejercicio del voto, pero también pesaban otros aspectos en la caracterización de la política oligárquica. Además, no es posible admitir que un coronel dejase de votar por el hecho de ser analfabeto (y muchos en efecto lo eran). La población del país según el censo de 1920 se muestra en el cuadro 3.

Desde el punto de vista demográfico, el Brasil de aquella época era muy diferente del actual. Tenía menos habitantes de los que tiene el estado de San Pablo hoy. El estado más populoso, Minas Gerais, era menor que el actual municipio de Río de Janeiro. Algo que no cambió mucho en relación con el presente

⁴ Louis Couty, *A escravidão no Brasil*, p. 102. En un error clamoroso, la traductora del texto tradujo “le Brésil n’a pas de peuple” por “o Brasil não é povoado [el Brasil no está poblado]”.

⁵ Al recibir a Euclides da Cunha en la Academia Brasileña de Letras en 1906, Sílvio Romero retomó el texto de Couty sobre la ausencia de pueblo diciendo que debería estar en todas las manos y en todas las escuelas. Véase Sílvio Romero, *O Brasil social*, pp. 18-20.

⁶ En Homero Senna, *Gilberto Amado e o Brasil*, pp. 123-125.

⁷ Gilberto Amado, *Eleição e representação*, p. 48.

Cuadro 3. Población del Brasil, por estados, 1920

Estados	Población (1.000)
Alagoas	978
Amazonas	363
Bahía	3.334
Ceará	1.319
Distrito Federal	1.157
Espírito Santo	457
Goiás	511
Maranhão	874
Mato Grosso	246
Minas Gerais	5.888
Pará	983
Paraíba	965
Paraná	686
Pernambuco	2.154
Piauí	609
Río de Janeiro	1.559
Rio Grande do Norte	537
Rio Grande do Sul	2.182
Santa Catarina	668
San Pablo	4.592
Sergipe	477
Territorio de Acre	92
Brasil	30.635

Fuente: *Recenseamento de 1920*, vol. IV, 1ª parte, pp. IX-X.

es la desigualdad demográfica. Los cinco estados mayores –Minas, San Pablo, Bahía, Rio Grande do Sul y Pernambuco– daban cuenta del 59% de la población total. Minas y San Pablo solos representaban el 34%. La dominación de la política nacional por parte de los grandes estados, sobre todo Minas y San Pablo, tenía por consiguiente una sólida base demográfica, ya que era la demografía la que determinaba el tamaño de las bancadas en la Cámara de Diputados.

Un dato relevante para el análisis político es el que indica la ocupación de la población. Las informaciones, también de acuerdo con el censo de 1920, se presentan en el cuadro 4.

De los 30,6 millones de habitantes, 9,1 tenían una ocupación conocida y definida. De esos, 6,4 estaban ocupados en la agricultura, la ganadería o la extracción de minerales, es

Cuadro 4. Población según la ocupación, 1920

Ocupación	Población (%)
Agricultura, ganadería, minería	70,2
Industria	12,9
Transporte	2,8
Comercio	5,4
Administración pública, civil y militar	2,1
Administración particular	1,1
Profesiones liberales	1,8
Personas que viven de rentas	0,4
Servicio doméstico	4,0
Total	100 N = 9.191.044
Ocupación mal definida	416.568
Profesión no declarada y sin profesión	21.027.993
Total	30.635.605

Fuente: *Recenseamento de 1920*, vol. IV, 5ª parte, pp. XX y 7.

decir, 70,2% de la población activa. Era un país con gran predominio rural, incluso en comparación con los vecinos sudamericanos. En la misma época, Chile tenía 43% de la población en el sector primario; el Uruguay, 42%, y la Argentina, 24%. En una comparación más amplia, los Estados Unidos tenían 31% y Bélgica, 16%.⁸ El predominio agrario era generalizado, con la excepción del Distrito Federal, como se puede ver en el cuadro 5.

Incluso el estado más desarrollado, San Pablo, era aún predominantemente agrícola, para no hablar del hecho de que su riqueza, y en buena medida la del país, provenía de la economía cafetalera. Entre los estados grandes, Minas Gerais se destacaba por ser el más rural. Había otra característica más importante, desde el punto de vista político, que el predo-

⁸ Los datos de los otros países provienen del mismo censo, vol. IV, 5ª parte, p. XXX.

Cuadro 5. Ocupación en la agricultura y la industria, estados seleccionados, 1920

Estados	Ocupación ligada al suelo (%)	Ocupación ligada a la industria (%)
Distrito Federal	6	32
San Pablo	62	16
Minas Gerais	78	9
Pernambuco	74	11
Bahía	72	10
Rio Grande do Sul	65	13
Brasil	69	13

Fuente: *Recenseamento de 1920*, vol. IV, 5ª parte, p. XX. El total del cuadro es de 69% pues no se incluye la extracción de minerales.

minio de la población rural. Se trata de la gran desigualdad en la distribución de la propiedad de la tierra. De los 6,4 millones de personas ocupadas en la agricultura, sólo 577.000, es decir el 9%, eran propietarias. El número no excede demasiado al que había calculado Couty respecto de los propietarios de esclavos en 1881. Descontados unos 70.000 administradores y arrendatarios, el 91% restante eran trabajadores rurales. Si se separan los administradores, capataces y artesanos, esto es, carpinteros, albañiles, herreros, que tenían salarios un poco mejores, el resto, los trabajadores agrícolas propiamente dichos, vivía en condiciones que no se diferenciaban demasiado de las de los tiempos de la esclavitud. Si los jornales a secas (sin alimentación) de un herrero partían de 5\$000 en Minas Gerais en 1924, los de un trabajador agrícola tenían un piso de 2\$500 y los de un ordeñador, de 1\$500. En Pernambuco y Bahía, los salarios eran todavía más bajos. El jornal del trabajador agrícola era de 1\$500 en el primer caso y de 1\$000 en el segundo. Sólo se podían encontrar salarios un poco más altos en San Pablo y en Rio Grande do Sul. A los bajos salarios se debe sumar la

precariedad de las relaciones de trabajo. Sólo existían contratos de trabajo para los trabajadores inmigrantes protegidos por sus cónsules. Los acuerdos eran orales y el pago se llevaba a cabo de las más diversas formas: en salario, en mercancías, en una combinación de ambos (la práctica más común), a destajo, por tareas, por aparcería. El pago en mercancías era particularmente perverso. El trabajador compraba en el almacén del propietario a precios altos y el valor de la compra era descontado del salario. En la ganadería nordestina, el dinero prácticamente no circulaba: el resero recibía su pago en crías de ganado.⁹

Si se lleva el análisis un paso adelante, se observa que entre los pocos propietarios existía además gran desigualdad en el tamaño de los establecimientos, como muestra el cuadro 6.

Los números indican que los establecimientos de menos de 100 hectáreas, que pueden clasificarse como pequeñas propiedades, constituían el 72% de los establecimientos pero ocupaban el 9% del área total. Las propiedades medianas (de 100 a menos de 1.000 hectáreas) estaban en una posición más equilibrada; representaban el 24% de los establecimientos y el 28% de la superficie total. Por su parte, las grandes propiedades, los latifundios, representaban sólo el 4% de los establecimientos pero poseían el 63% del área total. Como había más establecimientos que propietarios, ya que algunos hacendados tenían más de una estancia, el número de grandes propietarios era aun menor que los 26.315 del cuadro. Si se suman los propietarios medios y grandes, los que realmente retenían el poder económico, social y político en los municipios, tenemos cerca de 180.000 personas. Eran los coroneles

⁹ Véase Ministério da Agricultura, Indústria e Commercio, *Salários ruraes. Inquérito [...] sobre as oscillações dos salários ruraes em todo o país, durante o quinquênio de 1922-1926*. También del mismo Ministerio, *Salários dos trabalhadores ruraes no Brazil*.

Cuadro 6. Distribución de la propiedad rural, 1920

Establecimientos	Número	%	Área (hectáreas)	%
Menos de 100 ha	463.879	72	Menos de 100 ha	9
De 100 a menos de 1.000 ha	157.959	24	De 100 a menos de 1.000 ha	28
De 1.000 ha en adelante	26.315	4	De 1.000 ha en adelante	63

Fuente: IBGE, *Estatísticas Históricas do Brasil*, p. 318.

de la República, los que mandaban directamente en los municipios e, indirectamente, en los estados y en la Unión.¹⁰

La población urbana, definida como la de las ciudades con 20.000 habitantes o más (74 en conjunto), representaba apenas 16,6% del total. En los estados hoy identificados como el Nordeste, no pasaba de 10%. Los obreros industriales no llegaban a 300.000, un tercio de ellos aproximadamente en el sector textil, y estaban concentrados en la capital federal y en San Pablo. El grupo con mejores condiciones para constituir la base de una opinión pública independiente era el de los profesionales liberales, categoría en la cual el censo incluía profesores, juristas, ingenieros, religiosos, médicos y parteras. Este sector no pasaba de las 168.000 personas.

La dependencia de la mayoría en relación con los señores de la tierra se veía agravada por el bajísimo nivel de escolarización, como se muestra en el cuadro 7.

Fuera del Distrito Federal, sólo Rio Grande do Sul superaba el 30% de alfabetizados. Los índices más altos de ese estado, así como los de San Pablo y Santa Catarina, se deben sin duda a la presencia de inmigrantes europeos y de sus descendientes. La tasa de

alfabetización de los extranjeros era de más del doble que la de los brasileños (52% y 23%, respectivamente). Había en el país 1,6 millones de extranjeros, concentrados en el Distrito Federal, en San Pablo y en los estados del sur. Solo el estado de San Pablo albergaba al 53% de ellos. El 35 % de la población de la capital de ese estado eran inmigrantes. En los otros estados, la herencia de la esclavitud pesaba con más fuerza. El analfabetismo era uno de los aspectos más terribles de esa herencia.

Ni siquiera las capitales de los estados presentaban un panorama alentador, no obstante

Cuadro 7. Alfabetización, estados seleccionados, 1920

Estados	%
Alagoas	14,8
Bahía	18,4
Distrito Federal	61,3
Minas Gerais	20,7
Pernambuco	17,8
Piauí	12,0
Río de Janeiro	24,7
Rio Grande do Sul	38,8
San Pablo	29,8
Santa Catarina	29,5
Brasil	24,5

¹⁰ Sobre el sistema coronelista, véase el estudio clásico de Victor Nunes Leal, *Coronelismo, enxada e voto*. Véase también Eul-Soo Pang, *Coronelismo e oligarquias, 1889-1943*.

Fuente: *Recenseamento de 1920*, vol. IV, 4ª parte, pp. X-XI.

tuviesen, naturalmente, menos analfabetos. La situación mejor era la del Distrito Federal, con 61,3% de alfabetizados, y la peor era la de Teresina, con apenas 16,5%. En la media, los alfabetizados representaban cerca de la mitad de la población de las capitales.

La situación calamitosa de la educación popular en el Brasil resulta más evidente cuando se la compara con la de otros países. Los datos provienen del mismo censo de 1920. Entre la población de 7 años o más, el Brasil tenía 31% de alfabetizados, mientras que la Argentina tenía 62%, exactamente el doble. La brecha crece todavía más cuando se compara con Francia o con los Estados Unidos. En el primer país, la alfabetización de la población de 10 años o más era de 89% y en los Estados Unidos, de 94%. Hasta incluso Portugal, cuyo estilo de colonización fue responsable de la tradición brasileña de desinterés hacia la educación popular, tenía en la época el doble de alfabetizados en la población total (53%), en comparación con la ex colonia.

Puesto que la Constitución excluía a los analfabetos, los extranjeros y los menores de 21 años del derecho al voto (no mencionaba a las mujeres, tradicionalmente excluidas), se llega a la conclusión de que la propia carta republicana reducía a cerca de 10% a la población capaz de participar en el gobierno del país, como se puede ver en el cuadro 8.

La población apta para votar era menor que la del cuadro 8, ya que el límite de edad era de 21 años y no de 15. El censo no proporciona datos de alfabetización sobre la población de 21 años y más. Pero es posible hacer una aproximación respecto de esta población. Había 6 millones de hombres de 21 o más años. La tasa de alfabetización de los hombres de 15 años en adelante era de 40%. Si se aplica esa tasa a los 6 millones, se obtiene un número aproximado de 2,4 millones de brasileños adultos alfabetizados autorizados a votar. El número es mucho mayor

Cuadro 8. Población apta para ejercer el voto, 1920

Población	Número
Total	30.635.605
Menos los analfabetos, quedan	7.493.357
Menos las mujeres, quedan	4.470.068
Menos los extranjeros, quedan	3.891.640
Menos los menores de 15 años, quedan	3.218.243

que el que había encontrado Gilberto Amado. Sin embargo, dependiendo de cómo se interprete su concepto de semianalfabetismo, puede ser que el número final al que llegó no estuviese tan desacertado.

El cuadro social que se acaba de mostrar no desentona, por consiguiente, demasiado con el que habían entrevistado Couty y Gilberto Amado. Pero antes de llegar a las conclusiones de los dos autores sobre la imposibilidad de hacer funcionar un sistema representativo con ese material humano, cabe examinar mejor el comportamiento político de ese pueblo aparentemente tan poco preparado para componer una nación de ciudadanos. La participación política por excelencia en un sistema representativo moderno se realiza cuando toman parte del proceso electoral. Cabe, entonces, examinar el pueblo de las elecciones.

El pueblo de las elecciones

Comienzo por documentar el impacto de la demografía en la representación de los estados en la Cámara Federal (cuadro 9).

A pesar de estar subrepresentados, los cinco estados mayores en población, Minas, San Pablo, Bahía, Rio Grande do Sul y Pernambuco, daban cuenta del 54% de los diputados. Minas y San Pablo solos, con 34% de la población, retenían 28% de la representación en la Cámara. Las grandes bancadas, disciplina-

Cuadro 9. Número de diputados por estado

Estados	Número de diputados
Alagoas	6
Amazonas	4
Bahía	22
Ceará	10
Distrito Federal	10
Espírito Santo	4
Goiás	4
Maranhão	7
Mato Grosso	4
Minas Gerais	37
Pará	7
Paraíba	5
Paraná	4
Pernambuco	17
Piauí	4
Río de Janeiro	4
Rio Grande do Norte	16
Rio Grande do Sul	17
Santa Catarina	4
San Pablo	22
Sergipe	4
Territorio de Acre	—
Brasil	212

Fuente: Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, Diretoria do Serviço de Estatística. *Estatística eleitoral da República dos Estados Unidos do Brasil*, pp. 3-241.

das por los partidos republicanos de los estados, eran la base de la política de los estados, pues garantizaban la mayoría de votos en la Cámara a los presidentes de la República. Como decía Gilberto Amado en 1931: “En el régimen en el que vivimos, el Brasil no es un país, no es una nación; el Brasil es apenas San Pablo, Minas, Rio Grande; sería Bahía y Pernambuco si en esos estados hubiese más riqueza e intensidad”.¹¹ No casualmente sólo

había una elección competitiva cuando uno o más de los cinco grandes, y se puede incluir en la lista también al estado de Río de Janeiro, entraba en disidencia.

Paso a examinar la participación electoral. La principal elección nacional en el sistema presidencial es la del propio presidente de la República. Los resultados están en el cuadro 10.

Dos cosas quedan bien claras. La primera confirma la tesis de que el pueblo de las estadísticas demográficas está casi totalmente ausente de las estadísticas electorales. Ni siquiera el 7,8% de adultos alfabetizados a los cuales la Constitución les daba el derecho al voto, lo ejercía. En el período que cubre este análisis, la participación electoral giró entre 1,4% y 3,4% de la población. Peor aun, la mayor participación se dio en la primera elección, la de Rodrigues Alves. En números absolutos, cerca de 550.000 personas votaron en cada elección, un número muy cercano a los 500.000 de Couty y de Gilberto Amado. Recién en la última elección de la Primera República hubo un aumento considerable de la asistencia a las urnas, aunque no llegó al 6% de la población. Los números son escandalosos si se recuerda que antes de la introducción de la elección directa, en 1881, la participación electoral se elevaba al 13% de la población libre.

La ausencia casi total de participación se verificaba en la misma capital de la República, donde el índice de escolarización era más alto. Con cerca de 20% de la población apta para votar, votó apenas 1,3% en la elección presidencial de 1894, 0,9% en la de 1910 y 2,2% en la de 1922. La participación electoral recién comenzó a subir en la década-

¹¹ *Eleição e representação*, p. 175. Sobre la política de los estados grandes, véanse los capítulos escritos por Joseph Love (Rio Grande do Sul), John Wirth (Minas Gerais) y Robert Levine (Pernambuco), en Boris Fausto (comp.), *História geral da civilização brasileira*. O

Brasil republicano, tomo III, vol. 1. Véanse también Simon Schwartzman, *São Paulo e o Estado nacional*, y Marieta de Moraes Ferreira (comp.), *A República na velha província*.

Cuadro 10. Elecciones presidenciales, 1894-1930

Candidato vencedor	Número de votantes (miles)	Porcentaje de votantes sobre la población	Porcentaje de votos al candidato vencedor sobre el total de votantes
Prudente de Morais (1894)	345	2,2	84,3
Campos Sales (1898)	462	2,7	90,9
Rodrigues Alves (1902)	645	3,4	91,7
Afonso Pena (1906)	294	1,4	97,9
Hermes da Fonseca (1910)	698	3,0	57,9
Venceslau Brás (1914)	580	2,4	91,6
Rodrigues Alves (1918)	390	1,5	99,1
Epitácio Pessoa (1919)	403	1,5	71,0
Artur Bernardes (1922)	833	2,9	56,0
Washington Luís (1926)	702	2,3	98,0
Júlio Prestes (1930)	1.890	5,6	57,7

Fuente: adaptado de Guerreiro Ramos, *A crise do poder no Brasil*, p. 32. Los datos de votantes para 1910 fueron corregidos de acuerdo con la información de: Ministério de Agricultura, Indústria e Commercio, *Estatística eleitoral da República dos Estados Unidos do Brazil*, pp. 244-245.

da de 1920.¹² El recelo a salir a las calles en días de elección estaba generalizado debido a la violencia de los capangas al servicio de los candidatos. En la capital, como en el país, se aplicaba lo que Lima Barreto había dicho de los políticos de la República de los bruzundangas: “habían conseguido casi totalmente eliminar del aparato electoral este elemento perturbador: el voto”.¹³

Se puede argumentar que las estadísticas electorales no son confiables a causa de la corrupción generalizada que caracterizaba a las elecciones. En efecto, había fraude en la inscripción de electores, fraude en la votación, fraude en el recuento de los votos, fraude en el reconocimiento de los elegidos. Todas las fases del proceso electoral estaban

controladas por personas ligadas con las jefaturas locales que se conectaban, a su vez, con las jefaturas de los estados y éstas con la nacional. Había elecciones hechas exclusivamente por los jefes que se valían de otras personas sólo para variar la caligrafía. Eran las llamadas elecciones “a plumín”. Pero el fraude sólo afectaba la representación, lo que reducía su autenticidad. No reducía el número de votantes, incluso podía aumentarlo. Se llega así a la conclusión, contraria al dictado bíblico, de que eran pocos los llamados a votar y menos todavía los que votaban. Y el voto de los últimos era manipulado por los jefes locales, de los estados y nacionales.

La baja participación electoral queda mejor demostrada en el cuadro 11.

Para comenzar, hay que recordar que la elección presidencial de 1910 fue una de las pocas competitivas del período. En ella, Rui Barbosa disputó la presidencia con el mariscal Hermes da Fonseca. Los dos estados grandes, Minas Gerais y San Pablo, estaban

¹² Véanse José Murilo de Carvalho, *Os bestializados*, pp. 85-86, y Michael L. Conniff, *Urban politics in Brazil. The rise of populism, 1925-1945*, p. 73.

¹³ *Os bruzundangas*, p. 113. La novela es de 1917.

Cuadro 11. Electores y votantes en la elección presidencial de 1910, por estados

Estados	Electores como porcentaje de la población	Votantes como porcentaje de los electores*	Votos contados como porcentaje de los votantes	Votos contados como porcentaje de la población
Alagoas	2,7	60,5	89,0	1,5
Amazonas	3,5	44,7	97,8	1,6
Bahía	4,0	91,5	66,7	2,4
Ceará	4,3	67,5	95,3	2,8
Distrito Federal	2,7	34,4	52,1	0,5
Espírito Santo	5,7	59,1	80,4	2,8
Goiás	5,1	51,6	95,9	2,5
Maranhão	4,8	42,6	85,7	1,7
Mato Grosso	4,8	43,9	99,7	2,1
Minas Gerais	5,7	54,9	96,9	3,1
Pará	10,2	66,9	77,4	5,3
Paraíba	3,8	54,1	61,1	1,3
Paraná	6,9	48,1	99,4	3,4
Pernambuco	4,3	53,0	93,2	2,1
Piauí	5,0	70,7	79,3	2,8
Rio Grande do Norte	3,4	66,4	81,0	1,9
Rio Grande do Sul	7,4	57,3	99,9	4,3
Río de Janeiro	6,3	68,5	77,4	3,4
Santa Catarina	5,9	56,2	98,4	3,2
San Pablo	4,5	67,7	99,9	3,1
Sergipe	3,0	51,2	94,7	1,4
Brasil	5,0	60,3	89,9	2,7

Fuente: Ministério da Agricultura, Indústria e Commercio, *Estatística eleitoral da República dos Estados Unidos do Brazil*, pp. 244-245.

* Datos recalculados.

desavenidos. El candidato de la oposición, Rui Barbosa, apoyado por San Pablo, llevó a cabo la primera campaña electoral dirigida a la población. A pesar de eso, como muestra el cuadro 11, además de ser muy bajo el número de electores en relación con la población, la asistencia electoral fue también muy pequeña. En el Brasil como un todo, el índice de abstención de los electores fue del 40%. En cuatro estados, la abstención superó el 50%. Sólo se verificó un índice tan alto de inasistencia, fuera del período estudiado aquí, en la elección presidencial de 1955 (40%). En las elecciones presidenciales de la República actual la abstención ha girado en torno del 15%.

Además de la abstención, estaban los votos nulos, que llegaban al 10% de los votos emitidos. Si se toman en cuenta sólo los vo-

tos válidos, la participación electoral en el país cae hasta el 2,7% de la población, con ningún estado que superara el 4,3% de Rio Grande do Sul. La tasa del 10% fue el doble de las que se vieron en el período de 1945 a 1964, mayor también que la de 1989, más de la mitad de la de 1994 (19%).¹⁴ Es difícil interpretar el sentido, en aquella época, de los votos no válidos. La validez o no del voto dependía más del responsable del recuento que del votante. Un alto porcentaje de votos válidos,

¹⁴ La *Estatística eleitoral* se refiere a los votos contados (válidos) sin mencionar el voto nulo y en blanco. Para las elecciones posteriores a 1945, véanse Wanderley Guilherme dos Santos (coord.), *Que Brasil é esse?*, pp. 144-148, y Jairo Marconi Nicolau (comp.), *Dados eleitorais do Brasil (1982-1996)*, pp. 23-28.

dos podía indicar sólo un mayor control oligárquico del proceso electoral. De modo inverso, un bajo porcentaje podía indicar una mayor competencia. Cuanto mayor el control de la máquina, menor el número de votos nulos. Los casos de Rio Grande do Sul y de San Pablo son ejemplares. El índice de validez es de casi 100%, altamente improbable. Sólo puede atribuirse al fuerte control que ejercían el PRR [Partido Republicano Riograndense] y el PRP [Partido Republicano Paulista]. Bahía, caracterizada por las intensas luchas internas, tuvo uno de los índices más altos de votos nulos. Como decía Francisco Belisário, al referirse a las elecciones imperiales, las elecciones que aparecían en las actas como las más regulares eran, en verdad, las hechas “a plumín”, al margen del votante.¹⁵

El caso del Distrito Federal es el más escandaloso. En 1910, los electores representaban apenas el 2,7% de la población. Votó el 34% de los electores. De los votos emitidos, sólo fue considerado válido el 52%. Finalmente, los votos válidos correspondían al 0,5% de la población. Como la capital era el municipio con la tasa más alta de alfabetización (61%), es necesario concluir que no era sólo el grado de instrucción el que afectaba la participación electoral. En los estados, las oligarquías apartaban a los votantes de las urnas, pues no les interesaba promover la disputa electoral. Las elecciones eran caras, exigían el reclutamiento de electores y la compra de votos. Mayor competencia significaba más electores y, por lo tanto, más gastos. En la capital de la República, la abstención no era producida por las oligarquías. Obedecía al puro miedo. Las elecciones eran batallas comandadas por capangas armados con cuchillos y navajas. Quien estaba en su sano juicio, se quedaba en la casa.

Como era de esperar, la abstención era aun mayor en las elecciones legislativas. En 1912, cuando se renovó la Cámara y un tercio del Senado, la asistencia fue del 52%, índice mucho más alto de los que se observaron después de 1945. Los votos nulos en la elección de senadores fueron de casi el 20%. Hoy, los votos nulos y en blanco en elecciones legislativas pueden llegar al 41%, como sucedió en la elección de 1994. Nuevamente, Rio Grande do Sul aparece como modelo de control político al exhibir 100% de votos válidos.¹⁶

Volviendo al cuadro 10, se observa otra información relacionada con la competencia política. Se ve que en el período que va de 1904 a 1922 sólo dos elecciones presidenciales pueden ser calificadas como competitivas, la de 1910 en la que ganó Hermes da Fonseca frente a Rui Barbosa, y la de 1922, en la que triunfó Artur Bernardes frente a Nilo Peçanha. Fueron las únicas en las que el vencedor obtuvo menos del 70% de los votos. En la de 1919, Rui Barbosa apenas llegó a incomodar a Epiácio Pessoa. La última elección de la Primera República fue la más disputada, pero no se puede decir que la competencia creciera después de 1922, porque la de 1926 fue casi unánime. La escasa competencia muestra la eficacia de los estados-mayores políticos para neutralizar las oposiciones. El fantasma de la disidencia oligárquica estaba siempre presente y era necesario un esfuerzo constante de negociación, amenazas y, muchas veces, de pura represión para preservar el orden creado por Campos Sales. Como mecanismo de arbitraje entre las élites, la política de los estados era menos eficiente que el Poder Moderador. De todos modos, la conclusión que se puede sacar de los datos presentados es que el electorado, el pueblo de las elecciones, el pueblo político oficial, por sí solo, era incapaz de plantear algún tipo de amenaza al sistema.

¹⁵ Francisco Belisário de Soares de Souza, *O sistema eleitoral no Império*, p. 33.

¹⁶ *Estatística eleitoral*, pp. 244-245.

El pueblo de la calle

Tanto el texto de Couty como el de Gilberto Amado llegaban a la conclusión de que no había pueblo político, de que el pueblo civil no actuaba políticamente. Vimos que, en efecto, el pueblo electoral era muy reducido y, además, que sus votos eran distorsionados por la manipulación de los resultados. Pero había un tercer pueblo, o una tercera cara del pueblo, que ni era la masa de los ciudadanos, ni eran los rebaños electorales. Había un pueblo que se manifestaba, en general al margen de los mecanismos formales de participación, cuando no en contra del propio sistema político. Ese pueblo existía tanto en las ciudades como en el campo. Lo llamo el pueblo de la calle para mostrar que salía del ámbito doméstico al dominio público sin, no obstante, encuadrarse en las reglas de los palacios. Su acción no siempre tenía consecuencias inmediatas para el sistema político, pero como mínimo denunciaba sus fisuras y sus limitaciones.

El fenómeno venía de los tiempos del Imperio. En el agitado período de la Regencia, los conflictos entre grupos de la élite abrieron el camino a varias insurrecciones populares que sacudieron el país de norte a sur. En el inicio del Segundo Reinado, esos grupos llegaron a un acuerdo político en torno del Poder Moderador. Entendieron que ese Poder tenía condiciones para arbitrar sus conflictos, garantizando que ninguna facción fuese excluida de la posesión del gobierno. Como consecuencia, terminó la agitación de la Regencia. Pero las manifestaciones populares no desaparecieron: cambiaron de naturaleza. Sin los conflictos entre élites que les abriesen brechas políticas por donde podían escabullirse, ellas asumieron un carácter defensivo en relación con las iniciativas del Estado. Poblaciones rurales y urbanas se sublevaron contra políticas del Estado central que, si bien eran legales, entraban en conflicto con sus valores, tradiciones y costumbres. Se su-

blevaron contra el enrolamiento, el registro civil, la introducción del sistema métrico, el reclutamiento militar, el aumento de tarifas del transporte colectivo, la secularización de los cementerios. Eran medidas de racionalización y secularización del Estado, que a menudo entraban en conflicto con los estilos tradicionales de vida. Llamé a los agentes de estas insurrecciones como ciudadanos en negativo para señalar su postura reactiva frente a la política.¹⁷

Algo semejante sucedió en la República tras la consolidación oligárquica. La política de los estados cumplía el mismo papel del Poder Moderador en lo concerniente al arbitraje de los conflictos entre grupos de la élite. Hasta la consolidación, se vio algo parecido a lo que había sucedido en el período de la Regencia, tal vez de mayor gravedad, ya que la guerra civil llegó a la capital del país. El período turbulento terminó en la *Revolta da Vacina*, que combinaba el estilo negativo del Segundo Reinado con la nueva modalidad del conflicto, típica de los primeros años del nuevo régimen. La insurrección de 1904 fue una protesta de la población pobre de Río de Janeiro contra la injerencia del Estado, considerada ilegítima, en sus vidas. Pero tuvo como aliados a intelectuales positivistas y alumnos de escuelas militares, los últimos todavía imbuidos de positivismos y florianismos, y disconformes con la consolidación del ajuste oligárquico.¹⁸

A partir de 1904, hasta 1922, las multitudes agitadas de la capital, que tanto perturbaban a Campos Sales, aparecieron en la *Revolta da Chibata* de 1910 y en las grandes huelgas del período 1917-1919, que también llegaron al estado y a la ciudad de San Pablo. La insu-

¹⁷ José Murilo de Carvalho, "Cidadania: tipos e percursos", *Estudos Históricos*, 9, 18 (1996), pp. 337-359.

¹⁸ Sobre esa insurrección, véanse Nicolau Sevcenko, *A Revolta da Vacina*, y José Murilo de Carvalho, *Os bestializados*, cap. IV.

rección de 1910 estuvo protagonizada por lo que se podría llamar como proletariado naval, aún sometido a prácticas disciplinarias de la época de la esclavitud. Los marineros dejaron a los gobernantes estupefactos con su capacidad de maniobrar los modernos navíos de guerra recientemente comprados y llevaron el pánico a la capital de la República. Tomado de sorpresa, el gobierno amnistió de entrada a los insurrectos, pero de inmediato los persiguió, encarceló y deportó.¹⁹

Las huelgas obreras constituyeron un nuevo ingrediente, generado en la corriente de la abolición de la esclavitud y del crecimiento de la inmigración extranjera. La población obrera era pequeña pero se destacó por la combatividad, sobre todo en la ciudad de San Pablo y en la capital federal. Pequeño y dividido en varias tendencias, que iban del oficialismo al reformismo y al anarco-sindicalismo, el movimiento obrero tuvo que enfrentar además la falta de tradición organizativa y la acción represora de los gobiernos y de los patrones para defender los intereses de la clase. Su punto alto se vio en las huelgas de 1917 a 1919 en San Pablo y en Río de Janeiro. En 1917 hubo 45 huelgas en la capital y 29 en el interior del estado de San Pablo, entre las que sobresalieron las de los obreros textiles.²⁰ Se ha estimado que hubo 236 huelgas en el estado de San Pablo y en la capital federal entre 1917 y 1920, en las que participaron alrededor de 300.000 obreros. En 1917 hubo huelgas generales en las ciudades de San Pablo y Río de Janeiro. En la huelga general de Río de Janeiro participaron cerca de 100.000 obreros.²¹

¹⁹ Sobre la insurrección de los marineros, véase Edmar Morel, *A Revolta da Chibata*. Para una visión diferente, véase Hélio Leôncio Martins, *A revolta dos marinheiros, 1910*.

²⁰ Cálculos de Azis Simão, *Sindicato e Estado*, pp. 149-158.

²¹ Véase Boris Fausto, *Trabalho urbano e conflito social (1890-1920)*, pp. 134-191. Véase también Francisco Foot y Victor Leonardi, *História da indústria e do trabalho no Brasil*, cap. 17.

A pesar de las divisiones ideológicas, el movimiento obrero intentó organizarse. Entre 1915 y 1929 se crearon cerca de 70 asociaciones obreras en el estado de San Pablo, que se sumaron a otras 66 que habían sido fundadas desde el comienzo del siglo.²² En 1906 se realizó el primer Congreso Obrero Brasileño, en el que participaron asociaciones de varios estados. El segundo Congreso tuvo lugar en 1913 y el tercero, en 1920. En 1908 se creó la Confederación Obrera Brasileña (COB), bajo el liderazgo anarco-sindicalista. Apoyadas por una prensa combativa, las asociaciones obreras luchaban por salarios más altos y mejores condiciones de trabajo, contra medidas represivas como la Ley Adolfo Gordo de 1907, que preveía la expulsión de “agitadores” extranjeros, y por causas más amplias como el pacifismo.

El efecto directo de las luchas obreras en el sistema político fue limitado. En parte, eso se debió al hecho de que el anarco-sindicalismo era adverso a la participación política, y se concentraba en la acción económica contra los patrones. En consecuencia, era contrario a la organización de partidos políticos y a la participación electoral. Los intentos de formación de partidos obreros, hasta 1922, en general promovidos por sectores de orientación socialista, no tuvieron éxito. En Río de Janeiro, algunas organizaciones se acercaron a la política, pero lo hicieron dentro de lo que se llamó el sindicalismo amarillo, esto es, con un espíritu clientelista y no militante. El mariscal Hermes da Fonseca, en su presidencia, intentó cooptar al movimiento patrocinando, en 1912, la organización de un Congreso Obrero, al cual adherieron algunas asociaciones de trabajadores, pero que fue rechazado por la mayoría.

Otra razón del escaso impacto político del movimiento obrero provenía del mismo sis-

²² Azis Simão, *Sindicato e Estado*, p. 202.

tema oligárquico. Como se vio, las posibilidades de influir en la política por la vía de la participación electoral eran nulas. En esas circunstancias, los sectores militantes del movimiento obrero podían incluso ser atraídos por tentaciones golpistas. Fue lo que de hecho sucedió en Río de Janeiro en 1918, cuando organizaciones anarco-sindicalistas planearon un asalto al palacio de Catete, que se realizaría en el marco de una huelga general y que contaba con apoyo de suboficiales del Ejército. El plan no se encuadraba en la tradición anarco-sindicalista. Sin duda, estaba inspirado, sobre todo en lo que se refiere al tipo de alianza propuesta, en la revolución bolchevique del año anterior. La conspiración fue denunciada y abortada. Después de 1922, el movimiento entró en descenso. Su mayor impacto fue indirecto y posterior. Después de 1930, la política social y laborista entró en la agenda de los gobiernos para siempre.

Además de la acción espectacular de las huelgas e insurrecciones, también había actividades, si bien menos organizadas, que giraban en torno de problemas cotidianos. En el día a día, la población de la capital de la República, y por cierto también la de otras ciudades, interactuaba con las autoridades, sobre todo policiales, para protestar y para reivindicar. Encontraba así canales para hacerse oír, que no pasaban ni por la representación ni por la rebeldía. Curiosamente, muchas de las quejas de la población de Río en aquella época no difieren mucho de las de hoy. Giraban en torno de la seguridad, de la calidad de los servicios públicos urbanos, de las condiciones de vida.²³

²³ Véase Eduardo Silva, *As queixas do povo*, p. 146. El autor examina las quejas que la población hacía publicar en una sección del *Jornal do Brasil*. Marcos Luiz Bretas estudió las relaciones de la población con la policía en *A guerra das ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro*.

En las ciudades, el pueblo de la calle eran militares, obreros, trabajadores. En el campo, beatos y bandidos. Más controlada en las regiones de las grandes explotaciones agrícolas, la población rural lograba a veces hacerse oír donde predominaba la ganadería o la pequeña producción de subsistencia. En la tradición del Segundo Reinado y del comienzo de la República, los sertanejos estaban a menudo impulsados por una mezcla de motivación religiosa y política. Los dos ejemplos más importantes de este tipo de manifestación, en el período, fueron los movimientos de Contestado y de Juazeiro. El primero tuvo lugar en el sur del país, en tierras disputadas por los estados de Paraná y Santa Catarina; el segundo, en los sertones de Cariri, en el estado de Ceará.

El movimiento de Contestado sobrevivió más tiempo que el de Canudos, con el cual tenía ciertas semejanzas, gracias a su movilidad y al hecho de haberse localizado en una zona de bosques, lo que favorecía la defensa contra las expediciones militares. Se había iniciado con las prédicas del monje João Maria, todavía en el Imperio. Proclamada la República, el sucesor de João Maria reaccionó de forma negativa ante el nuevo orden, al que llamaba como la “ley de la perversión”, una expresión que evocaba a la “ley del perro”, que era el modo con el que el Conselheiro se refería al nuevo régimen. El movimiento se reactivó en 1911, bajo el liderazgo de un soldado desertor del Ejército, que se hizo llamar José Maria, pretendiendo ser hermano de João Maria. Haciendo uso de sus conocimientos militares, José Maria dotó de organización al movimiento e hizo más explícita la posición monárquica. Lanzó un manifiesto monárquico y nombró emperador a un hacendado analfabeto. Fue combatido con violencia, incluso con el uso de cañones. Protegidos por los bosques, los creyentes resistieron hasta 1915, cuando fueron dispersados por tropas federales. Se

ha estimado el número de creyentes entre 5.000 y 12.000.²⁴

El movimiento se basaba en valores igualitarios y en un estilo de vida comunitario. No había dinero, ni comercio, todo se repartía entre los “hermanos”. Las prácticas religiosas ocupaban casi todo el tiempo de los fieles. El libro sagrado era *Carlomagno y los 12 pares de Francia*. Había una guardia de honor, que se llamaba justamente “Los 12 pares de Francia”, compuesta por 24 personas, y no 12, pues se les escapaba a los creyentes el sentido de la expresión “par de Francia”. Profundamente religioso y utópico, el movimiento negaba radicalmente los peores rasgos del mundo rural de la Primera República, la desigualdad y la dependencia de la población no propietaria respecto de los dueños de la tierra. Los creyentes creían que el monje iba a retornar para establecer el reino de la felicidad, dando fin también a la República, el símbolo del mal.

El movimiento creado por el padre Cícero Romão Batista en Juazeiro, Ceará, también estuvo compuesto por población sertaneja, pero tuvo características distintas. Iniciado igualmente en el Imperio, tuvo su auge durante la Primera República, y el *Padim Ciço* vivió hasta 1934. La pequeña aldea de Juazeiro, que tenía unas seis casas cuando el Padre Cícero comenzó a predicar, llegó a contar con 40.000 en el momento de su muerte. El Padre Cícero procuró también formar una comunidad dominada por la religión. Juazeiro se volvió la Nueva Jerusalén, en la que no faltaban ni un Huerto de los Olivos ni un Santo Sepulcro. Pero allí terminaban las semejanzas con Canudos y Contestado. El Padre no desafiaba abiertamente a la religión ni se oponía a la República. Su movimiento no

era mesiánico, ni utópico, no representaba una alternativa radical a las realidades del mundo rural de la época. El Padre se metió en política, en los conflictos entre coroneles, fue prefecto, vicegobernador del estado. A su manera, él mismo fue un coronel paternalista. Trataba a los fieles como niños, aconsejaba, castigaba. Nada más revelador de la postura paternalista que el uso de la palmatoria para castigar a hombres con barba que se comportaban mal.²⁵

Juazeiro no fue una república radicalmente distinta de la república oficial, como sí lo fueron Canudo y Contestado. Pero, a su modo, dio cuenta de una exigencia hecha por los críticos republicanos de la República, como Oliveira Viana y Gilberto Amado: aproximar lo real a lo legal. Con su conocimiento profundo del alma sertaneja, con su habilidad al utilizar valores tradicionales para introducir elementos de la modernidad, el Padre Cícero creó una república paternalista más cercana a la población que la de los bachilleres y coroneles. Él mismo estaba más cerca del pueblo, era respetado y amado, algo que no podría decirse de ningún presidente de la República.

Hubo otros movimientos mesiánicos de menor expresión. En Caldeirão, también en Ceará, los seguidores de Cícero, los beatos José Lourenço y Severino, crearon su propia comunidad. Sus métodos eran distintos de los del *Padim*. Su comunidad se acercaba más al radicalismo de Contestado, sin dinero, sin propiedad particular. Acusada de prácticas comunistas, la comunidad fue bombardeada y destruida a comienzos de la década de 1930. Más de 400 seguidores de Senhorinho, un continuador de Severino, fueron masacrados por fuerzas militares.

La rebeldía sertaneja no se alimentó sólo de la religión. Los *cangaceiros*, bandidos so-

²⁴ Véase Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, pp. 268-282, y también Douglas Teixeira Monteiro, *Os errantes do novo século*.

²⁵ Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo...*, pp. 253-268, y Ralph della Cava, *Miracle at Joazeiro*.

ciales, eran producto del mismo mundo de los coroneles del que habían surgido Canudos y Juazeiro. Reaccionaban frente a la situación de desigualdad y arbitrariedad que predominaba en el sertón, pero usaban los mismos métodos y tácticas mundanos de los coroneles, sobre todo la violencia. También negociaban con los grandes propietarios y hasta con el gobierno, como cuando aceptaron combatir a la Columna Prestes. Eran, sin embargo, una forma de organización popular, dotada de fuerza propia. Como tal, escapaban al control de los propietarios y perturbaban a las autoridades. No casualmente su mayor enemigo eran las policías de los estados, formadas no obstante por personas de la misma extracción social.²⁶

Beatos y bandidos representaban formas de organización y de protesta de la población rural que se producían al margen del sistema político. Presentaban modelos alternativos al de la república oficial, con mayor o menor grado de radicalismo. Con excepción de Juazeiro, todos fueron destruidos a sangre y fuego y sólo dejaron rastros en la memoria popular. Canudos tuvo al menos la suerte de encontrar en Euclides da Cunha un intelectual de la élite que lo inmortalizó.

Cañones y vacunas

El pueblo civil era mantenido bajo control por la propia estructura social del país. El pueblo de las elecciones era encuadrado en los mecanismos legales de cooptación y de manipulación, el pueblo de la calle era casi siempre tratado a los tiros.

La violencia fue particularmente intensa en el combate a los movimientos mesiánicos rurales. De Canudos al beato Lourenço, los

creyentes fueron combatidos por tropas del Ejército y de la policía, que usaron artillería pesada. En el caso de Conselheiro, estaba la justificación de la supuesta amenaza al nuevo régimen. En los otros casos no existía justificación, aun cuando los rebeldes de Contestado se declarasen monárquicos. En Caldeirão, el pretexto era el comunismo. El Padre Cícero libró a su movimiento de la represión al insertarlo en el conflicto entre los grupos de la élite, que siempre se resolvía con menor grado de violencia. El *cangaço* también logró sobrevivir en cierta medida mientras formó parte del juego de los coroneles. Lampião mantenía correspondencia y negociaba con coroneles bahianos. Fue la Revolución de 1930, en su esfuerzo por combatir al coronelismo, la que dictaminó su violento fin en manos de la policía bahiana.

La violencia también fue predominante en el combate al pueblo urbano de la calle, ya sea el de los movimientos tradicionales, como la *Revolta da Vacina*, sea el de movimientos modernos, como las huelgas obreras, como el de la insurrección de los marineros. La famosa expresión de la época de que la cuestión social era una cuestión policial tenía un sentido preciso: era el delegado de policía el que se ocupaba del asunto de las huelgas. Era con él con quien tenían que negociar o luchar los huelguistas. Pero la violencia era menor que en el campo. El escenario urbano, la mayor visibilidad, incluso internacional a causa de los inmigrantes, aseguraban mayor protección al movimiento obrero. En las ciudades no se produjeron masacres como las de los sertones. En todos esos movimientos, no obstante, aparecía un rasgo común: la incapacidad del régimen de incorporar al pueblo de la calle, el pueblo políticamente activo.

La violencia no fue el único trato que el gobierno brindó a los tres pueblos de la República. La élite ilustrada formada en el último cuarto del siglo XIX estaba deslumbrada con las ideas de ciencia, progreso, civiliza-

²⁶ Sobre las bases sociales del *cangaço*, véase Rui Facó, *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*.

ción, modernidad. Parte de ella creía que el pueblo brasileño, debido a su composición racial y sus características culturales, era incapaz de seguir a otros pueblos en el camino de la modernidad. Euclides da Cunha, aun cuando exaltara al sertanejo, era escéptico respecto de su aptitud para el progreso, llegando incluso a prever su extinción.²⁷ Otra parte de la élite era menos pesimista. Juzgaba que la acción civilizadora del Estado podría recuperar a la población brasileña para la civilización. Misioneros del progreso, salidos de las escuelas técnicas (medicina, ingeniería, militares) combatieron el atraso en las ciudades y en el interior. En las ciudades, los representantes típicos de tales misiones fueron el médico Osvaldo Cruz y el ingeniero Pereira Passos, que emprendieron el saneamiento y la reforma urbana de Río de Janeiro. El primero, en su esfuerzo por vacunar de modo compulsivo a la población contra la viruela, terminó provocando la *Revolta da Vacina* de 1904.²⁸

En el interior, los más conspicuos misioneros de la civilización fueron los médicos sanitarios Artur Neiva y Belisário Pena y el general Cândido Rondon. Neiva y Belisário recorrieron en 1912 buena parte del norte y el nordeste, para verificar que el país era un vasto hospital. Belisário creó a continuación una campaña nacional en favor del sanitarismo. Tuvo en Monteiro Lobato un divulgador entusiasta de sus ideas. El escritor paulista, que no creía en la capacidad del *matuto*, del *jeca*,* a quien consideraba un parásito, un

piojo de tierra, inadaptable a la civilización, pasó a decir, influido por los sanitarios, que el *jeca* no era así, estaba así. La ciencia y la medicina lo salvarían.²⁹

El general Rondon, positivista ortodoxo, fue el primer director del Servicio de Protección a los Indios, creado en 1910. Recorrió el oeste abriendo rutas, extendiendo líneas de telégrafo, distribuyendo herramientas entre los indios. En la misma región, un intento insano de domesticar la naturaleza por medio de la técnica tuvo como resultado un desastre total. La construcción de la vía férrea Madeira Mamoré, que unía al Brasil con Bolivia, obra de empresarios norteamericanos, empleó a 30.000 obreros, de los cuales 6.000 murieron en la que luego sería llamada la Ferrovía del Diablo.³⁰

Los métodos que utilizaron los misioneros de la civilización, e incluso su visión del pueblo, eran muy superiores a los de aquellos que descreían de la población y a los de quienes sólo podían concebir la fuerza como instrumento de combate a lo que consideraban rebeldía y atraso. Sin embargo, los reformistas ilustrados tampoco se destacaban por las convicciones democráticas. El pueblo seguía siendo una masa inerte, enferma, analfabeta, que sólo podía ser tratado de manera paternalista, cuando no autoritaria y tecnocrática. Lobato, luego de su conversión, pregonó la entrega de todo el poder a los higienistas. Los misioneros del progreso, irónicamente, se veían como salvadores del pueblo, del mismo modo que los mesías del sertón. Sólo que no tenían el apoyo popular y la capacidad de movilización de estos últimos.

²⁷ Euclides da Cunha, *Os sertões*, p. XXIX.

²⁸ Véanse Nilson do Rosário Costa, *Lutas urbanas e controle sanitário: origens das políticas de saúde no Brasil*, y Jaime Larry Benchimol, "Pereira Passos, un Haussmann tropical", disertación de maestría.

* *Matuto*, *jeca*: distintas denominaciones del habitante del campo, sobre todo los de poca educación. La denominación *jeca-tatu*, nombre y símbolo del mestizo del interior del Brasil, proviene del personaje de un cuento de Monteiro Lobato. [N. de la T.]

²⁹ Véanse Belisário Pena, *O saneamento do Brasil*, y Monteiro Lobato, "Velha praga", en *Urupês*, pp. 269-276, y "Jeca Tatu", en *Problema vital*, pp. 329-340.

³⁰ Sobre Rondon, véase Esther de Viveiros, *Rondon conta sua vida*. Sobre la Ferrovía del Diablo, véase Francisco Foot Hardman, *Trem fantasma. A modernidade na selva*.

Salto por fuera

En 1922, la insurrección de los jóvenes oficiales de la Escuela Militar del Realengo y del Fuerte de Copacabana, provocada por una nueva cuestión militar vinculada con la campaña presidencial, inauguró el inicio de la crisis de la república oligárquica. El elemento perturbador fue la presencia de la fuerza armada, que se había mantenido silenciosa desde el gobierno del mariscal Hermes da Fonseca. El propio mariscal se vio al frente de la insurrección. Luego se produjo otra insurrección en 1924, aún separada del elemento civil. Pero en 1930 la alianza de la disidencia oligárquica con los militares puso fin al régimen.³¹

Dos años después de la primera insurrección, con objeto de celebrar el 35º aniversario del régimen, Vicente Licínio Cardoso organizó una antología de ensayos escritos por autores que habían nacido con la República.³² El tono de la mayoría de los ensayos era de crítica y desilusión. El propio organizador, republicano convicto, afirmaba en la conclusión del libro: “La gran y triste sorpresa de nuestra generación fue sentir que el Brasil retrocedió”. Y más aun: “Fue profunda nuestra desilusión, por cierto. [...] Vemos en cada momento, a nuestro alrededor, la negación, no sólo de todo lo que soñamos, sino también de todo lo que pensamos”.³³ Compartían el desencanto y las críticas algunos de los más respetados intelectuales de la época incluidos en la antología: Gilberto Amado, Pontes de Miranda, Tristão de Athaide, Oliveira Vianna. Un tema recurrente era el de la ausencia de

pueblo político en el Brasil. No había pueblo, no había clases organizadas, no había opinión pública, no había partidos, no había gobierno representativo, no había república, no había democracia. Se trataba de un diagnóstico que recordaba claramente la influencia de Alberto Torres, autor que admiraban todos los participantes de la antología. Torres había escrito en 1914: “Este Estado no es una nacionalidad; este país no es una sociedad; esta gente no es un pueblo. Nuestros hombres no son ciudadanos”.³⁴ Oliveira Vianna elaboró su análisis a partir de la comparación del Brasil con Inglaterra. En Inglaterra, la acción del gobierno estaba dirigida desde afuera hacia adentro, se originaba en la presión de las clases, los grupos, los clubes. En el Brasil, al contrario, el gobierno del pueblo era apenas el gobierno de clanes y *coteries* politiqueras que controlaban los candidatos electos. No había organización social, opinión pública capaz de imponerse al gobierno. Nuestro problema, diagnosticaba, no residía en atacar a los gobiernos por no ser patrióticos. Ningún gobierno es espontáneamente patriótico, “nuestro gran problema político reside en obligar a los gobiernos a ser patrióticos”.³⁵

No se puede decir que las críticas de estos autores fuesen equivocadas. Todos comparaban un régimen republicano idealizado con la dura realidad y llegaban a la conclusión insoslayable de la distancia entre el Brasil real y el Brasil legal. Sin embargo, había en todos ellos una incapacidad para mirar al pueblo bajo una luz favorable, para percibir el lado positivo de las acciones del que llamé el pueblo de la calle. Ese pueblo activo era considerado fanático, u oscurantista, o revoltoso. El pueblo civil era simplemente ignorante, analfabeto, enfermo, un *Jeca Tatu*. El pueblo de

³¹ Sobre el papel de los militares, véase José Murilo de Carvalho, “As forças armadas na Primeira República: o poder desestabilizador”, en Boris Fausto (comp.), *História geral da civilização brasileira. O Brasil republicano*, tomo III, vol. 2, pp. 181-234.

³² Vicente Licínio Cardoso (comp.), *À margem da história da República*.

³³ *Ibid.*, pp. 303, 304.

³⁴ Alberto Torres, *A organização nacional*, p. 297.

³⁵ Oliveira Vianna, “El idealismo de la Constitución”, en Cardoso (comp.), *À margem da história da República*, pp. 135-138.

las elecciones era una masa pasiva de manobra. En consecuencia, no veían una salida para la República que pasase por la intervención popular, que pasase por la democracia. Pontes de Miranda clamaba por una Segunda República a través de una reforma constitucional.³⁶ Gilberto Amado pedía la formación de “élites ilustradas de directores mentales”.³⁷ Oliveira Vianna deseaba que los legisladores tuviesen una nueva mentalidad. Pero tras de todas las salidas propuestas, estaba la indicación de Alberto Torres en el sentido de que el Estado debería retomar la tarea de organizar la nación.

La Primera República no logró unificar a sus tres pueblos. No pudo, o no buscó, transformar en ciudadano al *jeca* de Lobato, al sertanejo de Euclides, al beato de Contestado, al bandido social del *cangaço*, al obrero anarquista de las grandes ciudades. Liberal por la Constitución, oligárquica por la práctica, no fue fruto de la opinión democrática ni dispuso de instrumentos para promover esa opinión.

¿Pero sería ése un epitafio justo para el régimen que fue derribado por la insurrección de 1930? Al fin de cuentas, 1930 fue una versión muy mejorada del golpe de 1889. En lugar de un desfile militar por las calles de la capital, hubo un movimiento nacional surgido al calor de la reacción ante otra elección fraudulenta. Había de nuevo militares y había oligarquías disidentes, pero había también una simpatía generalizada entre intelectuales, entre sectores medios urbanos e incluso entre obreros. Sobre todo, el movimiento de 1930 se distinguió del de 1889 por los resultados. Redefinió de inmediato la agenda política nacional, recolocó al Estado en el liderazgo de la nación, puso la cuestión social y sindical

en el centro del escenario, generó movimientos de movilización popular, provocó una explosión de creatividad entre los pensadores de la sociedad y de la política. ¿De dónde habrían salido esas fuerzas renovadoras? ¿Eran simples flores de pantano?

Es posible interrogarse si el fracaso del régimen no estuvo decretado por los criterios que él mismo había establecido al definirse como república liberal, mientras que mediante mecanismos no vistos y no previstos continuaban avanzando las fuerzas de la sociedad. De alguna manera, el reprimido movimiento obrero de la vieja república incidió en la decisión de crear un Ministerio de Trabajo y en la legislación social, laborista y sindical; el excesivo dominio oligárquico gestó dentro de sí mismo una intelectualidad crítica y renovadora que contribuyó, por caminos muchas veces divergentes, a repensar y reorientar el país; el rebelde, indócil y marginado pueblo de las calles de las ciudades más grandes se vio, por primera vez, interpelado por los gobernantes; la desconfianza en el pueblo civil basada en sus características raciales fue subvertida por la valorización del mestizaje que promovió el mismo gobierno; la crítica al federalismo exagerado, que ya habían hecho los intelectuales de la década de 1920, ayudó a restaurar la capacidad del gobierno central para definir políticas nacionales.

Todo ocurre como si entre nosotros, ocultos por la distancia entre lo legal y lo real, funcionasen mecanismos insospechados de representación de los pueblos, que actúan en la construcción silenciosa y aparentemente pasiva de otra república.³⁸

³⁶ Pontes de Miranda, “Preliminares para a revisão constitucional”, en Cardoso (comp.), *À margem da história da República*, pp. 143-177.

³⁷ Gilberto Amado, “As instituições políticas e o meio social no Brasil”, en Cardoso (comp.), *À margem da história da República*, p. 66.

³⁸ La idea de una revolución pasiva, de origen gramsciano, fue aplicada al Brasil por Luiz Werneck Vianna en *A revolução passiva. Iberismo e americanismo no Brasil*. Esta obra me sirvió de inspiración para la redacción de los últimos tres párrafos.

Bibliografía

- Amado, Gilberto (1990), “As instituições políticas e o meio social no Brasil”, en Vicente Licínio Cardoso (comp.), *À margem da história da República*, Recife, FJN/Editora Massangana.
- — —, *Eleição e representação* (1969), Rio de Janeiro, Sá Cavalcanti Editores, 3ª edición (1ª edición de 1931).
- Barreto, Lima (1956), *Os bruzundangas*, San Pablo, Brasiliense.
- Benchimol, Jaime Larry (1982), “Pereira Passos, un Haussmann tropical. As transformações urbanas na cidade do Rio de Janeiro no início do século XX”, disertación de maestría, Universidad Federal de Rio de Janeiro.
- Bretas, Marcos Luiz (1997), *A guerra das ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- Cardoso, Vicente Licínio (comp.) (1990), *À margem da história da República*, Recife, FJN/Editora Massangana (1ª edición de 1924).
- Carvalho, José Murilo de (1987), *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*, San Pablo, Companhia das Letras.
- — —, “Cidadania: tipos e percursos” (1996), *Estudos Históricos*, 9, 18, pp. 337-359.
- — —, “As forças armadas na Primeira República: o poder desestabilizador”, en Fausto, Boris (comp.), *História geral da civilização brasileira. O Brasil republicano*, tomo III, vol. 2, pp. 181-234.
- Conniff, Michael L. (1981), *Urban politics in Brazil. The rise of populism, 1925-1945*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Costa, Nilson do Rosário (1985), *Lutas urbanas e controle sanitário: origens das políticas de saúde no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- Couty, Louis (1988), *A escravidão no Brasil*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa (trad. de Maria Helena Rouanet).
- Cunha, Euclide (1980), *Os sertões*, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- Della Cava, Ralph (1970), *Miracle at Joazeiro*, Nueva York, Columbia University Press.
- Facó, Rui (1965), *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2ª edición.
- Fausto, Boris (1977), *Trabalho urbano e conflito social*, San Pablo, Difel.
- — —, (comp.) (1975, 1977), *História geral da civilização brasileira. O Brasil republicano*, San Pablo, Difel, tomo III, vols. 1 y 2.
- Ferreira, Marieta de Moraes (comp.) (1989), *A República na velha província*, Rio de Janeiro, Rio Fundo.
- Foot, Francisco e Victor Leonardi (1982), *História da indústria e do trabalho no Brasil (das origens aos anos 20)*, San Pablo, Global Editora.
- Hardman, Francisco Foot (1988), *Trem fantasma. A modernidade na selva*, San Pablo, Companhia das Letras.
- Leal, Victor Nunes (1948), *Coronelismo, enxada e voto*, Rio de Janeiro, Forense.
- Lessa, Renato (1988), *A invenção republicana. Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*, San Pablo/Río de Janeiro, Vértice/IUPERJ.
- Lobato, Monteiro (1959), “Velha praga”, en *Urupês*, San Pablo, Brasiliense, pp. 269-276.
- — —, “Jeca Tatu” (1959), en: *Problema vital*, San Pablo, Brasiliense, pp. 329-340.
- Miranda, Pontes de (1990), “Preliminares para a revisão constitucional”, en Vicente Licínio Cardoso (comp.), *À margem da história da República*, Recife, FJN/Editora Massangana, pp. 143-177.
- Nicolai, Jairo Marconi (1998) (comp.), *Dados eleitorais do Brasil*, Rio de Janeiro, IUPERJ/Revan.
- IBGE (1990), *Estatísticas históricas do Brasil*, Séries Econômicas, Demográficas e Sociais de 1550 a 1988, Rio de Janeiro, 2ª edición.
- Martins, Hélio Leôncio (1988), *A revolta dos marinheiros, 1910*, San Pablo/Río de Janeiro, Editora Nacional/Serviço de Documentação Geral da Marinha.
- Ministério da Agricultura, Indústria e Comercio, Diretoria do Serviço de Estatística (1914), *Estatística eleitoral da República dos Estados Unidos do Brasil*, Rio de Janeiro, Typographia do Ministério da Agricultura, Indústria e Comercio.
- Ministério da Agricultura, Indústria e Comercio, Diretoria Geral de Estatística (1926), *Recenseamento do Brasil realizado em 1º de setembro de 1920*, Rio de Janeiro, Typographia da Estatística.
- Ministério da Agricultura, Indústria e Comercio, Serviço de Informações (1924), *Salário dos trabalhadores rurais no Brasil*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- Ministério da Agricultura, Indústria e Comercio, Serviço de Informações (1927), *Salários rurais*. Inquérito organizado pelo Serviço de Inspeção e Fomento Agrícolas sobre as oscilações dos salários rurais em todo o país, durante o quinquênio de 1922-1926, Rio de Janeiro, Oficinas Typographicas do Serviço de Informações do Ministério da Agricultura.
- Monteiro, Duglas Teixeira (1974), *Os errantes do novo século*, San Pablo, Duas Cidades.

- Morel, Edmar (1979), *A revolta da Chibata*, Río de Janeiro, Graal, 3ª edición.
- Pang, Eul-Soo (1979), *Coronelismo e oligarquias, 1889-1943*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Pena, Belisário (1918), *O saneamento do Brasil*, Río de Janeiro, Revista dos Tribunais.
- Penna, Lincoln de Abreu (1997), *O progresso na ordem. O florianismo e a construção da República*, Río de Janeiro, Sette Letras.
- Queiroz, Suely R. R. de (1986), *Os radicais da República. Jacobinismo: ideologia e ação, 1893-1897*, San Pablo, Brasiliense.
- Ramos, Guerreiro (1961), *A crise no poder no Brasil*, Río de Janeiro, Zahar.
- Romero, Sylvio (1907), *O Brasil social* (Vistas synthéticas obtidas pelos processos de Le Play), Río de Janeiro, Typ. do Jornal do Commercio de Rodrigues & C.
- Sales, Campos (1908), *Da propagnnda à Presidência*, San Pablo, s/ed.
- Santos, Wanderley Guilherme dos (coord.) (1990), *Que Brasil é este?* Manual de indicadores políticos e sociais, San Pablo, Vértice, Editora Revista dos Tribunais.
- Schwartzman, Simon (1975), *São Paulo e o Estado nacional*, San Pablo, Difel.
- Senna, Homero (1969), *Gilberto Amado e o Brasil*, Río de Janeiro, José Olympio.
- Sevcenko, Nicolau, *A Revolta da Vacina. Mentis insanas em corpos rebeldes*, San Pablo, Brasiliense, 1984.
- Simão, Azis (1966), *Sindicato e Estado. Suas relações na formação do proletariado de São Paulo*, San Pablo, Dominus.
- Silva, Eduardo (1988), *As queixas do povo*, Río de Janeiro, Paz e Terra.
- Souza, Francisco Belisário Soares de (1979), *O sistema eleitoral no Império*, Brasília, Senado Federal.
- Torres, Alberto (1933), *A organização nacional*, San Pablo, Cia. Editora Nacional, 1ª edición de 1914.
- Vianna, Luiz Werneck (1997), *A revolução passiva. Iberismo e americanismo no Brasil*, Río de Janeiro, Revan.
- Vianna, Oliveira (1990), "El idealismo de la Constitución", en Vicente Licínio Cardoso (comp.), *À margem da história da República*, Recife, FJN/Editora Massangana, pp. 121-141.
- Viveiros, Esther de (1958), *Rondon conta sua vida*, Río de Janeiro, Liv. São José.

República y civilización brasileña

Luiz Werneck Vianna y Maria Alice Rezende de Carvalho

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro

Las consideraciones sobre la república que se presentan en este texto no privilegian un tratamiento conceptual. Por lo tanto, no interesa aquí la “arqueología” del concepto y las sucesivas recepciones por las cuales ha pasado a lo largo de la historia política de Occidente –de la república de los antiguos a la de los modernos, en la clásica distinción de Benjamin Constant– y, menos aun, las vicisitudes empíricas que, según la opinión de muchos, estarían amenazando su actualización en el mundo contemporáneo.

Por república se pretende figurar algo bien distinto de la concepción típico-ideal de extracción rousseauiana, que incluye en su línea de sucesión intelectual al joven Marx de la *Crítica a la Filosofía Política* de Hegel, cuando hacía de la manifestación directa del pueblo la base del constitucionalismo moderno. Se toma, pues, como punto de partida la experiencia republicana tal como se presenta en el mundo, y no su construcción modélica. En consecuencia, el tema de la república remite a una construcción histórico-procesal, percibida como *resultado* de un largo camino de democratización de la esfera pública, que la tornó permeable a la voluntad de los individuos, sin que éstos se viesen obligados a una sobrepolitización de sus respectivos *selves*. Desde este ángulo particular, poco importa si la sociedad está o no constituida como una co-

munidad de valores, y puede incluso estar sujeta a una intensa fragmentación y a un proceso radical de individuación, en razón de los efectos desencadenados por la acción de las “4 Movilidades” –la espacial, la social, la familiar y la política–, de acuerdo con el diagnóstico de Michael Walzer (1997, p. 319).

Al fin de cuentas, la sociedad norteamericana moderna, a pesar de experimentar como ninguna otra el proceso de individuación y de debilitamiento de las identidades tradicionales, lo que dificulta la sedimentación subjetiva de las referencias sólidas y coherentes que supuestamente deberían estar en la base del *ethos* republicano, sigue siendo, más de 160 años después de la publicación del clásico de Tocqueville, *La democracia en América*, una sociedad donde persisten prácticas de cooperación social y donde, desde la misma esfera privada, se generan iniciativas de alcance público, como se puede comprobar en el reciente *chienlit* de Seattle, cuando decenas de organizaciones no gubernamentales y de asociaciones de la vida civil confirieron publicidad a la creciente ola de malestar derivada de los procesos puestos en marcha por la globalización. Así, el *interés bien entendido*, lejos de tener sus posibilidades de fundamento desarraigadas por la dinámica del capitalismo moderno y las transformaciones en las estructuras demográfica, ocupacional y del mundo del tra-

bajo, ha encontrado formas de reproducción a partir de la propia sociabilidad, y en ello los nuevos derechos —ya sea los referidos a las cuestiones ambientales, ya sea los relativos a las mujeres o a los diferentes grupos étnicos— desempeñan un papel fundamental, reforzando, incluso, la lucha por la preservación y la ampliación de los derechos clásicos, como los civiles, los sociales y los políticos.

Los casos de Francia, Inglaterra y Alemania, considerados a la luz de las transformaciones a las que se vieron forzados estos países debido a la diáspora del Tercer Mundo, que expuso a aquellas poblaciones nacionales, relativamente homogéneas desde el punto de vista cultural, a la inmigración masiva de pueblos de otra cultura y de distinto origen étnico, han revelado asimismo, si bien de modo tenso y dramático, un renacimiento de la cooperación y de los mecanismos de solidaridad social en torno de la defensa de los derechos de los inmigrantes, cuyas organizaciones han logrado una comunicación con la esfera política y han favorecido la extensión de la red de protección de los marginados en general. La mejor muestra del éxito de esos nuevos movimientos sociales y de sus formas de cooperación reside en el hecho de que en ninguno de esos tres grandes países, de importancia central en la vida moderna europea, subiste hoy, con algún grado de influencia significativa en la esfera pública, ninguna actitud que no tenga la incorporación como piedra de toque de su estrategia social.

Por lo tanto, el estado real de las cosas en las sociedades contemporáneas, si se admite la dirección aquí señalada, más allá de cualquier relación con la virtud de la *polis* o con la normatividad derivada del *douce commerce* —es decir, sin referirse ni a una concepción de la comunidad que termine anulando al individuo y conduzca a la hiperpolitización de la vida social, ni a una perspectiva opuesta, que consagre el individualismo del interés estricto—, apunta hacia una república *en acto*,

resultado de una historia acumulativa en la que ella fue naturalizada por las instituciones, y en la que el Estado democrático de derecho constituye su expresión contemporánea.

En las sociedades urbano-industriales de masas, el Estado democrático de derecho es republicano, en la medida en que aparece como el resultado de las acciones virtuosas de las generaciones precedentes y de sus creaciones institucionales. Por ello, su reproducción no requiere, como condición necesaria, la carga heroica que en general se atribuye a las repúblicas antiguas o a una supuesta república-modelo —con el previsible corolario de una concepción exaltada de valores comunes—, una vez que se encuentra, de algún modo, internalizada en las instituciones.

En esta versión, la república no se convierte en una máscara institucional meramente declaratoria de derechos abstractos, puesto que el mecanismo de base del Estado democrático de derecho reside en la dialéctica de los procedimientos, cuya puesta en marcha supone una ciudadanía activa, capaz de establecer nexos libres con la esfera pública, tal como sucedió en el caso del movimiento de los derechos civiles de los negros norteamericanos en la década de 1960 y como sucede hoy, en la Europa continental, en relación con los derechos de los inmigrantes a la ciudadanía. En ese sentido, una sociabilidad que encuentra medios y modos, institucionales y extrainstitucionales, de manifestarse con una incidencia afirmativa sobre la esfera pública fundamenta una vida republicana en permanente transformación institucional, abierta a nuevos “jugadores” y a nuevas formas de derecho, incluida las de los no-humanos: el medio ambiente o el patrimonio histórico. De allí que sea posible considerar al modelo procedimental del derecho, en Habermas, como una construcción persuasiva de la república moderna, aun cuando no se acepten todos sus términos, principalmente su negativa a admitir, en el contexto del *judicial review*, la acción de

las minorías contra la voluntad de la mayoría, y su modelo de acción comunicativa pura que, en verdad, prescinde de la política.¹

Justamente porque la república se encuentra naturalizada en el Estado democrático de derecho, sus instituciones y sus valores tienden a buscar formas de reproducción y de institucionalización continua, bajo pena de perder soporte en su base social efectiva, esto es, en las clases medias y en los sectores subalternos, como mostró de manera persuasiva Norbert Elias al analizar la evolución política de ciertos países europeos (1997). De ello se sigue que la cuestión de los procedimientos es bifronte, y que depende también de la presencia de movimientos de “abajo hacia arriba”. Cuando estos movimientos no existen, deben ser estimulados por políticas públicas dirigidas a la reanimación de la sociabilidad que, si permanece inmersa completamente en la esfera privada —como temía Tocqueville que llegara a suceder en la vida moderna—, terminará por tornar inviable el Estado democrático de derecho (que no puede, por ejemplo, convivir con tasas de participación electoral cercanas a cero). Así, considerado como institución, el Estado democrático de derecho, en razón de imperativos intrínsecos a la lógica de su funcionamiento y con independencia de la voluntad de los grupos que eventualmente detenten el poder gubernamental, supone alguna forma de movilización social y política, cuyo grado varía en las distintas sociedades.

Desde esta perspectiva, que toma en cuenta el curso macrohistórico del Occidente moderno, pensar la república no consiste en un movimiento remisivo, inclinado al restablecimiento de cierta “edad de oro” republicana, a la búsqueda de algo que se perdió, como la *polis* o el Estado-nación del siglo XIX y co-

mienzos del siglo XX, expresiones ambas de una comunidad autárquica de valores nucleada en torno de la historia de su cultura. La recepción contemporánea de la idea de república, aun cuando presente afinidades electivas con ciertos aspectos de esas concepciones, es radicalmente distinta, en la medida en que se realiza en el interior de vastas transformaciones societales, de profundo sentido antropológico, que por un lado desarrollaron el proceso de individuación y, por otro, condujeron al debilitamiento de los valores comunitarios e incluso de los estados nacionales.

Inmersa en ese contexto de cambios, la república contemporánea supone pues, en primer lugar, un proceso de individuación que extrae al individuo de comunidades exclusivas y autorreferentes, integrándolo en una vasta cadena humana y de división de funciones, que lo vuelven más expuesto a la interacción social (el argumento es de Norbert Elias y, como resulta evidente, está bien cerca del de Marx, respecto de los efectos positivos de la división social del trabajo en la constitución de una sociabilidad más libre y cooperativa). En segundo lugar, la autodeterminación democrática, como señala Habermas, no tiene el sentido a un mismo tiempo colectivista y exclusivo de una afirmación de independencia nacional y de realización de particularidades localistas, como era característico de los estados-nación hasta hace muy poco tiempo. De acuerdo con este autor, ella se reviste de un carácter inclusivo, a partir de instituciones que integren de manera igualitaria a toda la ciudadanía. La inclusión, sostiene Habermas, significa “que un orden político permanezca abierto a la emancipación de los que son víctimas de discriminaciones y a la integración de aquellos que son marginados, sin encerrarlos en la uniformidad de una comunidad homogénea del pueblo” (1998, p. 133).

De allí deriva una idea de república en la que la visión sustancialista, nacional-popular, da lugar a una concepción procedimental,

¹ Sobre ambos aspectos, véase Habermas, 1997, libro I, pp. 314 y ss., y libro II, pp. 54 y ss.

que se sustenta sobre la base de la autonomía privada y pública en el interior de una asociación de sujetos de derechos, libre e iguales. Más aún, a partir de esa concepción, el propio tema de la independencia de cada Estado-nación *vis-à-vis* los demás puede ser retomado bajo otros fundamentos, no exclusivistas y orientados hacia la cooperación, si bien no se puede desconocer que en la relación entre los estados todavía se vive bajo el estatuto hobbesiano.

La afirmación de que la república se encuentra naturalizada en las instituciones no significa que se está frente a un proceso que sustituye al actor. Como observa Habermas, las relaciones de reconocimiento jurídico de una ciudadanía libre e igual no se reproducen por ellas mismas: requieren el “esfuerzo cooperativo de una práctica civil a la que nadie pueda ser forzado por las normas jurídicas” (*ibid.*, p. 76). De allí que, “jurídicamente institucionalizado, el papel del ciudadano debe estar anclado en el contexto de una cultura política fundada sobre la libertad” (*ibid.*). La naturaleza procedimental del Estado democrático de derecho depende, por consiguiente, de una cultura política, y no es en vano que hoy se asiste a un verdadero renacimiento de ese concepto, tenido como anacrónico en las últimas tres décadas.

De esto deriva un problema de naturaleza empírica: las sociedades retardatarias, objeto de procesos de modernización conducidos por la acción coercitiva del Estado y caracterizadas por la ausencia de un estatuto de libertad y de igualdad común a todos sus individuos, cuando institucionalizan los estatutos modernos de la democracia política lo hacen a contrapelo de una cultura cívica capaz de anclarla. Se tiene, entonces, un escenario en el que la vida republicana se ve prisionera de una “sociología adversa” que debe ser corregida por la política, es decir, por un proceso en el que la acción del actor, ya sea un partido, una asociación, una fracción de la *intelli-*

gentsia, una institución o incluso sectores de la administración pública, se empeñe en favorecer, como en las lecciones de la ciencia política de estilo toquevilleano, la emergencia de lo público en medio del particularismo privatista.

En esos casos, por lo tanto, no bastan las instituciones y los procedimientos del Estado democrático de Derecho: les falta el *anima* del personaje capaz de dar vitalidad a la dialéctica procedimental, convirtiendo intereses en derechos y conduciendo a la inclusión de los marginados y de los que, afectados a causa de la intervención directa de la ciencia y de la tecnología en el mundo de la producción, se encuentran en vías de marginación. Sin eso, no hay convergencia de la democracia política y los impulsos y las expectativas de democratización social.

I Como es sabido, el ideal republicano contemporáneo se mantiene fuertemente asociado con la Revolución Francesa, momento en el que se produjo un desplazamiento efectivo de la sociedad cortesana y emergieron las fuerzas sociales del Tercer Estado como clase dirigente. La solución republicana francesa, en razón de esta radical particularidad, oscureció la percepción de la diferencia que hubo entre el momento fundacional de aquella república y sus sucesos posteriores, los cuales, de cierta forma, se aproximaron mucho más a la solución inglesa de tipo procesal. En Francia, en efecto, la Restauración trajo de vuelta a la nobleza anterior, que recuperó sus funciones de clase dirigente, no obstante tal restitución política se llevara a cabo en un escenario dominado por la sociedad civil burguesa, que no tardará en ser reconocida bajo la monarquía constitucional de Luis Felipe. A partir de allí, la república pasó a tener una doble orientación: la originaria, hija de la revolución de 1789, y la efectivamente existente, cuya forma es la de la monarquía constitucional inglesa, hija de una “revolución pa-

siva” extendida a lo largo del tiempo. En la segunda década del siglo XX, la revolución rusa, que planteó como tema la organización popular de los *soviets*, impuso el reconocimiento de la ausencia de lazos obligatorios entre revolución y república moderna.

Norbert Elias (1997) ha afirmado que la visión que representa el siglo XIX como un siglo burgués por excelencia es una visión unilateral. Desde una perspectiva muy convergente con los escritos de Gramsci sobre el *Risorgimento* italiano, Elias acentúa el carácter transformista del proceso europeo, en el que “la declinación de los grupos dinásticos y aristocráticos como grupos dominantes de las sociedades europeas y su sustitución por clases medias y trabajadoras [habría sido] un proceso gradual”, y añade que, en lo concerniente a la incorporación de las clases medias, tal proceso se habría completado recién después de 1918 (*ibid.*, p. 157). La república efectivamente existente es, por lo tanto, fruto de procesos sociales y políticos relativamente recientes, no obstante que su imaginario se muestre a menudo anacrónico, orientado por pasiones éticas y por la noción de virtud del jacobinismo francés. Ella es, en ese sentido, derivación de un largo proceso de “revolución pasiva” que llevó a la burguesía, a las clases medias y a los trabajadores a convertirse en clases políticamente dirigidas a partir de la primera posguerra.

En el período de entreguerras, la percepción de la vida republicana se vio limitada al funcionamiento del sistema de la democracia representativa, del cual se debería obtener la voluntad de la mayoría por medio de la creación legislativa del derecho, entendido, de acuerdo con la ortodoxia liberal de la época, como restringido a las garantías de la autonomía privada. En ese momento se sitúa, sin embargo, la ampliación del pacto republicano, con la intervención de los partidos de masas de origen en las clases trabajadoras y el emergente papel del sindicalismo, ambos

orientados en el sentido de introducir la idea de justicia en el paradigma liberal-burgués, tal como se observaría, primero, en el derecho laboral con el reconocimiento de la protección del “económicamente desfavorecido” y, luego, en la legislación del *welfare*, cuando se quebraron las nítidas barreras entre las esferas pública y privada que había construido el liberalismo clásico. Así, el derecho laboral, el *welfare-state* y el keynesianismo dominante en las economías programáticas de la época constituyen una evidente expresión del cambio desde el paradigma del derecho formal burgués hacia el derecho social, que, en otros términos, significa la ampliación de la idea de república con el fin de contener la sociabilidad emergente que provenía de los sectores subalternos de la sociedad. En esa clave, entendida la república también como resultado de un proceso reformista, su ampliación tuvo como base el Estado de derecho, el reconocimiento de las libertades civiles y públicas y el propio fortalecimiento del sistema de la democracia representativa. Desde este punto de vista, se puede decir que el *welfare-state* condujo a la democratización de la república al implicar la ampliación de los partícipes de su pacto.

De acuerdo con Norbert Elias, en *Los alemanes. La lucha por el poder y la evolución del habitus en los siglos XIX y XX*, en los países europeos en los que el largo proceso transformista de transferencia del control político a las clases originarias del Tercer Estado se cumplió mediante el desplazamiento de la aristocracia guerrera y de la nobleza en general, como en Inglaterra y en Francia, la república pudo, sin mayores traumas, ampliarse, incorporando, en su derecho y en su constitución, la presencia de esos novísimos sectores. En otras palabras, las formaciones nacionales que experimentaron procesos de modernización en los cuales las nuevas élites burguesas desplazaron o subordinaron políticamente a las élites del antiguo régimen, terminaron por

demostrar su capacidad para seguir movilizándose la misma clave de *conservar-cambiar* cuando se hicieron presentes las presiones organizadas de las clases trabajadoras.

Sin embargo, en sociedades como las de Alemania, Italia y el Japón, en las que, por diferentes motivos relativos a sus respectivas historias nacionales, la misma unificación territorial y la conformación del Estado se retrasaron, el ingreso en la modernidad se realizó a partir de la acción de líderes provenientes de una aristocracia y de estamentos burocráticos o militares que no habían conocido un aburguesamiento en la fijación de su sistema nacional de conducta. Así, fueron sociedades que mostraron ser refractarias al reconocimiento de la autonomía de los movimientos de las clases trabajadoras y a la misma noción de Estado de derecho, y que sostuvieron la visión de que era posible la restauración de una unidad entre Estado y pueblo, mediante la cual le cabría a aquél encarnar la voluntad general de éste, en una inusitada apropiación del legado de Rousseau. En esa versión totalitaria de la república, el individuo y sus derechos eran subsumidos bajo los dictámenes de una colectividad idealizada, como se haría evidente con la ascensión del nazifascismo. Internamente, tal forma de república se caracterizó no sólo por el recurso a una movilización exaltada en torno de la apelación mítica a la voluntad general, encarnada en la ligación plebiscitaria entre el pueblo y el Jefe de la Nación, sino también por su carácter no inclusivo, en la medida en que sólo se les reconoció a los trabajadores los derechos sociales pero no la autonomía ciudadana. Desde el punto de vista externo, mantendría su carácter excluyente en relación con los otros estados-nación, a los cuales buscaba someter en razón de sus objetivos “maquiavélico-dinásticos”, para usar una categoría de Norbert Elias.

La victoria sobre el nazifascismo, llevada a cabo por una gran coalición mundial de la

burguesía liberal con las clases medias y las clases trabajadoras –de la que la resistencia de Stalingrado y la invasión de Normandía son la mejor ilustración–, significará una democratización de la república en dimensiones inéditas, una de cuyas principales realizaciones consistió en el constitucionalismo democrático. Con él se tornaba posible subordinar el derecho positivo, originario de la voluntad de la mayoría, a los valores fundamentales de la humanidad, en una inequívoca reacción ante la experiencia del nazifascismo, que para su institucionalización se había valido, instrumentalmente, de la legitimación obtenida mediante un remedo de proceso legislativo. En este sentido, la creación del derecho, bajo el constitucionalismo democrático, además de provenir de un cuerpo electo de legisladores, debería estar en consonancia con determinados preceptos declarados como fundamentales, sin los cuales la ley podría ser considerada inconstitucional. De ese modo, la república del constitucionalismo democrático concibe y practica una relación entre los tres poderes muy diferente de la del ideario republicano que vino a la luz con la revolución de 1789, que, como se sabe, suponía una nítida separación entre ellos y la afirmación sin contrastes de la voluntad de la mayoría.

El constitucionalismo democrático innova, pues, la noción de la república en la medida en que, en algún nivel, pone determinados valores y derechos al frente de la expresión de la voluntad mayoritaria de la ciudadanía –la ciudadanía no puede, por ejemplo, regular de modo desigual las relaciones entre sexos o etnias–, de modo que se debe entender que una de sus características es la comprensión de la vida republicana como un proceso de sedimentación. En ese sentido, forma parte de su naturaleza la consideración no sólo de los procedimientos democráticos que deben regular los conflictos entre los diferentes grupos sociales, sino también la observación de los derechos ya conquistados, plataforma inamovi-

ble de conquistas que se imponen a la expresión de eventuales voluntades mayoritarias.

Esa concepción histórico-procesal de la república no se asienta sobre la virtualidad de que la noción del bien común sea internalizada por todos los individuos. Sus supuestos, alejados de las pretensiones de una comunidad armoniosa idealizada, son la admisión del conflicto como elemento central de la vida social y la legitimidad de la defensa de derechos y de expectativas de derechos por parte de todos los grupos sociales, siempre que estén regulados por procedimientos democráticos que concedan posibilidades de manifestación libres e iguales para todos. De acuerdo con esta lectura, la república aparece como un *resultado*, que consiste en la institucionalización de un largo y complejo proceso civilizatorio desencadenado en la historia de Occidente a partir del umbral del mundo moderno. Por lo tanto, en la arqueología de la república efectivamente existente se encuentran: la acción de los reyes que llevaron para sí el monopolio legítimo de los medios de coerción, expropiando de ese modo a la aristocracia guerrera de sus recursos de poder y convirtiéndola en una *noblesse de robe*; la acción revolucionaria del Tercer Estado, de la cual resultaron las Cartas políticas, el Parlamento, y los derechos civiles; y finalmente, la incorporación, por parte de las instituciones y la cultura dominantes, del *ethos* y de la cultura política de las clases que vivían de su trabajo, en particular de la clase obrera en su lucha por los derechos sociales y políticos. Tal concepción procesal da cabida al propio período de la Restauración en el flujo afirmativo de la construcción republicana, como en el célebre análisis de Gramsci, cuando intentó demostrar que había que entender la Restauración como una expresión metafórica, puesto que no habría tenido lugar “ninguna restauración efectiva del *ancien régime*, sino apenas una nueva sistematización de fuerzas, en la cual las conquistas revolucionarias de las clases

medias fueron limitadas y codificadas”, agregando que, a partir de allí, el rey, en Francia, y el papa, en Roma, no corporizarían ya a Francia o a la cristiandad, sino que pasarían a ser simplemente jefes de partidos, es decir, sólo partes, entre otras, en medio de una totalidad heterogénea (Gramsci, 1978, p. 109).

Pensar, pues, la república como un *resultado* en continua progresión –aun cuando, a lo largo de la historia, haya soportado momentos menos favorables a la inclusión (la Restauración es uno de ellos)– y animada, principalmente, por el conflicto –aspecto que reedita el estilo republicano de Maquiavelo– devela la médula de los imperativos que requiere su manifestación, esto es, la existencia de una cultura de la libertad producida a lo largo de sucesivas generaciones, donde los derechos y las expectativas de derechos de cada uno obedezcan a la reglas de juego, y donde estas reglas, además de no institucionalizar las asimetrías existentes entre los grupos e intereses implicados, estén dotadas de plasticidad, en el sentido de llegar a admitir nuevos partícipes y nuevos intereses. República es, por eso mismo, un proceso cuyo curso sólo puede tener continuidad a partir de la iniciativa de actores que ejerzan la representación institucional y extraparlamentaria de los diferentes grupos e intereses envueltos en las disputas sobre recursos y valores en la vida social.

Junto a esa dimensión histórico-procesal de la república, también convergen en ella los efectos de otro movimiento, igualmente civilizatorio, de naturaleza reflexiva. En el mundo contemporáneo, la sociología ha significado una intervención democratizadora sobre la empiria social, en la medida en que no sólo identifica procesos embrionarios de segmentación y diferenciación de intereses, dando forma y expresividad pública a lo que sin su intervención permanecería invisible a la sociedad, sino que también ha legitimado, por medio del discurso científico, nociones relativizadas del mundo, planteando, a partir de

allí, la perspectiva del conflicto como elemento intrínseco de la vida social y el propio elogio de la idea de cambio. En ese sentido, se puede decir que la sociología contribuye a la creación de un terreno propicio para la afirmación de una cultura democrática, basada en la administración de la conflictividad presente en todas las formas de asociación humana. En otras palabras, es como si se transformara en un recurso de una *ciencia moral*, demostrando la existencia de condiciones contemporáneas para la vigencia de patrones libertarios e igualitarios. Como observa Gramsci, parafraseando a Marx, si existen las condiciones, la solución de los objetivos se torna un deber, la voluntad se torna libre. En ese caso, “la moral se transformaría en una investigación de las condiciones necesarias para la libertad del querer en un cierto sentido, en la dirección de un cierto fin, así como para la demostración de que esas condiciones existen” (Gramsci, 1978, p. 120). Así, si se reconoce que la república es ya una condición dada, en la concepción histórico-procesal aquí sostenida, puede comprenderse como un espacio libre, en el que la agencia humana interviene en el sentido de convertirla en un proceso ininterrumpido de democratización.

Resultado de una historia particular, la creciente democratización de la vida republicana ha sido reforzada por la lógica inherente a sus instituciones, al operar como una revolución permanentemente extendida a lo largo del tiempo, sustentada por actores que, reflexivamente, ya se comportan como sus intérpretes. Y, además de esa profundización continua, la república conoce también una universalización, pues expande sus instituciones por todo el mundo, incluidos los países retardatarios, donde no prospera la cultura de la libertad. Pero, sintomáticamente, es allí donde más se siente la nostalgia de un fundamento comunitario para la república o, de manera alternativa, donde más se imagina que su construcción no reside en un proceso

histórico concreto, y sí en la educación para la virtud y para la reflexión utópica.

III En el Brasil, el papel civilizatorio de las élites, a partir de la creación del Estado-nación, tuvo su manifestación principal en la adhesión al liberalismo, con lo cual se estableció un *clivage* que lo aisló del mundo de las *plantations*, donde regían las relaciones esclavistas, el patriarcalismo y, para los libres y pobres, el estatuto de la dependencia personal. Como observa Florestan Fernandes, fue el “liberalismo [el que] desencadenó una ola de idealismo político y repercutió de modo constructivo en la organización, en el funcionamiento y en el perfeccionamiento de la monarquía constitucional” (1975, p. 38), e introdujo así una marcha reformista, por cierto que a un ritmo más lento y limitado que el de las revoluciones “sin revolución” que tuvieron lugar en Europa y llevaron a la primacía del orden burgués en aquel continente, en virtud de la ausencia del elemento jacobino que actuara allá en mayor o menor grado según la historia particular de los diferentes casos nacionales. Ante el desconocimiento de alternativas para una inserción en la economía mundial, el nuevo Estado preservó el orden económico que había heredado del período colonial, con sus estructuras sociales, sobre todo la esclavitud y el predominio agrario. Sin embargo, ese escenario de dominación patrimonial coexistiría con un “Estado nacional bastante moderno” y “virtualmente apto para la modernización ulterior de sus funciones económicas, sociales y culturales” (*ibid.*, p. 38). Aún en las palabras de Florestan Fernandes, el liberalismo, a pesar de su no-correspondencia con la naturaleza patrimonial de la sociedad civil, “creció con las instituciones políticas que ayudó a moldear, y [...] los principios liberales ganaron, con el tiempo, mayor consistencia y eficacia, así como defensores más puros, convencidos y denodados” (*ibid.*). El liberalismo, en ese sentido,

vendría a ser considerado como la fuerza cultural viva de la revolución nacional brasileña, “revolución encapuchada” (*ibid.*, p. 32), que, en un movimiento similar a la transición hacia el dominio burgués en la Italia del *Risorgimento*, presidiría el pasaje del orden señorial esclavista al orden social competitivo.

El liberalismo consistió en el sistema de referencias que, desde el final del siglo XVIII, había animado los movimientos nativos contra la tutela metropolitana, pero vio su ímpetu atenuado a causa de la singularidad del proceso de independencia brasileña — su primer gobernante es el heredero de la casa dinástica portuguesa—. Esta singularidad explicaría la fácil coexistencia del nuevo Estado-nación con la dominación patrimonial, por la obvia razón de que la independencia no había sido resultado de una revolución nacional-libertadora, que por cierto traería consigo algún tipo de movilización popular, con las previsible repercusiones sobre el predominio agrario. A pesar de esta relevante restricción, el liberalismo, al componer el sistema de orden y de valores del nuevo Estado-nación, pudo favorecer un movimiento en la sociedad civil que, tal como lo describe Florestan Fernandes, se afirma progresivamente en “su función típica de trascender y negar el orden existente” (*ibid.*, p. 39). El liberalismo habría, entonces, desencadenado continuas transformaciones moleculares en el orden señorial esclavista, sobre todo a partir del intenso florecimiento mercantil que siguió a la ruptura del pacto colonial y a la nacionalización del comercio exterior, momento en que se vieron ampliadas las condiciones para la profundización de la diferenciación social por medio de la creación de nuevas ocupaciones calificadas y del estímulo a las profesiones liberales. Lo relevante en este caso habría sido la constitución de un “sector libre” en medio de las estructuras tradicionales preexistentes, donde el sistema competitivo pudo afirmarse y colocar en

perspectiva una futura erosión del sistema estamental.

En ese sentido, el papel civilizatorio de la ideología liberal de las élites tuvo el efecto de estimular la actividad mercantil y el ideario libertario entre los sectores urbanos emergentes, cuya aparición y desarrollo se vinculaban con la internalización del control de las condiciones para el ejercicio del comercio internacional, aun cuando se caracterizaran por una relación de compromiso con el orden patrimonial que servía de base a la organización del sistema económico dominante, el sistema agroexportador. Además de la “esfera libre”, organizada bajo la égida del liberalismo y de la vida mercantil asociada estrechamente con ella, había una esfera prisionera del pasado y que se mostraba impermeable a las transformaciones. De ese *impasse* resultó un esfuerzo civilizatorio autocontenido, intrínsecamente hipotecado a lo que era su antagonista, lo que conduciría a una ambigüedad entre el orden racional-legal y el patrimonial, que para muchos caracteriza la marcha del proceso civilizatorio brasileño. Así, si el Estado era moderno, de formato liberal, ajustado a las instituciones de una monarquía constitucional, su acción modernizadora se veía siempre “corregida” en el plano local, dado que la raíz efectiva del patrimonialismo se encontraba implantada en la sociedad, en su sociología agraria dominada por las instituciones de la esclavitud y del predominio agrario. Como afirma Maria Silvia de Carvalho Franco, “los poderes locales se distinguieron por desconocer los propósitos innovadores del poder central” (1969, p. 137), y el Estado, como agencia liberal y moderna, fue “negado en cuanto entidad autónoma y dotado de competencia para actuar según sus propios fines” (*ibid.*, p. 138).

Con este límite crucial, el del compromiso del Estado con el orden patrimonial con el que estaba ligado, se puede señalar la observación

típicamente arielista de Eduardo Prado, que identificó, como legado positivo del iberismo entre nosotros, la tradición del derecho como clave organizadora del mundo, como triunfo del espíritu sobre la materialidad de Calibán:

El espíritu latino, transmitido a los brasileños más o menos desfigurado a través de los siglos y de las amalgamas diversas del iberismo, es un espíritu jurídico que lleva, es verdad, a la mezquindad del bachillerismo, pero conserva siempre cierto respeto por la vida humana y por la libertad [...]. El leguleyo de pueblo es, sin duda, un ser inferior, pero en todo caso es superior, como unidad social, al capanga y al mandamás. [...] Es la ley que sustituye la violencia (1958, p. 175).

La civilización estaría en el Centro, y las propias ambiciones territorialistas que allí tenían lugar estarían más vinculadas con la afirmación del derecho y de la libertad que al servicio de una ideología militarista: la obra de la unidad nacional fue concebida como una política de inspiración civil, contra la “teatralidad vistosa y bárbara del caudillismo local”, en las palabras de Eduardo Prado.

Así como es inapropiada la caracterización del Estado brasileño como una forma de asiaticismo —presente en Tavares Bastos, Raimundo Faoro y Simon Schwartzman— también lo es la consideración de alguna semejanza entre la centralización monárquica brasileña y la que tuvo curso bajo el absolutismo europeo. Según la interpretación de Oliveira Vianna sobre el proceso civilizatorio brasileño, el Estado centralizador, entre los europeos, sería un “agente opresor de las libertades locales e individuales”; aquí, al contrario, sería un promotor de ellas, en la medida en que, en lugar de atacarlas,

[...] es él quien defiende esas mismas libertades contra los caudillos territoriales que las agreden. Son éstos quienes, due-

ños del poder local [...], amenazan las ciudades, las aldeas, las familias [...]. El poder central siempre interviene para garantizar a los ciudadanos la integridad de sus derechos, el goce de sus libertades, la inviolabilidad de su domicilio o de su persona (Oliveira Vianna, 1973, p. 265).

Con el Centro, por lo tanto, el liberalismo, el orden racional-legal, la civilización y el camino para la afirmación de la libertad.

Percibir, no obstante, la acción del Centro en el ejercicio de un papel civilizatorio implica, como ya se ha mencionado, la percepción de los límites de ese movimiento, incapaz de llevar a cabo una intervención que desarticule la esfera patrimonial e imponga, sin contrastes, la supremacía del orden racional-legal, cuya precondition sería la democratización del acceso a la tierra. Esta ambigüedad, característica del Estado imperial, se proyectó en líneas generales sobre la República, lo que condujo a la preservación del estatuto de la dependencia personal, de las clientelas y de la incorporación política “de fachada” de las grandes masas del campo que, en los corrales electorales, conocían la integración a la vida republicana por la mediación del sistema coronelista.

La Carta republicana de 1891 confirmó la primacía del sistema de orientación liberal en lo concerniente a las instituciones y al derecho, pero no proporcionó medios para que el país real pudiese llegar a reconocerse, o a construir su identidad, en el país legal. La herencia del patrimonialismo, originaria de procesos societales derivados del predominio agrario, significaba una república de pocos, una forma oligárquica que se tornaba tanto más anacrónica cuanto más se modernizaba y se complejizaba la estructura social del país. Se agotaba, en fin, la matriz civilizatoria de las antiguas elites socializadas en el Imperio, y el orden racional-legal se tornó una dimensión vacía, mientras el derecho se envilecía en un manierismo de bachilleres. Prisionero

del patrimonialismo, el orden racional-legal, al concebir una república sin democracia y sin incorporación social, cristalizó el liberalismo como ideología de élites, sin desarrollar sus potencialidades universalistas, en términos de derechos civiles. Y en ese rechazo a la innovación, mientras se mantenía indiferente a las presiones de los sectores urbanos emergentes, como los empresarios, militares, clases medias y obreros, el ideario liberal, la fuerza subterránea que había regido el largo proceso de transformaciones moleculares durante el período anterior, perdió sustancia, frustrando las expectativas de un pasaje pleno a un orden social competitivo.

Lo moderno y la democratización social, al afirmarse sólo de manera lenta, localizada y embrionaria, deberían derivar, pues, de la acción interventora del Estado, en particular de su estímulo a las actividades industriales, de acuerdo con el diagnóstico dominante en el interior de la amplia coalición política que lideró la Revolución de 1930. Para que el cambio se produjera era necesario superar completamente al liberalismo, cuya institucionalización habría implicado la apropiación de la esfera pública por la esfera privada, impidiéndole actuar con autonomía y encontrarse con la Nación, en particular con sus nuevos sectores sociales residentes en las ciudades. Así, con la intención de liberar la esfera pública de aquella apropiación y de potenciar su capacidad de intervención, se imprimió un formato orgánico-comunitarista al Estado, desplazando al individuo, y todo lo que se refería a la construcción de su identidad, del centro del sistema de ordenamiento. La civilización sería el resultado de una obra estratégicamente planificada por el Estado, cuya intención, en los marcos del industrialismo, se aplicaba a la producción de la riqueza material y, con ella, a la ampliación de la ciudadanía, al tiempo que se reconocía la relevancia de las clases medias y de los trabajadores urbanos en dicho proceso.

La intención civilizatoria cambiaba, pues, de curso, y se dirigía ahora hacia la pedagogía de una ética del trabajo; se institucionalizan los sindicatos como corporaciones de Estado y, en ese sentido, se reconoce la ciudadanía a los trabajadores, al mismo tiempo que se les impone una condición heterónoma, como personajes tutelados por la acción estatal. La organización y el derecho corporativos serían la escuela brasileña del civismo, mientras se elevaba el interés al plano de la esfera pública mediante la subsunción del mundo del trabajo a la razón del Estado. Así, en la versión concebida por los promotores del Estado corporativo, el individuo no era percibido como sede autónoma de voluntad, sino, antes bien, como destinatario de una acción pedagógica acerca del bien común, centrada en las ideas de colaboración y de armonía entre las clases sociales.

Contra el escenario de fragmentación e insociabilidad del liberalismo, se aplica la inducción de la sociabilidad a partir de la acción de una *intelligentsia*, que, por la creación del derecho, asienta las instituciones que deberían aproximar a los individuos al Estado. La obra civilizatoria de esa refundación republicana pretendía operar, pues, en la clave de una educación cívica, patrocinada, regulada y administrada por el derecho: el derecho del trabajo y de sus instituciones. De modo que en la década de 1930, el derecho y sus instituciones, a pesar de haberse distanciado del sentido que se les había atribuido en el contexto de la construcción del Estado-nación, continuaron siendo una dimensión relevante del proceso civilizatorio brasileño.

Ese modelo subsistió, en sus líneas generales, hasta 1964, y se convirtió en un escenario institucional favorable a la agregación y a la solidaridad de intereses en torno de algunos núcleos, entre ellos los sindicatos, dándoles sensibilidad antes las cuestiones públicas. En el ámbito del orden de 1946, que retomó el ideario liberal y lo combinó con el orden

corporativo anterior, a medida que se ampliaban las libertades, las instituciones pasaron a sostener procesos tendientes a una efectiva autonomización de la vida asociativa, inclusive del mundo del trabajo, lo que favoreció una concepción de república orientada por valores comunitarios, donde el individuo, aun cuando se lo reconociese como un ser dotado de autonomía y portador de derechos propios, se veía implicado en la idea de bien común.

Así, en el orden de 1946, se buscó armonizar los presupuestos del individuo con los derechos de grupos sociales, dando origen a una ideología particular de sectores mayoritarios de las élites: el liberal-comunitarismo. La idea predominante de república adquirió, entonces, un contorno más amplio e impreciso, dependiente de una mayor movilización y participación de la sociedad en nombre del bien común, que presuponía la erradicación del patrimonialismo. Para ello, se requería la universalización de los derechos civiles y una ruptura con el secular estatuto de la dependencia personal. En aquel contexto, para los portadores de la cuestión de la igualdad, la ampliación de la ciudadanía y la democratización de la República exigían una participación y una movilización crecientes, en la medida en que las instituciones carecían de procedimientos democráticos para canalizar los temas sustantivos de la democratización social del país. Para citar un ejemplo, la expropiación de tierras, que debería poner fin a las formas remanentes de la dominación patrimonial, era obstaculizada por dispositivos constitucionales, que la condicionaban a que el Estado diera previamente una indemnización justa a sus propietarios mediante un pago en dinero. Democratizar la tierra, por consiguiente, exigía un exceso de participación, cuyo ímpetu pudiese superar el marco institucional vigente, y es ese desencuentro entre la agenda de la igualdad y la de la libertad —la falta de procedimientos democráticos que canalizasen el cambio social— lo que está en la

raíz de la ruptura constitucional de mediados de la década de 1960.

El golpe militar de 1964, que inauguró un nuevo ciclo de régimen autoritario en la vida republicana brasileña, reactualizó las instituciones corporativas del Estado Novo,* en el sentido de que buscó reforzar los elementos tutelares y de subsunción del sindicalismo a la razón de Estado, además de poner la vida asociativa bajo control en nombre de la preservación de la seguridad nacional. Se rompe allí la conexión liberal-comunitarista que, a partir del orden de 1946, se expresaba en la propia arquitectura constitucional. Con el régimen dictatorial, el corporativismo se traduciría en un mecanismo de pura coerción, dejando de ejercer las funciones de correa de transmisión entre el Estado y los sindicatos, por un lado, y de agencia de una pedagogía cívica para una ciudadanía orientada al bien común, por otro, como lo había sido según la interpretación inaugurada a partir de 1930. Además, la clave de la comprensión del liberalismo pasó a ser el individuo movido por apetitos económicos, inmovilizado en su círculo privado de intereses y ajeno a la esfera pública y al cultivo de las libertades republicanas.

Si el modelo de 1937 había sido europeo, durkheimiano, sistémico, dado que, además de contener un elemento fuertemente coercitivo, también apuntaba a la producción de consenso, integrando las esferas de la economía, la política y la organización social, en 1964 la inspiración es utilitaria. En ella, el recurso al orden burocrático-corporativo es meramente instrumental, y se abandonan las concepciones orientadas a la producción de consenso y solidaridad social. Con ello, se in-

* Nombre que se da al régimen de rasgos autoritarios y corporativistas implantado en el Brasil a partir del autogolpe de 1937, cuando el entonces presidente Getulio Vargas se investió de poderes plenos en el gobierno por medio de la Constitución que él mismo había encomendado. [N. de la T.]

rodujo una asimetría radical entre las dimensiones de la economía, la política y la vida asociativa, con las dos últimas inmovilizadas por el autoritarismo, mientras que la primera era llevada a un movimiento fuertemente expansivo.

Esa lógica separó drásticamente las esferas de lo público y de lo privado, lo que dio lugar a la irrupción de una cultura política y una ética social en las que el individuo pasó ver con extrañeza todo lo que no se identificase con su interés particular e inmediato. El régimen militar, que dio lugar a una nueva onda expansiva del capitalismo brasileño, produjo también, desde el punto de vista de la sociabilidad y de la vertebración asociativa, una verdadera lesión en el tejido social, lo que profundizó la actitud de indiferencia política de la población y dificultó, debido a la perversión individualista, el pasaje del individuo al ciudadano, en especial en el caso de los sectores subordinados del campo que acudían en masa a los polos urbano-industriales, adonde llegaban destituidos de derechos y de la protección de las políticas públicas. En aquel contexto, la república y sus instituciones se pervirtieron en un escenario de mercado regulado autocráticamente por los conductores de la política del Estado.

El proceso de transición a la democracia puso al desnudo los efectos de la modernización autoritaria conducida por el régimen militar, sobre todo en lo que se refiere a la degradación de la dimensión de lo público, no sólo en la esfera estatal sino también en la propia sociedad civil. Se llegaba a la democracia política sin cultura cívica, sin vida asociativa arraigada, sin partidos de masas y, más grave aún, sin normas e instituciones confiables que garantizaran la reproducción de un sistema democrático. Así, pues, la transición del autoritarismo a la democracia política, tras dos décadas de intensa modernización económica, de alteraciones profundas en la estructura demográfica, ocupacional y de clases, y

de impedimento de la libre expresión y la organización de la sociedad, coincidiría con la emergencia de seres sociales originarios de la propia modernización, para los cuales las ideas de “otro”, de cooperación social y de esfera pública eran completamente ajenas.

El momento colectivo que la sociedad tuvo para repensarse tras la experiencia traumática que impuso la dictadura a la sociabilidad fueron los debates constituyentes de 1987 y 1988. En ellos, el punto de partida del constituyente fue que una sociedad sin mentalidad cívica y sin cultura política democrática no podría proporcionar las bases de una democracia de ciudadanía activa. Una vez más se retoma la matriz del derecho como ideal civilizatorio: de ella debería partir la arquitectura de las instituciones, con la fijación de procedimientos que favoreciesen la cultura del civismo, poniendo a disposición de todos oportunidades libres e iguales para la conversión de sus intereses en derechos. De allí que, por definición constitucional, la democracia brasileña debería ser, además de representativa, una democracia participativa.

Con esa intención, cuyo objetivo era hacer del pueblo un personaje comprometido con su Carta constitucional, se instituyó el control abstracto de normas por parte de la “comunidad de los intérpretes” de la Constitución, entre ellos los partidos políticos y el mundo de los sindicatos. Así, como obra abierta, la Constitución contempla, en el plano institucional, el precepto rousseauiano de que la ley debe guardar modos de referencia a la voluntad general. Además, la innovación que extrajo el Ministerio Público del campo del Estado para hacer de él el intérprete de los derechos de la sociedad civil lo tornó, potencialmente, un agente organizador de la vida asociativa, en especial en el contexto de las acciones civiles públicas, y se puede prever un efecto análogo de la creación de los llamados Juzgados Especiales –una justicia que, si tiene éxito en la realización de los pro-

pósitos que llevaron a crearla, deberá estimular la práctica de la democracia deliberativa—. A partir de este diseño que se impuso en la constituyente, la democracia participativa, lejos de entrar en conflicto con la democracia representativa, puede constituir un ámbito de animación de ésta, y es suficiente con señalar que han sido los partidos minoritarios, principalmente los de izquierda, los que más se han hecho presentes en el uso de estos nuevos recursos institucionales.

Desde el punto de vista contextual, por lo tanto, se cuenta con un escenario institucionalmente favorable para una recreación republicana, a pesar de que no se pueda decir que las élites hayan apoyado y sustentado una perspectiva que haga del derecho y de sus instituciones un acceso preliminar a la ciudadanía libre y activa. Alejadas de esa construcción, las élites de hoy parecen más bien afirmadas en la creencia de que las virtudes deben provenir de la dimensión del mercado; y, en ese sentido, están disconformes con la tradición que se pretendió sintetizar como predominante en la historia de su propio legado civilizatorio. La recreación de la idea republicana en el Brasil, al fin de cuentas, consiste también en una prospección de su historia, para examinar el camino zigzagueante por medio del cual la civilización brasileña hace su recorrido e identificar la línea fuerte por la cual debe ser conducida hacia adelante. En ese sentido, es importante notar que, al contrario de lo que afirman las mejores versiones sobre la trayectoria del mundo anglosajón, el mercado no tuvo aquí una historia virtuosa, no actualizó sus potencialidades como agencia constructiva de un individuo disciplinado y autocontenido, ni tampoco operó como un instrumento de flexibilización de las interacciones sociales, lo cual sería posible por medio del reconocimiento del “otro” y de la legitimidad de sus intereses. En suma, no se erigió en un parámetro normativo del comportamiento culti-

vado entre iguales, cuyos presupuestos se asientan, en última instancia, en la experiencia del libre contrato.

En el Brasil, si la vía de la republicanización democrática por medio del mercado tuvo en algún momento la posibilidad de su realización, eso ocurrió en el estado de San Pablo, único estado de la Federación donde la dimensión del interés se proyectó en escala afirmativa. Allí, sin dudas, estaban dadas las precondiciones para un tránsito exitoso hacia un orden social competitivo, que pudiese, posteriormente, difundirse por los demás estados de la Federación, de acuerdo con el diagnóstico de Alberto Salles. Sin embargo, dos movimientos, originarios de sus élites obstaculizaron esa vasta operación hegemónica: por un lado, la ingeniería política que, en el comienzo de la Primera República, las llevó a solidarizarse con el orden patrimonial por medio del sistema político del coronelismo; por otro, su concepción estrecha y excluyente del orden liberal, que las mantuvo refractarias a la incorporación de las clases medias urbanas y de la clase obrera a su sistema de ordenamiento. Así, el liberalismo excluyente de las élites de San Pablo lo comprometió con el patrimonialismo, tornándolo incapaz de abrirse a criterios universalistas e impidiendo que la matriz del mercado cumpliera un papel más fuerte en la construcción de la praxis republicana en el país. Cuando en la década de 1930 se intensifica el proceso de modernización burguesa, aquella matriz ya no es libre, ni rige el libre contrato; ella se encuentra regulada políticamente por el Estado, con todos sus principales actores en el interior de la estructura corporativa.

Una sociedad no se inventa y —como es sabido desde Maquiavelo— son varias las modalidades de república. Si es verdad que los países, como las personas, tienen “biografías” (Elias, 1997), imaginar la república en el Brasil implica, junto a la necesidad de retomar críticamente el repertorio conceptual dis-

ponible, realizar, sobre todo, una indagación sobre nuestra historia. En esos términos, se entiende que el fundamento de la república brasileña no reside en una ruptura de lo moderno con la tradición, sino en las líneas de continuidad presentes en nuestra trayectoria, que hallan en el derecho y en sus instituciones una de sus ideas-fuerza. La democratización social brasileña, desde mediados de la década de 1980, está confirmando esa trayectoria, mediante la creciente tentativa de los individuos subalternos de la sociedad de convertir sus intereses en derechos. Ha sido ella la que, al encontrarse por primera vez con las instituciones de la democracia política, ha promovido un proceso de incorporación de todos a la ciudadanía, inclusive de la “ralea de cuatro siglos”, en la expresión de Maria Silvia de Carvalho Franco, como se hace presente en la lucha del Movimiento de los Sin Tierra para desplazar, de manera efectiva, las bases societales del patrimonialismo brasileño. Es, pues, el Estado democrático de derecho el que ha tenido éxito donde fallaron, durante el Imperio y la Primera República, el liberalismo y, en la Segunda y Tercera Repúblicas, el comunitarismo-organicista, matrices que inspiraron procesos civilizatorios frágiles a causa del orden patrimonial, sin cuya remoción no hay ciudadano, y sí un individuo dependiente de la voluntad de otro.

La democracia política es el campo por excelencia en el que la física de los intereses puede expresarse libremente y en el que se torna efectivo el proceso de socialización hacia una ciudadanía activa. Su papel civilizatorio reside, entonces, en propiciar el pasaje del interés egoísta al *interés bien entendido*, pasaje que supone la deliberación y la agregación de voluntad, lo que se traduce en la intención de crear el derecho como una obra continuada de todos. Desde siempre se supo que en el Brasil triunfar sobre la fragmentación y la ausencia de solidaridad social dependía de una construcción política. Pero lo que nunca se había practicado de hecho era conceder libertad de movimientos, en el contexto de una institucionalidad democrática, a las grandes mayorías. Extender a ellas, como se dio a partir de la Carta de 1988, el acceso a los procedimientos que llevan a la elaboración de las leyes, e incluso al control de su producción, permitiéndoles combinar las acciones de su vida asociativa y de sus órganos de representación con las instituciones que admiten a las grandes masas como nuevos personajes de la esfera pública, se presenta como un camino inédito, en el que la república se recrea desde abajo, arraigada en los intereses y en las expectativas de derechos de lo que hasta ahora fue el limbo del Brasil. □

Bibliografia

Elias, Norbert (1997), *Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

Fernandes, Florestan (1975), *A revolução burguesa no Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

Franco, Maria Silvia de Carvalho (1969), *Homens livres na ordem escravocrata*, San Pablo, Instituto de Estudos Brasileiros/USP.

Gramsci, Antonio (1978), *Concepção dialética da história*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Habermas, Jürgen (1998), “L’état-nation a-t-il un avenir?”, en *L’intégration republicaine*, Paris, Fayard.

— — —, (1997), *Direito e democracia - entre facticidade e validade*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Oliveira Vianna (1973), *Populações meridionais do Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Prado, Eduardo (1958), *A ilusão americana*, San Pablo, Brasiliense.

Walzer, Michael (1997), “La critique communautarienne du libéralisme”, en Berteu, Andre, Silveira, Pablo da, Hervé, Pourtois (comps.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF.

La República y el suburbio

Imaginación literaria y republicanismo en el Brasil

Heloisa Maria Murgel Starling

Universidade Federal de Minas Gerais

En 1882, seis años antes de la proclamación de la República en el Brasil, Machado de Assis describió, en uno de sus pocos cuentos de sátira explícitamente política –“Serenísima República”–,¹ un escenario sumamente negativo al estimar las oportunidades de expansión y consolidación de una experiencia republicana y democrática en el país. En una sociedad formada por arañas, imaginó Machado, y capaz de dejarse impresionar por los atuendos, la estatura y la flauta de un canónigo que conoce su idioma y que va relatando, como en una conferencia, los esfuerzos que lleva a cabo con objeto de educarlas políticamente para una vida en común, la construcción del orden republicano produjo, como característica principal, una estructura de poder público osificada, un sistema de poder viciado, la cristalización de los actores políticos en escena y la ausencia de cualquier tipo de proyecto más significativo de producción de bienes sociales.

Pero, sobre todo, insistía Machado de Assis, la vida política de las arañas en la “Serenísima República” produjo mucha corrupción. Más que significar una desviación o el

robo del patrimonio público, la corrupción del cuento de Machado significa degradación de las costumbres: es necesario garantizar la existencia de una normativa ética, una medida de decencia, una regla de justicia en las relaciones políticas si se pretende instaurar una República, incluso en el caso de una República de arañas, condenadas a una existencia insípida, dentro de un árbol hueco o en un rincón del jardín de una casa quinta cualquiera en la ciudad de Río de Janeiro.

Sin embargo, no se trataba de una sociedad formada abiertamente por grupos de arañas aprovechadoras, voraces, cínicas, egoístas o deshonestas. Diferentes de las abejas hedonistas, viciosas y tramposas de Mandeville,² por ejemplo, sus miembros eran especialmente laboriosos, prácticos, razonablemente frugales, eficientes y muy pragmáticos, esto es, arañas más habituadas a la rutina que a la aventura. En política, por ejemplo, explicaba Machado, sólo las separaba la geometría sin, no obstante, llegar a apasionarlas:

Unos sostienen que la araña debe hacer las telas con hilos rectos, es el partido rectilíneo; otros piensan, por el contrario, que

¹ J. M. Machado de Assis, “Sereníssima República”, en *Papéis avulsos*, en *Obra completa*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1986, vol. 2.

² B. de Mandeville, *The Fable of the Bees; or Private Vices, Public Benefits*, Oxford, Oxford University Press, 1924.

las telas deben ser trabajadas con hilos curvos, es el partido curvilíneo. Hay todavía un tercer partido, mixto y central, con este postulado: las telas deben ser tejidas con hilos rectos y con hilos curvos, es el partido recto-curvilíneo; y finalmente, hay una cuarta división política, el partido anti-recto-curvilíneo, que hace tabla rasa de todos los principios en litigio y propone el uso de unas telas urdidas de aire, obra transparente y leve en la que no hay líneas de ninguna especie.³

Así, el rasgo distintivo del patrón de conducta política de esa sociedad no era ni el egoísmo desenfrenado ni la condición de abulia y resignación social por parte de sus miembros dispuestos a dejarse llevar por la vida. Al contrario, vistas por separado, cada araña parecía creer sinceramente en la combinación entre el esfuerzo adecuado y cierto sacrificio para tener una vida mejor; sin embargo, la convicción individual no era suficiente para volverlas capaces de actuar de manera recíproca y buscar objetivos comunes. Por esa causa, la elección de un modelo de república aristocrática, asociada de manera explícita con la experiencia veneciana del siglo XIII, tenía el propósito, insistía Machado, de “poner a prueba las aptitudes políticas de la nueva sociedad”, además, es claro, de llevar a las arañas a adoptar una forma de vida en común “obsoleta, sin ninguna analogía, en sus rasgos generales, con cualquier otro gobierno vivo”, lo que por cierto evitaría exponerla “a comparaciones que podrían desmerecerla”.⁴

Además, la reproducción del modelo veneciano por parte de las arañas significaba garantizar la solución del problema político que representaba la ambición de los ciudadanos, solución cuyo propósito es proteger el experi-

mento republicano de la amenaza de corrupción interna. En ese caso, las arañas del cuento de Machado de Assis parecían convencidas de que la adopción de un sistema electoral de rotación de cargos permitiría estimular la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos y, al mismo tiempo, alejar el peligro de que un individuo o una facción se apropiase del poder. Pero no tomaron en cuenta los efectos corrosivos de la ambición y sus consecuentes iniciativas conspirativas, el hecho de que, al menos en la ficción, las arañas, como los nobles de Venecia, nunca se conforman con el simple deseo de conservar lo que ya poseen y, en el ansia de conquistar nuevas posiciones de poder, siempre terminan por poner en riesgo la libertad republicana.⁵

En la vida política de la “Serenísima República”, por lo tanto, la aparición del proceso de corrupción no es el resultado de la ausencia de instituciones intrínsecamente buenas o de los efectos de la desigualdad social en la constitución de las formas políticas; tampoco es el resultado de la escasa presencia en esa sociedad de ciudadanos naturalmente virtuosos. En la práctica, sugería Machado de Assis, la corrupción siempre proviene de otra cosa: de la incapacidad de los hombres –y de las arañas– de producir un mundo de significados comunes, es decir, de producir un lugar, un lenguaje y una historia que les permitan crear las condiciones para compartir un conjunto específico de valores y decidir, sobre la base de esos valores, qué criterios aplicar frente a su propia condición de insaciabilidad.

Así, en el vasto universo de deseos, aspiraciones e intereses particulares que rodeaba la

³ J. M. Machado de Assis, “Serenísima República”, cit., p. 343.

⁴ *Ibid.*, p. 342.

⁵ Para el análisis de Venecia, véanse Niccoló Machiavelli, “Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio”, en *Tutte le opere*, Florencia, Sansoni Editore, 1971, libro I; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Newton Bignotto, *Maquiavel republicano*, San Pablo, Loyola, 1991.

vida política de las arañas imaginadas por Machado de Assis, el experimento republicano y democrático aparece invariablemente deformado por el efecto de la corrupción, en especial, por la profunda perturbación que introduce ese efecto en la base de valores que dan sustentación y estabilidad a una comunidad política. En rigor, ese efecto acentúa, principalmente, el sentimiento de explotación y de impotencia frente a la falta de confianza que comienzan a alimentar entre sí los habitantes de una república, es decir, frente a la expectativa que sienten casi todos de que los demás probablemente no seguirán las reglas comunes. Más aún, el efecto de la corrupción política tal vez acentúe las condiciones para que la mayoría adhiera al argumento, en apariencia irrefutable, de que parece ser una necedad obedecer las reglas cuando se espera que los demás irán a desobedecerlas y que quien, por ventura, deje escapar una oportunidad de obtener algún tipo de ventaja o beneficio personal en esa sociedad, aun burlando sus normas, pasa necesariamente por zongo.⁶

Hay una doble ironía en el cuento de Machado de Assis. Evidentemente, su blanco más visible está dirigido a la futilidad de las alternativas electorales de un sistema político con poca participación y el voto distorsionado por la posibilidad de manipular los resultados, como era el sistema brasileño a fines del siglo XIX, un argumento que sugiere el autor en una nota al final de la primera edición de *Papéis avulsos*.⁷ Al mismo tiempo, sin embargo, su

ironía identifica también los *impasses* y la precariedad de una República, como la brasileña, restringida a los mecanismos más o menos democráticos de representación e incapaz de ofrecer al ciudadano común posibilidades efectivas de participación activa en los espacios políticos que constituyen la base de sustentación de una vida pública.

En buena medida, por lo tanto, el cuadro que diseña Machado de Assis termina por interpelar el vacío que caracteriza las pretensiones de arraigo del republicanismo en el Brasil. Además, el cuento sugiere también que ese vacío determina, de manera definitiva, las condiciones de estricto pragmatismo, la ausencia de un proyecto de vida pública consistente, la falta de convicción republicana que, en los cien años siguientes, caracterizarán la historia política de la República en el Brasil.⁸

Sin embargo, la comunidad política que forma la “Serenísima República” es, también, una miniatura con alta definición de la sociedad brasileña tal como la percibía Machado de Assis: una sociedad precaria, siempre amenazada por el riesgo de tener que pasar, a la manera del personaje de Brás Cubas, “de un retrato a un epitafio”,⁹ de la perversidad de las formas de dominación inscritas en la realidad nacional por un agonizante siglo XIX a una presunción de modernidad que en-

⁶ Sobre el tema de la virtud cívica véanse, entre otros, Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Jeff W. Weintraub, *Freedom and Community: The Republican Virtue Tradition and the Sociology of Liberty*, Berkeley, University of California Press, 1992; Michael Walzer, *Spheres of Justice (a Defense of Pluralism and Equality)*, Nueva York, Basic Books, 1983.

⁷ John Gledson, “A história do Brasil em *Papéis avulsos* de Machado de Assis”, en Sidney Chalhoub y Leonar-

do Pereira (comps.), *A história contada*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1998. Acerca de la correspondencia entre la ficción de Machado de Assis y la historia política brasileña, véanse, por ejemplo, Gledson, John, *Machado de Assis: ficção e história*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1996; B. Cavalcante (comp.), “Literatura e história”, *Tempo Brasileiro*, 81, 1985.

⁸ Sobre los límites de la experiencia republicana brasileña, véanse José Murilo de Carvalho, *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*, San Pablo, Companhia das Letras, 1987; Lessa, Renato, *A invenção republicana*, Río de Janeiro, Topbooks, 1999; Maria Alice Rezende de Carvalho (comp.), *República no Cateite*, Río de Janeiro, Museu da República, 2002.

⁹ J. M. Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, en *Obra completa*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1986, vol. 1.

tra incólume por el siglo XXI. En rigor, la característica principal de esa sociedad que oscila constreñida entre los siglos es la incertidumbre respecto de sus plazos en el tiempo, fruto, en parte, de la cínica y funesta expectativa, que alimenta la mayor parte de sus habitantes, de que la corrupción puede llegar a ser, como sucedió en la “Serenísima República”, una norma general de conducta.

La convicción de vivir en una sociedad en la que los individuos confían en que los demás, en algún momento, violarán las reglas preestablecidas de convivencia, no sólo cambia las formas de las relaciones sociales y políticas decimonónicas, observa Machado de Assis, sino que confirma y promueve, en la práctica, un nuevo patrón de comportamiento para sus personajes, caracterizado por una atmósfera de ambición desmesurada, cinismo, competencia, escarnio, desdén, ociosidad y arribismo. Este patrón de comportamiento refleja, en buena medida, el tipo de mecanismos y de procedimientos que orientan el desarrollo de los procesos de modernización en el Brasil y produce un fenómeno característicamente nuestro: la experiencia *paramoderna* de un país arraigado en el reconocimiento de la legitimidad de los valores de las instituciones, de los principios y de las opciones que configuran el repertorio democrático y republicano de la modernidad y, al mismo tiempo, desarraigado de ese repertorio debido a las dificultades que, en términos comparativos, muestra en el plano de la afluencia material y del desarrollo interno de los mismos valores, principios, opciones e instituciones.¹⁰

¹⁰ Sobre la peculiaridad de los procesos de modernización del Brasil, véanse Sérgio B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, Río de Janeiro, José Olympio, 1994; J. M. Domingues, *Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*, Río de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1999; Wander M. Miranda (comp.), *Narrativas da modernidade*, Belo Horizonte, Autêntica, 1999.

La necesidad de estimular la imaginación histórica, social y política del Brasil sobre los rasgos característicos de la configuración de esa experiencia *paramoderna* ha estado en el centro de la reflexión literaria de Machado de Assis acerca del país y parece indicar la posibilidad de existencia de una matriz ficcional interesada tanto en exponer algunos de los secretos que configuran la particularidad de nuestra escena moderna, como en evaluar los términos y las oportunidades de constitución de los tópicos republicanos en la formación histórica brasileña. Por cierto, se trata de una matriz singular: produce un tipo específico de imaginación acerca del Brasil y sus habitantes fundada en la heteronimia del mito, en el impulso ficcional a inscribir en la vida cotidiana de los habitantes del país las posibilidades aún latentes de una realidad determinada, invitándolos a imaginar que las cosas podrían ser diferentes de lo que realmente son.

Gracias a ese rasgo ficcional, propio del quehacer literario, la comprensión del Brasil construida dentro de esa matriz nunca reproduce una imagen translúcida y cristalina del país; por el contrario, su reflejo está siempre distorsionado o sesgado, en un doble sentido: por el lado de la forma, “una especie de red astutamente tramada para recolectar, en la realidad, verdades que no se ven a simple vista, y que, una vez vistas, obligan a reformular la propia realidad”;¹¹ y por el lado de la memoria, produce un esfuerzo retrospectivo de imaginación orientado por la fantasía.¹²

¹¹ Leyla Perrone-Moisés, “A criação do texto literário”, en *Flores na escrivantina*, San Pablo, Companhia das Letras, 1990.

¹² Charles Baudelaire, “O pintor da vida moderna”, en *Obras completas*, Río de Janeiro, Nova Aguillar, 1996; Walter Benjamin, “A imagem de Proust”, en *Obras escolhidas*, San Pablo, Brasiliense, 1987, vol. 1; Rainer Nagelle, “The poetic ground laid bare (Benjamin reading Baudelaire)”, en David Ferris (comp.), *Walter Benjamin: Theoretical Questions*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Construida originariamente bajo el signo “de la forma libre de un Sterne o de un Xavier de Maistre”, como intentó definir el propio Machado de Assis, y contando, sin dudas, con el agregado de “algunos pruritos de pesimismo”,¹³ en el interior de esa matriz ficcional las fronteras de lo histórico y de lo literario aún producen las condiciones para un esfuerzo retrospectivo de la imaginación creativa, basado en el trabajo de la memoria, que tiene al Brasil como horizonte, las imágenes como técnica de desciframiento y el lenguaje como mediación.

Así, originaria de un territorio muy característico donde literatura, política e historia aún encuentran sus raíces y aún se ordenan “como matices de un mismo color”,¹⁴ la peculiar matriz ficcional que sugiere la narrativa de Machado de Assis refleja sobre lo moderno que se muestra por un flanco inesperado, casi como una especie de aberración brasileña –o latinoamericana–, e insiste en señalar las virtualidades retrógradas y grotescas de los principales proyectos de inserción del Brasil en los marcos de la modernidad occidental. En la práctica, esa matriz opera con los *impasses*, las estrecheces, la crueldad, los ridículos, la opresión producidos por una variación históricamente perversa de lo moderno, una variación que, en la obra de Machado de Assis, incide sobre la sociedad brasileña, en el momento de la transición del Imperio a la República, para combinar la rigidez burocrática del sistema político y la violencia extrema de las formas de trabajo con la plasticidad tradicional de las matrices culturales brasileñas y exhibir su vocación modernizadora.

Por esa misma razón, en la espectacular desventura de la prosa narrativa de Machado de Assis, el acento amargo, las piruetas retóricas petulantes, la ambigüedad moral, el atrevimiento tranquilo y la intención irónica del narrador alimentan un mecanismo de corrosión que opera sobre la propia estructura de la narrativa produciendo, en consecuencia, un doble efecto. En primer lugar, ese efecto potencia, por la vía de la ficción, el sentido de *mímese* de las relaciones de dominación inherentes a la sociedad brasileña,¹⁵ es decir, el sentido de imitación fiel de la desfachatez de clase propia de las élites nacionales que, con sus “aires de farsante”, su “encuadernación lujosa”, su increíble disposición para amar al prójimo “durante quince meses y once millones de reis, nada menos”,¹⁶ terminan siempre por desfigurar y subordinar bajo su control todo lo que la modernidad trajo a la escena nacional: las filosofías y las teorías científicas, las invenciones tecnológicas, los procesos de democratización, las instituciones políticas, la propia República.

En segundo lugar, sin embargo, ese mismo efecto característico de *mímese* también permite que la prosa narrativa de Machado de Assis tome partido por las ilusiones y la suerte de la gente que se equilibra en el otro polo de la sociedad brasileña decimonónica: la población pobre de Río de Janeiro, ni propietaria ni esclava, con su rutina anónima y oscura y con la vida organizada para cumplir el destino de dependencia y servilismo que la estructura patriarcal brasileña, fijada en el arcaísmo de las relaciones de trabajo y en la violencia del vínculo con la esclavitud, so-

¹³ J. M. Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, cit., p. 513.

¹⁴ Walter Benjamin, “O narrador”, en *Textos escolhidos*, San Pablo, Abril Cultural, 1980, p. 65; Olgária C. F. Matos, “O storyteller e o flâneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin”, en N. Bignotto (comp.), *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.

¹⁵ En relación con este aspecto, véase especialmente Roberto Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo. Machado de Assis*, San Pablo, Duas Cidades, 1990, y *Ao vencedor as batatas*, San Pablo, Duas Cidades, 1992.

¹⁶ J. M. Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, citado.

mete a sus capas subalternas. La vida de esa gente carece de objetivo, parece sugerir Machado de Assis, es una vida improductiva, unilateral, alimentada por un ritmo de espantosa pasividad y por el uso constante de artificios de supervivencia a los que están obligados a echar mano en los momentos de crisis y de mayor evidencia de las diferencias sociales, artificios que exigen manipular creativamente los rituales de dominación señorial asociados con su propia condición de subordinación –artificios que, no obstante, también exigen, para su uso y de parte de sus víctimas, la preservación y el refuerzo de esos mismos rituales de dominación–.

Una población profundamente servil cuya vida parece imitar –al menos literariamente– la vida cotidiana de un país capaz de ingresar en la modernidad sumergido en un tiempo paradójico, un tiempo que pasa en vano y deja todo como estaba porque en su horizonte la vida política carece de sentido: no había posibilidad de ciudadanía, no había caminos de participación pública. O, mejor, en su horizonte la república no era en serio.¹⁷

Mientras tanto, también a causa de esa misma pretensión de *mimese* de las relaciones de dominación, tan característica de la matriz ficcional sugerida por la prosa de Machado de Assis, el eje de lo que podría constituir el principal acontecimiento de la historia contemporánea brasileña –la lenta trayectoria de sus procesos de modernización– sufre un desplazamiento, y la mirada recae sobre el suburbio. Cierta especie de suburbio, sin embargo, diferente quizá de aquella que el personaje Don Casmurro pretendía analizar en su *História dos subúrbios* para escapar de la monotonía de los días de la vejez,

antes de decidirse a escribir acerca de sí mismo y contar la historia de sus celos y de su resentimiento.¹⁸ Pero, de todos modos, una especie de suburbio muy próxima al sentido que ese término recibió en la definición de Walter Benjamin: “Los suburbios son el estado de sitio de las ciudades, el espacio de batalla donde se libra, ininterrumpidamente, el combate decisivo entre la ciudad y el campo, lo moderno y la tradición”.¹⁹

Vistos desde esa perspectiva, los suburbios son un espacio imaginario que se contrapone como una especie de espejo infiel a la ciudad moderna, despojada de cualidades estéticas y metafísicas. Como también haría Jorge Luis Borges, algunos años más tarde, en sus primeros libros de poesía,²⁰ Machado de Assis parece extraer de los *barrios excéntricos* de Río de Janeiro, término que él empleaba para referirse a los barrios de Gamboa, Copacabana o Tijuca, los residuos de un mundo soñado, repicando, de manera particular, la cadencia temporal de los pasajes benjaminianos de París: el instante preciso en que alguna cosa del tejido urbano está por desaparecer, y esa desaparición ilumina, con una luz singular y poética, todo aquello que lo condenó, su otro y su contrario.²¹

En la visión de Machado de Assis, los suburbios forman una especie singular de topografía del arrabal, siempre indecisa entre las primeras casas del área urbana y las postreras

¹⁷ Roberto Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo. Machado de Assis*, cit.; José Murilo de Carvalho, *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*, cit.; Renato Lessa, *A invenção republicana*, citado.

¹⁸ J. M. Machado de Assis, *Dom Casmurro*, en *Obra completa*, cit., vol. 1, pp. 810 y 994.

¹⁹ Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX siècle; le livre des passages*, París, Éditions du Cerf, 1997.

²⁰ Beatriz Sarlo, *Jorge Luis Borges: A Writer on the Edge*, Cambridge, Verso, 1993.

²¹ Sobre la relación de los suburbios con la experiencia de los pasajes benjaminianos, véanse Olgária C. F. Matos, “Drama barroco: topografías do tempo”, *História Oral* 1, 1998; Jacques Leenhardt, “Le passage comme forme d’expérience: Benjamin face à Aragon”, en Heinz Wismann (comp.), *Walter Benjamin et Paris*, París, Éditions du Cerf, 1986; Pierre Missac, *Passagem de Walter Benjamin*, San Pablo, Iluminuras, 1998.

construcciones de la zona rural, entre las últimas décadas del siglo XIX y su supervivencia en los años iniciales del siglo XX, entre las cualidades perdidas de una cultura que se apaga y el lado corrosivo, inacabado, violento y trágico de la ruina. En los suburbios, la ciudad moderna está siempre por hacerse.

Por esa razón, a partir de Machado de Assis, la imaginación literaria brasileña no precisaba pensar más lo moderno afirmando, como aún sucedía, por ejemplo, en las novelas de José de Alencar y de Joaquim Manuel de Macedo, la necesidad de realizar un desplazamiento espacial del área urbana del centro a la periferia; o, por el contrario, suavizando poéticamente la antigua polaridad entre los terrenos baldíos, todavía en manos de la naturaleza originaria, y el paisaje urbano, molde del pensamiento sobre el progreso y crisol de todas las amenazas.²² En efecto, en la obra de Machado de Assis se puede percibir la intención de suprimir cierta jerarquía de los espacios en relación con la mirada permitiendo que el lector preste cierta atención a los suburbios, esa superficie inacabada que se extiende, como una especie de interfaz, apenas presentida, entre el margen extremo de dos espacios súbitamente sensibles: la ciudad moderna perforada por el resquicio, por el vacío, por el recuerdo de su propia alteridad.

En ese contexto, y tal vez no por azar, fue un contemporáneo de Machado de Assis, Euclides da Cunha, quien trató de sumar otra gran novedad al imaginario político republicano creado dentro de esa matriz ficcional: la introducción de la categoría *sertón* entendida como otro elemento decisivo para la composición de una topografía del suburbio. Se trata también de un elemento provocado por la

figuración de una experiencia del umbral y particularmente adecuado para pensar los tiempos y los espacios de la modernidad que se desarrollan en un arrabal llamado Brasil.

En efecto, la presencia de esa categoría en la composición de una topografía del suburbio retoma de manera necesaria, aunque parcial, aspectos del debate sobre los rumbos de la nación brasileña delineado en el libro *Los sertones*, de Euclides da Cunha: ciertas cuestiones relativas al encadenamiento trágico de fracasos y carencias protagonizados por el choque desacompañado entre el repertorio de valores, principios y opciones de la modernidad y el esfuerzo de afirmación de los proyectos de modernización del país; o, asimismo, ciertas cuestiones sobre los riesgos de la barbarie que surge, en los puntos extremos del Brasil, en nombre de la República y de la fijación de sus marcos de poder.²³ En la argumentación de Euclides da Cunha, el sertón es principalmente una imagen del desierto capaz de surgir tanto en el escenario seco, retorcido y violento del arrabal de Canudos como en medio de la soledad y el abandono producidos por las enormes masas de agua existentes en la frontera amazónica del Alto Purus: un “paisaje siniestro y desolado” que siempre se consume antes de formarse plenamente; una tierra sin nombre o historia marcada por la articulación lúgubre entre aislamiento geográfico, poblamiento escaso, hombres errantes, memoria perdida y lenguaje disperso.²⁴

²³ Sobre Euclides da Cunha, véanse especialmente Francisco F. Hardman, “Brutalidade antiga: sobre história e ruína em Euclides”, *Estudos Avançados* 26, 1996, y “Antigos modernistas”, en Adauto Novaes (comp.), *Tempo e história*, San Pablo, Companhia das Letras, 1992; Luiz Costa Lima, *Terra ignota: a construção de Os sertões*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.

²⁴ Euclides da Cunha, *Os sertões*, en *Obras completas*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1995. Véanse, también de Euclides da Cunha, *À margem da história*, en *Obras completas*, cit., y *Um paraíso perdido (reunião dos ensaios amazônicos)*, Petrópolis/Brasília, Vozes/Instituto Nacional do Livro, 1976.

²² Joaquim M. de Macedo, *Memórias da rua do Ouvidor*, Río de Janeiro, Ediouro, 1966; José de Alencar, *A viuvinha*, en *Obra completa*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1958, vol. 1.

Al diseñar en la región de Canudos, en el nordeste del estado de Bahía, en 1897, un mundo que permanecía inacabado, de este lado de la historia y de la geografía de la nación republicana, Euclides da Cunha incorporó los elementos que le permitieron introducir en la categoría *sertón* la ficción de una tierra hundida en una tristeza profunda, inmersa en la ausencia de valores del mundo público, en las líneas desviadas del progreso, en la irracionalidad de los hombres, en el choque provocado por una visión de la barbarie posible –un “suelo que agita, y corre, y huye, y se crispa, y cae, y se levanta”.²⁵ Pero, más allá de Canudos, entre los siringales de la Amazonia, el *sertón* es entendido como soledad, aislamiento y pérdida, la fuerza primitiva de una región todavía en tránsito entre la naturaleza y la cultura, dominada por la resistencia a lo moderno e inmersa en la tradición: “La Historia no iría hasta allí”,²⁶ imaginaba Euclides da Cunha, y esa afirmación traducía tanto una representación del Brasil con su abismal dimensión de vacío como la convicción de que, absorbida por esa peligrosa pero atrayente barbarie, la propia República corría el riesgo de retroceder en el tiempo y disolver su capacidad política de acción en la impunidad, el salvajismo y la tragedia.

En la opinión de Euclides da Cunha, “el desierto invoca al desierto”,²⁷ sugiriendo así los signos de una historia poco edificante de la República brasileña, su sueño de modernidad y sus proyectos de modernización. En la visión de Machado de Assis, los ciudadanos de la “Serenísima República” carecían del aprendizaje de la virtud civil, les faltaba quizá, para refrenar a sus compañeros viciosos y

arrogantes, el conocimiento y el deseo de la libertad.²⁸ Ahora bien, para Euclides da Cunha, ésta es, principalmente, la historia de una república sin compasión, marcada por la indiferencia entre hombres y naturaleza, entre hombres y cosas, entre el iluminismo civilizador, la euforia del progreso técnico y el destino de un pueblo que seguía “abriendo a tiros de carabina y golpes de machete nuevas veredas para sus itinerarios revueltos, y desvelando otros parajes ignotos, donde dejarían, como habían dejado, en el derrumbe de las chozas o en la figura lamentable del aborigen sacrificado, los únicos frutos de sus lides tumultuosas, de constructores de ruinas”.²⁹

En realidad, observa Luiz Werneck Vianna, gracias a la obra de Euclides da Cunha los hombres de la primera generación republicana, los hombres nacidos en el pasaje del siglo XIX al XX, pudieron redescubrir el Brasil en el *sertón*. En buena medida, son los hijos de esa primera generación, musicólogos, como Mário de Andrade y Villa-Lobos, indigenistas, como Cândido Rondon, ensayistas, sociólogos e historiadores como Sérgio Buarque de Holanda, políticos profesionales, como Juscelino Kubitschek, sanitaristas, como Carlos Chagas y Belisário Pena, militares como los tenientes de la columna Prestes, los responsables de un movimiento casi siempre *on the road* de cuestionamiento y transformación de las actitudes, concepciones y sistemas políticos de conducta, movimiento construido en

²⁵ Euclides da Cunha, *Antes dos versos*, en *Obras completas*, cit., vol. 1, pp. 442-443.

²⁶ Euclides da Cunha, *Os sertões*, en *Obras completas*, cit., p. 537.

²⁷ Euclides da Cunha, *Contrastes e confrontos*, en *Obras completas*, cit., vol. 2, pp. 152-153.

²⁸ Acerca de los remedios adecuados para los procesos de degeneración de la República, véanse J. G. A. Pocock, “The americanization of virtue: corruption, constitution and frontier”, cit.; Cardoso, Sérgio, “Que república?”, en N. Bignotto (comp.), *Pensar a república*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

²⁹ Euclides da Cunha, *Um paraíso perdido (reunião dos ensaios amazônicos)*, cit., p. 146. Sobre el tema de la compasión, en el sentido en que se emplea en este trabajo, véase Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, San Pablo, Abril Cultural, 1973.

torno de la idea de la *incorporación de los sertones* y el consecuente encuentro con el otro representado por el hombre brasileño, un personaje visto invariablemente como aislado, abandonado, enfermo, nómada, resistente a los cambios, desposeído, pero en torno de quien se lleva a cabo un proceso de redescubrimiento constante del Brasil.³⁰

Con el correr de la década de 1930, la idea de incorporación de los sertones no hizo más que profundizarse, y adquirió un ángulo de visión genéricamente modernista bajo el impacto del proceso de descubrimiento del país que se había experimentado a lo largo del período anterior. Aun así, recién a fines de esa década otro escritor, Graciliano Ramos, enunció la importancia de proyectar, en el imaginario político republicano generado por esa matriz literaria y al lado de una República colmada de ruinas precoces, una poética de la escasez,³¹ como contrapunto del predominio de un sentido modélico y hegemónico de la idea de lo moderno entonces en curso en el país. Una poética de la escasez capaz de incluir, en el mundo público del Brasil, la conciencia sobre la existencia política de los brasileños *parias*,³² gente anónima e insignificante, simple y oscura, que se mueve, de manera precaria, en el vacío de la nación, a merced de una República que no los reivindica nunca.

En efecto, cuando Graciliano Ramos compuso *Vidas secas*, de mayo a octubre de 1937,

estaba ante una República sin la vocación de llevar a cabo la incorporación política y social de sectores de la sociedad que, hasta entonces, vivían completamente en su margen. En la práctica, la centralización y el autoritarismo que pasaron a caracterizar la experiencia política brasileña después de 1930 –y, en especial, tras el golpe de 1937– produjeron un doble efecto: por un lado, alejaron, cada vez más, a la Revolución del Treinta de los principios que la habían animado a intentar fundar, otra vez, la República, e imponer el predominio de la Unión sobre la Federación, de las corporaciones sobre el ciudadano, del Estado sobre la comunidad política.³³

Pero, por otro lado, la combinación entre centralización y autoritarismo en el período post 1930 también desplazó la pretensión de modernidad que había acompañado a la República brasileña, desde su implantación en 1989, hacia el tema nacional, lo que generaría un proyecto de orden sustentado en la convicción de que el arcaísmo brasileño podía ser eliminado por una forma política muy autoritaria –el Estado Novo– que insertaba el paso de la nación en el rumbo de la modernización.³⁴ De cierta manera, toda una generación intelectual se adecuó a ese desplazamiento, una generación que se inquietaba ante los marcos indicativos de la impenitente condición de atraso de la sociedad brasileña y que soñaba activamente con transformar esos marcos en signos del progreso, pero que terminó sus días impotente frente a un Brasil que nunca logró descifrar por completo.

Con todo, la poética de la escasez que introdujo Graciliano Ramos en la matriz litera-

³⁰ Luiz W. Vianna, “A história absolvida”, *Margens Márgenes*, 2, diciembre de 2002; Nicolau Sevcenko, *Literatura como missão*, San Pablo, Brasiliense, 1999; Nísia Trindade, *Um sertão chamado Brasil: intelectuais, sertanejos e imaginação social*, Río de Janeiro, Revan, 1999.

³¹ Sobre la construcción literaria de ese concepto en la obra de Graciliano Ramos, véase Wander M. Miranda, “*Vidas secas*. Introdução crítica”, en S. Santiago (comp.), *Intérpretes do Brasil*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 2000, vol. II.

³² Sobre el concepto de paria, véase especialmente Hannah Arendt, *La tradition cachée: le juif comme paria*, París, Éditions 10/18, 1987.

³³ Luiz Werneck Vianna, “O Estado Novo e a ‘ampliação’ autoritária da República”, en Maria Alice R. de Carvalho (comp.), cit.; L. Lippi et al., *Estado Novo: ideologia e poder*, Río de Janeiro, Zahar, 1982.

³⁴ Maria Alice R. de Carvalho, “Opinião e modernidade”, *Presença*, 13, 1989; Luiz Werneck Vianna, “O moderno na política brasileira”, *Presença*, 5, 1985.

ria del republicanismo brasileño, principalmente a partir de la publicación de *Vidas secas*, parece actuar a contrapelo de ese ideal de modernización que, autoritario, radicaliza la perspectiva del Estado como agente exclusivo de la realización de los procesos de unificación del país y de la construcción de la nación. Sin duda, la ausencia de marcos históricos claros en un texto como *Vidas secas*, capaz de indicar con rigor poco común los problemas de la exclusión social y política enclavados en los presupuestos de la construcción de la identidad nacional y en sus mecanismos de integración,³⁵ retoma, de cierta manera, la espantosa improductividad de un tiempo que se arrastra, un tiempo que pasa en vano, como sugería Machado de Assis, oscila, en un vaivén infinito, y, en su rastro, deja todo exactamente como estaba.

En la visión de Machado de Assis, el tiempo que alimenta los procesos de la modernización brasileña es improductivo porque en su horizonte histórico está la impresionante pasividad y el fuerte conformismo que cercan la realidad política y social del país. En la opinión de Graciliano Ramos, sin embargo, el tiempo de la modernización no avanza porque, y también en ese mismo horizonte histórico, existe una nación proyectada para albergar a un pueblo que ni ella ni la República reconocen como suyo.

En realidad, confirmaba, sutil, Graciliano Ramos en *Pequena história da República*, un texto breve publicado en enero de 1940 y dirigido a los jóvenes estudiantes de la época, en un país como el Brasil, donde la República fue proclamada y consolidada con un máximo de pragmatismo político y un mínimo de expansión de la titularidad de derechos y de las condiciones de incorporación popular, faltó formar el fundamento republicano del

pueblo, es decir, faltó reconocer en la población de brasileños la existencia de hombres unidos por la ley y capaces de compartir cierta *imaginación* que les permitiera traspasar los límites de la vida particular y doméstica y representar como comunes determinados sentimientos, valores, principios y normas de orientación para la construcción de un destino propio. Dada la ausencia de esas condiciones, insistía Graciliano Ramos, no hay manera de disfrazar la frivolidad de un tiempo en el que la lógica de los momentos históricos es corta, monótona e infatigablemente repetitiva, un tiempo que parece subrayar el letargo político e incluso el cinismo de la población en relación con la marcha de un proyecto de modernización colmado de novedades y vacío de sentido:

En 1889 el Brasil era muy diferente al de hoy: no teníamos ni Cinelandia ni rascacielos, los tranvías eran tirados por mulas y nadie andaba en automóvil; la radio no anuncia el partido de Flamengo y el Vasco porque no teníamos radio, Flamengo y Vasco; en el ferrocarril Central del Brasil moría poca gente, pues los hombres, escasos, viajaban con moderación; existía el morro de Castelo, y Rio Branco no era una avenida, era un barón, hijo de vizconde. El vizconde había sido ministro y el barón fue ministro después. Si ellos no se hubiesen llamado Rio Branco, la avenida tendría otro nombre.³⁶

En realidad, en 1889, el republicanismo brasileño no disponía de una respuesta institucional con respecto a sí mismo. En el diagnóstico de Graciliano Ramos, la nuestra era una República en la que “hombres nuevos sem-

³⁵ Wander M. Miranda, “*Vidas secas*. Introdução crítica”, cit.; José Carlos Garbuglio *et al.*, *Graciliano Ramos*, San Pablo, Ática, 1987.

³⁶ Graciliano Ramos, “*Pequena história da República*”, en *Alexandre e outros heróis*, San Pablo, Livraria Martins Editora, 1970, p. 157. (Debo a Wander Melo Miranda la indicación de este texto.)

braban ideas nuevas y abundantes promesas”, mientras “la multitud bostezaba”,³⁷ bostezo fruto de un republicanismo de posición peculiar, semidistanciado de la expansión democrática y, por eso mismo, capaz de invocarla y descomprimirla alternada e indefinidamente. A causa de ese bostezo, parece insistir Graciliano Ramos, hay algo en las victorias de esa República que no convence, y la serie de ellas parece formar una completa derrota:

La abolición trajo, es claro, una gran excitación en las chozas de los esclavos. Los negros danzaron, cantaron, cometieron excesos, después salieron sin destino, medio locos. [...] La autoridad soberbia del patriarca se había encogido. Todo había encogido, y en ese encogimiento, en esa conformación, los hombres caían, resignados, los brazos flojos se cruzaban, los ojos espiaban en el fuego las cacerolas escasas. Pobreza, devastación, indicios de miseria. Desaliento, arrugas y cabellos grisáceos.³⁸

En la *Pequena história da República*, de acento amargo e intención algo irónica, Graciliano Ramos no dejó de insistir en el violento proceso de exclusión política y social que garantizó el funcionamiento del experimento republicano en el Brasil y evitó que el sertón fuese solamente el desierto en el que creía Euclides da Cunha, la fuerza primitiva de una región todavía en tránsito entre la naturaleza y la cultura, dominada por la resistencia a lo moderno y hundida en la tradición. Pero, fue sobre todo en *Vidas secas*, con sus personajes inmersos en la enorme improductividad de ese tiempo capaz de alimentar los procedimientos de la modernización brasileña y, al mismo tiempo, carecer de sentido, que el sertón de Graciliano Ramos se transformó en una condición particular de destie-

rro, una condición de destierro producida por la República en el interior del propio país.

Tal vez también por esa razón, los personajes de *Vidas secas*—Fabiano, su mujer, doña Vitória, los dos hijos y la perra Baleia— estén siempre acoplados a una tierra que los desvirtúa y les niega aquello de lo que carecen profundamente: una esperanza del fin de las sequías, un lugar geográfico y social estable, un retazo de sueños y, sobre todo, la oportunidad de expresar los parcos deseos por medio del control del lenguaje y de la capacidad de expresar los propios pensamientos.³⁹ En rigor, diría Graciliano Ramos, en una carta a su mujer escrita en mayo de 1937, la negativa absoluta, la absurda carencia generada por el sertón, esa tierra donde cualquier fundamento sólido va cediendo lugar paradójicamente al vacío y al silencio provocados por el límite de la extrema fatiga, componen los elementos capaces de desatar el foco narrativo que orquestrará todas las otras imágenes de la novela:

Escribí un cuento sobre la muerte de una perra, una cosa difícil, como ves: traté de adivinar lo que pasa en el alma de una perra. ¿Será que los perros tienen alma? No me importa. Mi animal muere deseando despertar en un mundo lleno de *preás*.^{*} Exactamente lo que todos nosotros deseamos. La diferencia es que yo quiero que aparezcan antes del sueño, y el padre Zé Leite pretende que nos lleguen en sueños, pero en el fondo todos somos como mi Baleia y esperamos *preás*.⁴⁰

³⁹ Graciliano Ramos, *Vidas secas*, en S. Santiago (comp.), *Intérpretes do Brasil*, cit. [trad. castellana: *Vidas secas*, trad. de Florencia Garramuño, Buenos Aires, Corregidor, 2001]; Rocha, João César de Castro, “*Vidas secas* ou a atrofia das palavras”, *Mais!, Folha de São Paulo*, 9, marzo de 2003, p. 18.

^{*} *Preá* es la designación común de las especies de mamíferos roedores de la familia de los cávidos, como el cobayo. [N. de la T.]

⁴⁰ Graciliano Ramos, *Cartas à Heloisa*, San Pablo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 94.

³⁷ *Ibid.*, p. 159.

³⁸ *Ibid.*, p. 162.

Es la realidad de ese sertón dolorosamente anómalo, aéctico y profundamente injusto, que se va arraigando lenta y pesadamente en la vida cotidiana de los personajes de *Vidas secas*, la que logra a duras penas descifrar el hijo mayor de Fabiano, a pesar de su vocabulario casi tan raquíctico como el papagayo que muriera en la sequía: “infierno”, insistió, preciso, al conversar con la madre.⁴¹ Cerca de veinte años más tarde, en 1956, durante el gobierno de Juscelino Kubitschek y en medio de lo que quizá haya sido el programa más impresionante de modernización del país, el personaje principal de *Gran sertón: veredas*, de João Guimarães Rosa, retomará la misma definición que había dado el muchacho sertanejo, en 1937, para intentar también entender el único espacio social y geográfico que conocía, el Brasil donde había nacido: “Venimos del infierno”,⁴² definió, con idéntica sorpresa y amargura, el *jagunço** Riobaldo Tatarana.

Con todo, durante la década de 1930, Graciliano Ramos aún podía imaginar que la patria no es apenas el sertón donde se nace sino la República en la que se vive. Probablemente por esa razón, sus personajes también alimentaban, en el ámbito de su vivencia más íntima, la tenue esperanza de llegar a la ciudad, es decir, de vivir la sensación de percibir que el suelo emocional y doméstico que pisa cada uno de nosotros guarda en sí, en mayor

medida de lo que sabemos, una tierra originaria y común a todos, a partir de la cual todos pueden vivir libres y, por lo tanto, donde nadie experimentaría más la condición del propio destierro:

Irían hacia adelante, llegarían a una tierra desconocida. Fabiano estaba contento y creía en esa tierra, porque no sabía cómo era ni dónde quedaba. Repetía dócilmente las palabras de doña Vitória, las palabras que doña Vitória murmuraba porque confiaba en él. Y caminaban hacia el sur, inmersos en aquel sueño. Una ciudad grande, llena de personas fuertes. Los niños en escuelas, aprendiendo cosas difíciles y necesarias. Ellos dos viejitos, acabándose como perros, inútiles, acabándose como Baleia. ¿Qué harían? Se demoraron, temerosos. Llegarían a una tierra desconocida y civilizada, quedarían presos en ella. Y el sertón seguiría mandando gente para allá. El sertón mandaría para la ciudad hombres fuertes, brutos, como Fabiano, doña Vitória y los dos niños.⁴³

En buena medida, existe un esfuerzo deliberado en el interior de la narrativa de Graciliano Ramos para indicar los rasgos paradójicos característicos de la combinación entre la República brasileña y la adopción de un proyecto de modernización que unas veces realza la esperanza de que cada ciudadano goce una vida cotidiana bajo las leyes de una ciudad y bajo el modo de vivir que deriva de ella, otras veces indica la certeza de la imposibilidad del pleno ejercicio de esa ciudadanía, y es sólo ese horizonte precario de esperanza e infortunio lo que alimenta los sueños de Fabiano y de su gente.⁴⁴ Pero en Guimarães Rosa, al contrario, ya no hay dudas sobre los procedimientos y los rumbos de esa modernidad ambigua, capaz de

⁴¹ Graciliano Ramos, *Vidas secas*, citado.

⁴² João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 383 [traducción castellana: *Gran sertón: veredas*, trad. de Ángel Crespo, Madrid, Alianza, 1999.] Sobre la tradición del infierno como marca de la cultura literaria brasileña véanse, por ejemplo, Aguiar, Flávio, “Visões do inferno ou o retorno da aura”, en Novaes, Adauto (comp.), *O olhar*, San Pablo, Companhia das Letras, 1988; Bosi, Alfredo, “Céu, inferno”, en *Céu, inferno; ensaios de crítica literária e ideológica*, San Pablo, Ática, 1988.

* Particularmente, se llamó así al individuo del grupo de fanáticos y revolucionarios de Antonio Conselheiro en la guerra de Canudos. Por extensión, se dio ese nombre a los capangas al servicio de los jefes locales o regionales. [N. de la T.]

⁴³ Graciliano Ramos, *Vidas secas*, cit., p. 184.

⁴⁴ Véase también Wander M. Miranda, “*Vidas secas*. Introdução crítica”, cit., p. 184.

producir un mecanismo perverso dentro del cual el fortalecimiento de las ciudades desagregaba el sertón y su universo de deformaciones continuas sin, con todo, sustituirlo por una expansión del ideal de ciudadanía.

En ese sentido, y tal vez de un modo bien específico, la narrativa de *Gran sertón: veredas* parece retomar el movimiento final que propone *Vidas secas*, para configurar la permanencia de esa nueva y absurda modalidad de destierro capaz de configurar el trágico destino de un pueblo que todavía hoy se mantiene en los suburbios de lo moderno, sin acceso a las leyes, a un repertorio mínimo de derechos, al mundo político de la República:

Y de repente aquellos hombres podían ser un montón, una montonera, millares de miles y cientos milientos, venían saliendo de sus madrigueras y formando, del breñal, llenaban todos los caminos, se apoderaban de las ciudades. ¿Cómo es como iban a saber tener poder de ser buenos, con regla y conformidad, aunque quisiesen serlo? No encontrarían capacidad para ello. Habían de querer disfrutar de prisa todas las cosas buenas que viesen, habían de aullar y desatinar. Ah, y se bebían, seguro que se bebían todos los aguardientes enteritos de Januaria. Y agarraban a las mujeres y las arrastraban por las calles, a poco no había más calles, ni ropitas de niños, ni casas. Era preciso mandar tocar de prisa las campanas de las iglesias, urgencia implorando de Dios el socorro. ¿Y servía de algo? ¿Dónde iban los moradores a encontrar grutas y simas para esconderse, dígamelo Dios?⁴⁵

Al comprobar que en el destino de Fabiano y de su gente estaba ausente toda esperanza de una incorporación política, Guimarães Rosa, de cierto modo, expandió la suposición de

Graciliano Ramos de que el proceso de modernización de nuestra sociedad, iniciado a fines del siglo XIX, es inexorable, pero su resultado en términos del modo específico de la experiencia de la vida política es sumamente ambiguo: “Aquí es la ciudad, se dice que uno puede hacer fuerza por sus derechos”, afirmaba el *capiau** José de Tal, también conocido como Zé Centralfe. E insistía: “Soy pobre, en lo particular. Pero lo que quiero es la ley”.⁴⁶

Zé Centralfe es el personaje del cuento “Fatalidad”, publicado en *Primeras historias*, un libro que parece haber sido organizado en torno de la aparición de indicios manifiestos del enfrentamiento entre el sertón y las experiencias de despersonalización civil y de ordenamiento abstracto provocadas por el proceso de urbanización.⁴⁷ Ante la ley ausente, ley excesivamente remota, apostada más allá del alcance de la visión de Zé Centralfe y de su gente —y, al mismo tiempo, apostada también más allá de los ojos de nuestra sociabilidad urbana— es forzoso reconocer que todos hacen lo que pueden y hacen la ley como pueden. En consecuencia, insistiría Guimarães Rosa, orden y transgresión, lícito e ilícito se confunden en el mismo fondo arcaico de violencia y fuerza prepotente, en la misma ocupación desordenada del espacio urbano y rural, en la misma desigualdad social ancestral que se suele atenuar o dulcificar, ilusoriamente, con formas modernas, aparentemente armónicas, de mando y de obediencia.

Así, en la visión de Guimarães Rosa, la previsible entrada del paria en el mundo de la ciudad y en los procedimientos de la modernización brasileña, transformándose finalmente en un ciudadano, no parece ser ni tan

* Una de las denominaciones del habitante del campo, sobre todo el de poca educación. [N. de la T.]

⁴⁶ João Guimarães Rosa, “Primeiras estórias”, en *Obras completas*, cit., vol. II, p. 431.

⁴⁷ Sobre esta cuestión, véase José Miguel Wisnik, “O famigerado”, *Scripta* 5, 2000.

⁴⁵ João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, cit., p. 269.

simple ni tan plácida. Más todavía, existen algunos desdoblamientos importantes de su comprobación respecto de la enorme dificultad que encuentra la República en el Brasil para someter a toda la sociedad bajo el fundamento de la ley republicana, es decir, para establecer, mediante el consenso colectivo, una voluntad no arbitraria que se aplique a todos los brasileños y que, en esa aplicación, los vuelva completamente libres. En efecto, a partir de esa comprobación, Guimarães Rosa buscó completar el desplazamiento que había iniciado Graciliano Ramos, en el interior de la imaginación literaria brasileña, del tema de las virtudes esenciales de la vida cívica, un tema todavía de peso en la argumentación de Machado de Assis y de Euclides da Cunha, la necesidad de la ley como fundamento moderno de la idea de república.

Por otro lado, no obstante, al comprobar cuál es la ley que falta y cuáles son las posibilidades de contención de una fuerza que ninguna norma parece limitar, Guimarães Rosa también actualizó literariamente la figura fundadora del desterrado, y quizá lo haya hecho para intentar comprender por qué razón la nacionalidad de la idea de *patria*, en el caso brasileño, sólo puede caracterizarse por la incompletitud, por la no pertenencia, por la carencia. Dicho de otro modo: en el Brasil, ese “otro Occidente”, el contexto republicano de la idea de *patria* es siempre extraño a su posibilidad de realización histórica.

Cuando Guimarães Rosa publicó *Gran sertón: veredas*, en mayo de 1956, Juscelino Kubitschek, que recién había asumido la presidencia de la República, todavía soñaba con inventar ciudades orientadas siempre hacia el futuro, ciudades como Brasilia, capaces de representar un esfuerzo de afirmación de la nacionalidad, un deseo de integración del interior en el centro, del Brasil en el mundo, de la tradición en la modernidad. Para otorgar solidez al sueño de Kubitschek, el año 1956 marcó también el lanzamiento del programa

de modernización más ambicioso que se presentara en el país –el Programa de Metas–, cuyo contenido más característico provenía de la creencia inmovible de Kubitschek en la fórmula casi mágica del *desarrollismo* como principal derivación de la normativa modernista, una fórmula que él creía capaz de hacer brotar en el Brasil, y en el escenario latinoamericano, una sociedad industrial, urbana, arraigada en la utopía de una ciudad enteramente moderna.⁴⁸

En cierta medida, la narrativa de *Gran sertón: veredas* hace el registro detallado de las ruinas, fragmentos, detritus, residuos de todo aquello que el Brasil modernizado por el *desarrollismo* de Kubitschek no pudo aprovechar y que la República desechó por improductivo, superfluo, inútil: la masa compacta de vaqueros, arrieros, *jagunços*, buscadores de oro, campesinos, prostitutas, indios, viejos, mendigos, locos, enfermos, tullidos, idiotas... gente que no va a ninguna parte, que nadie reivindica, que son nadie. Apenas una multitud de pauperizados y miserables que se desplaza, sin cesar, que sale del sertón rumbo a las grandes ciudades, que simbolizan, como ya había ocurrido en *Vidas secas*, su última oportunidad de escapar de un mundo de necesidades y carencias absurdas, para descubrir, al fin y al cabo de la narración de *Gran sertón: veredas*, la completa inutilidad de ese desplazamiento.

Graciliano Ramos quizá estuviese de acuerdo en llamarlos parias: de alguna manera perdieron, en ese vaivén entre una identidad colectiva de exiliados en los suburbios de la modernidad y la ausencia de identidad, las cualidades que podrían vincularlos con el mundo

⁴⁸ Sobre este tema, véanse James Holston, *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*, Chicago, University of Chicago Press, 1989; Maria Victória de M. Benevides, *O governo Kubitschek: desenvolvimento econômico e estabilidade política*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

de sus semejantes y se encontraron, por tanto, reducidos a la desnudez abstracta de su humanidad.⁴⁹ En el sertón, completaría quizá Graciliano Ramos, la República se olvidó de realizar su ideal plebeyo,⁵⁰ se olvidó del deseo muy humano y esencialmente político de extender a todos sus miembros la oportunidad del ejercicio de la ciudadanía.

Sin embargo, en el sertón donde Graciliano Ramos encontró parias, Guimarães Rosa parece haber sumado su propia percepción acerca de la existencia de gente condenada a una condición absurda de destierro, donde la esperanza es provisoria y donde ya no cabe el sentimiento de nostalgia por una tierra vivida en común. Más aún, quizá, la violencia absoluta de esa condición que ronda a lo largo de su obra parece sugerir que la idea de *patria* puede provocar el tipo de virtud política que necesita una república moderna y que esa virtud, a su vez, puede funcionar perfectamente bien como motivación de la responsabilidad y del esfuerzo civil de una sociedad sin poner en riesgo el pluralismo ético, cultural y religioso en el que la república brasileña debe democráticamente basarse.⁵¹ O aun: para que nuestra república funcione bien es necesario que haga uso de cierta dosis de patriotismo, un patriotismo que puede y debe sustentarse exclusivamente en valores provenientes de la *polis*, como ya insinuaba anticipadamente el sueño de los personajes de *Vidas secas*, es bueno repetirlo, si se quiere evitar la manifestación del deseo de restauración o instauración de alguna forma de unidad cultural, religiosa o étnica de la nación.

⁴⁹ Hannah Arendt, *La tradición cachée: le juif comme paria*, citado.

⁵⁰ Para una discusión sobre el plebeyismo, véase, por ejemplo, Cícero Araujo, "República e democracia", *Lua Nova* 51, 2000.

⁵¹ Sobre esta cuestión, véanse Maurizio Viroli, *Per amore della patria: patriotismo e nazionalismo nella storia*, Milán, Laterza, 2001; Martha Nussbaum et al., *Piccole patrie, grande mondo*, Roma, Reser & Donzelli, 1995.

Al fin y al cabo, es ese ajuste de las condiciones de integración cívica lo que asegura, para el buen funcionamiento de una democracia republicana, lealtad política, tolerancia con el opositor, confianza mutua y solidaridad civil. En realidad, el amor a la patria insinuado a partir de la evidencia de las condiciones de supervivencia de los personajes de *Vidas secas* o de *Gran sertón: veredas* es un amor también esencialmente político, que necesita, para desarrollarse, historias compartidas y un tipo particular de valores, los que se adquieren en el devenir de una vivencia histórica y dentro de la comunidad a la que pertenecemos y que nos reconoce positivamente como parte de sus miembros.⁵²

Tierra de parias y de desterrados, en el suburbio, el sertón, por más grande que sea, es lo que no se ve: el fondo arcaico proyectado sobre una sociedad primitiva que vive lejos del espacio urbano y lo que es aparentemente su reverso, una ciudad cualquiera y todas las otras ciudades, la que dejó que se perdieran sus principios civiles y la que ya sólo es degradación de sus lugares públicos, la ciudad concebida para expresar la modernización y el arrabal que plasmó su perfil. O, en el argumento de Guimarães Rosa: "Sertón es el sin-lugar que dobla siempre más adelante, territorios".⁵³

En efecto, sertón es siempre doblez: ni uno ni otro sino lo que se da entre; no va a

⁵² Sobre este tipo de amor a la patria sustentado sólo en la política, véanse Maurizio Viroli, *Per amore della patria: patriotismo e nazionalismo nella storia*, cit.; Martha Nussbaum et al., *Piccole patrie, grande mondo*, cit.; M. Walzer, *Radical principles*, Nueva York, Basic Books, 1980; Skinner, Q., "Machiavelli's *Discorsi* and pre-humanist origins of republican ideas", en G. Bock (comp.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

⁵³ João Guimarães Rosa, "No Urubuquaquá, no Pinhém", en *Ficção completa*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1994, vol. 1, p. 697. Sobre la relación del republicanism con la ciudad, véase Newton Bignotto, "Três maneiras de se criar uma cidade", mimeo.

ningún lugar, se rehace siempre en el medio del camino.⁵⁴ No casualmente, ya en el comienzo de *Gran sertón: veredas*, el jagunço Riobaldo Tatara afirma convencido: “El sitio sertón se extiende: es donde los pastos no tienen puertas, es donde uno puede tragarse diez, quince leguas, sin topar con casa de morador; es donde el criminal vive su cristo-jesús, apartado del palo de la autoridad”;⁵⁵ un mundo donde todas las cosas están aún por hacerse, y su reverso, el lugar del destierro de Fabiano y de su gente, la tierra donde el campamento de Canudos fue masacrado, el río en el cual se arruina el seringuero del Alto Purus, la “Serenísima República” en la que una gran oportunidad se perdió irremediamente.

En ese Brasil empapado de ficción, donde el sertón es la única esperanza de modernidad

⁵⁴ Giles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988. Véanse, también, Ettore Finazzi-Agrò, “A cidade e o deserto; (des) caminhos urbanos no Grande sertão”, *Brasil Brazil* 11, 1998; Willi Bolle, “Grande sertão: cidades”, *Revista USP* 24, 1994-1995.

⁵⁵ João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, cit., p. 7.

política para la República, la matriz literaria que sugiere Machado de Assis parece traer a la superficie los marcos de una tradición narrativa propia de los suburbios, capaz de configurar, por analogía, por choque, por desplazamiento, por extrañamiento o por contraste, el trazo fino entre lo que es tan reciente que aún no fue tocado por ninguna historia, tan deteriorado que no llegó a envejecer, tan inédito que no logró nacer y está muerto, tan nuevo que algo en este país permanece a la espera de conclusión. Del interior de esa tradición brota el encuentro de la imaginación literaria brasileña con una patria cuyo formato político es invariablemente inestable e incierto, donde los ideales normativos de la República siempre están todavía por hacerse y la modernidad parece surgir de la tensión sin resolución entre lo más moderno, lo más arcaico y sus destrozos. En el curso de ese encuentro, sus narradores hacen lo que pueden: tornan visible lo invisible, rescatan la historia del olvido y de lo oculto, recuerdan y manifiestan aquello que la palabra enuncia.

Más que eso, no les corresponde hacer. □

Bibliografía

- Alencar, José de (1958), *Obras completas*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, vol. 1.
- Araujo, Cícero (2000), “República e democracia”, *Lua Nova* 51.
- Arendt, Hannah (1987), *Homens em tempos sombrios*, San Pablo, Companhia das Letras.
- — — (1987), *La tradition cachée: le juif comme paria*, París, Éditiones 10/18.
- Avritzer, L.; Domingues, J. M. (comps.) (2000), *Teoria social e modernidade no Brasil*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- Baudelaire, Charles (1996), *Obras completas*, Río de Janeiro, Nova Aguilar.
- Benevides, Maria Victória de M. (1979), *O governo Kubitschek: desenvolvimento econômico e estabilidade política*, Río de Janeiro, Paz e Terra.
- Benjamin, Walter (1987), *Obras escolhidas*, San Pablo, Brasiliense, vol. 1.
- — — (1997), *Paris, capitale du XIX siècle; le livre des passages*, París, Éditions du Cerf.
- — — (1980), *Textos escolhidos*, San Pablo, Abril Cultural.
- Bignotto, Newton (comp.) (2001), *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- — — (1991), *Maquiavel republicano*, San Pablo, Loyola.
- — —, “Três maneiras de se criar uma cidade”, s. n. t.
- Bolle, Willi (1994-1995), “Grande sertão: cidades”, *Revista USP* 24.
- Carvalho, José Murilo de (1987), *Os bestializados: o Río de Janeiro e a República que não foi*, San Pablo, Companhia das Letras.
- Carvalho, Maria Alice R. de (1989), “Opinião e modernidade”, *Presença* 13.
- Carvalho, Maria Alice R. de (comp.) (2002), *República no Catete*, Río de Janeiro, Museu da República.
- Cavalcante, B. (comp.) (1985), “Literatura e história”, *Tempo Brasileiro* 81.
- Chalhoub, Sidney, Pereira, Leonardo (comp.) (1998), *A história contada*, Río de Janeiro, Nova Fronteira.
- Cunha, Euclides da (1995), *Obras completas*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, vols. 1 y 2.
- — — (1976), *Um paraíso perdido (reunião de ensaios amazônicos)*, Petrópolis/Brasília, Vozes/Instituto Nacional do Livro.
- Deleuze, Giles (1988), *Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit.
- Ferris, David (comp.) (1996), *Walter Benjamin: Theoretical Questions*, Stanford, Stanford University Press.
- Domingues, J. M. (1999), *Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*, Río de Janeiro, Contra Capa Livraria.
- Finazzi-Agrò, Ettore (1998), “A cidade e o deserto: (des) caminhos urbanos no Grande sertão”, *Brasil Brazil* 11.
- Garbuglio, José Carlos et al. (1987), *Graciliano Ramos*, San Pablo, Ática.
- Gledson, John (1896), *Machado de Assis: ficção e história*, Río de Janeiro, Paz e Terra.
- Hardman, Francisco F. (1996), “Brutalidade antiga: sobre história e ruína em Euclides”, *Estudos Avançados* 26.
- Hinchman, L. P. y Hinchman, S. K. (1994), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York.
- Hollanda, Sérgio B. de (1994), *Raízes do Brasil*, Río de Janeiro, José Olympio.
- Holston, James (1989), *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasília*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lessa, Renato (1999), *A invenção republicana*, Río de Janeiro, Topbooks.
- Lima, Luiz Costa (1997), *Terra ignota: a construção de Os sertões*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Lippi, L. et al. (1982), *Estado Novo: ideologia e poder*, Río de Janeiro, Zahar.
- Macedo, Joaquim M. de (1966), *Memórias da rua do Ouvidor*, Río de Janeiro, Ediouro.
- Machado de Assis, J. M. (1986), *Obras completas*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, vols. 1 y 2.
- Machiavelli, Niccoló (1971), *Tutte le opere*, Florencia, Sansoni Editore, libro 1.
- Mandeville, B. de (1924), *The Fable of the Bees; or Private Vices, Public Benefits*, Oxford, Oxford University Press.
- Matos, Olgária C. F. (1998), “Drama barroco: topografias do tempo”, *História Oral* 1.
- Melo e Souza, Antonio Candido (1996), *Recortes*, San Pablo, Companhia das Letras.
- Miranda, Wander M. (comp.) (1999), *Narrativas da modernidade*, Belo Horizonte, Autêntica.

- Missacc, Pierre (1998), *Passagem de Walter Benjamin*, San Pablo, Iluminuras.
- Novaes, Adauto (comp.) (1988), *O olhar*, San Pablo, Companhia das Letras.
- Perrone-Moisés, Leyla (1990), *Flores na escrivantina*, San Pablo, Companhia das Letras.
- Pocock, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- Putnam, Robert D. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.
- Ramos, Graciliano (1970), “*Alexandre e outros heróis*”, San Pablo, Livraria Martins Editora.
- — — (1992), *Cartas à Heloisa*, San Pablo, Secretaria Municipal de Cultura.
- Rosa, João Guimarães (1994), *Ficção completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, vol. 1.
- — — (1986), *Grande sertão: veredas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Rousseau, Jean-Jacques (1973), *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, San Pablo, Abril Cultural.
- Santiago, S. (comp.) (2000), *Intérpretes do Brasil*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, vol. II.
- Sarlo, Beatriz (1993), *Jorge Luis Borges: A Writer on the Edge*, Cambridge, Verso.
- Sevcenko, Nicolau (1999), *Literatura como missão*, San Pablo, Brasiliense.
- Schwarz, Roberto (1992), *Ao vencedor as batatas*, San Pablo, Duas Cidades.
- — — (1990), *Um mestre na periferia do capitalismo. Machado de Assis*, San Pablo, Duas Cidades.
- Souza, Jessé de (comp.) (1999), *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*, Brasília, Editora UnB.
- Trindade, Nísia (1999), *Um sertão chamado Brasil: intelectuais, sertanejos e imaginação social*, Rio de Janeiro, Revan.
- Viroli, Maurizio (2001), *Per amore della patria: patriottismo e nazionalismo nella storia*, Milán, Laterza.
- Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice (a Defense of Pluralism and Equality)*, Nueva York, Basic Books.
- Weintraub, Jeff W. (1992), *Freedom and community: the republican virtue tradition and the sociology of liberty*, Berkeley, University of California Press.
- Werneck Vianna, Luiz (2000), *Liberalismo e sindicato no Brasil*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- — — (1985), “O moderno na política brasileira”, *Presença* 5.
- Wismann, Heinz (comp.) (1986), *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Éditions du Cerf.
- Wisnik, José Miguel (2000), “O famigerado”, *Scripta* 5.
- Young-Bruehl, E. (1977), “Hannah Arendt storytelling”, *Social Research* 44.

Escenas urbanas: la violencia como forma

Wander Melo Miranda

Universidade Federal de Minas Gerais

las palabras de un libro
sin final, sin final,
sin final, sin final, final
marcelo yukalo rappa

Escena 1: la fundación

En la pared, algunas fotografías en película ortocromática pintada y otras coloreadas en papel de resina; en el piso, bandejas de hierro dispuestas como lápidas, todo reunido bajo el título de *Inmemorial*, inscrito en blanco sobre blanco. La instalación de la artista brasileña Rosângela Rennó, de 1994, repone ante la mirada contemporánea una escena invisible: la muerte de obreros que trabajaron en la construcción de Brasilia. Para realizar este minucioso proyecto de investigación en el Archivo Público del Distrito Federal la artista extrae de las fichas laborales y enumera de forma secuencial a los más de 5.000 trabajadores que murieron durante la construcción de la *Novacap*, y registra también el gran número de niños que fueron empleados allí. Informa, además, sobre la masacre que ocurrió en el alojamiento de una empresa contratista, cuando la Guardia Especial de Brasilia, que había sido llamada a causa de una pelea entre dos obreros por comida, llegó a los tiros.¹

La obra de Rennó está pautada por una doble intervención: primero, exhuma y reordena *in loco* componentes del archivo-muerto, movilizados a partir de un orden clasificatorio propio; segundo, expone públicamente el nuevo recorte, de acuerdo con criterios artísticos que insertan los datos escogidos en otro espacio de circulación social. En rigor, en esa operación de desconstrucción, la obra expuesta es apenas una etapa no sólo del trabajo de constitución del Archivo Universal que está realizando la artista, sino también de la secuencia interminable, anterior y posterior al evento recordado: la fundación de la ciudad.

El archivo es, como la ciudad, un sistema de discursos que encierra posibilidades enunciativas agrupadas en figuras distintas, compuestas unas con otras según múltiples relaciones y mantenidas o no conforme con regularidades específicas. El archivo no es, pues, el depósito de enunciados muertos, acumulados de manera amorfa, como si fuesen meros documen-

do presente”, en Rosângela Rennó, *Rosângela Rennó*, San Pablo, Edusp, 1998, p. 171 y ss.

¹ Cf. Paulo Herkenhoff, “Rennó ou a beleza e o dulçor

tos del pasado, reducidos a testimonios permanentes de la identidad de una cultura. En las palabras de Foucault, “lejos de ser lo que unifica todo lo que fue dicho en el gran murmullo confuso de un discurso, lejos de ser lo que nos asegura existir en medio del discurso mantenido, es lo que diferencia los discursos en su existencia múltiple y los especifica en su propia duración”.²

La práctica del archivo se define, así, por el valor diferencial que congrega y permite, al mismo tiempo, la subsistencia de enunciados y su transformación regular, en verdad, interminables. Por ello, no se puede describir el archivo en su totalidad, sino por fragmentos, regiones y niveles, que se distinguen con mayor claridad en virtud de la distancia temporal que nos separa de él. En suma, “él es el margen del tiempo que envuelve nuestro presente, que lo domina y que lo señala en su alteridad [...]”. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras”.³

La violencia emblemática por el modo en que la información es guardada y mantenida a la distancia expresa la naturaleza arbitraria de la acumulación del conocimiento, la manera en que es organizado como capital cultural, es decir, por medio de un acto contradictorio de sustracción y de olvido forzado. En ese sentido, la barbarie del procedimiento, al obstruir eslabones y conexiones que instituyen lugares alternativos de circulación simbólica, se asemeja al acto de preservación cuyos mecanismos de selección y almacenamiento tienden a hacer desaparecer la suciedad y el dolor,⁴ al contrario de la memoria, que hace de ellos su

materia. La apropiación del archivo por parte de Rennó –de lo que en él es origen de la discontinuidad que es la muerte, de la intermitencia que representa en términos de ruina y reliquia– se realiza como “sub-versión”⁵ o versión subalterna del metarrelato fundador de la ciudad moderna, cuya imagen dominante de tarjeta postal aparece irremediabilmente deformada, disforme.

Como señaló Roberto Schwarz, Brasilia “había representado una profundización del carácter autoritario y predatorio de la modernización brasileña, en línea con la tendencia que enseguida llevaría al régimen militar. En otras palabras, la realización más sensacional y abarcadora del programa histórico de las vanguardias artísticas incluía entre sus virtualidades la de servir como coartada a un proceso de modernización medianamente siniestro, en cuyo rumbo aún nos encontramos”.⁶ Lo que el *Inmemorial* nos deja ver, a su modo, es ese pasaje inconcluso y siempre postergado hacia lo moderno, que se revela bajo la forma de una modernización sin modernidad, sin la incorporación de los valores de un destino común para compartir en la arena pública. Desde el título, que remite irónicamente al Memorial de América Latina, obra del mismo arquitecto de Brasilia, Oscar Niemeyer, la instalación traduce la permanencia de ese gesto truncado de fundación de la ciudad como lugar del ciudadano. Mediante el derecho *post mortem* a la polis que reivindican los fotografiados expuestos, por medio del deseo de pertenencia a ella que expresan, se instaura como pura transparencia la condición fantasmática de esa demanda.

Espacialmente, esa condición se formula mediante el uso “arquitectónico” que hace

² Michel Foucault, *A arqueologia do saber*, trad. de Luiz F. B. Neves, Petrópolis, Vozes, 1972, p. 161.

³ *Ibid.*, p. 163.

⁴ Cf. Ackbar Abbas, “Building on disappearance: Hong Kong Architectural and Colonial Space”, en Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, 2ª edición, Londres/Nueva York, Routledge, 1999, p. 149.

⁵ Roberto González Echevarría, *Mith and Archive: A Theory of Latin American Narrative*, Durham, Duke UP, 1998, p. 180.

⁶ Roberto Schwarz, *Sequências brasileiras*, San Pablo, Companhia das Letras, 1999, pp. 199-209: “Pelo prisma da arquitetura”, p. 200.

Rennó del espacio del piso y de la pared, en una relación especular con las fotos y los textos exhibidos. De acuerdo con la observación de Paulo Herkenhoff, “el espejo real queda en las cincuenta fotografías agrupadas en franjas horizontales, con las fotos de los muertos en negro sobre negro y las de los chicos que trabajaron, pero no murieron, en colores muy oscuros. Las fotografías están hechas en películas gráficas, cuya superficie, muy brillante y pintada de negro en la parte de atrás, se torna entonces un espejo negro, indicativo del lugar de sombra social en el que esos narcisos experimentan el desamor colectivo por ellos. Finalmente, el espejo oscuro, vacío, en el que se proyectan esos narcisos melancólicos, puede llevar a percibir que el rectángulo de la fotografía quizá sea una lápida para la muerte administrada”.⁷

El trabajo de duelo de la ciudad monumento-funerario inaugura la potencia reprimida de la imagen como crítica de la ideología visual contemporánea. En cierto sentido, para la artista, la transparencia ofusadora del espacio urbano de la meseta central encierra el simulacro de la propia condición semiótica de ese espacio y del desvío de la función escópica que la reviste: se trata de *no ver para creer*. La compulsión a la invisibilidad –reiterada exhaustivamente por los más diversos medios de reproducción tecnológica en la actualidad– lleva al extremo de la amnesia social, al localizarse, nos advierte la obra en foco, en el mismo punto en que lo “instantáneo” fotográfico se niega a la posibilidad de perlaboración –de integrar una interpretación y superar las resistencias que suscita– o de memoria. En otros términos, se archiva el proceso de reconocimiento de lo moderno, en el momento en que este parece imponerse en toda su extensión al espectador, que, en última instancia, es el objeto por excelencia de las fotos mostradas.

⁷ Paulo Herkenhoff, *op. cit.*, p. 172.

En ese sentido, la memoria y la repetición mnemónica son movilizadas para afirmar una pérdida o falla primaria a la que se intenta sobrevivir mediante la resistencia a la atracción siniestra que ofrece la disposición de las fotos. Se produce, entonces, algo inesperado, del orden de lo heterogéneo, en la medida en que la mirada del espectador se enfrenta con una forma remanente, una especie de aparición fantasmal –*spectrum*– que lo instantáneo “fotográfico” logra capturar. La “facultad mimética” de la operación se define allí por un desplazamiento que afecta el modelo representado por las fotografías, mostrando lo que nunca fue visto o escrito.⁸ Sólo es posible refotografiar porque el original no es completo o idéntico a sí mismo, a pesar de que es la matriz poderosa que la intervención de Rennó irá a deshacer o *deformar*. En el umbral de la deformación –a un mismo tiempo motor y resultado del trabajo artístico–, la violencia se constituye como límite, para no decir obstáculo, de las articulaciones culturales que harían factible la emergencia de nuevas identidades y su fuerza de actuación en el espacio social.

Al interrumpir a su manera el flujo de imágenes producido por el dispositivo modernizador especial que es la fotografía, Rennó capta el mecanismo de exclusión que resulta en la ruptura del tejido urbano y social desde su origen. El acto de fundación de la capital republicana se inscribe como forma extremada de la violencia inherente a la “ciudad escasa”, que Maria Alice Rezende de Carvalho identifica como “expresión residual de la ciudadanía” y, por consiguiente, poco apta para “articular las ambiciones sociales de una vida política organizada”.⁹ Es lo que retrata *Inmemorial*, por

⁸ Cf. Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Turín, Einaudi, 1982, pp. 71-74: “Sulla facoltà mimetica”, p. 74.

⁹ Maria Alice Rezende de Carvalho, “Violência no Rio de Janeiro: uma reflexão política”, en Carlos Alberto Messeder Pereira *et al.*, *Linguagens da violência*, Río de Janeiro, Rocco, 2000, p. 55.

medio de los espacios vacíos y de los silencios de Brasilia, como negatividad instituyente y abierta a la reflexión contemporánea.

Escena 2: la ciudad

“Tuvo dificultades para atravesar el hueso, agarró el martillo que estaba debajo de la piletta de la cocina y, con dos martillazos en el cuchillo, concluyó la primera escena de aquel acto. El brazo mutilado no saltó de la mesa, quedó ahí a los ojos del vengador. El chico pateaba todo lo que podía, su llanto era una oración sin sujeto y sin Dios que la oyera. Después no pudo llorar tan alto, su única actitud era esa mueca, el rojo queriendo saltar de los poros y esa sacudida de piernitas. Cortaba el otro brazo despacio, esa porquería blanca tenía que sentir mucho dolor. Tuvo la idea de no usar más el martillo, el chico sufriría más si cortase la parte más dura despacio. El sonido del cuchillo mutilando el hueso era una melodía suave para sus oídos. El nene se agitaba en esa muerte lenta. Cortar las dos piernas llevó un poco más de trabajo y necesitó la ayuda del martillo. Aun sin los cuatro miembros, el nene todavía se sacudía. El asesino puso un brazo encima de la cabeza para bajarla y dividir aquel corazón indefenso. El nene se quietó en la soledad de la muerte.”¹⁰

La escena del descuartizamiento, uno de los episodios más brutales entre varios otros de *Cidade de Deus*, de Paulo Lins, es ejemplar, en su objetividad y precisión absurdas, de la forma en que la violencia se impone como lenguaje marginado, perteneciente a “un mundo donde la república no llegó”.¹¹ Más aún: de la forma en que ese lenguaje funciona

en el sentido de romper el círculo estrecho del confinamiento social que es la “neofavela de cemento armado” (p. 17), en las palabras con que el autor define el condominio de traficantes, criminales y trabajadores que da título a la novela. La situación es expresiva del modo en que el libro, un volumen de más de quinientas páginas, fue concebido. Resultado de la participación de Paulo Lins en el grupo de investigación “Crimen y criminalidad en Río de Janeiro”, que coordinó la antropóloga Alba Zaluar,¹² la narrativa conjuga la experiencia del escritor –negro, ex favelado y en ese momento universitario– con los datos de la investigación social. A ellos se suma el recurso de la utilización de la técnica del código sensacionalista del diario popular, que la perspectiva ficcional reviste de fuerza generalizadora.

El compromiso por expresar lo que está excluido –presentado reiteradamente desde la perspectiva de lo monstruoso en su violencia desmedida– es la situación-límite de la escritura, que se ve de cierto modo constreñida por la forma hegemónica de la novela y, al mismo tiempo, tiene que hacer de ella un campo discursivo abierto y suficiente para articular un lenguaje subalterno. La adherencia al referente¹³ es un elemento de complicación adicional, en la medida en que aproxima el texto a la inscripción fotográfica y, en consecuencia, al lenguaje deíctico que constituye la fotografía,¹⁴ apuntando hacia una realidad extratextual que parece impedir la articulación aludida y restringir la actividad de la lectura a la

Ventura, *Cidade partida*, San Pablo, Companhia das Letras, 1994, p. 12.

¹² Véase Alba Zaluar, *Condomínio do diabo*, Río de Janeiro, Revan/Ed. UFRJ, 1994.

¹³ En las “Notas y agradecimientos” al final del libro, el autor explicita esta opción –“Esta novela se basa en hechos reales” (p. 549)– al mismo tiempo que señala los pasos principales de la investigación realizada para su ejecución.

¹⁴ Cf. Roland Barthes, *A câmara clara; nota sobre a fotografia*, trad. de J. C. Guimarães, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, pp. 14 y ss.

¹⁰ Paulo Lins, *Cidade de Deus*, San Pablo, Companhia das Letras, 1997, pp. 81-82. De aquí en adelante sólo se cita el número de página entre paréntesis.

¹¹ La observación es de Zuenir Ventura acerca de la favela de Vigário Geral, en Río de Janeiro. Véase Zuenir

confirmación documental. Dicho de otra forma, es como si el autor trabajase con dos sistemas distintos de signos –la escritura y la fotografía–, pero partiendo del primero para llegar al segundo, y no al contrario.

En ese proceso simulado de traducción intersemiótica, de pasaje de un sistema de signos a otro, reside, no obstante, la capacidad de la novela de constituirse como escritura ficcional, pues, en el curso de su travesía, se produce la no-coincidencia de los términos traducidos, una especie de falla o quiebra entre la palabra y la imagen (fotográfica), como sugieren los versos-epígrafe de Paulo Leminski desde el inicio del libro: “Vim pelo caminho difícil./ a linha que nunca termina/ a linha bate na pedra./ a palavra quebra uma esquina./ mínima linha vazia./ a linha, uma vida inteira./ palavra, palavra mina” [Vine por el camino difícil/ la línea que nunca termina/ la línea golpea en la piedra./ la palabra quiebra una esquina./ mínima línea vacía./ la línea, una vida entera./ palabra, palabra mía]. Al enfatizar su estatus literario con la indicación autorreflexiva del comienzo, *Cidade de Deus* se niega a “naturalizar” los datos representados, rechazando fijarlos en una imagen estable, incluso porque es la velocidad alucinante de la sucesión de las escenas (fotografías ahora convertidas en fotogramas) la que da un ritmo peculiar a la narrativa y le otorga una nitidez formal también peculiar –como se dice de una imagen que tiene buena definición–.

El “vértigo de superficie”¹⁵ que provocan los episodios –y que el caso del descuartizamiento del chico sintetiza de forma ejemplar– le resta peso a las imágenes configuradas (a pesar de que se puede decir también que son imágenes “pesadas”), desvinculándolas del referente inmediato, tal la violencia

excesiva de la situación representada y que parece, por eso, improbable. Más aún, es ese vértigo el que destituye al texto de toda profundidad psicológica, así como lo aleja de la certificación sociológica totalizadora de las acciones y del destino de los personajes, dado que están vaciados de una interioridad que los justifique o les dé sentido. Al renunciar así a juicios predeterminados o a explicaciones compensatorias, la narrativa refuerza su determinación de asumir la violencia menos como tema que como forma de su radicalidad.

Por lo tanto, sólo a primera vista la novela tiene algún parentesco con la prosa naturalista brasileña, de la que sería un heredero contemporáneo. En verdad, vale la pena enfatizarlo, su universo textual está atravesado en su totalidad por la exposición mediática del acontecimiento, lo que sobredetermina el ritmo veloz de la acción, sumándole un valor hiperrealista que parece ser la vía más adecuada para enunciar el hiato inherente a la visión al mismo tiempo próxima y distante del objeto que la mirada antropológica transforma en ficción. De allí el aspecto extrañamente inquietante de las imágenes de violencia que, repetidas hasta el agotamiento, ponen en jaque la naturalidad y neutralidad con que transitan simultáneamente de las páginas del diario o de las pantallas de la televisión a la vida cotidiana de la favela y, por extensión, de la ciudad. Hay que notar que en ese tránsito se justifican y se da momentáneamente legitimidad, desde la perspectiva de los criminales, a los crímenes cometidos.

La novela trabaja con continuidades y discontinuidades en la urdimbre de una historia que parece no tener ni fin ni finalidad. Por medio de la sucesión ininterrumpida de micronarrativas, que funcionan como flashes fotográficos perceptibles sólo el tiempo suficiente como para que el lector entienda con claridad la carga explosiva que contienen, la narrativa viola la zona de invisibilidad que divide a la ciudad en dos –la del asfalto y la

¹⁵ Rosângela Rennó Gomes, *Cicatriz*, San Pablo, Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 1997, p. 23 (tesis de doctorado en Comunicación y Artes).

de la favela—, tornándola una “ciudad partida”, para usar la expresión de Zuenir Ventura. Una violación que termina por deshacer esa partición o la frontera entre una “ciudad” y la otra, lo que se revelará como incomodidad en la propia recepción crítica del texto del ex habitante de la Cidade de Deus, visto ya sea desde la perspectiva restrictiva de la “novela etnográfica”, como la define Alba Zaluar en la solapa del libro, publicado por una editorial de prestigio, ya sea con un entusiasmo no exento de cautela por parte de un crítico eminente.¹⁶

Finalmente, ¿qué es lo no se puede soportar o aceptar del todo? Tal vez sea la banalización de la violencia en la “guerra permanente”¹⁷ del tráfico de drogas, la gratuidad del sentido que encierra y se propaga por todas partes. *Una forma vacía, sin destino, que no contiene ninguna proposición más que ella misma*—como una bala perdida clavada en un blanco imprevisto—. Acercarse de esa forma es la condición medio imposible de la escritora de Paulo Lins. Por eso, el libro se escribe desde un trabalenguas que resume su difícil contemporaneidad, la penosa articulación significativa que se propone: “Falha a fala. Fala a bala” [Falla el habla. Habla la bala] (p. 23), anuncia el autor desde el comienzo. Bajo el signo de la amenaza al propio acto de escribir se instaura un orden discursivo favorable al enfrentamiento “artístico” de la barbarie declarada, que condena ese orden a la desaparición, en el mismo momento en que busca afirmarse y afirmar su condición escatológica—“masacrada en el estómago con arroz y frijoles la casi palabra es defecada en vez de hablada” (p. 23)—.

Por eso, también, esa “casi palabra” que es la novela no supone nada más allá de su enunciación, no postula ninguna intención programática, como en otra época, en la década de 1960, al tratar un asunto semejante, lo había podido hacer un artista como Hélio Oiticica. Al aproximar el bandido al revolucionario político, Oiticica construye una teoría radical de la marginalidad, sublevación del arte contra toda forma de opresión, ya sea metafísica, estética, intelectual o social, y cuya síntesis se puede leer en el objeto “Homenaje a Cara de Caballo” o en el *parangolé** “Sea un Marginal, Sea un Héroe”. No hay en *Cidade de Deus* lugar para ningún heroísmo, pues, “muerto en el piso, el señor violento y astuto de la vida y de la muerte de los otros es un chico desdentado, desnutrido y analfabeto, muchas veces descalzo y en bermudas, de color siempre oscuro, el punto de acumulación de todas las injusticias de nuestra sociedad”.¹⁸

La convivencia social desgarrada aparece, así, reducida casi a prácticas de supervivencia individual, en las cuales la universalización de los derechos se deshace ante la presencia ubicua del crimen organizado,¹⁹ cuyo poder estrecha cada vez más las relaciones entre la “bala” y el “habla”. La ciudad entonces desaparece. Vista de pasada, en asaltos, fugas o abandono de cadáveres por policías o traficantes, ella es des-figurada, descuartizada por la violencia que se impone como forma incisiva de inscripción imagética.

Imagen de la muerte o de la imposibilidad de un discurso subalterno que no sea poten-

¹⁶ Me refiero al sugerente texto de Roberto Schwarz, “Cidade de Deus”, en *Sequências brasileiras*, cit., pp. 163-171. Sobre la recepción del libro, véase Lucia Artacho Penna, “A bala e a fala”, *Cult*, San Pablo, enero de 1998, pp. 27-29.

¹⁷ Zuenir Ventura, *op. cit.*, p. 142.

* Hélio Oiticica llamó *parangolé* a una serie de obras en las que presentaba trajes, capas o estandartes para que las personas los usaran, bailaran y se relacionaran en el espacio de la instalación. Para el autor, el *parangolé* es una “estructura-acción” que requiere la participación corporal directa del espectador y en la que se mezclan danza y pintura.

¹⁸ Roberto Schwarz, *op. cit.*, p. 167.

¹⁹ Alba Zaluar, *op. cit.*, p. 213.

cialmente letal, *Cidade de Deus* simula efectuar la aproximación entre tiempo real y acontecimiento. Es el modo que encuentra para marcar, mediante la reversión de la técnica mediática de la que se apropia,²⁰ una concepción de la realidad histórica de la ciudad, que cada vez más tiende a desaparecer. El recurso a la exterioridad, del cual se vale en todo momento el escritor, en lugar de propiciar la visibilidad de la emergencia de nuevos sujetos en la escena pública brasileña, se revela como una de las condiciones especiales de enunciación literaria del mecanismo de aniquilación de esos sujetos. Al fin de cuentas, la propia existencia del libro apunta a un nuevo cuadro de prácticas y discursos que permanecen en el horizonte de una posibilidad, si bien remota, de superar la exclusión.

Escena 3: la cicatriz

Desde otra perspectiva, la desaparición de la ciudad puede percibirse por medio de la sumisión del espacio corporal a técnicas específicas de control disciplinario. En otro proyecto de Rosângela Rennó –*Cicatriz*–, expuesto en 1996 en el Museo de Arte Contemporáneo de Los Ángeles, imagen y texto se enfrentan ante la tarea de cartografiar el territorio minado donde se da la exclusión de los cuerpos en la escena contemporánea.

Para llevarlo a cabo la artista se vale una vez más de la memoria y del archivo, mediadores de otra de las tantas masacres que ocurrieron en el país. El 2 de octubre de 1992, en el pabellón de la Casa de Detención del Complejo Penitenciario de Carandiru, en San Pablo, una pelea entre dos detenidos provoca un amotinamiento a causa del cual la Policía

Militar invade la cárcel. Como resultado, 111 presos muertos y más de un centenar de heridos. En las primeras planas de los diarios aparecen fotografías de los cuerpos desnudos, alineados en cajones de chapa, con un número pintado a modo de identificación.

Rennó no trabaja con las fotos de la masacre de Carandiru. Las superpone, como un *pentimento*²¹ al revés, otras figuras del pasado. Su interferencia consiste en raspar, re fotografiar y recontextualizar algunas imágenes de un universo de más de 15.000 negativos fotográficos de vidrio, encontrados en la Academia Penitenciaria del estado de San Pablo. Las imágenes, que comprenden el período de 1920 a 1940, son en su mayoría fotos identificatorias y señaléticas: rostros de frente o de perfil; cuerpos desnudos de frente, de costado o de espaldas. Rennó selecciona fotos de cuerpos tatuados, amplía algunos detalles y expone las nuevas imágenes acompañadas de textos del Archivo Universal. Son historias ordinarias de gente común, tomadas del diario, de algún modo relacionadas con fotografías, posteriormente reelaboradas por la artista, que elimina nombres, lugares y fechas –“un archivo de imágenes escritas, en el que la identidad de los sujetos es mutilada por la mayúscula seguida del punto. La indeterminación del individuo refuerza y acentúa una falsa objetividad. El anonimato de la situación es también el sello de su intención”–.²²

La violencia que se expone allí como forma es bastante sutil, filtrada por un lenguaje directo, en los textos, y una cierta asepsia de la mirada, en las imágenes, cuya pulsión carcelaria original en los dos registros parece diluirse en la superficie regular de las letras en

²⁰ Sobre tiempo e imagen, véase Eduardo Cavada, *Words of Light, Thesis on the Photography of History*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. XXIV y ss.

²¹ Se dice que hay *pentimento* cuando bajo la superficie de una pintura realizada se pueden percibir los rastros de una composición anterior, distinta de la que se presenta como resultado final.

²² Maria Angélica Melendi, *Arquivos do Mall/Mal de Arquivo*, p. 4 (inédito).

relieve y en las líneas que circundan el diseño de los tatuajes, casi como si estos adquiriesen autonomía en relación con los cuerpos en los que recaen. El borramiento de los cuerpos en la imagen retoma, así, la operación tecnológica por excelencia de la fotografía, para revertir la “ceguera histórica”²³ que contiene en favor del recuerdo de la segregación y del abandono.

Lo más terrible de las imágenes de *Cicatriz* es que nos permite ver que el secuestro de las identidades que exhibe no es el efecto provisorio de un régimen –político o discursivo– de excepción. Constituye, antes, un régimen con continuidad en el tiempo. La instalación de Carandiru no evoca la masacre tal como ocurrió, pero no cesa de escenificarla, como si “cada disparo de la policía ya estuviese anunciado en los disparos de la cámara del fotógrafo desconocido que hace más de cincuenta años sacó las fotos”.²⁴ La visibilidad que adquieren los cuerpos está en relación directa con su opacidad histórica: cuanto más oscuros, más perceptible se vuelve entonces su nitidez. La interferencia de la superficie corporal en la trayectoria de la luz acentúa la transformación de los cuerpos en

objeto, y luego en espectro, metamorfosis absolutamente distante de la espectacularización a la que parece estar condenada la imagen en el presente.

Este acto de negatividad delega a la confrontación entre texto e imagen en *Cicatriz* un poder de latencia –“presencia muda”,²⁵ para usar las palabras de la artista– que impulsa el desdoblamiento al infinito no sólo de las posibilidades estructurales del archivo, sino principalmente del sentido de la violencia de la que es guardián. El pasaje entre el referente y la imagen (textual o fotográfica) constituye el lugar de retorno del excluido, marcado justamente por el acto de intromisión del cuerpo en la transparencia óptica buscada,²⁶ en el instante en que se revela, sin subterfugios, la tensión que atraviesa el pasaje político entre el individuo y la ciudad. Allí el espectro encuentra su existencia mimética, la fotografía camina en dirección a la escritura y ambas se deshacen bajo la levedad de la luz, que abre espacio para la mirada fundadora de una comunidad arruinada. □

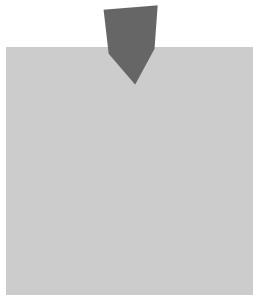
²³ Eduardo Cavada, *op. cit.*, p. XXVII.

²⁴ Maria Angélica Melendi, *op. cit.*, p. 12.

²⁵ Rosângela Rennó Gomes, *op. cit.*, p. 22.

²⁶ Me baso aquí en el análisis que hace Alberto Moreiras del relato “Apocalipsis de Solentiname” de Julio Cortázar. Cf. Alberto Moreiras, *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina*, Santiago, LOM/Arcis, 1999, pp. 355 y ss.

Lecturas



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 7 / 2003

Dos culturas, tres culturas.

*Una aproximación al debate sobre la ciencia y las humanidades**

Cristina Beatriz Fernández
Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET

A propósito de Charles Percy Snow, *Las dos culturas*, introducción de Stefan Collini, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 (1959) y Wolf Lepenies, *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, México, FCE, 1994 (1985).

En 1959, Charles Percy Snow dictó un ciclo de conferencias en la Universidad de Cambridge, cuyo título se convertiría en el nombre de un particular enfoque sobre la relación entre distintos saberes: *Las dos culturas*. En ellas retomaba un debate que había cobrado forma en el siglo XIX, pues fue en la época del Romanticismo cuando se hizo notoria la desazón generada por la escisión de las dos esferas involucradas en la reflexión de Snow: la ciencia y las humanidades.

Con una muy útil introducción de Stefan Collini, la lectura de *Las dos culturas*¹ se convierte en una invitación a repensar la forma en que fueron *disciplinados* los distintos saberes y las relaciones mutuas entre ellos. El libro está organizado en dos grandes secciones: en la primera, “Las dos culturas I. La conferencia Rede”, se recogen las cuatro conferencias dictadas en la Universidad de Cambridge en 1959, y en la segunda, “Las dos culturas II. Una segunda mirada”, de 1963, se incluyen los planteos que Snow aclaró o reformuló tras el debate con el crítico literario F. R. Leavis. Para retomar los conceptos medulares de ese texto, bastaría recordar que, en la conferencia “Las dos culturas” –la primera del ciclo de 1959–, Snow denuncia cómo la vida intelectual de Occidente se ha polarizado en dos bandos o sectores bien diferenciados: los intelectuales literarios –o intelectuales a secas– y los científicos. Al referirse a este último grupo alude, generalmente, a los físicos, a quienes atribuye una mayor preocupación por las cuestiones sociales y un mayor optimismo social que el que muestran los intelectuales literarios. Él mismo dice estar disconforme con la vaguedad de la

expresión “dos culturas”, pero sostiene que con ella no intentaba trazar algo tan preciso como un mapa cultural sino más bien ofrecer una suerte de metáfora y señala, además, la incompreensión mutua como la modalidad dominante en la relación entre estas *dos culturas*:

[...] Es evidente que entre ambos [polos], cuando uno atraviesa la sociedad intelectual desde el campo de los físicos hasta el de los intelectuales literarios, hay en el camino toda clase de tonalidades de sentimiento. Pero creo que el polo de total incompreensión de la ciencia irradia su influencia hacia todo el resto. Esa incompreensión total da, de manera mucho más penetrante de lo que nos damos cuenta –puesto que vivimos en ella–, un sabor no científico a toda la cultura *tradicional*, sabor que a menudo, mucho más de lo que admitimos, está a punto de convertirse en anticientífico. Los sentimientos de un polo se transforman en los antisentimientos del otro. [...] (pp. 10-11).

Esta escisión en el seno de la cultura moderna impacta negativamente en el campo intelectual y encuentra su razón de ser en la historia de un sistema educativo que desintegró la armonía de los saberes tal como estaba constituida desde el

* Agradezco a la licenciada Mónica Scarano y al doctor Alberto de la Torre sus sugerencias para la elaboración de este trabajo.

¹ El libro editado por Nueva Visión es la versión en español de C. P. Snow, *The Two Cultures*, Introduction by Stefan Collini, Cambridge, Cambridge U.P., 1998. Hay una traducción anterior al español: *Las dos culturas y la revolución científica*, traducción de María Raquel Bengolea, Buenos Aires, Sur, 1963.

Renacimiento, separando –hasta el punto de oponerlas– las ciencias de la naturaleza y las humanidades. Cabe acotar que cuando Snow habla de “humanidades”, coloca el eje en la literatura, específicamente en las letras clásicas. Como el desconocimiento de una cultura respecto de la otra supone un empobrecimiento intelectual, Snow propone como remedio la reestructuración de la educación. Y su propuesta no va desencaminada, ya que, en gran medida, el creciente abismo que separó las dos culturas fue generado por la clase de educación exigida por la revolución industrial, con el incremento de la *especialización* y la subsiguiente ampliación de la escolaridad, que involucró un proceso de diversificación.

En la segunda conferencia, “Los intelectuales como *ludditas naturales*”, Snow afirma que, descontando a los científicos, el resto de los intelectuales –especialmente los literarios, a los que califica de *ludditas naturales*– no se ha preocupado por entender ni aceptar la revolución industrial. El tema se completa en la tercera conferencia, “La revolución científica”, que está dedicada a distinguir la revolución industrial, iniciada a mediados del siglo XVIII, de la revolución científica, entendida como la aplicación de la ciencia a la industria y localizada a principios del siglo XX. En este punto, Snow debe confesar que los científicos *puros* tampoco se preocupan mucho por las cuestiones sociales, actitud que comparten con los intelectuales literarios. En “Los ricos y los pobres”, la última conferencia del ciclo, trata de demostrar que la división entre países industrializados y países no industrializados coincide exactamente con la división entre países ricos y pobres. Y como, por otra parte, la cultura científica es democrática en sí misma –a diferencia de las humanidades, la conservadora *traditional culture*–, acercar las dos culturas es para él una necesidad tanto intelectual como de orden práctico y político.

Finalmente, en la segunda sección, “Las dos culturas II. Una segunda mirada”, ajusta sus conceptos para decir que ni el sistema de educación basado en las ciencias ni el tradicional o *humanístico*, tomados aisladamente, resultan adecuados para estar a la altura de las potencialidades de la época y reitera su propuesta de una reforma educacional que los integre. Por otra parte, se muestra un tanto arrepentido de haber hablado de “dos” culturas,

ya que eso no da cuenta de las divisiones internas –como ciencia teórica *versus* tecnología– ni del lugar y el rol de las ciencias sociales.

Quizás resulte de utilidad, para entender mejor el texto de Snow, recordar someramente las condiciones de su enunciación.² Charles Percy Snow era un científico que se dedicaba con éxito a la literatura, como escritor de novelas. Había ocupado cargos públicos en el gobierno inglés y, como científico, su formación y desempeño académico habían tenido lugar en la Universidad de Cambridge. Para 1959, el año de sus famosas conferencias, el sistema universitario inglés estaba marcado, a pesar de los logros alcanzados por algunos científicos de esa nacionalidad, por una preeminencia indiscutida de las humanidades, vinculadas a la tradición clásica. Esa preferencia se debía, en gran medida, a cuestiones de clase: para los *gentlemen* ingleses, los estudios humanísticos otorgaban mayor prestigio social que el trabajo en un laboratorio científico. Por esta razón, la propuesta de Snow apuntaba a un cambio importante en el sistema educativo inglés: señalar las complejas relaciones entre estas *dos culturas* para luego ponerlas en un pie de igualdad y, en la medida de lo posible, lograr un mayor financiamiento educativo y un aumento de la matrícula en las carreras científicas. Esto requería llevar hacia la ciencia algo del prestigio que invertía por entonces a las humanidades.

En opinión de Snow, podemos hablar de “dos culturas” no sólo en un sentido intelectual sino también antropológico, ya que los miembros de cada uno de esos grupos comparten actitudes y normas de acción, así como enfoques y creencias comunes. Si bien suele ocurrir, por ejemplo, que los biólogos no conozcan a fondo la física contemporánea o que los ingenieros y los científicos *puros* a menudo no se entiendan entre sí, es un hecho que hay similitudes de conducta y pensamiento que atraviesan y hasta dominan otras conformaciones mentales, como las de la religión, la política o la clase social. Aunque Snow presenta su imagen de las dos culturas como una suerte de mapa de la intelectualidad occidental, reiteramos lo dicho arriba acerca del peso que ejerció el contexto británico en su reflexión, del cual toma, por otro lado, la

² Para esta contextualización, seguimos la introducción de Stefan Collini.

mayoría de sus ejemplos. Por ello se ha dicho que tanto la famosa conferencia de Snow como las respuestas que provocó están más relacionadas con cuestiones concernientes al capital simbólico y cultural del sistema de clases sociales británico que con una mirada epistemológica sobre las distintas disciplinas.³

Ineludible para entender la polémica de *las dos culturas* en que se vio involucrado Snow resulta el libro del historiador alemán Wolf Lepenies, *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, de 1985. A una distancia de más de un cuarto de siglo de las conferencias de Snow, el de Lepenies no es un texto polémico ni se inserta en el mismo debate –al menos, no lo hace directamente–. Se trata de un sumamente erudito trabajo de investigación, de lectura apasionante, que se propone demostrar que el conflicto entre las dos culturas le debe mucho a la aparición de una tercera cultura: la sociología, no siempre visible pero constantemente presente en la redefinición de los campos del saber y de las disciplinas instituidas desde el siglo XIX. La brevísima “Advertencia preliminar” anuncia sin rodeos la tesis del libro: las ciencias sociales son una tercera cultura en la cual se oponen, desde su nacimiento, orientaciones científicas y literarias y, como consecuencia de ello, desde la primera mitad del siglo XIX, se desarrolló una competencia entre una intelectualidad literaria y otra intelectualidad, la de las ciencias sociales, que rivalizaban en interpretar adecuadamente la sociedad industrial y ofrecerle una *doctrina de la vida* al hombre moderno. A continuación, pasa a analizar las relaciones entre sociología, ciencias naturales y literatura en Francia, Inglaterra y Alemania. Los nombres de estos países dan título a las tres partes en que está dividido el libro. Esta partición permite tanto una lectura unificada del volumen como un abordaje de cada una por separado, pues están escritas con suficiente independencia como para posibilitarlo. Por ejemplo, cada parte trae al final sus referencias bibliográficas propias y no hay ninguna conclusión o epílogo que unifique las tres secciones. Podríamos decir, entonces, que se trata de un libro *modular*, cuyos cuerpos pueden conjugarse o separarse, de acuerdo con los intereses del lector.

En la primera sección de este estudio, “Francia”, Lepenies toma como objeto de su análisis la institucionalización de la sociología en

La Sorbona y rastrea sus antecedentes hasta que se cierra la primera etapa del positivismo comteano en 1845. Apoyado en textos de Comte, en su correspondencia con John Stuart Mill, Clotilde de Vaux y otros personajes, Lepenies reconstruye este momento crucial del pensamiento científicista. Comienza por señalar que la relación de Comte con la actividad científica francesa era la de un intruso, aunque legitimado por el hecho de que su doctrina era atractiva para muchos científicos. Considera que la obra de este pensador es, en gran medida, el resultado de la imposibilidad de haber hecho una carrera “normal”, por lo cual se había adjudicado una “misión” que terminó alcanzando ribetes cuasirreligiosos.

Antes de 1845, Comte juzgaba que las cuestiones de estilo eran secundarias para las ciencias y tomaba como modelo retórico de su propia producción a los naturalistas, lamentando que el lenguaje familiar, no técnico, le impidiese la formulación de una filosofía y una política positivas. Veía la literatura y las artes –música, pintura– como simples distracciones, que propiciaban estados de ánimo favorables a la producción intelectual, pero sin valor cognitivo en sí mismas. Enemigo de los poetas-filósofos al estilo alemán, era también acérrimo opositor a la liberación femenina y a las *littératrices* o mujeres de letras. De acuerdo con la interpretación de Lepenies, la separación de su esposa llevó a Comte a una crisis que hizo eclosión en 1845 y que fue una divisoria de aguas en la historia del positivismo. Efectivamente, esta crisis, a la que se agregó su platónica relación con la escritora de novelas Clotilde de Vaux, impulsaría a Comte a un regreso al catolicismo y a rehabilitar el sentimiento, con lo que le restituyó el valor antes negado tanto a la mujer como a la literatura. Idea/sentimiento/acción son los tres grandes núcleos en la nueva versión del positivismo, enunciada en el *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (1851), que llevaría a positivistas “científicos” como Émile Littré a distanciarse del círculo de Comte. Cuestiones

³ Cf. Anthony Purdy, “Introduction: on Science and Social Discourse”, en Donald Bruce y Anthony Purdy (eds.), *Literature and Science*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1994, p. 14.

estéticas y, más particularmente, literarias, influyeron en esta alteración del positivismo, lo que prueba en gran medida el hecho de que, de los ciento cincuenta tomos de la *Bibliothèque positiviste au dix-neuvième siècle*, una lista de libros recomendados que Comte elaboró a pedido de Jacquemin, un obrero lector, treinta pertenecen a las *belles lettres*. Ahora que el objetivo del positivismo era “una santa armonía entre la vida privada y la pública”, eso implicaba otra actitud ante el problema femenino y la vinculación de intereses estéticos y científicos. Para el segundo Comte, la filosofía tenía la misión de ordenar la vida humana, pero la poesía debía embellecerla y ennoblecerla mediante la idealización del sentimiento. A estas dos prácticas debía sumarse la política, para coordinar los actos públicos y privados bajo un régimen moral. El ideal poético cumpliría, en esta nueva organización, un rol intermedio entre la idea filosófica y la acción política. La misión del sumo sacerdote de la humanidad que Comte soñaba era la de unificar la razón sistemática con el entusiasmo poético, la simpatía femenina y la energía proletaria, y culminaba asignando un nuevo valor a la *utopía*, entendida como actitud y como género discursivo.

Lepenies estudia la institucionalización de la sociología en Francia en torno de la figura de Émile Durkheim, quien se vinculó al Comte primitivo, al científico. En efecto, cuando se fundó la Société Française de Sociologie en 1872, se tomó como modelos a Darwin, Wundt y Spencer, a quien se veía como un Comte fiel a sus inicios. El segundo Comte, mientras tanto, había hallado adeptos en una agrupación política que hacia el fin de siglo luchó contra la sociología de Durkheim y su influencia en la Nueva Sorbona: el Instituto de l’Action Française, fundado en 1905 por Henri Vaugois y Charles Maurras. Siempre según Lepenies, este Instituto buscaba propagar lo que reprimían las universidades de la Tercera República, como el catolicismo y la política positiva de Comte. La derecha francesa en general tomó como guía al Comte tardío, católico y literario, y la Action Française en particular, al ver en la obra de Comte una protesta contra la revolución y sus consecuencias, lo convirtió en la antítesis de esos literatos que querían una política de principios basada en el *Contrato social*, por oposición a una política de la experiencia o positiva. Charles Maurras, Barrès, Dimier, Lasserre y Charles

Péguy eran personajes con muchas diferencias entre sí, pero a quienes unía su filiación comteana contra la sociología de la Nueva Sorbona y contra Durkheim. Estaban convencidos de que la sociología de Comte era útil a los intereses nacionales y, en palabras de Lepenies, “Al vivir en una época en que su ideología política, por fuerza o de grado, los hacía volverse sociólogos, esos literatos dirigieron todo su afecto a Comte, el sociólogo que voluntariamente se había vuelto poeta” (p. 38).

Mientras que la literatura y las ciencias naturales tenían un lugar firme y central en la Universidad, fue recién durante la Tercera República Francesa, la época del affaire Dreyfus, que la sociología fue aceptada en la Nueva Sorbona, tras las transformaciones efectuadas por los republicanos. El anticlericalismo republicano llevó a que la religión fuera reemplazada por la ciencia, y la metafísica, por una doctrina de lo moral. Por eso, los adversarios de la República se confundieron en gran medida con los adversarios de la sociología. Cómo se mezclaron posturas políticas nacionalistas con la conformación de esta nueva disciplina, es algo que Lepenies pone en evidencia a partir del análisis de un caso periodístico: en 1910, en la *Opinion*, apareció una serie de panfletos firmados por un tal Agathon, dirigidos contra la sociología y la Nueva Sorbona. El hecho de que las ciencias naturales hubiesen adquirido el rango de una disciplina formativa, sumado a la democratización de la Universidad y de la sociedad, fue juzgado como un ataque a la cultura clásica de Francia por los adversarios de la República, en general, y por este tal Agathon, en particular. Por otro lado, la expansión del método de las ciencias naturales a otras áreas del conocimiento así como el espacio concedido en los planes de estudio a cuestiones metodológicas era considerado como una mala práctica importada de Alemania. La sociología de Durkheim, al distinguir entre “elegancia” y “precisión” y privilegiar esta última, iba en contra de la tradición francesa que Agathon decía defender cuando reivindicaba los derechos del arte de escribir y la cultura general contra la especialización. El mapa se aclara cuando se prueba que Agathon era, en realidad, un dúo: Alfred de Tarde –hijo de Gabriel Tarde, un sociólogo de filiación más “literaria” que había luchado contra Durkheim por la hegemonía en la sociología francesa– y Henri Massis.

Otro caso en el que se detiene Lepenies, para mostrar la intervención del nacionalismo en cuestiones disciplinarias y epistemológicas, fue el de Louis Dimier, primer director del Instituto de l'Action Française, quien dio unas conferencias sobre Buffon en 1918. Dimier valoraba en este último su visión de una naturaleza engendrada por la divinidad y que debía ser admirada por el espíritu y, como consideraba a la ciencia autoritaria y aristocrática por esencia, veía en la democratización una amenaza a la ciencia nacional. Ahora bien, esa democratización propugnada por los republicanos y sus reformas educativas iba de la mano con la oficialización de la sociología en los planes de estudio universitarios. Desde las letras, por otro lado, el escritor Charles Péguy también combatía la sociología negándole su pretensión de convertirse en una ciencia moral y, como contrapartida, defendía la autonomía metodológica de la historia y las humanidades. Péguy era de los que opinaban que la sociología había fracasado en analizar la sociedad del presente y se lamentaba porque los sociólogos “arrojaron por la borda el bagaje de una formación literaria”, sin haber podido alcanzar “la exactitud de las ciencias naturales” (p. 63). Al igual que otros anti-sociólogos, elogiaba a Bergson, quien no casualmente había trabajado con Gabriel Tarde y estaba en el Collège de France. Los miembros de l'Action Française encontraban en la exactitud científica una muestra del estilo alemán que se oponía al humanismo francés –y aquí cabe tener en cuenta que Durkheim había estudiado en Berlín y Leipzig y que la guerra franco-prusiana de 1870 todavía dejaba sentir sus heridas–. Más tarde, el affaire Dreyfus iba a redistribuir el mapa, porque muchos seguidores de Durkheim y anti-sociólogos, especialmente los socialistas y no católicos, se encontraron del mismo lado, frente a una derecha católica que nunca fue un bloque sin fisuras ni atacó de lleno a toda la sociología, sino a la línea de Durkheim, al entender que sólo era legítima una sociología al estilo de Comte.

En síntesis, lo que el estudio de Lepenies nos hace notar sobre la institucionalización de la sociología en Francia es tanto la soterrada disputa –a veces no tanto, como en el caso de los panfletos de Agathon– entre la derecha y la izquierda francesa en torno a disciplinas y metodologías universitarias como la percepción de estos temas en el marco de la Francia

posterior a 1870 y su cambiante relación con Alemania, patria de la sociología, que había dejado de ser la meca de los jóvenes universitarios para convertirse en el enemigo nacional. En segundo plano, estaban la cultura humanística, amenazada por el auge de la sociología, y las ciencias naturales, debilitadas por la crisis del positivismo y, dada la tradición francesa que las emparentaba con las letras, replegadas junto con ellas ante el avance de la sociología.

En la segunda parte del libro, el estudio dedicado a Inglaterra, Lepenies pasa revista a la situación engendrada por el enfrentamiento entre románticos y utilitaristas, el surgimiento y la institucionalización de los estudios sociológicos en la época de Beatrice Webb y finalmente coloca en su contexto, básicamente educativo, las polémicas Arnold/Huxley y Snow/Leavis.

El conflicto entre la concepción romántica del arte y la utilitarista, propio del siglo XIX, enfrentaba actitudes o temperamentos científicos y poéticos: el representante de los primeros era Bentham, quien se preguntaba fundamentalmente por la *verdad* de las cosas; el de los segundos, Coleridge, a quien no le preocupaba lo verdadero sino el *sentido* de los acontecimientos. Sobre ambos escribió John Stuart Mill, a partir de cuya *Autobiografía* Lepenies reconstruye el conflicto. Conviene recordar que James Mill, el padre de J. S. Mill, había sido discípulo de Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo, una doctrina que dejaba muy poco lugar al arte y la literatura entre las formas del saber, debido a su supuesta *inutilidad*. El método utilitarista de educación fue empleado en la crianza de John Stuart Mill, quien en 1826 padeció, quizás como resultado del rigor intelectual al que fue sometido y en forma semejante al proceso seguido por Comte, una crisis personal que, aunada a su relación sentimental con Harriet Taylor, lo llevó a valorar la poesía y la cultura del sentimiento, esa “culture of the feelings” cantada en la poesía de Wordsworth. Eso motivó –siempre en opinión de Lepenies– su acercamiento a la literatura alemana a través de los *intuitionists* seguidores de Coleridge, poeta que ya había revalorizado la imaginación como centro de la poesía, tomando a Goethe como modelo para los poetas ingleses. El hecho de que, para Wordsworth, la poesía fuera una descripción precisa de experiencias personales era algo que conectaba el utilitarismo de John

Stuart Mill con la perspectiva de los poetas y acercaba el quehacer poético a la ciencia. A la habitual diferenciación poesía/prosa, opuso la de poesía/ciencia o conocimiento de los hechos. La poesía no era para Wordsworth una simple diversión sino una búsqueda de la verdad general, una *ciencia de los sentimientos*. Esto justificaba la poesía a los ojos de J. S. Mill al otorgarle cierta *utilidad*; así oponía la poesía –profunda, fruto de la meditación– a la novela –superficial y, como toda forma narrativa, perteneciente a una fase anterior de desarrollo del hombre–. En realidad, como sostiene Lepenies, no había una gran contradicción entre el utilitarismo de J. S. Mill y su “calculada cultura del sentimiento”.

Al decir de Lepenies, la *Autobiografía* de J. S. Mill encuentra su continuación en *My Apprenticeship* (1926) de Beatrice Webb, un libro que se volvió un clásico de la literatura inglesa, escrito por una socióloga y socialista que había llegado a la investigación social a partir de su actividad filantrópica. Heredera, en algunos aspectos, del utilitarismo, Beatrice no repudiaba de plano toda la literatura: admiraba a Balzac, cuya *Comédie humaine* era una suerte de continuación de la *Historia natural* de Bufón, a Flaubert, quien amaba los hechos por sí mismos, y a Zola, defensor del método experimental. Tanto ella como su esposo pretendían que la investigación social fuese una ciencia natural descriptiva. Bajo el influjo de Charles Darwin, T. H. Huxley y los “sociólogos” del siglo XIX, privilegiaron los hechos por sobre las teorías. Y como consideraban que el quehacer científico era un proceso intelectual y moral, se fueron desplazando hacia el reformismo científico y político, al punto de adherir al comunismo. Mediante una sagaz lectura de los escritos de B. Webb, Lepenies demuestra cómo el trabajo social práctico respondía en ella a anhelos emotivos, inclinaciones filantrópicas e intereses científicos, exhibiendo, a partir de este caso, la clase de necesidades que la naciente sociología lograba satisfacer a expensas de las ciencias naturales y de la literatura. Por otro lado, Lepenies también tiene en cuenta las cuestiones políticas e institucionales a la hora de reconstruir este proceso y exhibe los conflictos internos de la Sociedad Fabiana, que integraban los Webb y en la cual se enfrentaron a Wells, quien valoraba ante todo su propia formación como naturalista –T. H. Huxley había sido su

maestro de zoología–, algo que los Webb veían como una amenaza al rol de la sociología. Así, tras su separación de la Sociedad Fabiana, Wells fue uno de los fundadores de la Sociological Society (1903), institución que usó, paradójicamente, para contener el avance de la sociología. Wells consideraba que la aplicación del método científico y de ciertos análisis, propios de la física y la química, ya era dudosa en la biología y no era pertinente en la sociología. En su opinión, la sociología debía conjugar objetividad y subjetividad, belleza y verdad, lo cual la acercaba a la literatura y la alejaba del cientificismo metodológico de los Webb. Eso implicaba la búsqueda de formas de expresión literarias que pudieran servir a los fines sociológicos, como la historiografía narrativa, al estilo de Buckle, Gibbon o Carlyle, y la utopía.

Para concluir con esta sección, Lepenies repasa otro capítulo de la historia de las tres culturas en Inglaterra, que tuvo lugar en el último tercio del siglo XIX, cuando Mathew Arnold y Thomas Henry Huxley polemizaron sobre las dos culturas. Arnold, nacido en 1822, era poeta, crítico, pedagogo, inspector escolar y fue profesor de arte poética en Oxford. Consideraba que la poesía se acercaba a la ciencia porque exigía mayor intelectualidad que otras artes, y como le preocupaba más la ética que la estética, veía la crítica literaria como una doctrina global de la vida, algo así como una religión. En 1868, Arnold escribió un informe sobre la educación en el continente para la Schools Inquiry Commission, en el que recomendó no descuidar el estudio de la literatura ante el creciente peso de las ciencias naturales. En 1882 dictó su conferencia “Literature and Science” en Cambridge, que repitió una treintena de veces en los Estados Unidos un año después. Esta conferencia fue rebatida en 1880 por T. H. Huxley en su “Science and Culture”, una charla en el Science College de Birmingham. Huxley era un científico y un político de la ciencia que le asignaba valor formativo al saber naturalista, al que veía como una ampliación de ese *common sense* tan valorado por los ingleses. Lepenies destaca que, a diferencia de Huxley, el concepto de literatura de Arnold superaba el de las *belles lettres*. Este último consideraba que la crítica literaria y el estudio de las lenguas muertas eran una ciencia, en el sentido del término alemán

Wissenschaft, más amplio que la voz inglesa *science*, entendida como el estudio exclusivo de las ciencias naturales, que era la definición a la que adhería Huxley. Dicho de otro modo: Arnold ampliaba tanto el concepto de ciencia como el de literatura, en tanto que Huxley no despreciaba la literatura, pero dudaba de que los escritos clásicos pudieran ofrecer una *doctrina de la vida* y defendía el estudio de la literatura nacional inglesa. Si se repara en el hecho de que el estudio de las lenguas clásicas no estaba muy asociado, en la universidad inglesa, con la literatura, sino sobre todo con la gramática y la filología, se aclara un poco el mapa del debate: Huxley quería promover a la vez las ciencias naturales y las lenguas modernas a expensas de las lenguas muertas –especialmente el griego– y fomentaba la sociología, la disciplina que *verdaderamente* competía con la crítica literaria al estilo de Arnold, que en definitiva no era sino una sociología oculta que pretendía ofrecer una doctrina de la vida al hombre moderno. Esto se relaciona estrechamente con el surgimiento de los *English Studies*, un área que tuvo un rol importante tanto en la formación de adultos como de las mujeres, quienes, durante mucho tiempo, sólo pudieron estudiar historia e idiomas en la universidad. Mientras que en Oxford los estudios de literatura e idiomas estaban interconectados, en Cambridge estaba vigente el programa de estudios “Life, Literature and Thought”, más cercano al modelo de Arnold. Un heredero de este último modelo educativo fue el crítico literario F. R. Leavis, el antagonista de Snow, quien en 1956 publicó en la revista semanal *New Statesman*, fundada por Sydney y Beatrice Webb, el artículo “The Two Cultures” que amplió tres años después, en su ya reseñada conferencia en Cambridge. En 1962, Leavis le contestó, en una conferencia pronunciada en Richmond, afirmando que la literatura ayudaba a entender la civilización y la revolución industriales. Sin embargo, Snow sostenía que la ignorancia científica de los intelectuales literarios les impedía comprender tanto la revolución industrial como la sociedad del presente, dos objetos cuya interpretación venía reclamando como propia la sociología, por otro lado. Por su parte, Lepenies pone en evidencia cuánto había de conflicto local en este debate: el viejo Cambridge estaba representado por la postura de Snow, mientras que el nuevo cerraba filas en

torno de Leavis, quien acusaba a las ciencias naturales de *inmoralidad*, leía la literatura como una antropología ejemplar y concebía la crítica literaria como una disciplina normativa, que inculcaba reglas morales y valores.

Como tercero invisible en este debate sobre las dos culturas estaba la sociología, que se institucionalizó muy lentamente en las universidades inglesas –primero en la Universidad de Londres y, en la década de los '60, en Cambridge–. A juicio de Lepenies, los literatos y los sociólogos ingleses, a diferencia de los franceses, no se disputaban posiciones académicas y, además, provenían del mismo ambiente y contaban con una formación similar. De modo que si las ciencias naturales aparecen tan visibles en el debate en terreno inglés, es porque en Inglaterra el culto a la ciencia y a los científicos era más visible que en otros países. En consecuencia, frente a la sociología que avanzaba y el peso que tenían las ciencias naturales en el país de Darwin y de Bentham, la literatura y la crítica literaria tuvieron que justificar su existencia como actividades de las que dependía la dignidad humana: de ahí el pensamiento sociológico que en forma más o menos velada recorre la crítica literaria inglesa del período y de ahí también la reacción de Arnold o de Leavis contra Huxley o Snow, respectivamente.

La tercera sección del libro de Lepenies, “Alemania”, ocupa casi la mitad del volumen. En ella, se rastrean los orígenes de la institucionalización de la sociología en Alemania, con particular atención concedida al peso que ejerció la tradición ilustrada, la influencia del Círculo de Stefan George y el contexto histórico-social en torno de la Primera Guerra Mundial. En primer lugar, hay que considerar que la filosofía del idealismo alemán y la literatura del clasicismo de Weimar habían legitimado el retiro a la esfera privada. En la reacción contra la Ilustración, particularmente intensa en Alemania, fue central la función de la poesía, a la que se asignaba una connotación antisocial. El siglo XIX alemán comenzó su crítica a la ciencia acusándola de haberse distanciado de la *vida*, palabra que implicaba un cuestionamiento directo al racionalismo, ese complejo de ideas que había sido nuclear en la Ilustración y a cuyas fatídicas consecuencias algunos atribuían los eventos de 1789 en Francia. Después de la Primera Guerra Mundial,

la crítica a la ciencia se intensificaría, pero Lepenies aclara que:

La crítica científica, que alcanza la cúspide en Alemania después de la Primera Guerra Mundial, sólo es crítica a las ciencias naturales en casos excepcionales. Por lo general, los críticos no se habían ocupado en absoluto de esas ciencias, aduciendo que carecían de competencia para juzgar los méritos de un Virchow, Planck o Helmholtz. La crítica científica, en su mayor parte, era asunto de especialistas en ciencias filosóficas y sociales así como de miembros de las *belles lettres*, e iba enderezada menos contra los procedimientos o los resultados de las ciencias naturales que contra las tendencias a traspasarlos a otras disciplinas e imponer el carácter de ciencia a un número cada vez mayor de campos del conocimiento (p. 224).

En este punto, Lepenies recuerda que la literatura, más que la filosofía, era la doctrina de la vida de los alemanes. En efecto, en el período 1770-1800, se había engendrado una concepción del mundo modelada por los poetas, que había derivado en el desarrollo de una nueva filosofía, ejemplarmente representada por Schelling, Hegel y Schleiermacher. Como una peculiaridad de la cultura alemana se presenta el doble enfrentamiento de la poesía: por un lado, con la ciencia, y por otro, con la literatura. Esta última oposición era programática en el Círculo de George: si la poesía pertenecía a la naturaleza, la literatura era producto de la sociedad. Por esta razón, un “poeta antiliterario” como George no se ganaba la vida escribiendo, ya que el poeta era un ser natural que se distinguía por su mera existencia, no por su quehacer. Esto traía aparejada, obviamente, una crítica a la profesionalización del escritor. También era visible aquí la herencia de Herder y su concepción de la poesía como la lengua original del género humano, que llevarían al conflicto entre el poeta y el erudito: mientras el primero podía planificar su vida sobre la base de su aislamiento de la sociedad, el segundo necesitaba de las estructuras sociales, esas mismas estructuras sociales a cuya representación superficial quedaba limitada la literatura, tanto la realista como la naturalista, debiendo ceder a la poesía la representación de la *verdadera naturaleza humana*.

Más tarde, un miembro de ese mismo Círculo, Hofmannsthal, pretendería distanciarse

de lo social sin por eso convertirse en un extraño al idioma y a la literatura nacionales, en una actitud semejante a la que adoptaría Thomas Mann, que Lepenies explica atribuyéndola a su orientación más europeo-intelectual que alemano-poética. Para Mann, era el escritor, y no el poeta, el crítico social y moralista, como lo ejemplificaba el caso de Nietzsche. En ese sentido, el literato era el sucesor del *philosophe* del siglo XVIII, aunque esta concepción, tributaria de la Ilustración francesa, sería cuestionada en época de guerra, cuando para todo alemán que se preciara de ser patriota, escribir sería sinónimo de componer poemas.

Es en este contexto que emerge la sociología que, a pesar de sus precursores alemanes, entre los cuales cabe contar a algunos folkloristas,

era tenida más bien por disciplina galo-anglosajona, marcada por la altanería del poder saber y del querer hacer, carga hereditaria de la Ilustración. Ajena a lo alemán ya por ese motivo, la sociología era además una amenaza, porque tomaba la sociedad burguesa como algo natural para norma de sus análisis, y por ello no podía hacer justicia a la peculiaridad de Alemania ni al desarrollo alemán (p. 250).

Es por ello que Dilthey había buscado un punto de equilibrio entre la ciencia y la intuición, procurando evitar los extravíos de la sociología científica al estilo del occidente europeo, sin caer en el peligro tan alemán de la evasión a la intimidad o el irracionalismo. La traducción de todo esto en términos metodológicos consistía en el peso que le asignaba a los *hechos comprobables de la conciencia*, algo menos subjetivo que los estados de ánimo o los sentimientos, pero lo suficientemente objetivo como para hacer de las ciencias filosóficas un sistema con un objeto de estudio y un método autónomos.

Respecto de la ya mencionada crítica a la burguesía y a las disciplinas o prácticas que dialogaban con ella, como la sociología o ciertas tendencias literarias, Lepenies hace hincapié en el peso de las ideas irradiadas desde el Círculo de George. Los georgianos, dignos discípulos de Mallarmé, rechazaban todo arte comprometido socialmente, en especial el naturalismo, a autores como Zola, Ibsen o Dostoyevski y géneros como la narración, el drama social y la novela, que eran mal vistos por ser “interpretaciones burguesas de los procesos de la vida”. Su deseo

apuntaba a alcanzar la impopularidad haciéndose incomprensibles para las multitudes y rechazando todo lo que estaba de moda y lo moderno en general. Estaban hastiados del progreso, confesaban no querer más triunfos de la tecnología sobre la naturaleza sino de la naturaleza humana sobre la tecnología y criticaban la civilización tecnológico-científica porque para ellos encarnaba la amenaza de la pérdida del alma y la *americanización*. Stefan George sostenía que los misterios de la antigüedad eran la esencia de un saber superior y oponía la aristocracia del sabedor solitario a la colectividad de científicos, consideraba una atrofía intelectual y moral el dedicarse a la ciencia y a la academia y no a la poesía y sostenía que el objetivo de la educación era formar “el hombre poéticamente excitable”. Sus discípulos atacaban la sociología porque marcaba una diferencia de principio entre el pensamiento histórico y el naturalista y la acusaban de poder subsumirse en la psicología, ya que su asunto era el individuo. Sin embargo, cabe señalar que la rechazaron como disciplina pero se beneficiaron del trabajo de sociólogos aislados. A esta postura se enfrentó Georg Simmel, para quien toda obra de arte era un trozo de sociología y filosofía, de modo que el punto de vista estético podía ser provechoso en el análisis de los fenómenos sociológicos. Sin pertenecer al Círculo de George, Simmel describía su propia obra como versión filosófico-sociológica de la poesía de Stefan George, creía que el arte era un rodeo productivo hacia la cognición y buscaba elaborar una estética sociológica, algo que, en definitiva, lo alejaba tanto de George como de Durkheim.

En el proceso estudiado por Lepenies, otra figura clave es Max Weber, para quien la ciencia era un producto de la cultura, no algo dado por naturaleza. Distinguía entre la estructura del conocimiento y la de su representación –su forma “artística”– e intentó convertir su rigor teórico-cognoscitivo en la base de trabajo de la sociología, absteniéndose de pronunciarse en cuestiones de valores. Esto lo alejó de posturas como la de Spengler en *La decadencia de Occidente*, libro conocido por su actitud anti-científica: Spengler partía del presupuesto de que manejar la historia en forma científica, es decir, naturalista, era una contradicción, porque la naturaleza se podía analizar pero la historia no, pues era más invención poética que *ciencia*. Cuando se hacían esta clase de distinciones, se

enrolaban, del lado de la *ciencia*, las ciencias naturales, la sociología, la psicología, la investigación histórica racionalista, Ibsen, otros escritores marcados por la razón y todo lo relacionado con la *erudición*, mientras que del lado de la poesía sólo quedaban los poetas al estilo de Goethe. Weber puso en duda las construcciones spenglerianas de la historia y simultáneamente admitió ser poeta. Al considerar que la Historia abarcaba la vida entera, se colocaba al borde de ese irracionalismo que el análisis histórico debía incluir y justificaba que el historiador usase la intuición –controlada– como medio legítimo de cognición científica. En 1917, Weber disertó en Munich sobre “La ciencia como profesión”, exponiendo su concepción de una ciencia exenta de valores. Esta postura era contradictoria a los ojos de los georgianos, porque justamente ellos valoraban como algo positivo la proyección autobiográfica y, en consecuencia, axiológica, en la obra de Weber. Tras reprochar a la sociología académica el haberse perdido en sistematizaciones, Weber proponía convertirla de nuevo en una ciencia existencial. Y para Lepenies, este debate se vio potenciado por la planificación educativa de la república de Weimar, ya que la sociología ganó importancia gracias a la política de cultura interna del secretario de Estado y ministro Carl Heinrich Becker. Influido por Weber, Becker había buscado un nuevo comienzo cultural después de la primera guerra, asignando a las universidades la tarea de despertar el raciocinio sintético de los estudiantes mediante materias interdisciplinarias, como la sociología, que exigía abarcar varias especialidades al mismo tiempo. Becker consideraba que el afán de síntesis provisto por la sociología implicaba una crítica al pensamiento positivista y a la especialización, sin caer en la cuenta de que la sociología estaba emparentada, desde sus orígenes, con el utilitarismo y el positivismo. Es así que, aunque parezca contradictorio, la lucha por la institucionalización de la sociología era la lucha por un nuevo concepto antipositivista de la ciencia.

Finalmente, entre 1929 y 1932 se produjo un debate entre Ernst Robert Curtius y Karl Mannheim sobre la legitimidad de la sociología. Éste fue, según Lepenies, el punto máximo de la contienda entre los intelectuales literarios –como los llamaría Snow– y los sociólogos en

Alemania. Curtius se oponía a que se introdujera la sociología en las escuelas y las universidades de la República de Weimar, como esa especie de doctrina moral que había promovido Durkheim en la anticlerical Tercera República francesa. Consideraba que la sociología de Mannheim invadía el terreno de la filosofía, al entrometerse en cuestiones axiológicas, por ejemplo. Por el contrario, Mannheim veía en la sociología un saber orientador y en este sentido, concluye Lepenies, su verdadero antagonista era George, para quien la sociología jamás podría brindar una *doctrina de la vida*. En esta discusión, Curtius proponía que la sociología fuera un curso de estudios para posgraduados, pues la orientación general de la vida sólo la podía dar la filosofía.

Como ya mencionamos, el libro de Lepenies –cuya reseña hemos limitado a puntos esenciales, porque es de una erudición abrumadora– no participó de la misma polémica que el de Snow, o no lo hizo *directamente*. Con ello quisimos señalar que *Las dos culturas* de Snow fue un texto generado en medio de un debate nutrido por una constelación particular de saberes y políticas educativas y culturales en el medio anglosajón, mientras que *Las tres culturas* de Lepenies se presenta como un trabajo que toma la formación/disociación de las distintas áreas disciplinarias como su objeto de estudio, sin ningún afán polemizador. Sin embargo, de algún modo logra terciar en la discusión –como se puede apreciar desde su mismo título, una reformulación del nombre dado a la famosa conferencia de Snow– mediante la estrategia de ocupar la brecha abierta entre “las dos culturas”, al historizar el surgimiento de las ciencias sociales, nexo y frontera entre las ciencias naturales y las humanidades–. En consecuencia, podría decirse que Lepenies le da voz a esa “tercera cultura” que a simple vista parece excluida del debate anglosajón.

Al concluir con la lectura de los libros de Snow y Lepenies, la sensación imperante es la de haberse asomado a los albores de un conflicto que todavía es constitutivo de la tradición intelectual occidental. Y los latinoamericanos en particular no podemos menos que añorar la existencia de algún estudio similar para esta región del mundo, ya que, a pesar de lo sumamente esclarecedores que resultan ambos textos –sobre todo el análisis histórico de Lepenies–, huelga decir que se restringen al mundo europeo. La pregunta por el modo en que

refractan estas cuestiones en el campo cultural latinoamericano, en consecuencia, se torna altamente interesante. Por otra parte, no podemos olvidar el peso de las condiciones laborales y de producción económica, en la Europa del siglo XIX, en la génesis de este debate: apurando un poco la frase, podríamos decir que el enfrentamiento ciencia/humanidades –como bien lo señala una de las conferencias de Snow– es francamente subsidiario de la revolución industrial y sus efectos, especialmente de sus consecuencias en la planificación educativa, tanto básica como universitaria. Tener esto en cuenta ilumina la comprensión del proceso de redistribución de los distintos saberes, la formación de campos disciplinarios nuevos –como la sociología– o los acercamientos y rupturas entre disciplinas ya existentes –por ejemplo, la solidaridad literatura/ciencias naturales en el momento de la institucionalización de la sociología en Francia o el conflicto filosofía/sociología en Alemania–. Un aspecto estrechamente relacionado con estas reconfiguraciones de los mapas disciplinarios es el cambio de *funciones* asignadas a los distintos saberes, lo que se ilustra claramente con esa función *moralizadora* de la religión y la filosofía que se traslada a la literatura en las perspectivas de Arnold y el último Comte y que luego deriva, en distintas modulaciones, hacia la sociología. Y, por supuesto, no es de despreciar la indagación por las jerarquías, históricamente variables, entre los múltiples saberes, incluso dentro de un mismo campo disciplinario o “polo” –para usar la expresión de Snow–. ¿En qué medida afecta al debate en Inglaterra el hecho de que hayan sido las letras clásicas las que le dieron el tono a las humanidades? ¿Hubiese sido similar la postura de Snow si, en lugar de tomar como ciencia modelo la física, hubiese elegido la biología o una ciencia formal como las matemáticas? Y aquí nos atrevemos a aventurar que la respuesta sería negativa, ya que el antagonista de las ciencias biológicas, tras la que se ha dado en llamar la revolución darwinista, fue la religión, en un grado mucho mayor que las humanidades; un antagonismo que se reedita hoy en día con polémicas en torno de la clonación, el eventual determinismo derivado de conocer la constitución del genoma humano y hasta el probable descubrimiento de las bases materiales de la conciencia. En cuanto a las alianzas entre sectores internos de disciplinas diferentes, ése es

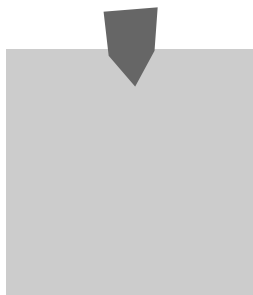
otro asunto que no se puede descuidar: no es casual que Huxley promoviese simultáneamente la expansión de las ciencias y las lenguas y literaturas modernas en el sistema educativo anglosajón –en detrimento de las clásicas–, o que la novela se aliara a la sociología mientras se distanciaba de la poesía en el campo literario alemán en la época de S. George. También cabe aclarar que el rechazo a la ciencia es, en gran medida, un problema metonímico: son los usos tecnológicos e industriales de la ciencia los que, según personajes como Arnold y el Círculo de George, han *deshumanizado* al hombre moderno, aunque incluyan la ciencia como un todo en el universo de los males que repudian. Pero además, hay una pregunta gnoseológica que recorre toda la cuestión: lo que los reclusos utilitaristas y positivistas ponían en el tapete era, justamente, la interrogación respecto de qué disciplinas ofrecían un conocimiento más acabado del mundo, y cuando se preguntaban para qué servía la literatura, esto era equivalente a la búsqueda de su dimensión cognitiva: qué verdad, respecto del mundo, portaban la literatura y la crítica literarias. Una pregunta que, por cierto, con distintos ecos y matices, resuena todavía hoy y que nos muestra hasta qué punto seguimos atrapados en la disputa entre los

románticos y los utilitaristas. Con gradaciones disímiles, es la pregunta que está en el fondo de ciertas exigencias que se le han hecho a la literatura, como los imperativos de *realismo* o de *compromiso* social.

En definitiva, textos como los de Snow y Lepenies nos estimulan a pensar en nuevas formas de intelectualidad, a idear una nueva concepción del conocimiento desde nuestra peculiar relación con la modernidad, a procurar una visión de la cultura humana que reintegre los saberes que se fueron disgregando después del humanismo renacentista.⁴ Por ello, iluminar las condiciones históricas de la emergencia y la parcelación de las distintas áreas del conocimiento puede ayudarnos a superar nuestro cada vez más especializado –y, en ese sentido, empobrecido– ejercicio intelectual. □

⁴ En el discurso pronunciado en ocasión de recibir el premio Kalinga en 1958, un año antes de la aparición del ensayo de Snow, el filósofo Bertrand Russell hablaba de un “empobrecimiento de la tradición renacentista” causado por la separación entre las ciencias y las humanidades. Su discurso, “Divorcio entre la ciencia y la cultura”, está reproducido en *El Correo de la UNESCO*, febrero de 1996, p. 50.

Reseñas



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 7 / 2003

Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (dirs.),
Diccionario político y social del siglo XIX español,
Madrid, Alianza, 2002, 772 páginas

El *Diccionario político y social del siglo XIX español* es el resultado de una ambiciosa iniciativa conjunta entre la Universidad del País Vasco y la Universidad Complutense de Madrid. Contiene una selección de 104 términos, considerados como los más representativos del vocabulario político y social español del siglo XIX, período clave en la historia político-conceptual contemporánea puesto que entonces habría de forjarse el lenguaje de base con que aún hoy comprendemos la política moderna. El punto de partida elegido, 1808, no es incidental. La crisis de acefalía y el clima de agitación política que le siguió abriría las puertas para una serie de transformaciones políticas cruciales que dejarían en lo provenir su marca clara en el lenguaje. En esos años emergen, de hecho, gran cantidad de neologismos, y también muchos de los viejos términos adquieren sentidos completamente nuevos que todavía persisten. El trazado de estos desplazamientos semánticos resulta, en fin, indicativo del conjunto de transformaciones históricas que se estaban operando en la península y arrojan nueva luz en cuanto al modo como sus actores y protagonistas las experimentaron.

Algo especialmente sugestivo al respecto es el hecho de que éstos fueron perfectamente conscientes de la

revolución que se estaba produciendo en el lenguaje, y la consiguiente inestabilidad y precariedad de los significados compartidos. En su extensa y esclarecedora introducción, Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes señalan la importancia que en este contexto cobró el lenguaje. Como muestran, tal inestabilidad lingüística generó, a su vez, gran cantidad de debates relativos al uso de los términos, y a la alegada necesidad de fijar definiciones comúnmente aceptadas como requisito para alcanzar el entendimiento entre las diversas facciones en que se dividió entonces la opinión pública.

Esta verdadera revolución producida en el lenguaje político, la súbita transformación de los significados de los términos políticos fundamentales, no tendría, sin embargo, su contrapartida en España en el lenguaje social. La irrupción de un nuevo vocabulario que designe nuevos fenómenos e instituciones en el ámbito de la sociedad civil será mucho más pausado y tardío. Mientras que algunos neologismos –como el de *liberalismo*, que encuentra su origen precisamente en ese país– se difunden rápidamente, siendo ya de uso frecuente en las Cortes gaditanas, habrá, en cambio, que esperar a la segunda mitad del siglo para que se generalicen vocablos

tales como los de *burguesía* o *proletariado*, lo cual sería expresivo de la relativa parsimonia del proceso de modernización social español, en claro contraste con lo vertiginoso de las transformaciones político-conceptuales.

El trazado genealógico de los términos no busca establecer su definición correcta, sino, por el contrario, desplegarlos en su historicidad, analizar el proceso concreto por el cual en cada uno de ellos habrán de sobreimprimirse sentidos diversos, históricamente generados, los que se acumularán como suerte de capas estratigráficas y se verán inconscientemente reactivados en cada uso efectivo del lenguaje. Esta capacidad del lenguaje de sobreponerse y trascender su contexto inmediato de experiencia histórica y establecer conexiones estructurales es lo que distingue, precisamente, para Reinhart Koselleck, un *concepto* de un término. La confección del diccionario hispano sigue, de hecho, el modelo del *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politische-sozialen Sprache in Deutschland* (*Conceptos básicos de historia. Un Diccionario sobre los principios del lenguaje político-social en Alemania*), la monumental obra dirigida por Reinhart Koselleck, Otto

Brunner y Werner Conze y recientemente concluida, luego de treinta años de iniciada.

Aunque no comparte puntualmente todos sus postulados metodológicos, tal como fueron fijados por Koselleck en su texto seminal “Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit” [*Archiv für Begriffsgeschichte* 11, 1967, pp. 87-90], el diccionario que aquí se reseña se orienta en función de su mismo objeto: recobrar el sustrato de experiencia histórica concreta a través de las huellas que ésta dejara en el plano simbólico. El presupuesto aquí implícito es que si la reconstrucción histórica de los usos del lenguaje resulta relevante para ello, es porque los modos de representación de los fenómenos no fueron indiferentes a las formas en que los mismos fueron experimentados por sus propios actores. En última

instancia, el lenguaje delimita horizontes de inteligibilidad, provee los marcos dentro de los cuales los sujetos pudieron comprender su realidad y concebir incluso el sentido de su propio accionar. De este modo se establecería un vínculo estrecho entre historia conceptual e historia social (sin que esto signifique necesariamente que la segunda se agote en la primera).

Para los latinoamericanos esta obra tiene especial importancia, no sólo porque se trata de un material valioso para conocer la historia política española del período, sino también porque –algo que suele olvidarse– a lo largo de todo el siglo XIX los debates producidos en España fueron decisivos en la formación de la cultura política local (de hecho, según demostró François-Xavier Guerra para el período de guerras de independencia, más de la mitad

de los artículos entonces aparecidos en la prensa latinoamericana eran reproducciones de textos originalmente publicados en medios españoles), sin cuyo conocimiento, en consecuencia, resulta imposible comprender acabadamente la misma. Un aspecto adicional para celebrar la aparición de este diccionario, y que da testimonio de su cuidada edición, es la muy completa bibliografía incluida al final, así como el índice analítico que hace posible las búsquedas cruzadas, potenciando su utilidad como herramienta de referencia. Esperemos, finalmente, que la misma sirva de inspiración para una obra análoga relativa a la región.

Elías José Palti
UNQ / CONICET

Mariano Ben Plotkin,
Freud en las Pampas,
Buenos Aires, Sudamericana, 2003, 345 páginas

No requiere demasiado esfuerzo comprobar que el vocabulario del psicoanálisis se ha incorporado a la vida cotidiana de los argentinos: bastaría para ello prestar atención a los medios masivos de comunicación o a los diálogos que se entablan en cualquier mesa de café de Buenos Aires. Sin embargo, resulta llamativo el hecho de que, por lo general, sea a través de los comentarios de extranjeros que visitan nuestro país que advertimos esta integración del psicoanálisis en el quehacer de los argentinos. Y también puede resultar sorprendente, teniendo en cuenta que se trata de un fenómeno de profundo y vasto impacto en la cultura urbana de nuestro país, el cuantitativamente escaso número de estudios dedicados a la historia del psicoanálisis en nuestro país, al menos desde una perspectiva histórico-crítica: al estudio de Hugo Vezzetti publicado bajo el título *Freud en Buenos Aires*, en 1989, y que podemos considerar inaugural, le sucede un par de años después la “biografía colectiva del psicoanálisis argentino” de Jorge Balán (*Cuéntame tu vida*, Buenos Aires, Planeta, 1991).

No sería desacertado ubicar a *Freud en las Pampas* en la línea de estas producciones, junto al más reciente *Aventuras de Freud en el país de los argentinos* y una diversidad de artículos de diferentes autores

publicados en revistas o en libros colectivos. En efecto, Plotkin se propone, según se consigna en el subtítulo del volumen, indagar los orígenes y el desarrollo de una cultura psicoanalítica en nuestro país a lo largo de un período que se extiende entre 1910 y 1983.

Pero es necesario precisar más explícitamente uno de los fundamentales rasgos diferenciales de este escrito: ninguno de los estudios publicados hasta el momento se ha propuesto indagar una temática tan vasta en un período tan extenso. Concretar un objetivo de tal envergadura, en tanto conlleva la necesidad de explorar múltiples ámbitos de la producción cultural argentina de los últimos cien años, establecer ciertas hipótesis y matrices explicativas, rastrear, analizar y ordenar un vasto *corpus* bibliográfico, introduciéndose en algunas temáticas apenas esbozadas e inexploradas hasta ahora, merece desde ya un innegable reconocimiento.

Una obra de tal envergadura amerita sin duda una exposición más amplia que el espacio usualmente disponible para una reseña, por lo cual me limitaré aquí a presentar algunos temas y problemáticas que se abordan a lo largo del libro y a formular algunas observaciones y plantear algunas preguntas.

Pero antes me parece pertinente destacar la

importancia que adquiere el lector al cual está dirigido en tanto se trata de una obra escrita originalmente en idioma inglés y dirigida a un público académico-universitario norteamericano. Estimo que gran parte de sus particulares características (fuentes teóricas, matrices o modelos explicativos e incluso su título) encuentran allí su explicación.¹

Freud en las Pampas se propone, ahora frente a un nuevo y más amplio público, abordar y resolver un problema que se plantea bajo la forma de dos preguntas a responder: “¿Cuáles son los factores culturales, sociales y políticos presentes en el desarrollo histórico de la Argentina que permitieron –o más bien podríamos decir promovieron– la difusión masiva del psicoanálisis en el país? y ¿Qué hay en el psicoanálisis que lo hizo tan atractivo a la sociedad argentina?” Este objetivo, que desde la perspectiva de H. R. Jauss podríamos concebir como una

¹ Un ejemplo es el recurso a un modelo explicativo que, al menos en la producción local en el ámbito de la historia de las ideas y de los escasísimos estudios de recepción, es muy poco común: el de las diferencias de género, presentadas bajo la forma de una antinomia entre masculino-femenino, que funciona como análoga de actividad-pasividad, fortaleza-debilidad, dominante-dominado.

reconstrucción del “horizonte de expectativas”, justifica el notable esfuerzo que Plotkin empeña en alcanzarlo. En este sentido, son sumamente ilustrativos los contrastes comparativos que se introducen a lo largo del libro en relación con los avatares de la obra freudiana en otras latitudes, en algunos casos muy próximas como es el caso del Brasil y del Perú y en otros casos más alejadas como son los casos de Francia o los Estados Unidos.

Sin embargo, estimo que la definición misma del uso que Plotkin le imprime al término “psicoanálisis” exige quizá una mayor claridad y precisión. La distinción entre *movimiento psicoanalítico* –que refiere a la dimensión disciplinar e institucional– y *cultura psicoanalítica* –que apunta al impacto de la obra de Freud en el amplio ámbito de la cultura y la vida cotidiana de una sociedad– no es suficiente para resolver un problema que deriva de la dificultad misma de circunscribir y delimitar un signifiante que parece recubrir múltiples significaciones. En este sentido, quizá hubiera sido más acertada y consecuente con el título del libro definir el área en el que se desarrolla la empresa que Plotkin emprende a lo largo del volumen a partir de un término como “freudismo”, es decir el efecto que produjo la obra de Freud en los diversos ámbitos o campos donde fue recibida o utilizada, el cual adquiere sus particulares características a partir del *quién*, del *dónde* y/o *cuándo* tiene lugar. El “psicoanálisis”, entendido en el sentido en que el propio Freud le otorga a estos términos (ya sea como teoría, terapia e

investigación o como “movimiento”) constituiría entonces un aspecto parcial y particular, que incluso puede estar ausente, pero que no por ello debe ser considerado secundario o accesorio en cualquier estudio de recepción del freudismo.

Tampoco es demasiado precisa y exigiría una mayor claridad expositiva la alternativa propuesta por el autor frente al “acento que Vezzetti coloca en el modo compartimentado que adquirió la recepción del psicoanálisis”, a la idea de que “esta recepción se produjo en diferentes áreas culturales y no respondió a la lógica de un sistema”, lo cual implicaría un empobrecimiento del análisis. La figura de “un fenómeno complejo que ocurre en diferentes momentos y en intensidades diversas en una pluralidad de niveles” que permitiría entender “la asimilación por parte de una sociedad de un nuevo sistema de pensamiento [...] en su profunda dimensión cultural” no es del todo nítida ¿En qué consiste la complejidad de este fenómeno que se plantea como único pero que incluye a su vez lo diferente y lo diverso? ¿Cómo se deben entender sus “intensidades” y sobre la base de qué parámetros se cuantifican y comparan en su diversidad? Es posible, sin embargo, relativizar estas observaciones y dudas planteadas y encontrar una respuesta en los restantes capítulos que conforman el libro.

En el primer capítulo se circunscriben tres momentos en la recepción de la obra de Freud por parte de los círculos médico-psiquiátricos en las

primeras décadas del siglo XX así como su impacto, por un lado, en la élite cultural y, por el otro, en la cultura popular, a partir de publicaciones de índole diversa: *Nosotros y Sur* en el primer caso y *El Hogar, Crítica y Jornada* en el segundo. En otras palabras, se trata aquí del itinerario que siguió la obra de Freud en nuestro país en los años previos a la fundación de la Asociación Psicoanalítica Argentina y la institucionalización del psicoanálisis en el ámbito local, acontecimiento que será objeto del siguiente apartado de *Freud en las Pampas*.

En efecto, el capítulo II se propone indagar el camino que llevó a un reducido número de sujetos, cada uno con una biografía particular, a conformar un informal grupo de lectura y estudio de la obra de Freud y, poco después, a fundar la filial autóctona de la International Psychoanalytical Association y al consecuente inicio del desarrollo de un “movimiento psicoanalítico” en la Argentina a partir de 1942. Por supuesto que este camino es debidamente enmarcado por Plotkin en relación con los avatares sociopolíticos y culturales de la Argentina de los años 1930-1940: las demandas preexistentes frente a las cuales se funda la institución psicoanalítica, las tácticas a partir de las cuales fue construyendo su imagen, consiguiendo un lugar entre las profesiones o especialidades ya establecidas y expandiendo su influencia en el marco de una creciente polarización política en la sociedad argentina entre las décadas de 1930 y 1950.

El tercer capítulo se ocupa fundamentalmente del

fenómeno conocido como el *boom psicoanalítico* de la década de 1960 desde un enfoque multidimensional (aspectos políticos, culturales, sociales y económicos) que permite apreciarlo como producto de una articulación de fenómenos provenientes de diversas esferas que cooperaron para que la difusión del psicoanálisis adquiriera dimensiones inéditas en relación tanto con la anterior recepción del freudismo en nuestro país como con la recepción del freudismo en otras latitudes.

A manera de complemento de lo anterior, el siguiente capítulo está dedicado a figuras y publicaciones que tuvieron una participación fundamental en la difusión del psicoanálisis por fuera de las fronteras de la Asociación Psicoanalítica Argentina en el marco de las veloces transformaciones políticas y culturales que tuvieron lugar en la década de 1960. A partir de la revisión crítica tanto de la trayectoria de Marie Langer, de sus trabajos dedicados a la maternidad y su trabajo sobre el mito del niño asado, como de los trabajos de Arnaldo Rascovsky sobre el filicidio, Plotkin se propone mostrar la “particular combinación de modernidad y tradición” presente en ellos bajo la forma de un abordaje de estos tópicos con novedosas herramientas, con un nuevo lenguaje, pero sin por ello introducir una crítica radical de los valores tradicionales. El autor se ocupa también en este apartado de la irradiante producción de Enrique Pichón-Riviere, cuyo amplio espectro de ámbitos y temáticas (la psiquiatría, el psicoanálisis, la

psicología social, crítica de arte y crítica literaria, sus intervenciones en espacios públicos y privados desde la denominada “Operación Rosario” hasta la Escuela de Psiquiatría Social) permite caracterizar su importante aporte a la conformación y expansión de una cultura “psi” en la Argentina.

Junto a estas figuras procedentes del seno mismo de la APA, Plotkin introduce la referencia a las producciones de Florencio Escardó y Eva Giberti y su papel fundamental en la “popularización del discurso psicoanalítico” a partir de la vasta difusión que conocerán, a partir de sus incursiones en los medios masivos de comunicación y de su *Escuela para padres*, sus intervenciones en la crianza de los hijos. A su vez, el autor destaca el lugar ocupado por temáticas “psi” en publicaciones dirigidas a un público masivo y/o femenino como *Claudia*, *Nuestro Hijos* y *Gente* así como el caso de películas como *Sexoanálisis* y *Los sexoanalizados* y, fundamentalmente, de la influyente revista *Primera Plana*.

En el quinto capítulo se aborda la intersección entre psicoanálisis y psiquiatría a partir de la década de 1950. La remodelación del campo psiquiátrico, la creación –en el marco de las políticas desarrollistas de fines de esa década– del Instituto Nacional de Salud Mental, el surgimiento de nuevos foros de debate (*Revista Latinoamericana de Psiquiatría* y *Acta Psiquiátrica*), la radicalización del campo psiquiátrico a partir de mediados de la década de 1960,

la inserción del psicoanálisis en los centros de salud públicos, fundamentalmente a partir del caso conocido como “el Lanús”, se presentan como hitos que permiten a Plotkin ilustrar las áreas de cruce entre psiquiatras y psicoanalistas que a partir de mediados de los años 1970 sufrirá el violento embate de las políticas de los gobiernos de turno.

“Los psicólogos aparecen en escena” es el título del capítulo que se ubica en el marco del proceso de modernización o *aggiornamiento* cultural que, hacia fines de la década de 1950, impulsa la creación de la carrera de psicología en el seno de diversas universidades nacionales y la consecuente aparición del psicólogo profesional. En este sentido, Plotkin destaca los conflictos que se entablan entre las primeras camadas de psicólogos y los psiquiatras, así como la compleja relación que se establece entre los psicoanalistas, que ocuparon la titularidad de varias cátedras en las carreras de psicología de diversas universidades, y los psicólogos (legalmente inhabilitados para ejercer cualquier forma de psicoterapia pero que no por ello dejaron de mostrar un marcado interés por el psicoanálisis y por intervenir en el ámbito clínico). Para ilustrar estos conflictivos y complejos vínculos, Plotkin acude a una matriz explicativa a la cual ya hice referencia anteriormente, que pone especial énfasis en las diferencias de género y que se presenta bajo fórmulas como: “el hecho de que los psicólogos fueran predominantemente mujeres y los psicoanalistas en su mayoría hombres fomentó la

posición de subordinación que los psicólogos ocuparon dentro de las profesiones ‘psi’” o “la conformación del alumnado fue cambiando y se fueron graduando más psicólogos hombres [...] [y] asumieron una actitud más activa para desafiar el estatus de subordinación en el que se encontraban”. Sin rechazar estas interpretaciones, que se apoyan en datos fácilmente corroborables, quizás sea necesario matizarlas más explícitamente ya que son presentadas de tal manera que la explicación del fenómeno en cuestión parece reducirse –a pesar de las referencias a otras variables en juego– a una simple “lucha de los sexos” y, en todo caso, cabría preguntarse cómo se justificaría desde esta matriz la relevancia y la hegemonía de Melanie Klein entre los psicoanalistas hasta fines de la década de 1960.

Finalmente se destacan las características de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires (APBA), fundada en 1962, a partir de un certero contraste con las características de la Asociación Psicoanalítica y del giro en su relación con la Federación Argentina de Psiquiatras que llevará a la conformación, hacia comienzos de la década de 1970, de la Coordinadora de Trabajadores de la Salud Mental y el trabajo conjunto en el Centro de Docencia e Investigación.

Los tres últimos capítulos son, a mi juicio, los más interesantes y originales de este volumen, en tanto abordan temáticas que hasta el momento no han sido sino escasas y superficialmente exploradas.

Éste es el caso, por ejemplo, de la relación entre freudismo y nueva izquierda en la década

de 1960 en la Argentina, presentada en el capítulo siete de *Freud en las Pampas*. A partir de la consideración de la producción freudiana por parte del Partido Comunista, de la problemática del peronismo y del frondismo se plantea la idea de una “crisis de identidad” por parte de un amplio sector de jóvenes intelectuales que comienzan a considerar la doctrina freudiana no sólo como un recurso terapéutico (véase el caso del *Movimiento de Liberación Nacional* y la psicoterapia con alucinógenos de Alberto Fontana), sino también como herramienta teórica para el análisis de la sociedad. Los casos de José Bleger, León Rozitchner y Oscar Masotta se presentan como figuras representativas de esta utilización del psicoanálisis como “artillería teórica” de la nueva izquierda argentina.

La caracterización de Bleger, a quien ya se había referido en el apartado anterior en su carácter de profesor universitario en la carrera de Psicología, gira esencialmente alrededor de su libro *Psicoanálisis y dialéctica materialista* (1958). Es decir, de un Bleger a la vez militante del Partido Comunista Argentino y miembro de la APA que se propone emprender una revisión epistemológica del psicoanálisis (definido como una psicología) a la luz de la dialéctica materialista, tomando como modelo los hasta ese entonces poco difundidos escritos psicológicos de George Politzer. Si bien este proyecto recibirá un silencio casi unánime por parte de los psicoanalistas y el rechazo por parte del PCA, de cuyo seno es

expulsado pocos años después, no acuerdo con la afirmación de que “el proyecto de Bleger de una nueva psicología fue tan poco exitoso como lo había sido el de Politzer”. Basta con rastrear el impacto de su enseñanza en las primeras generaciones de psicólogos profesionales, revisar producciones como *Psicología de la conducta* (1963) o *Psicohigiene y psicología institucional* (1966) para poder al menos equilibrar el balance negativo propuesto por el autor.

En el caso de Rozitchner, que también ejerció la docencia en la carrera de Psicología (UBA) dictando durante más de dos años un seminario bajo el título “Freud y Marx”, Plotkin se propone destacar la particular lectura de la producción freudiana presente en *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972), la cual se enfoca principalmente en lo que Rozitchner denomina como los “escritos sociales” del psicoanalista vienés: *Psicología de las masas y análisis del yo y El malestar en la cultura*.

Por último, se ocupa del “primer Masotta”, que encontraba en el existencialismo francés la fuente teórica e ideológica para su producción. La reflexión de Plotkin se apoya esencialmente en “Jacques Lacan o el inconsciente en los fundamentos de filosofía” (1965) en el cual su interés por la obra del psicoanalista francés –contemporáneo de sus incursiones en el ámbito de la crítica literaria, su producción ligada con la estética y los medios de comunicación– se fundamenta en la “Question de methode” sartreana que coloca

al psicoanálisis como una teoría de la subjetividad que puede revitalizar el esclerosado marxismo ortodoxo de los intelectuales del Partido Comunista.

El penúltimo capítulo se ocupa de la ubicación del psicoanálisis en el marco del proceso de radicalización del campo cultural e intelectual, claramente apreciable a partir de mediados de la década de 1960. Encontramos aquí dos objetos centrales de indagación: la “politización” del psicoanálisis (a partir de la conformación de *Plataforma y Documento* en el seno mismo de la APA, a la cual renunciarán poco tiempo después por motivos exclusivamente políticos) y el surgimiento y la expansión del lacanismo (impulsado principalmente por Oscar Masotta, hacia comienzos de la década de 1970).

Muy acertadamente, Plotkin nos conduce por los acontecimientos (el peronismo, la revolución cubana, la intervención universitaria y el Cordobazo entre otros) que irán delineando las particulares características que adquirirá en nuestro país ese pasaje que va, como afirma Beatriz Sarlo, de las soluciones reformistas a las propuestas revolucionarias, y a su vez la forma particular que este recorrido adquiere en el ámbito “psi”. Por ejemplo, en la primera de las dos Mesas Redondas que, bajo el título “Ideología y Psicología concreta”, tienen lugar en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) en 1965, es posible apreciar claramente el contraste entre dos posiciones (Bleger y Pichón-Rivière por un lado y Rozitchner y Caparrós por otro) que conciben de formas

totalmente opuestas la teoría y, principalmente, la práctica del psicólogo. La tensión entre la especificidad científica o su subordinación a la militancia política actúan allí como polos irreconciliables cuyo conflicto no hará más que agudizarse con el transcurso de los años siguientes.

En el caso específico de la APA, Plotkin ubica el surgimiento de los grupos *Plataforma y Documento* hacia fines de los años sesenta en el marco de “una combinación de acontecimientos locales e internacionales” y expone las consecuencias de su separación de la Asociación Psicoanalítica tanto en la institución misma como en los medios y la sociedad en general, en tanto termina de resquebrajar su hegemonía y su legitimidad en lo que se refiere a la formación de los psicoanalistas. Esta breve pero ruidosa y publicitada experiencia recibirá severas críticas muy poco tiempo después de iniciada, las cuales son presentadas por el autor a partir de los cruces entre artículos de figuras como Hernán Kesselman, Antonio Caparrós, Roberto Harari y Germán García en revistas como *Los Libros* y *Nuevo Hombre*.

En el caso de la introducción y difusión del lacanismo y de su particular lectura de la obra de Freud en nuestro país, Plotkin se sitúa explícitamente por fuera de las hasta el momento estériles polémicas en torno de su neutralidad política y su “sospechosa” propagación a lo largo de la década de 1970, en el marco del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional. Junto con la

consideración de Oscar Masotta como una figura fundamental, Plotkin ilumina otras áreas en las que la obra del psicoanalista francés era objeto de interés a través, por ejemplo, del “Freud y Lacan” de Louis Althusser, y en el impacto del lacanismo por fuera del ámbito estrictamente psicoanalítico a partir de la convergencia entre literatura y psicoanálisis presente en Grupo Cero y, principalmente, en la revista *Literal*, dirigida por Germán García.

A modo de cierre, en las “Conclusiones” se aborda la relación del psicoanálisis con la infame dictadura que gobernó la Argentina entre 1976 y 1983. El repliegue de la intervención “psi” hacia el ámbito de lo individual y privado, la desaparición o el obligado exilio de numerosos psicólogos y psicoanalistas, la intervención de la carrera de Psicología y los casos de psicoanalistas aliados a los regímenes represores son algunos de los tópicos expuestos en un campo de investigación en el cual aún falta muchísimo por explorar. En todo caso, es importante destacar que Plotkin pone aquí de relieve una cuestión fundamental: los múltiples posibles usos del psicoanálisis, la “elasticidad” del vocabulario freudiano.

¿Qué nos enseña la experiencia del Proceso acerca de la práctica del psicoanálisis en una atmósfera de represión política? Desde los tiempos de Freud se ha dicho en innumerables oportunidades que es necesario un contexto que garantice cierta libertad política y social para el ejercicio del psicoanálisis [...]. Sin embargo, el desarrollo histórico del psicoanálisis en el mundo demuestra que éste

puede ser manipulado en pos de propósitos muy diversos. [...] A fines de los setenta y principios de los ochenta [...] los militares argentinos usaron algunos aspectos del sistema psicoanalítico para legitimar sus prácticas al tiempo que suprimían otras partes de él (p. 337).

Más allá de las consideraciones u observaciones esbozadas a partir de este recorrido por

algunos de los tópicos desarrollados en este volumen, es necesario afirmar que cualquier lector interesado en los avatares de la obra freudiana en nuestro país encontrará en *Freud en las Pampas* un mapa con las referencias y los hitos fundamentales para informarse respecto de la recepción del psicoanálisis en la Argentina a lo largo del siglo XX. En este

sentido, estimo que este libro puede transformarse en un valioso punto de referencia para cualquier futura indagación de la historia del psicoanálisis, de la psicología e incluso de la psiquiatría en nuestro país.

Hernán Scholten
UBA

Horacio Tarcus,
Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg,
Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2001, 320 páginas

Nos encontramos ante un libro de itinerarios múltiples situado en la encrucijada de algunos problemas de la cultura y la política de América Latina a comienzos del siglo pasado. Horacio Tarcus nos invita a un nuevo recorrido de esta historia de los años de entreguerra a través de un mapa donde se cruzan las vidas y los proyectos de diversos integrantes de aquel mundo intelectual, comenzando por Mariátegui y siguiendo por Glusberg, Victoria Ocampo y Waldo Frank, para dejarnos al fin en una última estación que el llama: “El silencioso recorrido del mariateguismo argentino”.

Algunos de estos personajes –hablamos de Mariátegui, Victoria Ocampo y en menor medida Waldo Frank– han sido visitados una y otra vez por la crítica histórica con insistencia y suerte diversa. Horacio Tarcus da cuenta de ello en una precisa síntesis. No parece sin embargo haber ocurrido lo mismo con la zona en la cual sus vidas y sus proyectos intelectuales se cruzaron.

De modo que el trabajo de Tarcus viene a iluminar –discontinuada, como un flash disparado sobre fotos de época– ese espacio escasamente transitado pero inmensamente rico para comprender el proceso de conformación de nuestro campo intelectual, de las ideas que allí batallaron, de los posicionamientos cambiantes,

de los proyectos y en fin de los desencuentros que marcaron su epílogo.

Entre Buenos Aires, Lima y Nueva York, se desarrollan unas historias que en principio pueden parecer “pequeñas” pero que una vez recuperadas del olvido encuentran su lugar en la historia mayor de la vida intelectual de nuestro continente.

Esas historias iluminan, a nuestro entender, tres cuestiones en particular:

1) Las redes que, conformadas a partir del doble impulso que la Revolución Mexicana y la Reforma Universitaria, construyeron un sistema de relaciones entre nuestros intelectuales que hoy sorprende –y sorprende todavía más en esta época de redes virtuales y de múltiples resortes institucionales de promoción intelectual–.

2) La profesionalización e institucionalización del campo estético-literario y los distintos reacomodamientos de éste hacia el final de la década de 1920. Este asunto es especialmente tratado en el libro cuando se abordan los complejos episodios previos a la fundación de la revista *Sur*.

3) La política con mayúsculas. Aquí entendida como la compleja relación entre los intelectuales y unos sujetos colectivos (los partidos) que hacia la década de 1930 parecen hacerse ellos también eco del “llamado al orden” que

sintomáticamente el campo estético venía proclamando desde el fin de la Guerra, en paralelo con el desarrollo de las vanguardias o más bien como parte del mismo proceso. Aquí el trabajo de Tarcus da cuenta de los conocidos sucesos que promovió la activa presencia de la Komintern y su relación con la izquierda latinoamericana y los menos conocidos de la aparición de los primeros trotskistas argentinos, que se desarrollan en un apartado del libro.

Los “movimientos” que el libro propone para su lectura se constituyen en estaciones sucesivas –aunque no necesariamente ordenadas por la cronología– del viaje que las nuevas generaciones emprendieron a partir de 1918 y que encontrará hacia 1930 una dolorosa estación donde muchos de ellos se apearán mientras otros cambiarán de ruta definitivamente. Tal vez por eso ese aire de melancolía –muy argentina– que recorre el texto.

En la Introducción se anuncia el problema central que se va a abordar en las páginas siguientes: la recepción de Mariátegui en la Argentina y la vinculación de su pensamiento y su acción con nuestro campo intelectual y político. Como veremos, el libro aporta sobre este punto pero a nuestro entender lo hace más sobre las tres cuestiones que mencionamos antes.

Lo novedoso y sugestivo del trabajo de Tarcus se construye desde la misma elección de las fuentes, muchas de ellas inéditas hasta aquí. Especial mención en este sentido merece la correspondencia entre Mariátegui y Pettorutti (pp. 103-114) ya que ella permite introducirnos en el largo capítulo de la construcción de la imagen plástica en el período de entreguerras en América Latina, momento atravesado por la programática –y problemática– confluencia entre nativismo y vanguardias.

Pero, sobre todo, la incorporación de la figura de Samuel Glusberg como articulador de relaciones en el campo intelectual es la que permite, como el mismo autor afirma, trabajar los debates de la época sobre la base de “figuras ‘excéntricas’, las que nos permiten rastrear otros itinerarios de las ideas de Mariátegui en la Argentina. Carlos Sánchez Viamonte, Alejandro Korn y los reformistas platenses; Antonio Gallo, Tristan Maroff y los marxistas antiestalinistas; Glusberg y los intelectuales independientes (en un arco que incluye desde los escritores izquierdistas como Martínez Estrada, que pasa por figuras en transición como Ramón Doll y llega hasta Leopoldo Lugones)” (p. 16).

Es que aquellas redes intelectuales, de las que las revistas son el vehículo privilegiado, con su asombrosa capacidad de comunicación y de articulación de discursos, serían imposibles de comprender sin estudiar esta serie de personajes: los propiciadores-animadores-

organizadores culturales, de los cuales Glusberg es un ejemplo entre otros (es el caso del hoy prácticamente desconocido Brandán Caraffa, editor de *Inicial* y de la segunda revista *Proa*). Aquellos personajes que hoy aparecen en un plano secundario y aun oscuro, no fueron considerados así en su tiempo. Sin personajes como Glusberg y Caraffa, sin aquellas voluntades a veces delirantes, no hubiera sido posible la construcción de aquella red de intelectuales latinoamericanos. El libro de Horacio Tarcus en este punto es, digámoslo ahora, un homenaje a la *voluntad intelectual*. Ése, acaso, hubiera podido ser su mejor subtítulo.

Con esto queda establecido que la actividad de Glusberg como editor no es un dato menor: la red latinoamericana de revistas es la expresión material de la empresa generacional de renovación a lo largo del continente. Tarcus cita con acierto desde ya a *Amauta* y a sus compañeras: *Sagitario*, *Valoraciones*, *Claridad* y *La Vida Literaria* y estamos seguros de que esta lista puede ampliarse considerablemente, tanto como el historiador quiera ampliar la malla textual del movimiento de renovación estética y política americana durante el período de entreguerras.

Y es precisamente esta actividad incansable de promotor cultural que lleva adelante Glusberg la que permite a Tarcus enfocar otro problema que puede seguirse en la correspondencia anexa del editor con Mariátegui y Frank (pp. 115-226): el problema del mercado. Porque, si como ha señalado la historiadora del arte

Diana Weschler en su tesis, y para el caso argentino, hay una dualidad manifiesta en la actitud de las vanguardias plásticas entre los gestos de ruptura y a la vez la ocupación de los espacios en las redes formales establecidas, esto se cumple también para el campo específicamente literario. No se trataba sólo de “crear ambiente” sino de vivir dentro de él. La profesionalización del escritor y la consecuente tarea de construcción de un mercado literario ampliado están siempre en el revés –y a veces en el primer plano– de las intervenciones políticas y culturales de las nuevas generaciones.

Volvamos al libro. Los dos primeros movimientos del texto: “Mariátegui descubre a Lenin” y “Glusberg descubre a Frank”, despliegan las claves biográficas necesarias para introducirnos en el problema. Tarcus presenta aquí el sistema de lecturas cruzadas que realizaban los jóvenes intelectuales de entonces. Las revistas literarias y políticas –casi siempre ambas cosas a la vez– vinculaban por entonces vidas y proyectos en una demostración de la potencia que la palabra escrita y las imágenes plásticas tenían. Esta red generacional construida a partir de la Reforma del 18 hacía que todos los encuentros fuesen esperables y casi todos los proyectos posibles.

Pero, esta imagen idílica de aquel pasado se complejiza, se exaspera, y finalmente estalla al avanzar en la lectura del libro, porque si, como pensamos, el punto central del trabajo es el abordaje de las relaciones entre el campo intelectual y la política

militante –desde el APRA a los partidos comunistas, desde los epígonos del reformismo universitario a los marxistas críticos–, estas relaciones entrarán en tensión hacia fines de la década de 1920 coincidentemente con el proceso de “bolchevización” de los PC abierto en 1928, pero tal vez no sólo por esto. Entonces las estaciones que comenzarán a recorrerse serán las del desencuentro.

Sin embargo, el tercer movimiento, titulado “El triángulo Frank, Mariátegui, Glusberg”, se desliza todavía sobre un conjunto de certezas que por entonces movilizaban las voluntades de estos personajes. Certeza de Mariátegui de la viabilidad de una construcción heroica del socialismo –para decirlo en sus palabras– y de la importancia de Buenos Aires como centro de la cultura moderna de Sudamérica; certeza de Glusberg acerca de la necesidad de vincular al peruano y a Frank en una obra común de carácter americanista, y certeza, al fin, de Frank de que la empresa sería posible ya que en la América Hispana se encontraban, más que latentes, evidentes, las fuerzas espirituales capaces de enfrentar y derrotar el materialismo norteamericano. Fuerzas muy concretas condujeron a los actores del drama desde este universo de certezas compartidas a un escenario de decepción final.

La situación de Mariátegui en Lima, asediado por la policía de Leguía, aislado doblemente por su ruptura con el APRA y la posterior polémica con los agentes de la

Komintern, especialmente el ítalo-argentino Vittorio Codovilla, hacía que la continuidad de su obra fuese casi imposible en su país. Buenos Aires prometía ser por entonces el lugar ideal para intentar nuevas empresas político-culturales. Tarcus describe y analiza las sucesivas instancias de este proceso que nos entrega a un Mariátegui rodeado de intrigas y en soledad hacia el final de su vida.

En este punto queda, a nuestro criterio, pendiente un problema que tal vez debería plantearse para completar el itinerario elegido por el autor, y que está contenido en las polémicas estético-políticas que tuvieron lugar en la revista *Amauta*. Allí se vislumbra un conjunto de problemas de difícil resolución, con los que el intelectual peruano se encontrará una y otra vez en su intento de construir una opción revolucionaria doblemente enlazada con la realidad americana y las nuevas orientaciones estéticas europeas. Queremos decir explícitamente que la polémica política entre Mariátegui y la Komintern tuvo un anticipo en las páginas de *Amauta* bajo la forma de una discusión sobre el arte de vanguardia y su relación con el compromiso revolucionario. Esta polémica tuvo como participantes al propio Mariátegui, a Magda Portal, Alberto Urquieta y al imprevisible Alberto Hidalgo. Y aún más: si en sendos artículos de *Amauta* se habían glosado algunas ideas de Trotsky sobre la relación entre nueva estética y política –por Espinoza Bravo y por el mismo Bretón–, en sus últimos

números, que muestran ya la impronta del comunismo cominteriano, podemos encontrar sobradas muestras de adhesión a la estética del “realismo socialista”.

El título del cuarto movimiento de la obra de Tarcus es elocuente: “El imposible triángulo entre Frank, Glusberg y Victoria”. Se trata de la tríada que supuestamente debía contener al peruano en su instalación en Buenos Aires, publicando una revista continental que tendría por título *Nuestra América*. La descripción del proceso que llevará al fracaso de este proyecto y subsiguientemente al nacimiento de *Sur*, apoyado en abundante documentación (especialmente la correspondencia entre Frank y Glusberg), ilumina grandezas y miserias, acaso más de éstas últimas, de nuestro campo literario. A Mariátegui ni se lo considera, a Glusberg, digámoslo sin eufemismos, se le cierran las puertas en la nariz.

Glusberg denunciará entonces el espíritu de camarilla de los jóvenes que rodean a Victoria (Mallea, M. R. Oliver, Borges) aunque es en cierta forma benévolo con ella. Tal vez no desea enemistarse definitivamente con esta figura tan potente, culturalmente tan potente, económicamente tan potente. Problemas nuevamente del mercado, de un mercado que, no siendo en realidad tan grande, impone, aunque no se lo desee, volver a encontrarse con frecuencia.

La pregunta que queda a nuestro juicio pendiente es: ¿Qué pasa con el grupo de Boedo, con los “Artistas del

Pueblo”?. ¿Por qué no acude Glusberg a ellos? Tal vez Tarcus debió haber realizado una escala de su viaje intelectual en esta estación del arte de izquierda argentino, para así completar el *fresco* de época que su libro nos ofrece.

Todo esto último acontece a comienzos de 1930. Mariátegui muere por entonces en Lima, Glusberg continúa su obra editorial, pero deriva inexorablemente hacia el cono de sombra que veló para muchos su existencia. Vendrá su autoexilio chileno –paradójicamente, lo que no se cumplió en el peruano se cumplirá en él– y con éste una interesante relación con Trotsky. Mientras tanto en la Argentina se producía lo que Tarcus denomina “El silencioso recorrido del Mariateguismo

Argentino” y la confluencia entre sus seguidores y los primeros trotskistas locales: Héctor Raurich y Antonio Gallo.

Por último, me permitiré citar un párrafo del libro que tal vez resuma el aporte que éste hace a nuestra historiografía, abriendo a su vez nuevas líneas de investigación:

No deja de ser significativo que el encuentro de Mariátegui con Glusberg, un intelectual de izquierdas independiente, luego trotskista y socialista libertario, sea casi simultáneo al desencuentro entre Mariátegui y los comunistas, y que sean, en nuestro país, Gallo y los primeros trotskistas quienes sepan apreciar desde un comienzo su obra y su figura. Esos ignotos trotskistas, cuyas pistas casi se han perdido, y a pesar de su lugar marginal en la historia política e intelectual de

nuestro país, jugaron el rol de un importante eslabón en la transmisión de una herencia marxista crítica, heterodoxa, para la siguiente generación. Gracias, en buena medida, a su mediación, fueron posibles en los cincuenta y sesenta un Milcíades Peña y un Silvio Frondizi (p. 80).

Tal vez sea cierto que volviendo a explorar los márgenes despreciados por las diversas hagiografías de izquierda y de derecha podamos entender mejor las centralidades de nuestra historia política e intelectual, o acaso podamos descubrir, una vez más, la inestabilidad de las mismas.

Fernando Diego Rodríguez
UBA

Se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 2003
en imprenta Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires.