

Prismas

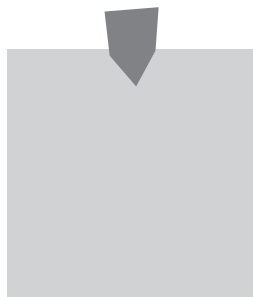
Revista de historia intelectual

3

1999



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



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 3 / 1999

Universidad Nacional de Quilmes

Rector: Ing. Julio M. Villar

Vicerrector de Relaciones Institucionales: Ernesto López

Vicerrector de Asuntos Académicos: Alejandro Villar

Vicerrector de Gestión y Planeamiento: Mario Greco

Vicerrector de Investigaciones: Julián Echave

Vicerrector de Posgrado: Daniel Gómez

Centro de Estudios e Investigaciones

Director: Dr. Pablo Lorenzano

Programa de Historia Intelectual

Director: Oscar Terán

Prismas

Revista de historia intelectual

Buenos Aires, año 3, No. 3, 1999

Consejo de dirección

Carlos Altamirano

Adrián Gorelik

Jorge Myers

Elías Palti

Oscar Terán

Diseño: Pablo Barragán

Realización general: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes

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 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

Artículos

- 9 La palabra *civilización*, *Jean Starobinski*
- 37 Ernesto Quesada o cómo mezclar sin mezclarse, *Oscar Terán*
- 51 Politización y universidad. Esbozo de una pragmática histórica de la política en la Argentina, *Federico Neiburg*
- 73 El intelectual como problema. La eclosión del antiintelectualismo latinoamericano de los sesenta y los setenta, *Claudia Gilman*
- 95 Ideología, cultura y política: la Escuela de Frankfurt en la obra de Gino Germani, *Alejandro Blanco*
- 117 *Imago Mundi* (1953-1956) en una coyuntura historiográfica-política, *José Acha*
- 143 Crisis política y crisis de representación estética. La Primera Guerra Mundial a través de *La Nación* de Buenos Aires, *José Fernández Vega*
- 165 Tres ensayos y una encuesta en busca de la nación, *Leticia Prislei*
- 189 Francia: Eugenio Lerminier y la revolución de Julio (1830-1832), *Alejandro Herrero*

Dossier

Ponencias en la mesa *Problemas de Historia Intelectual*, Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA), 1998.

- 207 “Ideas para un programa de Historia Intelectual”, Carlos Altamirano
- 213 “Historia de la ciudad e Historia Intelectual”, Adrián Gorelik
- 225 “El malestar y la búsqueda. Sobre algunas aproximaciones dicotómicas a la historia intelectual latinoamericana”, Elías Palti
- 231 “Paisaje y representación”, Graciela Silvestri

Lecturas

A propósito de:

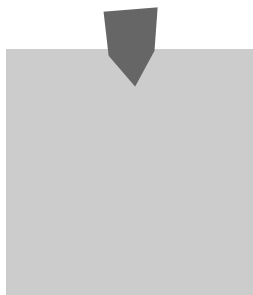
- 249 Elías Palti (compilación e introducción), *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*, por Jorge Dotti.

- 258 Adrián Gorelik, *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, por Sylvia Saítta.
- 263 Quentin Skinner, “Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes”, y Quentin Skinner, “Liberty before Liberalism”, por Elías Palti.
- 275 José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, por Jorge Myers.
- 285 Reinhard Koselleck, “Histórica y hermenéutica” (1985), en Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, por José Acha.
- 290 Fernando Aliata, “Cultura urbana y organización del territorio”, y Jorge Myers, “La Revolución en las ideas: La generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, por Fabio Wasserman.

Reseñas

- 297 Gabriel Cohn, *Crítica y resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber*, por Alejandro Blanco.
- 305 Elías Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual. Stanley Fish, Dominick LaCapra, Paul Rabinow y Richard Rorty*, por Ana María Talak.
- 308 José Aricó, *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, por Néstor Kohan.
- 314 Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, por Karina Vásquez.
- 318 Lynn K. Nyhart, *Biology Takes Form. Animal Morphology and the German Universities, 1800-1900*, por Elías Palti.
- 321 Gilbert, Joseph M., Catherine C. LeGrand y Ricardo D. Salvatore (eds.), *Close Encounters of Empire: Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*, por Claudio González Chiaramonte.
- 325 Federico Neiburg, *Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudio de antropología social y cultural*, por Patricia Berrotarán.
- 329 Horacio Tarcus, *Silvio Frondizi y Milcíades Peña. El marxismo olvidado en la Argentina*, por Néstor Kohan.

Artículos



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 3 / 1999

La palabra civilización*

Jean Starobinski

Las principales referencias de la historia de la palabra *civilización* se conocen hoy con una aproximación satisfactoria.¹

En francés, *civil* (siglo XIII) y *civilité* (siglo XIV) se justifican fácilmente por sus antecedentes latinos. *Civiliser* está atestiguado más tardíamente. Lo encontramos en el siglo XVI en dos acepciones:

1. Llevar a la civilidad, hacer civiles y gratas las costumbres y las maneras de los individuos. Montaigne: “Los del Reino de México eran en cierto modo más *civilizados* y artistas que las otras naciones de esos lugares”.
2. En jurisprudencia: trasladar al fuero civil una causa penal.²

Esta segunda acepción sobrevivirá al menos hasta fines del siglo XVIII (Littré señala que se la utilizaba “antaño”). Es ella la que sirve de base al sustantivo *civilisation*, que el *Dictionnaire universel* (Trévoux) de 1743 define de la siguiente manera: “Término de la jurisprudencia. Es un acto de justicia, un juicio que traslada al fuero civil un proceso criminal. La *civilización* se efectúa convirtiendo las informaciones en investigaciones, o de otra manera”. ¿Un intento en balde? Menos de lo que se supondría. La formación neológica del significante es un momento

* Traducción: Horacio Pons.

¹ Los trabajos esenciales sobre el tema son: *Civilisation. Le mot et l'idée*, exposés par Lucien Febvre, Marcel Mauss, Émile Tonnellat, Alfredo Niceforo, Louis Weber, París, Centre international de synthèse, 1930; Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hamburgo, 1930; R. A. Lochoire, *History of the Idea of Civilization in France (1830-1870)*, Bonn, 1935; Émile Benveniste, “Civilisation - Contribution à l'histoire du mot”, en *Hommage à Lucien Febvre*, París, 1954, reeditado en *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966 [traducción castellana: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971]; E. de Champier, “Note sur ‘culture’ et ‘civilisation’”, en *Comparative Studies in Society and History*, t. 3, 1961, pp. 328-340; en la serie *Europäische Schlüsselwörter*, el t. III está dedicado a *Kultur und Zivilisation*; ese volumen, redactado por un equipo, aporta una información lingüística muy rica sobre los ámbitos francés, alemán, inglés e italiano. Le debemos mucho. Apareció en Munich en 1967, editado por Max Hueber. Señalemos también: André Banuls, “Les mots *culture* et *civilisation* en français et en allemand”, en *Études germaniques*, abril-junio de 1969, pp. 171-180; Georges Gusdorf, *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, París, 1971, pp. 310-348; Philippe Béneton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975.

² Según E. Hugué, *Dictionnaire de la langue française du XVII^e siècle*, París, 1925.

importante. La aparición un poco más tardía de la misma palabra, en el sentido *moderno* del término, constituirá menos un neologismo lexical que la entrada en escena de un significado rival, muy pronto triunfante. La acepción jurídica de *civilisation* desaparecerá del *Dictionnaire de l'Académie* de 1798.³

El primer diccionario que menciona la palabra en su sentido “moderno” es el *Dictionnaire universel* (Trévoux) de 1771. Transcribo el artículo:

[1] Término de jurisprudencia. [Sigue la definición de 1743.]

[2] El amigo de los hombres⁴ empleó esta palabra para designar la sociabilidad. Observadla. La religión es sin disputa el primero y más útil freno de la humanidad; es el primer impulsor de la civilización. Nos predica y recuerda sin cesar la confraternidad y dulcifica nuestro corazón.

En 1798, la quinta edición del *Dictionnaire de l'Académie* será más precisa: “Acción de civilizar o estado de lo que es civilizado”. Pero ya en 1795 encontramos lo siguiente en L. Snetlage (*Nouveau Dictionnaire français contenant de nouvelles créations du peuple français*, Gotinga, 1795):

Esta palabra, que sólo estuvo en uso en la práctica para decir que una causa penal se convierte en civil, se emplea para expresar la acción de civilizar o la tendencia de un pueblo a pulir o, mejor, corregir sus usos y costumbres llevando a la sociedad civil una moralidad luminosa, activa, amorosa y abundante en buenas obras. (Cada ciudadano de Europa es hoy parte en este último combate de civilización. Civilización de las costumbres.)

Como lo señala J. Moras, la palabra civilización conoció un auge tan grande durante el período revolucionario que era fácil atribuir al espíritu de la revolución un neologismo que era anterior a ella.⁵ Lo cierto es que la palabra podía adoptarse y difundirse tanto más fácilmente cuanto que el período revolucionario, según M. Frey, fue testigo de la formación de numerosos sustantivos terminados en *-ation* [*-ación*] a partir de verbos en *-iser* [*-izar*]: centralización, democratización, federalización, *francisation* [afrancesamiento], fraternización, municipalización, nacionalización, panteonización, utilización...⁶ Y *civilización* se impuso tan bien que Sébastien Mercier, en 1801, ya no la consideraba un neologismo.⁷ Así, pues, muy pronto la palabra dejó de parecer novedosa.

³ Nos preguntamos, sin poder responder con certeza, si la acepción jurídica de *civilisation* no contribuyó a demorar el segundo sentido, moderno, que debía surgir posteriormente. Una acepción aparecida en primer lugar, sobre todo si es precisa, tiende a defender su privilegio exclusivo.

⁴ Se trata del marqués de Mirabeau (Victor de Riquetti, 1715-1789), padre del orador revolucionario (Honoré-Gabriel de Riquetti) y autor de la obra titulada *L'Ami des hommes ou Traité de la population* (1756).

⁵ J. Moras, *Ursprung und Entwicklung...*, cit., pp. 8-9. Cf. Lucien Febvre en *Civilisation. Le mot et l'idée*, cit., p. 47, n. 17.

⁶ M. Frey, *Les Transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution*, París, 1925.

⁷ Sébastien Mercier, *Néologie* [...], 2 vols., París, año IX (1801). La palabra *civilisation* no figura en la antología.

IHasta el día de hoy, nada parece invalidar lo que sostenían J. Moras y, tras él, É. Benveniste: el marqués de Mirabeau, en *L'Ami des hommes* (pp. 136, 176, 237), es el primero en Francia en utilizar *civilización* en el sentido no jurídico que rápidamente iba a hacer fortuna.⁸ Littré, que atribuyó esa paternidad a Turgot, quien habría creado la palabra en un fragmento de su *Discurso sobre la historia universal* de 1751, cayó en la trampa tendida por Dupont de Nemours, anotador y editor muy libre de las *Obras* de Turgot (1811).⁹ Una frase que Larousse, en el *Grand Dictionnaire universel* (1867), atribuye a Racine, no aparece ni en Jean Racine ni en Louis Racine: es del abate Raynal (1781), en una forma un poco más desarrollada: “La liberación o, lo que es lo mismo con otro nombre, la civilización de un imperio, es una obra prolongada y difícil”.¹⁰

Los autores de Trévoux no escogieron su ejemplo al azar. Encontraban en él un argumento bienvenido para su lucha contra la filosofía de las luces y los enciclopedistas. La religión, lejos de ser suplantada por las “virtudes sociales” o la “moral natural”, es considerada por Mirabeau como “el primer impulsor” de la civilización, asimilada por su parte a la sociabilidad. De modo que la palabra *civilización* aparece en oportunidad de un elogio de la religión, a la vez poder de represión (“freno”), de reunión fraternal (“confraternidad”) y de dulcificación.

Nada deja adivinar aún que en una fecha ulterior la civilización podrá convertirse en un sustituto laicizado de la religión, una parusía de la razón.

IILa palabra *civilización* pudo adoptarse con tanta mayor rapidez cuanto que constituye un vocablo sintético para un concepto preexistente, formulado con anterioridad de manera múltiple y variada: dulcificación de las costumbres, educación de los espíritus, desarrollo de la cortesía, cultivo de las artes y las ciencias, auge del comercio y la industria, adquisición de las comodidades materiales y el lujo. Para los individuos, los pueblos, la humanidad entera, designa ante todo el proceso que los convierte en *civilizados* (término preexistente), y luego el resultado de ese proceso. Es un concepto unificador.

No es de sorprender que, después de haberse impuesto por su virtud de síntesis, el término no tarde en constituir el objeto de reflexiones analíticas: desde fines del siglo XVIII, innumerables escritos se esforzarán por discriminar las condiciones y los componentes –materiales, morales– de la civilización. Entre esos análisis, uno de los más importantes sigue siendo el de Guizot (1828):

Dos hechos se incluyen en ese gran suceso; subsiste con dos condiciones y se revela en dos síntomas: el desarrollo de la actividad social y el de la actividad individual, el progreso de la sociedad y el progreso de la humanidad. Allí donde se extiende, se vivifica y mejora la con-

⁸ É. Benveniste planteó la hipótesis de un empleo anterior del término, en inglés, por parte de Adam Ferguson, en sus cursos o sus manuscritos personales. La demostración sigue pendiente. J. Moras no encontró la palabra *civilización* en los economistas (Melon, Cantillon, Mandeville, Montesquieu), cuyos escritos conocía bien el marqués de Mirabeau.

⁹ Los manuscritos de Turgot, editados por G. Schelle (1913-1923), no contienen la palabra *civilización*, sin duda agregada a posteriori por Dupont de Nemours en su edición. Véase Lucien Febvre, en *Civilisation. Le mot et l'idée*, cit., pp. 4-5.

¹⁰ La frase atribuida a Racine es la siguiente: “La civilización de un pueblo es una obra prolongada y difícil”. La frase de Reynal figura en *Histoire [...] des deux Indes*, Ginebra, 1781, t. 10, libro XIX, p. 27.

dición exterior del hombre, allí donde su naturaleza íntima se muestra con brillo, con grandeza; ante esos dos signos, y a menudo a pesar de la profunda imperfección del estado social, el género humano aplaude y proclama la civilización.¹¹

La aparición de la palabra *civilización*, que designa un proceso, sobreviene en la historia de las ideas casi al mismo tiempo que la noción de *progreso*. Civilización y progreso son términos destinados a mantener las relaciones más estrechas. Pero aunque puedan emplearse de manera global y vaga, ambos no demoran en exigir una reflexión genética, deseosa de distinguir unos momentos sucesivos: es importante determinar con precisión las etapas del proceso civilizador, los estadios del progreso de las sociedades. La historia y la reflexión del historiador, conjeturales o empíricas, imaginan que su tarea debe culminar en un “cuadro de los progresos del espíritu humano”, una representación de la marcha de la civilización, a través de diversos estados sucesivos de perfeccionamiento.

Benveniste decía de manera sobresaliente:

De la barbarie original a la condición presente del hombre en sociedad, se descubría una gradación universal, un lento proceso de educación y refinación, en una palabra, un progreso constante en el orden de lo que la *civilidad*, término estático, ya no bastaba para expresar y que había que llamar efectivamente *civilización* para definir en conjunto su sentido y su continuidad. Lo que se afirmaba, ignorado a veces por quienes lo proclamaban, no era únicamente una visión histórica de la sociedad; era también una interpretación optimista y resueltamente no teológica de su evolución.¹²

Ferguson, que parece haber sido el primero que empleó la palabra *civilización* en Inglaterra, es también quien expuso con mayor claridad la teoría de los cuatro estadios de organización de las sociedades humanas, en función de su actividad económica y sus modos de subsistencia: salvajes (que viven de la recolección y la caza), pastores nómadas, agricultores sedentarios, naciones industriales y comerciales. Smith y Millar seguirían su ejemplo.¹³ Sin recurrir a esa palabra, Rousseau y Goguet proponen un mismo modelo evolutivo, que les permite establecer correlaciones entre modo de subsistencia y estructura del poder. Más adelante, como es sabido, Condorcet distinguirá nueve épocas a partir del origen de las primeras tribus y hasta la república francesa, y reservará la décima época a los “progresos futuros del espíritu humano”. Comte, aún más adelante, formulará su “ley de los tres estados”.¹⁴

Lo importante no es recordar las diferentes teorías o filosofías de la historia, sino destacar el hecho de que al denominar *civilización* el proceso fundamental de la historia y designar con la misma palabra el estado final resultante de ese proceso, se plantea un término que contrasta de manera antinómica con un estado supuestamente primero (naturaleza, salvajismo, barbarie). Esto incita al espíritu a imaginar las vías, las causas, los mecanismos del recorrido efectuado a través de las épocas. El sufijo de acción en *-ación* obliga a pensar en un

¹¹ G. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, París, 1828, edición de 1846, p. 16.

¹² Émile Benveniste, “Civilisation - Contribution à l’histoire du mot”, cit., p. 340.

¹³ Véanse Ronald L. Meeke, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; Pasquale Salvucci, *Adam Ferguson: Sociologia e filosofia politica*, Urbino, Argalia, 1972.

¹⁴ Sobre Rousseau y Comte, véase el artículo de Henri Gouhier.

agente: éste puede confundirse con la acción misma, que de tal modo se vuelve autónoma; puede remitir a un factor determinante (Mirabeau dice: la religión; Rousseau dice: la perfectibilidad; otros dirán: las Luces); también puede pluralizarse, distribuirse en factores múltiples, escalonados en la duración; para Ferguson –como, por otra parte, para Rousseau–, el proceso de la civilización no está sostenido por un designio consciente y constante, sino que se construye a través de las consecuencias imprevistas de los conflictos, de los trabajos, de las innovaciones puntuales, con el concurso de “circunstancias” que los hombres sólo dominan imperfectamente. (Lo sucedido en la historia, dice Ferguson, es “el resultado, con seguridad, de la acción humana, pero no la ejecución de un designio humano cualquiera”.)¹⁵

IV ¿La civilización es un proceso colectivo ininterrumpido, en el que toda la humanidad se embarcó desde sus orígenes? ¿No consistirá su única variación en seguir un ritmo a veces lento y a veces rápido, según los lugares y las épocas? Al leer la copiosa producción del marqués de Mirabeau, no se llega a establecer un empleo unívoco del término. En *L’Ami des hommes* (1756-1757, p. 176), deja entender que la civilización, al no ser un proceso universal y lineal, no constituye sino una breve fase de apogeo en la vida de los pueblos: menciona “el círculo natural de la barbarie a la decadencia a través de la civilización y la riqueza”. La historia entrañaría ciclos, de los que ciertas naciones habrían recorrido todas las etapas, dejando grandes ejemplos. En el mismo sentido, cuando se dirige al rey al comienzo de su *Théorie de l’impôt* (1760, p. 99), el marqués invoca “el ejemplo de todos los imperios que precedieron al vuestro y recorrieron el círculo de la civilización”.

Por otra parte, Mirabeau no se priva de emplear la palabra *civilización* para designar, ya no un proceso, sino un estado de cultura y equipamiento material: “Las riquezas mobiliarias de una nación dependen [...] no sólo de su civilización, sino además de la de sus vecinos” (*Éphémérides du citoyen*, 1767, v, p. 112).

Como podemos advertirlo, desde los escritos de su primer usuario, la palabra es susceptible de recibir una acepción plural. Si designa un proceso, éste se produce en varias oportunidades en el curso de las edades, para dar lugar, en cada ocasión, a una decadencia ineluctable. Si designa un estado más o menos estable, puede diferir de una nación a otra. Hay *civilizaciones*.

No hay duda de que aquí la historia antigua es, tácitamente, proveedora de modelos. Roma es el gran ejemplo de un imperio que recorrió “el círculo de la civilización”. A través de Herodoto o de Polibio, Plutarco, Tácito, Amiano Marcelino, aprendimos a comparar a griegos y persas, griegos y romanos, romanos y bárbaros.

Desde el inicio se advierte que el sentido de la palabra podrá bifurcarse en una acepción pluralista, etnológica, relativista, y conservará a la vez, en el título más general, algunas implicaciones que hacen de ella un imperativo unitario y asignan un sentido único a la “marcha” de la totalidad del género humano.

¹⁵ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 3a. ed., Londres, 1768, p. 203. Es lo que los autores ingleses llaman “*law of unintended consequences*”; en referencia a Rousseau, hablé de “consecuencia no controlada” para definir el esquema narrativo y explicativo tan frecuente que aplica conjuntamente a su propia vida y a la historia (“Le dîner de Turin”, en *La Relation critique*, París, 1970, p. 144 [traducción castellana: *La relación crítica*, Madrid, Taurus, 1974]).

VAntes de que se forme y difunda la palabra *civilización*, ya tiene vigencia toda una crítica del lujo, del refinamiento de las maneras, de la cortesía hipócrita, de la corrupción provocada por el cultivo de las artes y las ciencias. Y de Montaigne a Rousseau, pasando por La Hontan y varios otros viajeros al Nuevo Mundo, la comparación del civilizado con el salvaje (aunque sea caníbal) no deja bien parado al primero. De allí la preocupación, en el marqués de Mirabeau, de distinguir verdadera y falsa civilización tanto en el orden de los *hechos* considerados como en el de los *valores* atribuidos al término. En el manuscrito titulado *L'Ami des femmes, ou Traité de la civilisation* (fecha probable: 1768), Mirabeau insiste en el criterio moral que autentifica la civilización, y en ausencia del cual todo el código de los buenos modales, toda la suma del saber, no son más que una máscara:

Al respecto, me admira hasta qué punto nuestras visiones de los rebuscamientos, falsas en todos los aspectos, lo son sobre lo que damos en llamar la civilización. Si yo preguntara a la mayor parte de vosotros en qué hacéis consistir la civilización, me responderíais que la civilización de un pueblo es la dulcificación de sus costumbres, la urbanidad, la cortesía y los conocimientos difundidos de manera tal que en ella se observan las conveniencias y hacen las veces de leyes de detalle: todo esto no representa para mí más que la máscara de la virtud y no su rostro, y la civilización nada hace por la sociedad si no le da el fondo y la forma de la virtud: en el seno de las sociedades dulcificadas por todos los ingredientes que acabo de citar nació la corrupción de la humanidad.¹⁶

Así, pues, no bien escrita, la palabra civilización se considera como posible objeto de un malentendido. Otro texto de Mirabeau habla de “falsa civilización”;¹⁷ en otro lugar, el marqués llega a anular la oposición entre bárbaro y civilizado, al denunciar “la barbarie de nuestras *civilizaciones*”.¹⁸ Examinemos por un momento este último ejemplo: el valor dinámico del sufijo de acción (*-ación*) ha desaparecido; la palabra ya no designa un devenir sino un estado, y un estado que no merece su nombre. El plural da a entender que cada una de las diferentes naciones de la Europa contemporánea tiene su propia civilización, pero que en lugar de abolir la violencia de las sociedades “primitivas”, perpetúan su brutalidad con apariencias engañosas. En vez de una barbarie a cara descubierta, las civilizaciones contemporáneas ejercen una violencia disimulada.

Como vemos, en su “inventor” francés la palabra *civilización* no es en modo alguno un término unívoco. El concepto, en su forma misma, es innovador, pero no se lo considera de buenas a primeras como incompatible con la autoridad espiritual tradicional (la religión); al contrario, procede de ella; designa un proceso de perfeccionamiento de las relaciones sociales, de los recursos materiales, y en ese título enuncia un “valor”, determina lo que se llamará un “ideal”, se conjuga con el imperativo de virtud y razón. Pero en la pluma del mismo autor asume una función puramente descriptiva y neutra: designa el conjunto de las instituciones y técnicas que poseyeron los grandes imperios en el momento de su apogeo, y que perdieron durante su decadencia. Se admite que diversas sociedades hayan podido diferir en su estructura, sin desmerecer pese a ello frente al concepto general de civilización. Por último, el tér-

¹⁶ Citado por J. Moras, *Ursprung und Entwicklung...*, cit., p. 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

mino se aplica a la realidad contemporánea con todo lo que ésta entraña de irregularidades e injusticias. En esta última acepción, la civilización es el blanco al que apunta la reflexión crítica, mientras que en la primera que mencionamos, su carácter ideal hacía de ella un concepto normativo que permitía discriminar y juzgar a los no civilizados, los bárbaros, los menos civilizados. Así, pues, la crítica se ejerce en dos direcciones: crítica dirigida contra la civilización; crítica formulada en nombre de la civilización.

VI *Civilización* forma parte de la familia de conceptos a partir de los cuales se puede nombrar un opuesto, o que en sí mismos se originan a fin de constituirse en opuestos. “Griego” y “bárbaro” son nociones apareadas. “Sin griego no hay bárbaro”, escribe François Hartog.¹⁹ Es preciso que existan comunidades dotadas del *verdadero* lenguaje para que otros pueblos sean considerados “mudos”, gente que no sabe hablar (*bárbaros*).

Es preciso que existan ciudades, y sus habitantes, para calificar al *rusticus* y la *rusticitas*, en oposición al *urbanus* y la *urbanitas*. Y hay que ser habitante de las ciudades, ya sea para jactarse de una *civilidad* superior, ya para añorar, en versos melodiosos y extremadamente estudiados, la felicidad pastoral, la tranquilidad arcádica.

Las maneras del granjero (*villanus*) son *villanía* con respecto a los usos de la corte (*cortesanía*).

El descrédito del mundo rural aún puede leerse abiertamente en las definiciones que los diccionarios de la época clásica dan de la civilidad. En su *Dictionnaire* (1694), Furetière dice lo siguiente:

Civilidad: manera honrada, suave y gentil de actuar y conversar en grupo. Debe tratarse a todo el mundo con civilidad. A los niños se les enseña la civilidad pueril. Sólo los campesinos, la gente grosera, carece de civilidad.

Civilizar: hacer civil y gentil, tratable y cortés. La predicación del Evangelio civilizó a los pueblos bárbaros más salvajes. Los campesinos no son civilizados como los burgueses.

La edad clásica pudo incluso producir églogas sin renunciar a censurar la grosería rústica. Esquemos a Fontenelle:

La poesía pastoral no tiene grandes atractivos si es tan grosera como el natural y no trata, precisamente, más que de las cosas del campo. Oír hablar de ovejas y cabras, de los cuidados que hay que brindar a esos animales, no tiene por sí mismo nada que pueda agradar; lo que complace es la idea de la tranquilidad asociada a la vida de quienes cuidan a ovejas y cabras. [...]

Como la vida pastoral es la más perezosa de todas, también es la más apta para servir de fundamento a esas representaciones agradables. Es preciso que labriegos, segadores, viñadores, cazadores, sean personajes tan convenientes para las églogas como los pastores; nueva

¹⁹ François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, París, 1980, p. 329. Véase Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, t. 1, pp. 363-367 [traducción castellana: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].

prueba de que el agrado que suscita la égloga no está vinculado a las cosas rústicas, sino a lo que hay de calmo en la vida del campo.²⁰

Pero el término que se favoreció con una valoración positiva –“el placer calmo”– está ligado al arte, el artificio, el esfuerzo. Los “agradados” son el producto de lo que Fontenelle denomina un “espíritu cultivado”. “Exigen espíritus que estén en condiciones de elevarse por encima de las necesidades acuciantes de la vida y se hayan pulido mediante un prolongado uso de la sociedad.”²¹ Entrañan por lo tanto una parte de ficción, que en ese concepto podrá oponerse desfavorablemente (otros podrán hacerlo) a la verdad o la naturaleza. Esto podrá conducir a la rehabilitación del término antonímico, al que se atribuirá lo contrario de la duplicidad, vale decir, la *plenitud*. A fines de siglo, se rehabilitará la “grosería rústica” y los menudos agrados caros a Fontenelle serán objeto de burla. Diderot se atreverá a declarar: “La poesía quiere algo enorme, bárbaro y salvaje”.²²

Otra estrategia consiste en introducir, junto a un término en un principio altamente valorado y luego tenido por cómplice del desdoblamiento enmascarado (*civilidad*), un segundo término limpio de toda sospecha, que podrá sustituir ventajosamente al primero, en lo sucesivo devaluado. Se atribuirá al segundo un más alto título de autenticidad. Así ocurre con la *cortesía* [*politesse*], en principio casi sinónimo de *civilidad* y luego preferida por los lexicógrafos y los moralistas, hasta que a su vez la roce la sospecha.

El artículo *civilité* del diccionario de Trévoux de 1752 acumula los ejemplos: son contradictorios y muchos de ellos establecen atributos peyorativos:

La civilidad es cierta jerga establecida por los hombres para ocultar los malos sentimientos que abrigan unos por otros (Saint-Evremond).

La civilidad no es otra cosa que un comercio continuo de mentiras ingeniosas para engañarse mutuamente (Fléchier). La civilidad es un deseo de recibirla y ser considerado cortés en ciertas ocasiones (La Rochefoucauld).

Con mucha frecuencia, la civilidad no es más que la ambición de pasar por cortés y el temor a ser mirado como un hombre salvaje y grosero (M. Esprit).

El descrédito de la civilidad hace deseable otro concepto, de mejor ley. Bajo la mirada del especialista, la sinonimia aparente debe dejar su lugar a un reparto de los valores, a la atribución de un rango moral diferenciado. Beauzée aclara: “Ser *cortés* dice más que ser *civil*. El hombre *cortés* es necesariamente *civil*; pero el hombre simplemente *civil* todavía no es *cortés*: la *cortesía* supone la civilidad, pero la aumenta”.²³

La relación de la civilidad con la cortesía se vuelve análoga a la del afuera y el adentro, la apariencia y la realidad.

²⁰ Fontenelle, “Discours sur la nature de l’églogue”, en *Œuvres*, 1742, t. IV, pp. 135-136 y 140. Sobre la conversación cortés y las convenciones que la rigen, véase el artículo de Carlo Ossola, “L’homme accompli. La civilisation des cours et l’art de la conversation”.

²¹ Fontenelle, “Discours...”, cit., p. 128.

²² Diderot, *De la poésie dramatique*, cap. XVIII, en *Œuvres esthétiques* (edición de P. Vernière), París, Garnier, 1959, p. 261.

²³ Citado por el *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française*, París, s.f., Eugène Penaud, p. 166.

La civilidad es con respecto a los hombres lo que el culto público es con respecto a Dios, un testimonio exterior y sensible de los sentimientos internos y ocultos; por eso mismo es preciosa; puesto que afectar apariencias de benevolencia es confesar que ésta debería estar adentro.

La cortesía añade a la civilidad lo que la devoción agrega al ejercicio del culto público, las marcas de una humanidad más afectuosa, más preocupada por los otros, más refinada.²⁴

Esto no impide mantener la oposición con los individuos rústicos y groseros. Un simple desfasaje terminológico les otorga la civilidad, pero niega que sean capaces de cortesía:

Un hombre del pueblo y aun un campesino pueden ser *civiles*; sólo un hombre de mundo puede ser *cortés*.

La *civilidad* no es incompatible con una mala educación; la *cortesía*, al contrario, supone una educación excelente, al menos en muchos aspectos.

La civilidad demasiado ceremoniosa es igualmente fatigosa e inútil; la afectación la hace sospechosa de falsedad, y las gentes ilustradas la proscribieron por completo. La cortesía está exenta de este exceso; cuanto más cortés, más amable es uno.²⁵

De todas maneras, la misma ventaja moral de la cortesía, aunque altivamente proclamada, no lo es a toda prueba. A su turno, la cortesía puede pasar al rango de máscara. Se la encontrará sospechosa en más de una ocasión. Beauzée prosigue: “Pero también puede suceder, y lo hace con demasiada frecuencia, que esta cortesía tan amable no sea más que el arte de prescindir de las otras virtudes sociales, que afecta falsamente imitar”.²⁶

Si la civilidad no es sino la expresión exterior de la cortesía, si no es más que su imitadora artificiosa, la cortesía, una vez más, puede ser percibida como un arte engañoso, que imita virtudes ausentes. Se la puede acusar con los mismos términos utilizados con la civilidad. La Bruyère ya escribía: “La cortesía no siempre inspira la bondad, la equidad, la complacencia, la gratitud; presenta al menos sus apariencias y muestra al hombre exteriormente como debería ser en su interior” (*De la société*, p. 32). No hace falta multiplicar los ejemplos. El modelo de la descalificación siempre es el mismo: consiste en reducir a una delgada apariencia –un falso pretexto– la virtud que habría debido impregnar, de uno a otro lado, al individuo, el grupo, la sociedad entera. Reducidas a apariencias superficiales, la cortesía y la civilidad dejan internamente, en profundidad, el campo libre a sus contrarias: la malevolencia, la maldad; en suma, la violencia que en realidad jamás abdicó. Así ocurre, al menos, bajo la “antorcha” de la crítica, preparada para descubrir, en todos los lugares en que sea posible, la contradicción del ser y el parecer, el rostro oculto y la máscara ventajosa. Donde lleva su inspección, el pensamiento acusador revela lo inauténtico. Así, en el plano de la sustancia moral, la mirada exigente suele advertir el surgimiento de una completa inversión entre el “civilizado” y el “salvaje”. Quien mejor la expresa es Voltaire, cuando hace decir a su hurón, en el momento en que acaban de encerrarlo en la Bastilla: “Mis compatriotas de América nunca me habrían tratado con la barbarie que sufro; no tienen idea de ella. Los llaman salvajes; son *gentes de bien groseras*; y los hombres de este país son *pillos refinados*” (*El ingenuo*, cap. x): los adje-

²⁴ *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française*, citado.

²⁵ *Ibid.*, pp. 166-167.

²⁶ *Ibid.*, p. 167.

tivos (*groseros, refinados*) expresan el accidente, la apariencia, y se acoplan a sustantivos que definen la realidad subyacente (*gentes de bien, pillos*), radicalmente diferente de los calificativos ilusorios con que se visten.

VII *Poli* y *policé* son palabras fonéticamente muy próximas. Los autores franceses de los siglos XVII y XVIII juegan con su similitud y a veces los tratan de manera intercambiable. Sin embargo, pocos son los que ignoran la diferencia de sus etimologías: en un caso, el latín *polire*, la acción de pulir; los términos griegos *polis, politeia*, y las palabras francesa *politie, police* en el otro. Ahora bien, la atracción entre ellas no es únicamente fonética; también es semántica. Abramos el *Dictionnaire* de Richelet (1680). ¿Qué es *polir*? Se proponen seis usos:

1. Limpiar. Hacer algo más bello, limpio y pulido. *Aequare, adaequare*. Pulir un mármol [...].
2. Término de *pulidor*. Es dar más lustre a los espejos, dejarlos más relucientes. [...] *Polire*.
3. Término de cuchillero y afilador. Pasar por el pulidor. *Bruñir [polir]* una navaja. *Bruñir* un cuchillo.
4. En sentido figurado: civilizar, hacer más civil, galante y honrado. *Ad urbanitatem informare*.
5. En sentido figurado. Esta palabra se usa al hablar del discurso y el estilo. *Limare, politius ornare, excolere*. (*Pulir* un discurso. *Pulir* el estilo [...]. Es hacerlo más exacto y depurado.)
6. En sentido figurado. *Pulirse*. Es hacerse más perfecto.

Mediante la asociación de la imagen “literal” de lo *reluciente* y lo liso con la idea de perfección, el gesto manual del *pulimento* (*expolitio, exornatio*) establece, en el plano figurado, la equivalencia de *pulir* y *civilizar*. Entre los hombres y ya no entre los objetos, civilizar sería abolir todas las asperezas y las desigualdades “groseras”, borrar cualquier tosquedad, suprimir todo lo que pueda generar frotamiento, obrar de tal modo que los contactos sean fluidos y suaves. La lima y el pulidor son los instrumentos que, en sentido figurado, aseguran la transformación de la grosería, la rusticidad, en civilidad, urbanidad, cultura. (No introduzco por azar la palabra “cultura”. En el *Dictionnaire de l’Académie*, de 1694, se lee, en el verbo *polir*: “Se dice figuradamente de todo lo que sirve para cultivar, adornar, dulcificar el espíritu y las costumbres y hacer más apto para el comercio ordinario del mundo”.) Trabajo de escultor (en el orden de lo *finito* de las formas y los volúmenes), de cuchillero (en el orden de la afilación, la fineza y el filo), de fabricante de espejos (en el orden de la limpidez reflectante). Pulir, dicen otros diccionarios, más precisos que Richelet en cuanto al sentido literal, es “hacer que un cuerpo tenga una superficie pareja, quitarle todas las irregularidades, las pequeñas partes que la hacen áspera; aclarar, dejar reluciente a fuerza de frotar [...]. Se dice particularmente de las cosas duras” (Trévoux). Poco falta para que figuradamente pulir se convierta en *iluminar*, en el sentido de la filosofía de las Luces. El tratamiento mismo que acomete el grano de las cosas y los individuos no está exento de cierta violencia (¿acaso pulir el estilo no es, según Richelet, *depurarlo*?), y no siempre se realiza sin esfuerzo: en la palabra *pulidor*, el mismo Richelet da como ejemplo: “El pulidor se ajetrea”. De todos modos, el gasto de energía, necesario para producir el pulido y la cortesía [*politesse*], es muy ampliamente compensado, en sentido inverso, por la economía que resulta de la dulcificación de las costumbres y las maneras. En lo sucesivo, las relaciones humanas están reguladas por un código simbólico en que los signos tienen valor de actos.

Por complicadas y absorbentes que puedan ser, las obligaciones de la cortesía comprometen los intereses de los individuos en el plano del juego de palabras y ya no del juego de manos, sin perjuicio de que una palabra, sentida como una ofensa, dé lugar a un retorno de la violencia: retorno en que, pese a la codificación que regula el combate mismo, uno de los participantes puede dejar la vida. Un desmentido es la ocasión de un duelo. Al menos, el combate civilizado (recuerdo de la época en que la civilidad también se llamaba cortesanía) se efectúa, tras las cortesías acostumbradas, “en el campo del honor”. No es ni una riña ni una batalla confusa. Pero la verdad de la muerte violenta delata la hipocresía de una cortesía que quiere que la afrenta se lave con sangre. Y en los siglos XVII y XVIII no faltan las protestas contra la *barbarie* de los duelos.

Los ejemplos del sentido figurado dados por un diccionario del siglo XVIII (que retoma la definición: pulir es civilizar) varían, hay que reconocerlo, entre la idea de la *dificultad* del pulimento y la de un efecto obtenido como quien no quiere la cosa [*en douceur*] y por la delicadeza [*par la douceur*]. Préstese atención, en este caso, a la serie de agentes considerados capaces de pulir a los individuos:

No es fácil pulir a los bárbaros, colocarlos en una forma de sociedad humana y civil. Los pueblos del norte eran antaño feroces; el *tiempo* y las *letras* los pulieron e hicieron doctos. También se dice que la *Corte* pule bien a la gente de provincia [...].

“Corresponde al *arte* pulir lo que la naturaleza tiene de tosco en exceso.” La *conversación de las damas* pule bien a un joven, lo hace más galante y delicado (Trévoux).

Si hay aquí un breve inventario de las instancias “civilizadoras” (el tiempo, las letras, la corte, el arte, la conversación de las damas), en este artículo también tenemos toda una lista de candidatos a la transformación cortés [*polie*]: los bárbaros, los provincianos, los jóvenes; en síntesis, la *naturaleza* “feroz” y “grosera” antes de que el arte se haya ocupado de ella para perfeccionarla, es decir, para modificarla en un proceso de dulcificación, ornamento y educación. La puesta en un pie de igualdad de todo lo que es susceptible de pulirse (y civilizarse [*policer*]) no carece de importancia: bárbaros, salvajes, gente de provincia (*a fortiori*: campesinos), jóvenes (*a fortiori*: niños) se ofrecen como otros tantos paradigmas sustituibles. Frente a la perfección del *pulido*, el bárbaro es una especie de niño. Para quien hace hincapié en el peligro de la *barbarie*, no será difícil discernirlo en medio del *nosotros*, en el pueblo de las provincias remotas, en los niños librados a sí mismos, allí donde no pudo intervenir el pulimento educativo; para quien deposita su confianza en los poderes de la educación, no será difícil, correlativamente, considerar a los salvajes como niños, a los que un benevolente y paciente pulimento hará semejantes a nosotros. (Y si se recusa, al contrario, la sosería y la hipocresía de las convenciones cortesas, los argumentos de la retórica “primitivista” servirán para celebrar conjuntamente al “buen salvaje”, el pueblo rural y el genio espontáneo de la infancia.) La palabra *pulir* implica un devenir, una acción progresiva, y de allí su equivalencia con *civilizar*. *Polir* [pulir] carece simplemente de un sustantivo de acción (*politesse* es el nombre de una cualidad y no de una acción), en tanto que *civilización* podrá designar el proceso transformador.

Pulir es civilizar a los individuos, sus maneras, su lenguaje. Tanto el sentido propio como el figurado pueden llevar hasta la idea de orden colectivo, leyes, instituciones garantes de la suavidad del comercio humano. Toma el relevo el verbo *policer*, que interesa a los indivi-

duos reunidos, a las naciones: “Hacer leyes, reglamentos de policía para mantener la tranquilidad pública. *Legibus, informare, instituere*” (Trévoux).

Por el juego del antónimo común (que es *barbarie*), la palabra policía se alinea al lado de civilidad, cortesía, civilización:*

Policía: Leyes, orden y conducta que deben observarse para la subsistencia y el sostén de los estados y las sociedades.

Politia. En general, se opone a *barbarie*. Los salvajes de América no tenían ni leyes ni policía cuando se los descubrió (Trévoux).

Unidas por un antónimo común, fonéticamente vecinas, diferentes por su etimología, *poli* y *policé* pueden formar pareja en un diccionario de sinónimos, es decir, dar lugar a finas discriminaciones semánticas. Entre ambas, veremos entonces reproducirse las consideraciones que discernían los méritos respectivos de la *civilidad* y la *cortesía*. Interviene otra relación de *valores*: al oponer civilidad y cortesía, Beauzée hace recaer la sospecha de inautenticidad principalmente sobre la *civilidad*; en la oposición entre *poli* y *policé*, la desconfianza, la imputación de la “falsedad” de la exterioridad se asocia al primer término, que no tiene la solidez institucional del segundo; en Beauzée leemos lo siguiente:

Poli, policé. Estos dos términos, igualmente relativos a los deberes recíprocos de los individuos en la sociedad, son sinónimos por esta idea común; pero las ideas accesorias marcan una gran diferencia entre ellos.

Poli no supone más que signos exteriores de benevolencia; signos siempre equívocos y, por desdicha, a menudo contradictorios con las acciones: *policé* supone leyes que constatan los deberes recíprocos de la benevolencia común, y un poder autorizado a mantener la ejecución de las leyes.²⁷

Por no ser posible remitirse a la cortesía de los individuos, tanto menos confiable cuanto que todo “refinamiento” anuncia la corrupción cercana y la pérdida de la primitiva veracidad, hay que preferir las disposiciones legales, las estructuras sociopolíticas aseguradas por una buena *policía*, y respetadas por los ciudadanos.

Es cierto, la coincidencia perfecta de las costumbres y las leyes constituiría la mejor garantía de dicha y estabilidad. Pero si las costumbres de un pueblo ya están corrompidas, ¿es todavía hora de reforzar las leyes que hacen de él un pueblo civilizado [*policé*]? En Duclos leemos esta advertencia contra los peligros que amenazan la cohesión social, es decir, la policía:

Los pueblos más pulidos no siempre son los más virtuosos. Las costumbres simples y severas sólo se encuentran entre aquellos a quienes la razón y la equidad han civilizado [*policé*] y aún no abusaron del espíritu para corromperlo. Los pueblos civilizados [*policés*] valen más que los pueblos pulidos. Entre los bárbaros, las leyes deben modelar las costumbres: en los

* También en español es válida esa aproximación. Una de las acepciones que da de la palabra el *Diccionario Enciclopédico Abreviado Espasa-Calpe* (1957), por ejemplo, es “cortesía, buena crianza y urbanidad en el trato y las costumbres”; otra, del mismo diccionario: “limpieza, aseo” (n. del t.).

²⁷ *Ibid.*, p. 191.

pueblos civilizados, las costumbres perfeccionan las leyes, y a veces las reemplazan; una falsa cortesía [*politesse*] las hace olvidar.²⁸

En otro capítulo de su obra, Duclos (que no emplea todavía la palabra *civilización*) subordina nítidamente la *cortesía*, agrado del comercio individual, a las virtudes sociales, que hacen prevalecer las obligaciones dictadas por el interés general. A su juicio, la verdadera cortesía puede reducirse a otros sentimientos; por sí sola, no es más que un arte de imitación; es la parodia *estética* de las exigencias *éticas* de la razón; en ciertas condiciones, la cortesía se vuelve superflua; la reemplazarán el interés bien entendido y la simple humanidad:

No hay que [...] añorar los tiempos groseros en que el hombre, únicamente afectado por su interés, lo buscaba siempre gracias a un instinto feroz en perjuicio de los otros. La grosería y la tosquedad no excluyen ni el fraude ni el artificio, puesto que se los observa en los animales menos susceptibles de disciplina.

Sólo al civilizarse [*en se poliçant*] aprendieron los hombres a conciliar su interés particular con el interés común; comprendieron entonces que, por ese acuerdo, cada uno obtiene de la sociedad más de lo que puede aportarle.

Así, pues, los hombres se deben consideración, porque todos se deben reconocimiento. Se deben recíprocamente una cortesía digna de sí mismos, hecha para seres pensantes y modificada por los diferentes sentimientos que tienen que inspirarla. [...]

El efecto más desafortunado de la cortesía en uso es enseñar el arte de prescindir de las virtudes que imita. Que con la educación se nos inspiren la humanidad y la bondad y tendremos cortesía, o bien ya no la necesitaremos.

Si no tenemos la que se anuncia por las gracias, tendremos la que proclama al hombre honrado y al ciudadano; no necesitaremos recurrir a la falsedad.²⁹

Al recusar en conjunto la naturaleza salvaje y la “cortesía en uso”, Duclos pone el acento sobre cualidades cuyo éxito irá en aumento en el espíritu de las élites prerrevolucionarias: humanidad, bondad, civismo.

Estos valores son precisamente los que, en el lenguaje de la época revolucionaria, se asociarán a la palabra *civilización*. Pertenecerán a la serie de sus connotaciones insistentes. Por lo menos, en los teóricos del progreso, en un Volney o un Condorcet (si es cierto, como lo señala J. Moras, que la palabra no figura casi nunca en los textos de combate de Mirabeau [hijo], Danton, Robespierre, Marat, Desmoullins, Saint-Just, que afirman de mejor grado los derechos del *pueblo*, apelan a los grandes valores cívicos –libertad, igualdad, virtud– y celebran los progresos decisivos de la revolución a través de las metáforas de la luz).

Lo que conviene destacar muy particularmente es que, gracias a sus valores asociados y a su alianza con la idea de perfectibilidad y progreso, la palabra *civilización* no designará sólo un proceso complejo de refinamiento de las costumbres, organización social, equipamiento técnico, aumento de los conocimientos, sino que se adueñará de un aura sagrada, que la hará apta tan pronto para reforzar los valores religiosos tradicionales como, en una perspectiva inversa, para suplantarlos. La observación que se impone (y que la historia de la palabra *civilización* nos ayuda a formular) es que no bien una noción asume una autoridad *sagrada* y, en

²⁸ Charles P. Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1750), en *Œuvres complètes*, 1820, t. I, p. 12.

²⁹ *Ibid.*, pp. 35-36.

consecuencia, ejerce un poder movilizador, suscita sin tardanza el conflicto entre grupos políticos o escuelas de pensamiento rivales, que se pretenden sus representantes y defensores y reivindican, en ese título, el monopolio de su difusión.

Un término cargado de sagrado demoniza su antónimo. La palabra civilización, si ya no designa un hecho sometido al juicio sino un *valor* indiscutible, entra en el arsenal verbal de la alabanza o la acusación. Ya no se trata de evaluar los defectos o los méritos de la civilización. Ella misma pasa a ser el criterio por excelencia: se emitirá juicio en nombre de la civilización. Hay que tomar partido por ella, adoptar su causa. Se convierte en motivo de exaltación, para todos los que responden a su llamado; o, a la inversa, funda una condena: todo lo que no es la civilización, todo lo que se resiste a ella, todo lo que la amenaza, hará el papel de monstruo y mal absoluto. En el calor de la elocuencia, se torna lícito reclamar el sacrificio supremo en nombre de la civilización. Lo que quiere decir que su servicio o su defensa, llegado el caso, podrán legitimar el recurso a la violencia. Debe impedirse que el anticivilizado, el bárbaro, estén en condiciones de molestar, si no es posible educarlos o convertirlos.

Mencionemos aquí un solo ejemplo, ilustrativo como el que más; se refiere al carácter bien fundado de la colonización.

El pensamiento de las Luces, tal como se expresa en el *Esquisse* (1794) de Condorcet, condena la conquista colonial, y sobre todo el proselitismo de las misiones cristianas de ultramar. Los epítetos tradicionalmente reservados a los bárbaros (“sanguinarios”, “tiránicos”, “estúpidos”) se aplican a los colonizadores, a los misioneros, a quienes, en el viejo continente, siguen apegados a las antiguas “supersticiones”. Pero aparece una nueva tarea: educar, emancipar, civilizar. Lo sagrado de la *civilización* toma el relevo de lo sagrado de la *religión*; no obstante, el texto de Condorcet muestra con mucha claridad que el objetivo último sigue siendo el mismo: la reabsorción y desaparición de las otras culturas dentro de la catolicidad de las Luces, a la manera misma en que la empresa misionera había procurado reunir a toda la humanidad bajo la enseña de Cristo.

Vale la pena citar aquí un poco extensamente:

Recorred la historia de nuestras empresas, de nuestros establecimientos en África o Asia, y veréis cómo nuestros monopolios comerciales, nuestras traiciones, nuestro desprecio sanguinario por los hombres de otro color u otra creencia, la insolencia de nuestras usurpaciones, el extravagante proselitismo o las intrigas de nuestros sacerdotes, destruyen ese sentimiento de respeto y benevolencia que la superioridad de nuestras luces y las ventajas de nuestro comercio habían conquistado en un principio.

Pero sin duda se acerca el momento en que, al dejar de mostrarles sólo corruptores o tiranos, seremos para ellos instrumentos útiles o generosos liberadores.

Entonces, los europeos, limitándose a un comercio libre, demasiado instruidos sobre sus propios derechos para burlarse de los de los otros pueblos, respetarán esa independencia que hasta aquí violaron con tanta audacia [...]. Esos monjes que no llevaban a los pueblos más que vergonzosas supersticiones y los sublevaban al amenazarlos con una nueva dominación, serán sucedidos por hombres encargados de difundir, entre esas naciones, las verdades útiles para su felicidad, e instruirlos tanto sobre sus intereses como sobre sus derechos. El celo por la verdad también es una pasión y debe llevar sus esfuerzos hacia las comarcas remotas, cuando ya no vea a su alrededor prejuicios groseros que deba combatir, errores vergonzosos que deba disipar.

Esos vastos países le ofrecerán aquí pueblos numerosos que, para *civilizarse*, no parecen esperar más que recibir de nosotros los medios y encontrar hermanos en los europeos, para

convertirse en sus amigos y discípulos; allá, naciones sometidas a déspotas sagrados o conquistadores estúpidos y que, desde hace tantos siglos, claman por sus liberadores; en otro lugar, tribus casi salvajes, a las que la dureza de su clima aleja de las delicadezas de una *civilización perfeccionada*, mientras que esa misma dureza rechaza igualmente a quienes querrían hacerles conocer sus ventajas; u hordas conquistadoras, que no conocen por ley sino la fuerza y por oficio sino el bandolerismo. Los progresos de estas dos últimas clases de pueblos serán lentos, acompañados por más tormentas; tal vez hasta suceda que, reducidos a una menor cantidad, *a medida que se vean rechazados por las naciones civilizadas, terminen por desaparecer o perderse en el seno de éstas.* [...]

Llegará entonces el momento en que el sol ya no alumbrará sobre la tierra más que a hombres libres y que no reconocerán otro amo que su razón; en que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos ya no existirán sino en la historia y los teatros.³⁰

Condorcet retoma, pero invirtiéndola, la argumentación que Gibbon había planteado en beneficio de una teoría más moderada del progreso de las costumbres: según él, los pueblos bárbaros de Asia, si tuvieran que mostrarse una vez más superiores a los europeos, se verían obligados, para lograrlo, a adoptar nuestro arte militar, nuestra industria y, por consiguiente, ingresar en la civilización.³¹ Condorcet, como acabamos de verlo, imagina de mejor grado que la civilización *rechaza* a los pueblos salvajes y nómades, hasta su extinción física o cultural: la imagen de la *expansión* de las luces sigue siendo para él un modelo dinámico, aun después de la condena de las conquistas territoriales.

Puesto que la civilización es, en suma, un devenir y un valor sagrado, y puesto que es luz en expansión, hay que saber dónde está, en ese preciso momento, su punta de lanza o, si se prefiere la metáfora de la irradiación, en qué punto se sitúa su foco. El lenguaje posrevolucionario debía identificar los valores sagrados de la revolución con los de la civilización y, por consiguiente, tenía que reivindicar también para Francia, país de revolución, el privilegio de ser la vanguardia (o el faro) de aquélla.

Condorcet ya afirma ese rol nacional. Será, con mucha mayor intensidad, un tema de la retórica napoleónica: “¡Soldados! Vais a emprender una conquista cuyos efectos sobre la civilización y el comercio del mundo son incalculables”³²

³⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, dixième époque, París, 1794, pp. 334-338. En el *Dictionnaire de la conversation*, 2a. ed., París, 1870, un médico polígrafo, J.-J. Virey, considera la civilización incompatible con la tiranía y asegura “que ninguna verdadera civilización es posible sin cierto grado de libertad, tanto para el pensamiento como para la acción”. Pero está convencido de que las diversas razas tienen desiguales aptitudes: “Sin pretender desheredar a ninguna raza humana de sus derechos a todos los tipos de desarrollo que puede alcanzar, hay que señalar, de todos modos, debido a los hechos de la historia e incluso a la constitución fisiológica de su organización, que existen algunas más inclinadas que otras al ejercicio de las facultades intelectuales y la civilización [...]. Los más ardorosos defensores de la libertad de los negros (que por cierto también nosotros sostenemos, como cualquier amigo de la humanidad) no explican la eterna inferioridad, la barbarie constante que pesan sobre esas tribus oscuras en toda el África”. Medio siglo más adelante, Jules Ferry hablará de la “misión educadora y civilizadora que corresponde a la raza superior”, mientras lamenta que la conciencia de esta misión no esté bastante difundida entre los colonos (citado por H. Hilgers-Schele y H. Putt, en *Zivilisation und Kultur*, cit., p. 35).

³¹ E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776-1788, capítulo xxxviii, “General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West”.

³² Proclama a las tropas embarcadas para la expedición de Egipto. El emperador derrocado declarará: “Inglaterra y Francia tuvieron en sus manos la suerte de la tierra, y sobre todo la de la civilización europea. ¡Cuántos males nos hemos hecho!” Citado por J. Moras, *Ursprung und Entwicklung...*, cit., p. 61.

Es posible seguir este tema, a la vez nacional y ligado al recuerdo de la revolución de 1789, a través de todo el siglo XIX. La sustitución de la religión por la civilización, de la Iglesia por Francia y su pueblo, se afirma claramente en toda una serie de textos. En 1830, Laurent de l'Ardèche escribe: “Noble pueblo de Francia, sigues siendo el elegido y querido de Dios entre todas las naciones; puesto que si tus reyes ya no son los hijos mayores de la Iglesia [...], tú misma no has dejado de ser la hija mayor de la civilización”.³³

En 1831, Michelet reivindica para Francia “el pontificado de la nueva civilización”.³⁴ Hugo se esfuerza más que nadie por sacralizar esta palabra, a la vez que atribuye a Francia el rol sacerdotal supremo: “El pueblo francés fue el misionero de la civilización en Europa”.³⁵ Y la expresión más completa de este acaparamiento nacional de la civilización como sagrado de la era moderna se leerá en uno de los discursos de Hugo posteriores al exilio:

Puede decirse que en nuestro siglo hay dos escuelas. Esas dos escuelas condensan y resumen en sí mismas las dos corrientes opuestas que arrastran a la civilización en sentido inverso, una hacia el porvenir, la otra hacia el pasado; la primera de las dos escuelas se llama París, la otra, Roma.

Cada una de ellas tiene su libro; el de París es la Declaración de los Derechos del Hombre; el de Roma, el Syllabus. Estos dos libros dan una respuesta al Progreso. El primero le dice Sí; el segundo le dice No.

El progreso es el paso de Dios.³⁶

Mediante el juego de las antiguas oposiciones verbales, el contrario de la civilización puede denominarse barbarie. Y más en general, las naciones que no sean también directamente identificables con el espíritu mismo de la civilización no estarán libres –sobre todo en momentos de crisis internacionales– de la sospecha de barbarie. Luego de la victoria alemana, el 1º de marzo de 1871, Hugo declara ante la Asamblea Nacional que sesiona en Burdeos:

Y mientras la nación victoriosa, Alemania, hunda la frente bajo su pesado casco de horda esclava, ella, la vencida sublime, Francia, tendrá sobre su cabeza la corona de pueblo soberano.

Y la civilización, puesta una vez más frente a frente con la barbarie, buscará su camino entre estas dos naciones, de las que una fue la luz de Europa y la otra será la noche. [...]

Señores, en Estrasburgo hay dos estatuas, Gutenberg y Kléber. Pues bien, sentimos elevarse en nosotros una voz que jura a Gutenberg no dejar asfixiar la civilización, y a Kléber no dejar asfixiar la República.³⁷

Este empleo de la palabra *civilización* –francés, republicano, cargado de intensidad sagrada– proseguirá en el siglo XX frente al adversario alemán,³⁸ hasta encontrar en el hitlerismo una barbarie en condiciones de constituir su antónimo encarnado.

³³ *Kultur und Zivilisation*, cit., p. 24.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Victor Hugo, *Œuvres politiques complètes*, editado por Francis Bouvet, París, Pauvert, 1964, pp. 694-695.

³⁸ En especial durante la guerra de 1914-1918, donde los franceses oponen la civilización a la *Kultur* alemana. Cf. E. R. Curtius, *L'Idée de civilisation dans la conscience française*, traducción de H. Jourdan, París, 1929.

VIII Nada sorprenderá menos que comprobar, frente a la apropiación posrevolucionaria de la palabra civilización y su sagrado, una apropiación inversa por parte de los adversarios de la revolución. El ejemplo lo da, desde fines de 1790, Edmund Burke, para quien la civilización se confunde con los valores tradicionales de la religión y la caballería, precisamente los que el pensamiento revolucionario censuraba como groseros y bárbaros: “Nada es más cierto que el hecho de que nuestras costumbres y nuestra civilización dependían desde hace siglos de dos principios, y eran indudablemente el resultado de la combinación de ambos. Me refiero al espíritu de gentilhomme y el de la religión”.³⁹

Al dirigirse a su destinatario francés, Burke evoca las peores eventualidades: el hundimiento económico, que duplica la aniquilación de las estructuras sociales y religiosas:

Si las artes y el comercio llegaran a perderse en una experiencia hecha para sentir cómo puede subsistir un Estado sin nobleza ni religión, esos dos antiguos principios fundamentales, ¿qué tipo de cosa sería entonces *una nación compuesta de bárbaros groseros, estúpidos, feroces, y al mismo tiempo pobres y sórdidos?* [...]

Deseo que no tengáis que llegar muy pronto y por el camino más corto a esa horrible y repugnante situación. En todos los procedimientos de la Asamblea y de todos los que la adoc-trinan se advierte ya que su concepción es pobre, grosera y vulgar. Su libertad es una tiranía, su saber una presuntuosa ignorancia y su humanidad una *brutalidad salvaje*.⁴⁰

Esta inversión de los términos está preñada de consecuencias. Lo sagrado de la civilización se designa como un sagrado *amenazado*. Y la amenaza se siente como una amenaza interior. La barbarie radica en el igualitarismo propiciado por los demagogos o en la revuelta de la “multitud grosera”. En síntesis, el mundo “salvaje” ya no se sitúa en el exterior, una lejana ribera o un profundo pasado; está disimulado en el propio lugar y no pide más que irrumpir desde el fondo tenebroso de la sociedad; el argumento será retomado por Mallet du Pan: “Los hunos y los hérulos, los vándalos y los godos, no vendrán ni del norte ni del Mar Negro, están en medio de nosotros”.⁴¹

Y Chateaubriand, al final de las *Memorias de ultratumba* (libro 44, cap. 2), dirá otro tanto, trasladando el peligro interior al ámbito del espíritu: “La invasión de las ideas sucedió a la invasión de los bárbaros; la civilización actual, descompuesta, se pierde en sí misma; el vaso que la contiene no derramó su licor en otro vaso: se ha roto”.

El peligro *interior* asumirá a veces el aspecto social de las “clases peligrosas” y el proletariado, los “apaches” y los “mohicanos” salidos de las grandes metrópolis industriales; en otras ocasiones se lo percibirá como la consecuencia de la liberación de los instintos provocada por los movimientos intelectuales de emancipación y rebelión (“indiferencia en materia de religión”, etc.) o en el individualismo que, a través de la consideración exclusiva del “interés personal”, autoriza el crimen y la vuelta a la lucha de todos contra todos, hasta poner en un pie de igualdad la estafa refinada y el vulgar asesinato.⁴² El salvajismo no es únicamente

³⁹ E. Burke, *Réflexions sur la révolution de France...*, 3a. ed., París, s.f. [1791], pp. 99-100.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁴¹ Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la révolution de France*, Londres y Bruselas, 1793, p. 27. Mallet du Pan cita aquí un texto que escribió en 1791. Cf. el artículo de B. Baczko, “Le complot vandale”. Tomamos de él nuestra cita.

⁴² A título de ejemplo, estas palabras de Vautrin a Rastignac, en *Papá Goriot*: “Vea, París es como una selva del

cosa de las clases inferiores; se mantiene al acecho en el corazón de todos los hombres, bajo apariencias que inspiran confianza.⁴³

Una vez tomado en consideración, el peligro interior exige una respuesta. Y ésta, cabe esperar, no siempre se expresa en los mismos términos. En su forma más simple, consiste en “reaccionar”, es decir, proteger los valores sagrados de la civilización cristiana a través de todas las medidas posibles de contención, de protección del orden, de educación y de propaganda.⁴⁴

IX Por intensa y tenaz que haya sido la sacralización del término, a los hombres de la Restauración les resultó difícil insistir en no reconocer, en los peligros mismos que amenazaban la civilización desde adentro, tan pronto los productos y efectos de ésta como un residuo de naturaleza salvaje irreductible. Y, por consiguiente, les fue difícil no volver contra un aspecto de la civilización misma la acusación que su valor sagrado autorizaba a formular contra lo que la negaba o comprometía. Hay algo en ella que trabaja contra ella. Es de admirar la forma en que Benjamin Constant, en el prefacio de su obra *De la religión* (1827), concilia dos actitudes en apariencia contradictorias: la voluntad de creer en una perfectibilidad casi ilimitada de la especie humana⁴⁵ y, como contrapartida, la autoacusación, la severidad desalentada con respecto al hundimiento de las convicciones y la fuerza moral, hundimiento inevitablemente suscitado por el refinamiento y la molición de las civilizaciones avanzadas. La imagen de la opulencia romana que provoca la caída del imperio constituye un paradigma decisivo. En su alegato en favor de la religión (o, mejor: del sentimiento religioso), Constant escribe:

Contemplad al hombre dominado por sus sentidos, asediado por sus necesidades, ablandado por la civilización, y tanto más esclavo de sus gozos cuanto que esta civilización se los hace más fáciles. Ved cuántos asideros ofrece a la corrupción. Pensad en la flexibilidad del lenguaje que lo rodea de excusas y encubre el pudor del egoísmo [...].

Nuevo Mundo donde se mueven veinte clases de tribus salvajes, los illinois, los hurones, que viven del producto que dan las diferentes cazas sociales”. El arribista dandy y el vulgar asesino, según Vautrin, sólo difieren por la elección de los medios. En Sade se encuentra la misma idea de un salvajismo conservado bajo las apariencias de la civilización. En *Aline y Valcour*, Zamé, el legislador de la utópica ciudad de Tamoé, reprocha al francés Sainville que haya conservado los sacrificios humanos de la época bárbara. Los únicos cambios consistieron en elegir otras víctimas: los celtas modernos inmolan a criminales en lugar de prisioneros de guerra: “Al culminar vuestra civilización, el motivo cambió, pero conservasteis el hábito: ya no sacrificasteis víctimas a dioses sedientos de sangre humana, sino a leyes que habéis calificado de sabias, porque encontráis en ellas un motivo especioso para entregaros a vuestras antiguas costumbres, y la apariencia de una justicia que, en el fondo, no era otra cosa que el deseo de mantener usos horribles a los que no podíais renunciar” (“Aline et Valcour”, en *Œuvres complètes*, París, 1976, t. IV, pp. 307-308).

⁴³ En *L'Homme criminel*, de Cesare Lombroso (traducción francesa aparecida en 1876), y luego en *La bestia humana*, de Émile Zola, la tendencia al crimen es un dato arcaico que persiste por atavismo. Cf. Jean-Michel Labadie, “Le corps criminel: un aujourd'hui dépassé”, en *Nouvelle Revue de Psychanalyse, L'Archaïque*, 26, otoño de 1982, pp. 121-134.

⁴⁴ En J. Moras, *Ursprung und Entwicklung...*, cit., se encontrará un buen panorama general de las ideas de J. de Maistre, L. de Bonald y Ballance sobre la *civilización cristiana*.

⁴⁵ Es la convicción que tiene Germaine de Staël en 1800. Para ella, como lo señala J. Moras, la civilización es el sentido mismo de la historia: “Una de las principales causas finales de los grandes acontecimientos que nos son conocidos es la civilización del mundo” (*De la littérature*).

Todos los sistemas se reducen a dos. Uno nos asigna el interés por guía y el bienestar por meta. El otro nos propone por meta el perfeccionamiento, y por guía el sentimiento íntimo, la prueba de la propia abnegación y el espíritu de sacrificio.⁴⁶

Si adoptamos el “sistema” del interés y el bienestar, por más que hagamos del hombre “el más hábil, diestro y sagaz de los animales”, por más que lo coloquemos “en la cumbre de esta jerarquía material, no dejará de quedar por ello debajo del último escalón de cualquier jerarquía moral”. Será inútil, entonces, recurrir al hombre... “Vuestras instituciones, vuestros esfuerzos, vuestra exhortaciones serán inútiles; aunque triunfarais de todos los enemigos exteriores, el *enemigo interior* seguiría siendo invencible.” Sigue la evocación de la decadencia romana, precipitada por el reino del interés egoísta: “Ya una vez la especie humana pareció hundirse en el abismo. También entonces una prolongada civilización la había enervado”. Pero el principio antagónico apareció con el cristianismo: “El mundo estaba poblado por esclavos, que explotaban la servidumbre o la sufrían. Aparecieron los cristianos: pusieron su punto de apoyo fuera del egoísmo. No discutieron el interés material, que la fuerza física mantenía encadenado. No mataron, murieron, y fue al morir cuando triunfaron”.⁴⁷ A esta argumentación, que parece beneficiar a la religión en detrimento del concepto de civilización, responde una nota que devuelve todas sus posibilidades a la esperanza del progreso y restituye a la idea de civilización la validez que parecía negársele:

Los efectos de la civilización son de dos tipos. Por una parte, incrementa los descubrimientos, y cada uno de ellos es un poder. Con ello aumenta la masa de los medios con la ayuda de los cuales la especie humana se perfecciona. Por otra parte, hace más fáciles y más variados los gozos, y el hábito que de ellos contrae el hombre los convierte en una necesidad que lo aparta de todos los pensamientos elevados y nobles. En consecuencia, cada vez que el género humano llega a una civilización exclusiva, parece degradado durante algunas generaciones. A continuación se recupera de esa degradación pasajera, y al volver a ponerse en marcha, por así decirlo, con los nuevos descubrimientos con que se ha enriquecido, llega a un nivel más alto de perfeccionamiento. Así, salvadas las distancias, tal vez estemos hoy tan corrompidos como los romanos de la época de Diocleciano; pero nuestra corrupción es menos escandalosa, nuestras costumbres más suaves, nuestros vicios más velados, porque no tenemos un politeísmo convertido en licencia y una esclavitud siempre horrible. Al mismo tiempo, hemos hecho inmensos descubrimientos. Generaciones más afortunadas que nosotros aprovecharán la destrucción de los abusos de los que nos liberamos y las ventajas que hemos adquirido. Pero para que esas generaciones puedan avanzar en el camino que se les abre, necesitarán lo que nos falta y debe faltarnos, la convicción, el entusiasmo y el poder de sacrificar el interés a la opinión.

Resulta de ello que lo que hay que proscribir no es la civilización, y que no se puede ni se debe detenerla. Eso sería lo mismo que querer impedir el crecimiento del niño, porque la misma causa que lo hace crecer lo hará envejecer. Pero hay que apreciar la época en que nos encontramos, ver lo que es posible y, secundando el bien parcial que aún puede hacerse, trabajar sobre todo para sentar las bases de un bien venidero, que tropezará con menos obstáculos y será menos costoso cuanto mejor se haya preparado.⁴⁸

⁴⁶ B. Constant, *De la religion*, 5 vols., París, 1824-1831, t. 1, pp. xxxviii-xl.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. xlIII-xlIV.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. xli-xliI.

Constant apela implícitamente a nuevos cristianos, capaces de sacrificio y “entusiasmo”.⁴⁹ Otros, al contrario, mucho antes de Rimbaud, habían convocado a nuevos bárbaros. Jacobi, en 1779, no les pedía todavía que aportaran “sangre nueva”, “sangre pagana” (Rimbaud); se contentaba con esperar los beneficios de una energía torrencial: “El estado actual de la sociedad no se me figura más que un mar muerto y estancado, y ésa es la razón por la que deseaba una inundación cualquiera, aunque fuera la de los bárbaros, para barrer esos pantanos infectos y descubrir la tierra virgen”.⁵⁰ El anhelo de recristianización, formulado por Constant, tuvo por corolario y garante un anhelo de rebarbarización, también éste legitimado por el sentimiento de cansancio y pérdida vital e inspirado por los mitos interpretativos proyectados sobre el fin del mundo antiguo y la aurora de la era cristiana...

Como vemos, Constant (y otros, en la misma época) no puede abstenerse de criticar la civilización como *hecho* actual, a fin de salvar, en la muy larga duración, el principio de la civilización como *valor* asociado a las epifanías del sentimiento religioso; imagina un progreso intermitente, interrumpido por prolongadas fases de debilidad moral y servidumbre política. Por desolador que sea el presente, su confrontación con el pasado antiguo permite creer en el progreso general, que asume la evidencia de un hecho comprobable. Saint-Simon, contemporáneo de Constant, considerará que el progreso de la historia se ritma en períodos “orgánicos” y períodos “críticos”.

Lo cierto es que en esos inicios del siglo XIX, el concepto de civilización no conserva lo sagrado como un receptáculo estanco. El contenido se escapa. El malestar, la ironía, la insatisfacción no pueden ser tenidos indefinidamente a raya. La retórica oficial hace de ellos muy rápidamente un lugar común. (La civilización, entre otros clisés, tendrá derecho a su copla irrisoria, en *Madame Bovary*, a la plena luz de los comicios agrícolas.) Lo cual quiere decir que, si se procura fundar un orden social, hay que invocar todo un conjunto de valores complementarios que tendrán que reforzarse mutuamente, sin llegar a establecer una autoridad a toda prueba. Claude Lefort observa con mucha justeza:

El discurso que puede imputarse a la ideología burguesa se ejerce en los primeros tiempos de la democracia ante la prueba de la amenaza de una descomposición de la sociedad como tal. Las instituciones, los valores proclamados: la Propiedad, la Familia, el Estado, la Autoridad, la Patria, la Cultura, se presentan como baluartes contra la barbarie, contra las fuerzas desconocidas del exterior que pueden destruir la Sociedad, la Civilización. El intento de sacralización de las instituciones por parte del discurso es proporcional a la pérdida de sustancia de la sociedad, a la derrota del cuerpo. El culto burgués del orden que se sostiene en la afirmación de la autoridad, sus múltiples figuras, el enunciado de sus reglas y las distancias apropiadas entre quienes ocupan la posición del amo, el propietario, el hombre culto, el hombre civilizado, el hombre normal, adulto, frente al *otro*, todo ese culto testimonia un vértigo ante el vacío de una sociedad indefinida.⁵¹

⁴⁹ Este término, que perdió hoy su poder de atracción, era una de las palabras de llamamiento de Madame de Staël y el “grupo de Coppet”, y permitía efectuar una síntesis entre los recuerdos clásicos y la idea de una nueva literatura, de inspiración cristiana y nórdica.

⁵⁰ J. H. Jacobi, *Woldemar* (1779), traducción de Vaudelbourg, 2 vols., París, 1796, t. 1, pp. 154-155.

⁵¹ Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, París, 1981, p. 173 [traducción castellana: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

XAcabamos de señalarlo: la palabra *civilización*, en Constant, aparece como un término compuesto: implica el incremento de los recursos, de la seguridad, de los goces, etc. (lo que corresponde, en el orden del *hecho*, al tipo de vida que llevan las clases acomodadas de la sociedad industrial moderna), pero también el perfeccionamiento interior de los individuos, la expansión de sus cualidades afectivas e intelectuales, la ampliación y la profundización dichas de sus relaciones mutuas (sin las cuales la civilización no podría concebirse como *valor*). Cara exterior y cara interior que (como anteriormente en el caso de la civilidad, de la cortesía) deberían corresponderse lealmente pero que, en resumidas cuentas, seguirán siendo contradictorias y estarán mal ajustadas en tanto la justicia, la libertad y la moralidad no acompañen la acumulación de bienes y el desarrollo complejo de las leyes e instituciones públicas. Guizot, como hemos visto, insiste en el aspecto *doble* de la civilización: para satisfacer la exigencia total de la vida civilizada, no basta *instruir* a los hombres, es decir, desarrollar sus aptitudes instrumentales, sino que, de manera complementaria, también hay que *educarlos*, lo que significa hacer de ellos seres libres y razonables, capaces de no dejarse dominar por la preocupación exclusiva de la producción material. Ahora bien, resulta que la sociedad industrial agranda la separación entre los dos componentes de la civilización ideal, cuyo desequilibrio se agrava: cada vez se hace más difícil mantener el postulado de una civilización binomial... La reprobación, para desacreditar la sociedad industrial y democrática, la atacará con el nombre de *civilización*, presentándola, como lo hizo Baudelaire, como una “gran barbarie iluminada con gas”.⁵² Correlativamente, Baudelaire puede hacer el elogio del salvaje norteamericano adornándolo con todas las cualidades espirituales que la civilización-valor tendría que haber propiciado:

Por su naturaleza, por la necesidad misma, [el salvaje] es enciclopédico, mientras que el hombre civilizado está confinado en las regiones infinitamente pequeñas de la especialidad. El hombre civilizado inventa la filosofía del progreso para consolarse por su abdicación y su caída; en tanto que el hombre salvaje, esposo temido y respetado, guerrero obligado a la bravura personal, poeta en las horas melancólicas en que el sol declinante invita a cantar el pasado y a los antepasados, roza la orilla del ideal. ¿Qué laguna nos atreveremos a reprocharle? Tiene al sacerdote, el hechicero y el médico. ¿Qué digo? Tiene al dandy, suprema encarnación de la idea de lo bello trasladada a la vida material.⁵³

La fuerza moral, el refinamiento estético, que tendrían que haber completado la civilización material, deben buscarse fuera de la civilización, entre los salvajes. Pero los valores enumerados por Baudelaire implican con tanto vigor una idea de la civilización (es decir, a la vez un ideal de civilizado y una civilización ideal) que aquél puede escribir, utilizando esta vez el término de manera no peyorativa: “La Civilización se refugió tal vez en alguna pequeña tribu aún no descubierta”, tras haber declarado a Francia, lo mismo que a Bélgica, “país muy bárbaro”.⁵⁴

La palabra civilización soporta por lo tanto con dificultad el desdoblamiento de sus implicaciones o presupuestos: cuando no concuerdan, éstos llevan a un empleo contradictorio

⁵² C. Baudelaire, “Edgar Poe, sa vie et ses œuvres”, en *Œuvres complètes*, edición de C. Pichois, 2 vols., París, Pléiade, 1975-1976, t. II, p. 297.

⁵³ C. Baudelaire, “Notes nouvelles sur Edgar Poe”, en *ibid.*, pp. 325-326.

⁵⁴ C. Baudelaire, “Pauvre Belgique”, en *ibid.*, p. 820.

de un único y mismo término. La falta de concordancia del hecho y el valor incita a guardar la palabra para el primero y buscar otro término para el segundo (así como, en el siglo anterior, se había intentado oponer la cortesía a la insatisfactoria civilidad). Con seguridad, un primer recurso consistirá en apelar a una marca epítética de autenticidad y hablar de “verdadera civilización”. Pero los espíritus sistemáticos buscarán un apoyo lexical más acentuado. Así lo hace Charles Fourier al escoger la palabra *armonía* para designar el Estado social perfeccionado, cuyo modo de funcionamiento se dedica a detallar la ensoñación utópica y gracias al cual las miserias e injusticias de la *civilización* actual se superarán victoriosamente. De tal modo, la civilización, acusada sin miramientos, sirve de contraste a la felicidad descontentada de la sociedad “armoniosa”. El par lexical *civilización-armonía* exterioriza y proyecta hacia otra parte y el futuro las tensiones internas que es difícil ordenar dentro de la mera noción de civilización. Esta nueva oposición no carece de consecuencias: no afecta únicamente la palabra civilización con un valor peyorativo; tiene, por añadidura, el efecto de concretar una delimitación de su campo de aplicación: la civilización no es coextensa con la historia humana en su totalidad. No representa más que su fase actual, con el sistema de coacciones impuestas a las pasiones humanas (monogamia, etc.). Ocurrirá lo mismo con el vocabulario de Engels. Para él (a partir de las teorías de Lewis H. Morgan), la civilización es posterior al estado salvaje y la barbarie; es ella la que inventa el Estado, la propiedad, la división del trabajo, la explotación de las clases inferiores. El momento ulterior de la dialéctica histórica nacerá de la supresión de ese modo de organización social: la sociedad sin clases (donde el Estado habrá desaparecido) abolirá los males de la civilización; recuperará, en un nivel superior, la comunidad de los bienes de que disfrutaba la humanidad precivilizada.⁵⁵ (Este uso de la palabra *civilización*, en resumidas cuentas fourierista, no prevalecerá en la literatura marxista del siglo XX.)

De manera mucho más general, y sin una implicación político revolucionaria directa, el mundo germánico introdujo, desde principios del siglo XIX, un rival del concepto de civilización: la cultura (*die Kultur*). Es aquí donde se presenta a la plena luz del día, y en un prolongado debate, con el aspecto del conflicto entre nociones competidoras y con diferentes denominaciones, la oposición interna entre componentes complementarias que Constant y Guizot habían procurado contener dentro del concepto único de civilización.⁵⁶ Nietzsche no es el primero en intervenir en la discusión, pero, de acuerdo con su propia disposición, da a los términos antitéticos una expresión vehemente: la civilización no es más que domesticación, represión, encogimiento del individuo; la cultura, por el contrario, puede ir a la par con la decadencia de las sociedades, pues consiste en la expansión de las energías individuales:

Cultura contra Civilización. Las cumbres de la cultura y de la civilización están muy alejadas unas de otras: no hay que confundirse, las separa un antagonismo profundo como un abis-

⁵⁵ F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privat-eigentums und des Staats* (1884); en francés, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* [traducción castellana: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Ayuso, 1980]. Véase sobre todo el capítulo IX, “Barbarei und Zivilisation”.

⁵⁶ En el ámbito italiano, la oposición se apoya en el contraste entre *civiltà*, palabra antigua, y *civilizzazione*, cuya formación reciente y los orígenes franceses permiten deslindarse más fácilmente, como lo hace Leopardi en las notas del *Zibaldone*. La palabra *cultura*, como *culture* en francés, aporta un tercer recurso, en el que a menudo puede discernirse la influencia de los conceptos alemanes de *Kultur* y *Bildung*.

Sobre la historia del debate en Alemania, se encontrarán documentos y bibliografía en *Kultur und Zivilisation*. Véase la nota 1 del presente artículo.

mo. Los grandes momentos de la cultura siempre fueron, moralmente hablando, tiempos de corrupción; y, por el contrario, las épocas de la domesticación querida y forzada del hombre (“Civilización”) fueron tiempos de intolerancia para las naturalezas más espirituales y más audaces. La civilización quiere otra cosa que la cultura: tal vez lo inverso.⁵⁷

Para mantenernos en un nivel puramente terminológico, señalemos un hecho muy significativo: cuando Freud declare no querer diferenciar las nociones de cultura y civilización, será para reencontrar dentro del ámbito unitario de la primera (que por lo tanto implica igualmente la segunda) la amenaza interior que resulta del conflicto de *dos* elementos: por una parte, la pulsión erótica, que apunta a extender la comunidad, a estrechar sus lazos, y por la otra, la pulsión agresiva, ligada al instinto de muerte.⁵⁸ Todo sucede como si la supresión de la antítesis cultura-civilización condujera a restablecer una relación antitética ya no en una forma abierta, sino en la del enfrentamiento inevitable de dos principios dinámicos intrapsíquicos cuya coexistencia hacen cada vez más difícil las condiciones de la vida moderna, aunque nuestra propia supervivencia sea función de esa coexistencia. En suma, Freud no necesita la dualidad cultura-civilización, dado que dispone del par *eros-tánatos*.

XI La palabra civilización circula hoy en diversas acepciones, paralelas o contradictorias, todas más o menos conocidas y todas igualmente gastadas. La erosión es notoria. Pero la palabra dista de estar fuera de uso, y quedan por plantearse algunas cuestiones a su respecto. ¿El uso actual borró las antinomias internas o externas que advertimos al recorrer la historia semántica de la palabra? Es cierto, la distinción entre cultura y civilización perdió su agudeza. Pero sigue subsistiendo. Se denominan *culturas* tan pronto ciertas tendencias sociales limitadas, coherentes y sin logros monumentales, que no alcanzaron la amplitud de una gran civilización, como algunos subgrupos de valores y comportamientos diferenciados, que pueden coexistir dentro de una única y misma civilización: cultura popular, cultura erudita, cultura urbana, etc. En el límite, se admitirá que una civilización puede integrar una cantidad bastante grande de microculturas...⁵⁹ En el uso relativista que le da la etnología, la civilización se especifica en civilizaciones distintas, cada una de las cuales tiene su propia legiti-

⁵⁷ F. Nietzsche, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, en *Werke*, edición de Schlechta, 4 vols., Munich, 1956, t. III, p. 837.

En un texto fechado en 1914, Thomas Mann escribe: “El alma alemana es demasiado profunda para que la *civilización* sea para ella una noción superior y hasta la más elevada de todas. La corrupción y el desorden del aburresamiento son para ella un objeto de horror ridículo”. Y también: “La política es cosa de la razón, la democracia y la civilización; la moral, en cambio, es cosa de la cultura y el alma” (“Gedanken im Kriege”, en *Die neue Rundschau* 25, 1914, cuaderno II, pp. 1478 y 1474). En 1929, E. R. Curtius (cf. nota 38) anhelará enterrar esta disputa.

La antítesis cultura-civilización desempeña un papel capital en la obra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*. Véase el artículo de Jacques Bouveresse.

⁵⁸ Véanse en particular *El porvenir de una ilusión* (1927), cap. 1, y *El malestar en la cultura* (cuyo título alemán es *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930) [y su título francés, *Malaise dans la civilisation* (n. del t.)]. Los puntos de vista freudianos sobre los sacrificios pulsionales exigidos por la civilización fueron abundantemente comentados. Véase en especial Eugène Enriquez, *De la horde à l'État: essai de psychanalyse du lien social*, París, Gallimard, 1983.

⁵⁹ Véase Jean Molino, “Combien de cultures?”, en *Les Intermédiaires culturels*, Actes du colloque du Centre méditerranéen d'Histoire sociale, des Mentalités et des Cultures, Université de Provence y H. Champion, 1978, pp. 631-640.

dad; corresponde al saber determinar sus áreas, sus marcas distintivas, las fechas de su surgimiento y derrumbe. En el inventario casi cartográfico de las civilizaciones, lo que importa es el trazado de sus límites móviles y el relevamiento de sus valores particulares, y de ningún modo el juicio cualitativo que podríamos emitir sobre ellas al aplicarles ingenuamente los valores de la nuestra. Las civilizaciones se oponen unas a otras como organismos, en relaciones que son alternativamente las de la vecindad, la competencia y el conflicto. No podemos atribuir a ninguna de ellas ni superioridad ni inferioridad, salvo al constatar, como un hecho, el éxito de unas y el fracaso de otras; sólo tenemos un interés *científico* cuando queremos conocer las causas de su aparición y su desaparición.⁶⁰ Y nuestra buena fe llegará hasta el punto de reconocer, sin hacer de ello un motivo de orgullo, que “nuestra” civilización es la única que presta ese interés a las otras, e incluso a acusarse de haber causado, en muchas circunstancias, perjuicio a éstas, cuando oponían un obstáculo a nuestros apetitos de poder...

Pero la mala conciencia que, de manera un poco inconsecuente, acompaña nuestro relativismo cultural, atestigua que las antinomias no dejaron de ir unidas al concepto de civilización. La antinomia se manifiesta con el aspecto de la amenaza, el peligro o el miedo. Se habla de *los males de la civilización*, en el doble sentido que la gramática autoriza a dar a este genitivo. En el discurso contemporáneo, la civilización se percibe a veces como fuente del mal y a veces como la víctima de un mal. La civilización (material, industrial, occidental, etc.) hace pesar un peligro: sobre el mundo viviente, sobre las otras culturas y civilizaciones, sobre el alma de los individuos que gozan de ella o sufren sus imperativos... Los argumentos y el carácter bien fundado del discurso ecológico, de las acusaciones de etnocidio, etc., son suficientemente conocidos para que sea necesario exponerlos. Basta comprobar que tienden a señalar a “nuestra” civilización como inseparable de una *hybris* que hay que contener a cualquier precio y cuyas tendencias, en lo posible, es preciso invertir. Pensar la civilización como *amenazante* hace que desfilen ante nuestra mirada alarmada las imágenes de la devastación que la técnica civilizada provoca en todo lo que somete a sus normas (eficacia calculada, rendimiento, etc.). Pero también solemos pensarla como *amenazada*, y lo que nos inquieta son entonces otras antinomias. Sin duda, nos parece que la amenaza proviene más del interior mismo de la civilización, porque la civilización industrial abarca la tierra entera y ya no tiene *otro* exterior al que oponerse. Experimentamos una sensación de inquietud frente al auge de las subculturas salvajes, los renuevos del pensamiento mágico, los fenómenos de regresión intelectual y moral que ponen las herramientas de la civilización (y sus armas) en manos de individuos incapaces de dominarlas, de comprender su sentido, de reconocer sus fundamentos históricos: al ver desaparecer una dimensión de la memoria que aseguraba los vínculos del mundo presente con el pasado, tememos que el olvido comprometa la situación futura. Por añadidura, nos preguntamos si nuestras ciencias, nuestras artes, nuestras filosofías conservan en esta hora el poder de invención sin el cual nuestra civilización dejaría de ser lo que ha sido: el teatro de una incesante transferencia de autoridad, según una apuesta en favor de la autonomía de la razón humana, tal como la encarna, en su principio, la institución democrática. No hay allí más que dos temas, en sí mismos antitéticos, entre varios, cuya expresión se ha hecho insistente. Amenazante o amenazada; o bien, en un encuentro de los opuestos, amena-

⁶⁰ Véase en el t. II, pp. 451-487 de las *Œuvres* de Marcel Mauss (París, Éditions de Minuit, 1969), la nota de 1913 (escrita en colaboración con Émile Durkheim), así como la ponencia sobre “Les civilisations”, que figura igualmente en la obra colectiva de 1929, citada aquí mismo al principio de la nota 1.

zante y amenazada, perseguidora y perseguida a la vez, la civilización ya no es un lugar seguro para quien habita bajo su techo. Leo un artículo reciente de Czeslaw Milosz, referente al desengaño de los artistas polacos de la última generación:

La desconfianza y la burla se dirigieron contra toda la herencia de la cultura europea. Es por eso que, varios años después de la guerra, Jerzy Grotowski puso en escena de una manera muy particular una obra de Stanislas Wyspiński, *Akropolis*, escrita en 1904. La obra está compuesta por escenas extraídas de Homero y de la Biblia y resume de ese modo los constituyentes principales de la cultura occidental. En la versión de Grotowski, las escenas son representadas por prisioneros de Auschwitz con uniformes rayados, y el diálogo está acompañado por torturas. Sólo éstas son reales, y la lengua sublime de los versos recitados por los actores está coloreada por la ley misma del contraste.⁶¹

Como se recordará, el marqués de Mirabeau, inventor del término, ya hablaba de la “barbarie de nuestras civilizaciones”; también se refería a la “falsa civilización”. En el momento mismo en que el término hace su primera aparición, tiene al menos una doble acepción; y tanto en una como en la otra, está ligado a una actividad crítica.

Reconocida como un valor, la civilización constituye una norma político moral: es el criterio que permite juzgar y condenar la no civilización, la barbarie. En cambio, utilizada para designar la organización presente de las sociedades europeas, la palabra ya no es más que un término antitético que designa un hecho colectivo, que se juzgará con el recurso a otros criterios. Esta vez, la palabra civilización, en lugar de ser la herramienta conceptual del pensamiento crítico, designa un dato sometido a la crítica: ya no basta con que una civilización lo sea, es preciso además que sea una *verdadera* civilización: en la materia se requiere entonces un criterio de lo verdadero y lo falso. Éste debe escogerse forzosamente en otro ámbito, y hemos visto que Mirabeau hacía de la religión, en un texto citado por los jesuitas de Trévoux, una condición necesaria de la civilización. Empero, sin excesiva preocupación por la lógica, se le ocurre hacer del par normativo civilización-barbarie el criterio de la civilización en cuanto hecho: el razonamiento se vuelve circular. Nuestra civilización es condenable porque es “bárbara”, es decir, porque no es *la* civilización.

La escisión de la palabra entre una acepción “de derecho” y una acepción “de hecho”, y que permite a la “conciencia noble” invocar la primera contra la segunda, cae bajo el peso del análisis que Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, consagra a la *Bildung* y la filosofía de las Luces.⁶² Conocemos la conclusión que formuló: la civilización *efectiva*, con todo lo que parece “bárbaro” en ella para la conciencia moral (moralidad de la que el “*philosophe*” se erigirá en defensor en *El sobrino de Rameau*), constituye la *verdad* del momento.

El momento histórico en que aparece la palabra civilización marca la entrada en escena de una autorreflexión, la emergencia de una conciencia que cree saber de qué está hecha su propia actividad y cómo se desarrolla y debe regularse la realidad colectiva. Esa autorreflexión no se absorbe en sí misma: no bien se percibe reflexivamente, la civilización occidental se ve como una civilización entre otras. Una vez consciente de sí misma, *la* civilización des-

⁶¹ C. Milosz, “Ruins and Poetry”, en *The New York Review of Books*, vol. xxx, No. 4, 17 de marzo de 1983, p. 20.

⁶² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VI, B (“Der sich entfremdete Geist, die Bildung”), I y II. Sobre la noción de *Bildung* y *Bildungsroman*, véase el artículo de Antoine Berman.

cubre de inmediato *las* civilizaciones. La crítica ya no se limitará, como antaño, a comparar nuestro tiempo (*nostra tempora*) y los tiempos antiguos (*pristina tempora*); asigna una tarea histórica a las colectividades humanas, reservándose el derecho de examinar, aprobar, reprobar o poner en un pie de igualdad, según las exigencias de la razón ilustrada. Para ella, nada de lo que impone la tradición tiene en lo sucesivo un carácter obligatorio en razón de la tradición misma. El pensamiento crítico decidirá de acuerdo con sus propios criterios. Hay que decir, sin excesiva paradoja, que la entrada en escena de la palabra *civilización* (en una época tardía de lo que aún hoy llamamos la civilización occidental), muy lejos de confirmar el orden constitutivo de la sociedad civilizada, marca el inicio de su *crisis*. El desmoronamiento de lo sagrado institucional, la imposibilidad de que el discurso teológico siga teniendo valor de “concreto y absoluto” (Éric Weil),⁶³ invitan a la mayor parte de los espíritus a buscar con toda urgencia valores sustitutos. Y es entonces cuando la noción misma de *civilización* propone sus servicios. Pero como de inmediato se fractura y se escinde entre un valor (ausente) y un hecho (difícilmente aceptable), se revela inepta para cumplir la función hasta entonces correspondiente al absoluto teológico. ¿Vendrá el concepto de civilización, en el ocaso mismo de ésta, a anunciar la muerte de lo que nombra? Contestaré afirmando lo contrario: si la razón crítica sabe reconocer que es en sí misma el producto de la civilización contra la cual dirige su polémica, si acepta admitir que la civilización-valor no puede formularse sino en el lenguaje presente de la civilización-hecho, nos vemos obligados a imaginar un nuevo modelo conceptual, que escape a la alternativa entre la univocidad de lo absoluto y el relativismo cultural: ese modelo instituirá una relación complementaria entre la razón crítica, la civilización real, a la vez amenazada y amenazante, y la civilización como valor siempre “a realizar”. Nos atreveremos a decir que ese modelo tripartito constituye el marco esquemático en el cual se inscriben todos los debates que la civilización suscitó desde la época de las Luces. Y puede decirse igualmente que, si hay que reconocerlo y asumirlo plenamente, constituye el valor mismo definitorio de una civilización que todavía queda por promover: una civilización que soporta en sí su propia crisis permanente e incluye en sí la libertad crítica más despierta y la razón más independiente, que *reconocerían* el mundo real del que proceden, es decir, la civilización como hecho adquirido, a la cual, de todas formas, opondrían de manera polémica el proyecto de una civilización más conforme con la exigencia de universalidad que sostiene a la razón crítica en su trabajo... Me sorprende teorizando, seguramente no sin ingenuidad, a partir de la historia lexical: pero es el momento oportuno de una última observación, que nos devuelve al plano lexical. La palabra civilización es una gran inductora de teorías. Estoy en buena compañía. Tal como circula, esta palabra carga con significados diversos, contradictorios, y exige precisiones epítéticas (civilización cristiana, occidental, mecánica, material, industrial, etc.). Ahora bien, es evidente que, pese a su imprecisión, el término designa el medio humano en que nos movemos y cuyo aire cotidiano respiramos: *in eo movemur et sumus*. ¿Cómo no sentir la tentación de ver con más claridad en él y elaborar una teoría de la civilización que fije, de resultas, toda una filosofía de la historia?⁶⁴

⁶³ Éric Weil, *Essais et conférences*, 2 vols., París, 1970; en particular, t. I, cap. XII, “La science et la civilisation moderne, ou le sens de l’insensé”, pp. 268-296.

⁶⁴ Entre las múltiples teorías de las que nuestra época ha sido testigo, algunas dan testimonio de una ambición de coherencia que incita a la discusión. Las más conocidas son: A. Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford, 1948; N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (1936), 2a. ed., Berna-Munich, Francke, 1969; traducción francesa de P.

XII Con seguridad, la teorización es una trampa. La parábola puede sustituirla con ventaja. En “Historia del guerrero y de la cautiva”, J. L. Borges cuenta dos historias: la del guerrero bárbaro Droctulft, que abandona a los suyos para defender la ciudad que éstos atacan: Ravena; y la de la inglesa que, raptada por los indios en América del sur, adopta definitivamente las costumbres “salvajes” de sus raptos.⁶⁵

Lo que seduce a Droctulft y hace de él un tráfugo es el orden que manifiesta la ciudad, el *pulido* de los mármoles, los valores que hemos catalogado con los nombres de *urbanitas* y *cortesía*:

Venía de las selvas inextricables del jabalí y el uro; era blanco, animoso, inocente, cruel, leal a su capitán y a su tribu, no al universo. Las guerras lo traen a Ravena y ahí ve algo que no ha visto jamás, o que no ha visto con plenitud. Ve el día y los cipreses y el mármol. Ve un conjunto que es múltiple sin desorden; ve una ciudad, un organismo hecho de estatuas, de templos, de jardines, de habitaciones, de gradas, de jarrones, de capiteles, de espacios regulares y abiertos. [...] Quizás le basta ver un solo arco, con una incomprensible inscripción en eternas letras romanas. Bruscamente lo ciega y lo renueva esa revelación, la Ciudad. Sabe que en ella será un perro o un niño, y que no empezará siquiera a entenderla, pero sabe también que ella vale más que sus dioses y que la fe jurada y que todas las ciénagas de Alemania. Droctulft abandona a los suyos y pelea por Ravena.

Borges opone a esta historia un relato de su “abuela inglesa”. Ésta conoció antaño a otra inglesa, a la que los indios habían llevado “en un malón”. La mujer raptada se convirtió en la esposa de un capitanejo, “a quien ya había dado dos hijos y que era muy valiente”:

[...] se vislumbraba una vida feral: los toldos de cuero de caballo, las hogueras de estiércol, los festines de carne chamuscada o de vísceras crudas, las sigilosas marchas al alba; el asalto de los corrales, el alarido y el saqueo, la guerra, el caudaloso arreo de las haciendas por jinetes desnudos, la poligamia, la hediondez y la magia. A esa barbarie se había rebajado una inglesa.

Los dos personajes cruzan la línea de separación en sentido inverso, son tráfugos que abandonan o se unen a la barbarie. El comentario final de Borges es sorprendente:

Mil trescientos años y el mar median entre el destino de la cautiva y el destino de Droctulft. Los dos, ahora, son igualmente irre recuperables. La figura del bárbaro que abraza la causa de Ravena, la figura de la mujer europea que opta por el desierto, pueden parecer antagónicos.

Kammitzer, con tres títulos: *La Civilisation des mœurs*, *La Société de cour*, *La Dinamique de l'Occident*, París, 1975-1976 [traducción castellana: *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1989, y *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982]. No es posible inventariar aquí las antologías dedicadas al tema. Señalemos, para marcar las etapas de las discusiones posteriores a 1945: *Civilisation*, número especial de *Chemins du Monde*, París, s.f. [1947]; *La Culture est-elle en péril?*, Rencontres internationales de Genève, La Baconnière, 1955; *Où va la civilisation?*, Rencontres internationales de Genève, La Baconnière, 1971; “Malaise dans la civilisation?”, en *Le Débat*, París, No. 23, enero de 1983 y 24 de marzo de 1983.

⁶⁵ Jorge Luis Borges, “Histoire du guerrier et de la captive”, en *Labyrinthes*, traducción de Roger Caillois, París, 1953, pp. 67-79 [versión original: “Historia del guerrero y de la cautiva”, en *El aleph*, Madrid, Alianza-Emecé, 1971, pp. 49-54].

Sin embargo, a los dos los arrebató un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón, y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar. Acaso las historias que he referido son una sola historia. El anverso y el reverso de esta moneda son, para Dios, iguales.

El efecto de estas líneas es perturbador: lo que se da como igual es el ímpetu no racional del salto, del movimiento hacia el *otro*. Y a la vez, la barbarie y la civilización aparecen en sí mismas como idénticas ante la mirada de Dios. Es cierto, ya no hay bárbaros ni salvajes junto a las puertas, en la selva, la estepa, la pampa. No sólo a título accidental esos destinos se declaran “fuera de alcance”. La inversión especular de la barbarie y la civilización se nos cuenta como una historia del pasado, guardada en la memoria del escritor y en la conciencia divina. ¿Significa que la civilización ha ganado la partida, y la medalla, en lo sucesivo, no tiene reverso? Lejos de ello. La sorpresa perturbadora es descubrir que, lejos de necesitar la larga duración cara a los historiadores, los pasajes de la barbarie a la civilización y de la civilización a la barbarie se hacen a veces *con un solo paso*. Por más que la historia aquí contada no implique sino a individuos del pasado, su moraleja final tiene no obstante un alcance más vasto y podría extenderse a todos los hombres y todos los tiempos. Borges es demasiado civilizado, demasiado sabio en el arte de la elipsis para decir más. Se limita a recordar la precariedad de los límites, la igual facilidad de la conversión y la caída. La oposición de la civilización y la barbarie se resuelve en un quietismo desesperado. Esto no conduce a renegar de la civilización, sino a reconocer que es inseparable de su reverso. □

Ernesto Quesada o cómo mezclar sin mezclarse

Oscar Terán

UNQ / UBA / CONICET

Varios datos biográficos tornan a Ernesto Quesada en un caso peculiar dentro de la generación finisecular, y todos ellos coinciden con la construcción de una figura dotada de cierta peculiaridad respecto de su propio y natural círculo de referencia intelectual, político y social. Nacido en Buenos Aires en 1858, su itinerario formativo está íntimamente ligado a la carrera diplomática e intelectual de su padre, Vicente Gregorio Quesada, quien, luego de su experiencia como funcionario de la Confederación urquicista, pasará a desempeñar cargos en el servicio exterior nacional. Luego de cursar estudios en el Colegio San José, Ernesto Quesada viajará, siguiendo los itinerarios diplomáticos de su padre, a destinos que con intermitencias lo llevarán a Bolivia, el Brasil, los Estados Unidos, España, México, Alemania, Austria y Rusia. Después de estudiar en París, donde tiene como profesores a Renan y Fustel de Coulanges, retorna en los primeros años de la década del 80 y se gradúa de abogado, mientras participa de la *Nueva Revista de Buenos Aires* (1881-1885), dirigida por su padre. En 1883 se casa con la nieta del general Pacheco, militar rosista, a cuyo través tendrá acceso al archivo familiar, que utilizará para su estudio sobre la época de Rosas. Políticamente afín al régimen surgido en el 80, se lo encuentra junto a Groussac, Cárcano, Zeballos y otros adictos a Juárez Celman en el famoso “banquete de los incondicionales”. Retornado Roca a la presidencia, Ernesto Quesada prosigue exitosamente sus relaciones con el poder, mientras desarrolla una intensa actividad intelectual, hasta que –en lo que aquí interesa– a principios de siglo es designado profesor titular de la cátedra de Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras porteña.¹

En sus escritos, Quesada revela una relación más reconciliada con los fenómenos de la modernidad que otros de sus compañeros de milicia intelectual. Es verdad que no puede estar ausente así fuere una leve melancolía ante el fin de una época,² pero con todo predomina la celebración de “la vida febriciente y mareadora de esta Buenos Aires, tan *yankee* por

¹ Cf. A. V. E. Rubbione, Estudio crítico y comp. de E. Quesada, *En torno al criollismo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983, pp. 12-18. Sobre su obra, véase Juan Canter, “Bibliografía de Ernesto Quesada”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA*, t. XX, 1936.

² “Nuestra grandiosa civilización occidental marcha a pasos agigantados, todo lo invade con sus ferrocarriles y sus costumbres, y pronto no quedará ni la memoria del recuerdo de aquellos pueblos y de aquella vida encantadora, tan *sui generis* y tan atrayente” (*En torno al criollismo*, cit., p. 203).

el torbellino de sus negocios y por la atmósfera mercantil estupenda en que está revuelta”. Asimismo, no ahorra calificativos de admiración hacia ese prodigio tecnológico moderno que es la construcción de las líneas férreas que desde Persia permitirán establecer el expreso directo Londres-Océano Índico, y la asiática que atravesará toda la Siberia hasta el puerto de Vladivostok, “lo que equivale a establecer la comunicación terrestre de los Océanos Atlántico y Pacífico”.³

Quesada luce así como un punto de *liaison* entre el viejo mundo patricio y señorial por una parte y el deslumbramiento gozoso, por la otra, ante los logros de la modernidad. Hombre de la Sociedad Rural que suele datar sus escritos desde su estancia “San Rodolfo”, ha tenido acceso asimismo a un excepcional mirador a la modernidad debido a la colocación institucional de que disfruta. Pero además, si ese pasaje entre tradición y modernidad no lo espanta es porque de esa modernidad Quesada creía efectivamente conocer sus leyes, y ese saber en el que confiaba era el que le brindaba la sociología, tenida como ámbito de comprensión y resolución de las fracturas que esa misma modernidad no puede sino generar. Del carácter objetivo de ese saber tampoco dudaba porque se nutría de la filosofía positivista y de la cultura científica que lo validaba.

En este aspecto, Ernesto Quesada es representativo de cierto estándar de opinión de la Generación del Noventa. No se halla compelido a adherir de manera irrestrictamente programática al credo positivista, pero tampoco está dispuesto a desprestigiar el carácter de seguridad que la presunta científicidad de las disciplinas sociales pudiere garantizarle.

Paralelamente a este *iter* personal, la crisis del 90 abrió para los argentinos la caja de Pandora de la cual salieron todos los males de la modernidad. Es cierto que, como en el mito, también en el fondo de la caja para Quesada quedó la esperanza: “Una nación en esas condiciones puede tener confianza en el porvenir, y se necesita mucha torpeza en sus acreedores si no le tributan las consideraciones que merece”. Mas de esta crisis y del predominio de los valores económicos sin contrabalanceo de virtudes republicanas Quesada recortará dos problemas a su entender decisivos y de cuya previsión y resolución depende el buen desarrollo de la sociedad argentina: “la cuestión nacional”, referida a la obsesiva pregunta por la construcción de una amalgama patriótica necesaria para dotar de homogeneidad a esa sociedad percibida como magmática, y “la cuestión social”, que la visibilidad del mundo del trabajo torna ahora ineludible.

Este artículo recorta la primera cuestión, tematizada por Quesada a través del problema del idioma nacional, en la larga estela de una tradición romántica que remitía a Herder y que había identificado lengua con nacionalidad. En diversos textos, que llegan al Centenario, manifestó su confianza final en la constitución de una población con arcos comunitarios simbólicos que garantizaran la homogeneidad a su entender indispensable para gestionar una sociedad. Pero al formularse esta cuestión se revela que ella posee alcances mayores que los inmediatamente imaginables, puesto que alberga problemas significativos en toda cultura derivativa.⁴

³ E. Quesada, *Un invierno en Rusia*, 2 tomos, Buenos Aires, Jacobo Peuser ed., 1888, t. I, pp. 9 y 80-81.

⁴ “Derivativo” es un término indicativo para referirse a áreas culturales que tienen sus centros reconocidos en ámbitos exteriores a sí mismas y que además imaginan que en esos “centros” la cultura es autóctona y que por ende allá sí las ideas “están en su lugar”.

En principio, en el momento en que Quesada interviene, se encuentra con un cuadro de situación que puede esquematizarse del siguiente modo. Los escritos de Alberdi habían legado dos líneas de definición de la nacionalidad. Una, a modo de nacionalismo constitucionalista, político y universal (o al menos “occidental”), contenida en los argumentos que enfatizaban el hecho de que “la patria no es el suelo” sino un conjunto de valores que, al haber sido importados del Viejo Mundo, permitían afirmar que Europa “nos ha traído la patria, si agregamos que nos trajo hasta la población que constituye el personal y cuerpo de la patria”. Y otra línea, elaborada desde la matriz liberal economista, en cuya línea había reiterado la consigna del *ubi bene, ibi patria*. Era otra manera de pensar una nación en términos no idiosincráticos, sino como un espacio “neutro” –ahora el económico– donde los actores sociales despliegan unas prácticas igualmente genéricas. Pero además, si la patria reside allí donde están los bienes económicos, la figura que el autor de las *Bases* diseñaba era la del sujeto económico, esto es, del “habitante-productor”, que remite a la sociedad civil o al ámbito del mercado. Por eso es de notar que cuando Ernesto Quesada lamentaba en 1882 que ese lema se hubiese convertido en la definición moderna de la nacionalidad,⁵ invertía significativamente la valoración para quien si la patria estaba efectivamente allí donde residían los bienes era porque había confiado en la capacidad espontánea del mercado para producir el lazo social y aun la identidad nacional.

A su vez, desde el molde del liberalismo político republicano, en su campaña contra las escuelas de las colectividades extranjeras que cultivaban símbolos o lenguas de sus comunidades de origen, Domingo Sarmiento había declarado que en la Argentina “no educamos argentinamente”, sino que la enseñanza es universal y pretende construir sujetos políticos. De esa manera este proyecto remitía al Estado y perseguía la forja del “ciudadano”.⁶ En ese mismo año, y en un homenaje a Darwin, el sanjuanino reinstalaba esa patria universal ahora referida a la república de la ciencia al prodigar honores a “nuestros compatriotas” Benjamín Franklin, Burmeister, “nuestro astrónomo Gould”, “nuestro Ameghino”...

El cambio significativo al llegar a las intervenciones de Ernesto Quesada es que, a partir de las últimas décadas del siglo XIX, junto con estos tipos de construcción del habitante-productor y del ciudadano se fortalece la búsqueda de una identidad que refiere a la cultura y proyecta el diseño de un “sujeto nacional”. En los marcos de este proceso, los intelectuales se encontrarán con un par de alternativas conceptuales posibles para consagrar la definición de dicho sujeto: la *nativista*, que podía imaginar el tipo argentino modelado sobre el pasado indio en tanto entidad incontaminada e innegablemente autóctona, y la línea *derivativista*, que postulaba la creación del argentino como producto de algún tipo de mezcla.

La primera versión jamás alcanzó un mediano nivel de consenso dentro de la élite, y es fácil observar que la afirmación alberdiana de que en América “el indígena no compone mun-

⁵ “Hoy todo esto ha desaparecido casi: La patria ... ¿quién se preocupa de ella mientras no sea atacado el propio bolsillo? ... *Ubi bene, ibi patria*, es el lema moderno” (“Los juegos florales en Buenos Aires”, en E. Quesada, *Reseñas y críticas*, Buenos Aires, Félix Lajouane, 1893, p. 145).

⁶ D. F. Sarmiento, “Las escuelas italianas. Su inutilidad”, en *El Nacional*, 13 de enero de 1881: “Confesamos ingenuamente que no comprendemos lo que significa educar italianamente a un niño”. “¿Educamos nosotros argentinamente? No; educamos como el norteamericano Mann, el alemán Froebel y el italiano (sic) Pestalozzi nos han enseñado que debe educarse a los niños. Les hacemos aprender de manera racional todo aquello que hoy se enseña en las escuelas bien organizadas del mundo entero” (*Condición del extranjero en América*, en *Obras completas de D. F. Sarmiento*, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1953, t. XXXVI).

do” terminó por ser ampliamente compartida dentro de ese sector, por considerar que los nativos no eran un material asimilable a la modernidad. Quedaba pues disponible la alternativa derivativista, la cual plantearía a su vez una nueva interrogante que, para seguir la metafórica botánica de Alberdi, podría enunciarse así: de qué tronco hacer derivar la rama sudamericana, habida cuenta de que no se podía ni quería reconocérselo en esa herencia española que era no sólo el recuerdo de la dominación sino también del atraso. Fue así como se abrió una perspectiva bizarra de construcción del tronco original, que, en busca del verdadero origen, desembocó tantas veces en la adopción de una cultura europea no hispánica que predominantemente resultó ser la francesa. La teoría del trasplante vendrá a resolver el problema de un modo conceptualmente adecuado y durante cierto tiempo para la autorrepresentación de la clase dirigente.

Al llegar a mediados de la década del 80, diversas representaciones vinculadas con este tópico están en franco proceso de recomposición, y si –como es sabido– esa nueva circunstancia tiene todo que ver con la magnitud y las características del proceso inmigratorio, ahora la pregunta crucial que organiza la problemática de la élite puede formularse así: cómo mezclar sin mezclarse. Esto es, no retroceder hasta un pasado originario que implica el riesgo de la identificación con las razas autóctonas (“No descendemos de los pampas”, dirá Mitre), pero tampoco aceptar la mezclanza con los recién llegados así fueren europeos (“Cerremos el círculo”, según la expresión de Cané).

La respuesta a este dilema –siempre en el orden de las representaciones ideológicas– requirió a su vez definir los componentes de la mezcla poblacional y la base o “cepa” sobre la cual efectuarla.⁷ Los componentes disponibles terminaron siendo básicamente el criollo y el inmigrante. Acerca de la base, cepa o tronco, de las dos alternativas lógicamente posibles (base criolla; base extranjera), predominó en la élite la idea de una cepa criolla como identidad de recepción sobre la cual iría a fundirse el elemento inmigratorio.

En este terreno, Ernesto Quesada es un exponente notorio de ese giro: desde 1896 se desempeña como correspondiente de la Real Academia Española, esto es, en el cargo que Juan María Gutiérrez había desdeñado con un gesto de autonomía cultural. Trabajaba asimismo Quesada en el libro que publicará en 1900 titulado *El problema del idioma nacional*, y que forma parte de la polémica organizada a partir del escrito por Luciano Abeille, *Idioma nacional de los argentinos*, donde proclamaba la existencia de un idioma propio. Opuesto a las academias, el escritor francés estaba convencido de que una lengua es “la expresión del alma de una comunidad”, “el resultado de las acciones individuales y colectivas que constituyen la vida en común de una nación, y no el fruto de los gramáticos”.⁸

Al respecto, Miguel Cané le había enviado una carta de felicitación a Groussac con una respuesta anunciada: “Estamos de acuerdo: con los Abeille, los dramas criollos, el lunfardo, etc., vamos rectamente a la barbarie, hay que resistir activa y pasivamente”. Para el autor de *Juvenilia*, no se trata de hacer de la lengua un mar congelado, sino de enriquecerla aunque manteniéndola “pura en sus fundamentos y, al enriquecerla con elementos nuevos y vigorosos, fundir a éstos en la masa común y someterlos a las buenas reglas, que no sólo son base

⁷ “Cepa: Tronco u origen de una familia o linaje” (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 1992, 21a. ed., t. I, p. 459).

⁸ E. Quesada, *En torno al criollismo*, cit., p. 37.

de estabilidad sino condición esencial para hacer posible el progreso”.⁹ Cané piensa así la lengua como piensa la nacionalidad: en términos de mezcla y de base adecuada sobre la cual reeditarla. Por ejemplo, si el quichua nos trae la palabra *charqui*, está bien –opina– que se construya el verbo “charquear”, puesto que es una verbalización gramaticalmente bien formada. “La gramática”, dice Cané (esto es, el código que habilita ciertas combinatorias y prohíbe otras), es la fuente de la declinación de la palabra extranjera, la que homogeneiza las diferencias y pone las bases de la buena mezcla. Toda posibilidad de multiculturalismo queda así negada, y se cumple una idea matriz heterofóbica de quien cree sinceramente que “la diversidad es detestable” y que “el carácter del mal es ser diverso”.¹⁰ Esa gramática profunda y generativa entona así los himnos celebratorios del repertorio conservador: la tierra, el instinto; *natura* opuesta a *cultura*. La prueba: si el inmigrante, “a más de tener todo el cariño que muestra por nuestra tierra [...], fuera hijo de ella, sentiría en el alma algo instintivo, que le enderezaría al razonamiento en esta materia”.¹¹

Pocos años más tarde, Juan Agustín García traducía la misma idea identificando heterogeneidad e ingobernabilidad: “Mientras que las distintas razas en contacto no se fundan en una sola por el predominio de cualquiera de ellas, la nota característica de nuestro pueblo será la *heterogeneidad*, la división y subdivisión en grupos, con ideas y sentimientos radicalmente distintos”. En igual sentido opinaba Juan A. Alsina: “La diversidad de razas, [...] coexistiendo en una nación, crea problemas sociales gravísimos. Conservemos en nuestra República la homogeneidad, para disminuir conflictos que no dejarán de presentarse dentro de ella”.¹²

En qué medida estas tomas de posición ideológicas fueron acotadas por las características reales de la cuestión inmigratoria lo indica la afirmación de que en la Argentina de entonces se vivió una “ausencia de sociedad receptora” en términos de base demográfica. Así, en 1887 menos de la quinta parte de los habitantes de la ciudad de Buenos Aires había nacido en ella; más de la mitad provenía del extranjero y el resto sobre todo de la provincia de Buenos Aires, y se trata de cifras que se agudizan si se mide la población adulta masculina. Los extranjeros, entonces, eran mayoría, y reforzaban esa mayoría al casarse en mayor proporción y tener más hijos que los nativos. Por todo ello, pudo sostenerse que no había una *base* demográfica densa a la cual se integraran los recién llegados.¹³

Desde la historia intelectual puede estructurarse un razonamiento que ilumine a partir de otro ángulo la misma cuestión. Puesto que aunque resultara verosímil o discutible la noción de “ausencia de una base demográfico-cultural autóctona sólidamente estructurada”, debe indicarse que el tratamiento del problema inmigratorio resulta inseparable del modo como la élite *se representaba* a la masa extranjera y al papel que la misma élite debía cumplir en esa sociedad. En ese sentido, el proyecto imaginó primero una base nativa pasiva, movilizadora

⁹ M. Cané, “Sobre el problema de la lengua”, en *Prosa ligera* [1903], Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1919, p. 73.

¹⁰ M. Cané, *Notas e impresiones*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, p. 237.

¹¹ M. Cané, *Prosa ligera*, cit., p. 77.

¹² J. A. García, *Introducción a las ciencias sociales*, Buenos Aires, p. 49, y Juan A. Alsina, *La inmigración en el primer siglo de la independencia, 1910* (en N. R. Botana y E. Gallo, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*, Buenos Aires, Ariel, 1997).

¹³ Ruth Freundlich de Seefeld, “La integración social de extranjeros en Buenos Aires”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, año 1, No. 2, abril de 1986, p. 206.

simbólica y materialmente por una inmigración avanzada, dentro de un proceso dirigido y controlado por una élite autolegitimada por el saber, el linaje, el haber y la virtud.¹⁴ Pero desde el 80, y más cuando Quesada escribe, ya se le endilgaban a la inmigración carencias que la tornaban inadecuada para desempeñar el papel alberdiano de nueva “pasta” capaz de configurar una buena y activa base poblacional sobre la cual erigir una nación moderna. En realidad, ni aun los más férreos defensores del proyecto inmigratorio habían dejado de percibir y denunciar este riesgo. “Cien mil analfabetos adultos introducidos anualmente –escribió Sarmiento un año antes de su muerte– pueden en diez años bajar el nivel de la civilización hasta hacer partícipe de la baja aun a los descendientes de la parte culta.”¹⁵ Más de una década después, en 1900 y en un discurso en la Universidad de Córdoba, Enrique Larreta cantaba el réquiem al proyecto del trasplante total, que –decía– fue el pensamiento oficial durante medio siglo:

Sin embargo –agregaba–, no me parece que sean ellos [los inmigrantes] los que deben encargarse de ese tesoro de razón y de experiencia propia, de esa herencia de sacrificio, de meditaciones, de heroísmos, que nos legaron los fundadores de nuestra nacionalidad; ni creo que pueda surgir de esa turba dolorosa, que arrastra en su mayor parte todas las sombras de la ignorancia, la clase dirigente capaz de encaminar hacia un ideal grandioso la cultura argentina.¹⁶

Vista esta sociedad desde el mirador de la clase dirigente y de los intelectuales orgánicos al proyecto dominante, el problema quedaba entonces definido por el riesgo de una mala extranjerización por un lado y por la ausencia de sujetos autóctonos en la base dotados de los atributos de la modernidad, por el otro. Estas fallas estructurales parten de y refuerzan la creencia en el rol tutelar de la clase dirigente en la medida en que arrojan sobre sus espaldas la tarea de definir una nacionalidad a partir de estos materiales, ninguno de los cuales por sí solo alcanza para cubrir el ideal buscado. Porque el fondo autóctono es materialmente inadecuado por sus lastres premodernos, pero simbólicamente necesario para “cerrar el círculo”, mientras el aluvión inmigratorio es materialmente necesario pero culturalmente peligroso por la diversidad que contiene y que amenaza con barrer aquella identidad.

La solución por fin triunfante fue establecida a partir de los mismos términos del problema: conservar la autoctonía simbólicamente e incorporarle materialmente los aportes extranjeros. A la pregunta por la buena base para efectuar la mezcla derivativista se responderá que esa base existe, pero que no es material sino que habita en el reino de un pasado autóctono que adopta la temporalidad del mito porque en verdad se trata de un eterno presente. A la definición y construcción de ese mito se abocará buena parte de la reflexión intelectual de esos años.

¹⁴ “Esta gente representó el mundo político fragmentado en dos órdenes distantes: arriba, en el vértice del dominio, una élite o una clase política; abajo, una masa que acata y se pliega a las prescripciones del mando; y entre ambos extremos, un conjunto de significados morales o materiales que generan, de arriba hacia abajo, una creencia social acerca de lo bien fundado del régimen y del gobierno” (N. Botana, *El orden conservador*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, p. 161).

¹⁵ D. F. Sarmiento, “Brazos e inteligencia”, art. del 21-9-87, en *Condición del extranjero en América*, cit., p. 248.

¹⁶ Citado en G. Onega, *La inmigración en la literatura argentina*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1965, p. 36.

Los razonamientos de Ernesto Quesada resultan ilustrativos de la complejidad que el problema revistió, y parten de una convicción compartida: “Lengua que se descuida significa raza en decadencia; lengua que se perfecciona y defiende representa una raza que avanza y se impone”.¹⁷ Su pregunta interroga pues acerca de las características de una buena mezcla étnico-cultural, pero al mismo tiempo se plantea a propósito del idioma nacional la necesidad de la preeminencia de determinada “cepa” dentro de esa mixtura.¹⁸

Con un trabajo minucioso donde revela la preocupación por desplegar sus *expertises* intelectuales, comienza por dar cuenta de la inusitada pluralidad de lenguas existente en Buenos Aires. Cada grupo, sea italiano, vasco, inglés, etc., usa en la conversación diaria su propio idioma, como el gaucho usa el suyo. Todavía más: cada agrupación tiene su diario, impreso en su idioma de origen, siendo esta ciudad cosmopolita la que tiene la prensa más variada, desde periódicos en turco y hebreo hasta los en gallego, catalán y vascuence, pasando por todos los idiomas conocidos. Pero junto con este registro de la pluralidad, la mirada de Quesada se torna más sensible a los fenómenos de hibridación lingüística *in fieri* que observa: “En Buenos Aires [...] los hijos de otras naciones hablan un español sui generis...”.¹⁹

Pluralidad e hibridación son datos del proceso argentino que un moderno como Quesada está dispuesto a aceptar como tributo al progreso. Pero un gradualista como Quesada no está dispuesto a que esta mezcla degenere en una hibridación fértil hasta la teratología, y por eso considera imprescindible definir qué elementos dentro de esa mezcla deben resultar esenciales e inamovibles. La citada polémica con el libro de Abeille será el disparador de una argumentación destinada a fundamentar que esa base existe, y que el grupo al que Quesada pertenece es el custodio de esa cepa esencial.

En *El criollismo en la literatura argentina* (1902) aborda la pregunta crucial: en un país multilingüístico, ¿cuál es la verdadera lengua nacional? No puede ser –se responde– el lenguaje vulgar de las clases populares, sino la lengua noble usada por escritores y gente culta. Y esto con el objetivo de que, “por sobre nuestro cosmopolitismo, se mantenga incólume la tradición nacional, el alma de los que nos dieron patria, el sello genuinamente argentino, la pureza y gallardía de nuestra lengua”. El sello, el alma, la tradición, esto es, “la pureza” enfrentando a la hibridación y la mezcla. No otra cosa había dicho Cané aun desde el centro de una civilización admirada: “Diez, veinte años de París, [...] no alcanzan jamás a borrar en nosotros el tinte criollo, la tendencia indígena, el amor a las cosas patrias”.²⁰

Otra vez, al pensar la lengua Quesada piensa la sociedad; porque no es que deba eliminarse el uso de la lengua vulgar, sino que puede permitírsele siempre y cuando se mantenga clara la jerarquía y no se considere que ella pueda expresar una literatura nacional. Acaso,

[...] ¿en qué parte del mundo la manera de hablar de los campesinos es considerada como la lengua del país? Ni la lengua hablada familiarmente, ni la corruptela del habla del campo, ni la redacción febriciente del periodismo [...] pueden seriamente tomarse como ejemplo de “hablistas”, o siquiera como manifestaciones de la lengua de un país, vale decir, de su lengua

¹⁷ E. Quesada, *El problema del idioma nacional*, Buenos Aires, Revista Nacional Casa Editora, 1900, p. 14.

¹⁸ Véase nota 7 de este trabajo.

¹⁹ E. Quesada, *El problema del idioma nacional*, cit., p. 69.

²⁰ M. Cané, “En el fondo del río”, en *Prosa ligera*, cit., p. 98.

escrita y literaria. La *lingua nobilis* no puede estudiarse en fuentes tan turbias, so pena de caer en exageraciones de tal calibre que produzcan estupefacción.²¹

El peligro real surge entonces cuando esas “jergas usadas en la vida diaria por dichas agrupaciones” aspiran a ser consideradas como “dignas de expresar la literatura nacional”. Lo llamativo del planteo de Quesada reside empero en que ese riesgo no está asociado con la expansión de alguna de las lenguas provenientes del extranjero; reside sí en el avance de aquella que, sobre la base del lenguaje gauchesco, se ha hibridado con otras germanías para producir una mezcla monstruosa. En suma, Quesada combate sobre todo contra la pretensión criollista, que pretende identificar lengua e identidad nacional con “lo criollo”.

Pero he aquí que cuando Quesada concluye el viaje emprendido hacia la isla primigenia de la nacionalidad, se descubre no sin sorpresa que ese sello, alma o tradición no es autóctono sino heredado, puesto que la lengua que termina postulando como el idioma nacional es la española. Entonces es cuando de hecho se formula la pregunta recurrente de toda cultura derivativa y que entre nosotros alcanzará una notable intensidad creativa con Borges: ¿cómo hacer de una lengua heredada de la metrópoli una lengua propia?²² Pregunta que, traducida al tratamiento propuesto del tema de la nacionalidad, plantea el problema de cómo entender que la cepa originaria de la raza es en verdad derivada. Para salir de este atolladero el razonamiento de Quesada requiere un mediador, y ésa es la función argumentativa y simbólica que cumplirá la figura del gaucho. Puesto que este fundamento de la tradición nacional es en rigor un tipo profundamente hispánico, por lo cual Unamuno ha podido observar que “los vocablos, giros, modismos y fonismos del *Martín Fierro*, el *Santos Vega* o el *Fausto* proceden en su mayor parte del fondo popular español”. Y es que los gauchos argentinos, en definitiva, no son sino “los andaluces de los siglos XVI y XVII transplantados a la pampa”...²³

Tempranamente, entonces, Ernesto Quesada se inscribía así en la curva de resignificación de la figura del gaucho, que venía puliendo sus costados considerados negativos, dentro de un movimiento cuya terminal se localiza en 1913 en la reivindicación de Lugones en sus conferencias de *El payador*. Ya entre los contemporáneos de Cané, Carlos D’Amico había anticipado ese giro “populista” que, entre otros tópicos, construye opuestos entre la docta ignorancia de la pureza rústica por un lado y la modernización mercantilista y letrada de la inmigración por el otro:

Y cómo aumentaría la sensación favorable de novedad si fuéramos a la campaña, a la Pampa llana, con sus enormes sementeras [...] y su pueblo trabajador, hospitalario, lleno de talento y de poesía, que desgraciadamente va perdiendo sus caracteres primitivos cepillado por la civilización, lustrado por la riqueza, monetizado por la inmigración, acompadrado por la escuela, que ha hecho más viciosos y charlatanes que hombres felices.²⁴

En cuanto a la conexión del gaucho con la herencia española, se trataba de una deriva argumentativa que reclutaba el apoyo de diversos hispanistas. Uno de ellos, el activo escritor y pu-

²¹ E. Quesada, *El problema del idioma nacional*, cit., pp. VII/VIII.

²² Véase B. Sarlo, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Ariel, 1995.

²³ E. Quesada, *En torno al criollismo*, cit., pp. 116, 113 y 118.

²⁴ Carlos D’Amico, *Buenos Aires, sus hombres, su política (1860-1890)*, Buenos Aires, Editorial Americana, 1952, p. 30.

blicista Federico Tobal, decía en 1886 que “todo en el gaucho es oriental y árabe”, y de ese modo elaboraba un verosímil histórico para el pasaje por España de los ancestros gauchos junto con la conquista musulmana.²⁵ Ese movimiento está cumplido en Quesada cuando sostiene a su vez que los gauchos eran andaluces trasplantados a la pampa, con lo cual el gaucho termina siendo el trasplante en tierra americana de un trasplante árabe en Europa. A la búsqueda de un origen puro de la nacionalidad, desembocaba así en el hallazgo derridiano de una “mezcla originaria”, esto es, de un origen autóctono y al mismo tiempo derivado.²⁶ Cané había ironizado este estupor posible, claro que no referido a su propio país, al que creía liberado de estos intrínquilos del derivativismo. Contó así que Littré se figuraba el apuro en que se encontraría un sabio del siglo xxx, “antropólogo y filólogo a la vez, si las excavaciones practicadas en el suelo de la Martinica, inhabitada desde tiempos remotos, sacaran a luz ¡cráneos de negros e inscripciones en francés!”...²⁷

Pero aquel origen que en Ernesto Quesada remite a España va a contener una torsión nativa inducida por el medio, y surge entonces una versión del gaucho que, como tantas otras similares, fabrica una geogénesis:

La vida aislada en las soledades de las llanuras sin fin les dio su razón y linaje: tornáronse melancólicos y resignados, modificando su carácter, que ganó en seriedad lo que perdió en brillantez. Y así, el descendiente de andaluz, a la larga, se convirtió en el gaucho argentino.²⁸

El demiurgo termina siendo la pampa: un andaluz es un andaluz; puesto en la pampa, se convierte en un gaucho, donde reside la roca dura de la nacionalidad argentina.

¿Pero no se trata entonces de un linaje que continúan precisamente quienes retoman la lengua y costumbres gauchescas, en ese fin de siglo que contempla el auge prodigioso de la literatura criollista de folletín encabezada por Eduardo Gutiérrez y sus dramas poblados de gauchos alzados? ¿Pero no es cierto al mismo tiempo que ese criollismo es el que ha seducido hasta a los mismos extranjeros, especialmente a los italianos, con lo cual habría ya fracasado la tarea de fundación de un linaje distintivo para la construcción del “cerco” inmune a las invasiones de los advenedizos?²⁹ Para protegerse de esa conclusión, la argumentación de Quesada recurre a dos instancias: una resignificación del concepto de lo criollo; una espiritualización y literal desmaterialización de la figura del gaucho.

En el primer aspecto, la deriva del término “criollo” hasta fines del siglo xix describe bien un desliz de significados. La primera referencia conocida de la palabra “criollo” proviene de los *Comentarios reales* atribuidos al Inca Garcilaso de la Vega, donde señala que los negros oriundos de África se referían a los negros nacidos en América como “criollos”. Los españoles adoptaron esta voz para diferenciar a los individuos de origen español nacidos en América respecto de los nacidos en Europa.³⁰ Es uno de los sentidos que registra el *Diccio-*

²⁵ Citado en Richard W. Slatta, *Los gauchos y el ocaso de la frontera*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985, p. 23.

²⁶ En *La voz y el fenómeno* Jacques Derrida desconstruye la idea de la temporalidad husserliana, para concluir que el presente no es unidad y por ende tampoco coincide consigo mismo: en el principio no está el origen ni hay original. En el principio está la copia, y el origen ya es un derivado [...] como el gaucho.

²⁷ De E. Quesada, *En torno al criollismo*, cit., p. 238.

²⁸ *Ibid.*, p. 115.

²⁹ Sobre la cuestión, es imprescindible A. Prieto, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

³⁰ R. Olea Franco, *El otro Borges. El primer Borges*, México, FCE, 1993.

nario de la Academia: “criollo” designa al “descendiente de padres europeos nacido en los antiguos territorios españoles de América”.³¹ Esta acepción convivió con otras del mismo diccionario que ampliaban el alcance del término, que pasó a significar un sujeto “autóctono, propio, distintivo de un país hispanoamericano”. Era el sentido que le seguía atribuyendo Carlos Octavio Bunge hacia fines del XIX, para quien Vértiz era criollo en tanto “nacido en Méjico, de padres españoles”.³² Otras definiciones circulantes son las de “nativo argentino, especialmente del campo”, y aun “habitante pobre del campo”.³³ Con ello se revela que el atributo de la criolledad ya no requiere pureza de sangre, sino que se acepta el mestizaje de europeo e indio para componer el híbrido llamado criollo. Un paso más, y lo criollo pasaría a designar lo legítimamente nacional. “Criollo, en su sentido traslaticio, significa lo nacional, lo autóctono, lo propio y distintivo de cada uno de nuestros países”.³⁴

Y así como desde otros exponentes del programa modernizador lo criollo se había cargado de “connotaciones negativas en torno a los ejes del trabajo y del progreso”, para la época que nos ocupa esta connotación ha comenzado a virar decididamente, y será la triunfante hacia el Centenario, con ecos que la proyectarán a lo largo de todo el siglo XX, y cuya continuidad vemos aun instalada en el terreno de las vanguardias literarias de los años veinte.³⁵

Ernesto Quesada elaboró su propia versión de los términos “criollo” y “criollismo”, redefiniéndolos y restringiendo su significado para segregarlos de toda posible metonimia con el gaucho y por ende con lo argentino. Por el contrario, como explica Alfredo Rubbione, para Quesada criollistas son aquellas literaturas dialectales que quieren pasar por argentinas, cuando en realidad ningún dialecto puede pretender para sí la representación de la nacionalidad. Criollista es, en rigor, una *imitación falsa* del gaucho, en dialecto gauchesco o cocoliche, llevada a cabo principalmente por los inmigrantes. Y se trata de una simulación porque en rigor lo auténticamente gaucho existe pero bajo una forma que lo torna inimitable.

Para avalar esta conclusión Quesada construye una particular genealogía gauchesca. Gaucho y criollo son entidades que nacieron separadas; luego se encontraron y finalmente la primera terminó por colonizar a la de criollo. Así como el *Facundo* había sostenido que la revolución de 1810 desencapsuló el mundo rural y lo puso en contacto con las ciudades, Quesada

³¹ *Diccionario de la lengua española*, cit., t. I, p. 596.

³² C. O. Bunge, *Apuntes de historia argentina, paraguayana y uruguayana*, 1896, p. 159. Asimismo, entre el español y el indio había nacido una nueva raza: el criollo. “La palabra *criollo* (de *crío*), con que se designó a los primeros descendientes europeos nacidos en la América hispánica, significa originariamente hijo de español e india, es decir, mestizo; luego se extendió a todos los hispano-americanos” (C. O. Bunge, *Nuestra América (Ensayo de psicología social)*, Buenos Aires, Valerio Abeledo Editor-Librería Jurídica, 1905 [1903], pp. 112-114).

³³ R. Slatta, *op. cit.*, p. 340, y Ariel de la Fuente, “‘Gauchos’, ‘montoneros’ y ‘montoneras’”, en R. Salvatore y N. Goldman (comp.), *Caudillismos rioplatenses*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

³⁴ Juan José Arrom, “Criollo, definición y matices de un concepto”, *Revista Colombiana de Folklore*, Bogotá, junio de 1953.

³⁵ Así, Carlos Alberto Erro defiende la verdadera vocación artística de los integrantes de la revista *Martín Fierro*, de quienes afirma: “Todos somos argentinos sin esfuerzo, porque no tenemos que disimular ninguna ‘pronuncia’ exótica...” (“Suplemento explicativo de nuestro ‘Manifiesto’”, *Martín Fierro*, agosto-septiembre de 1924, n. 8-9, p. 2). El mismo Borges, en “Una vida de Evaristo Carriego”, al referirse al carácter enfático del criollismo de este poeta, lo atribuirá en parte a la misma “razón paradójica” de Quesada: “la de su alguna sangre italiana, articulada en el apellido materno Giorello. Escribo sin malicia; el criollismo del íntegramente criollo es una fatalidad, el del mestizado una decisión, una conducta preferida y resuelta”. Y aun al autocuestionar su posición criollista de esos años, muy tardíamente persistirá en la misma tesitura básica. “Escribí ese libro [*Luna de enfrente*] e incluso cometí un error capital, que fue el de ‘hacerme’ argentino, y siendo argentino no tenía por qué disfrazarme. En aquel libro, me disfracé de argentino [...]” (María Esther Vázquez, “Entrevista con Borges”, citado en R. Olea Franco, *op. cit.*, p. 203).

afirma que el mismo acontecimiento produjo “un verdadero entrevero” entre las castas de los criollos urbanos y los gauchos. Aquéllos conformaron entonces el elemento dirigente y los gauchos, la “carne de cañón”. La convivencia durante las dilatadas guerras de la independencia y civiles determinó la fusión de ambas clases, hasta que por su mayor número la gaucha “contagió forzosamente a la otra, lo que se nota de modo visible en la súbita importancia que adquirió su habla especial, la que pronto fue usada sin reparos por los criollos urbanos”.³⁶

La poesía gauchesca realizó una evolución concomitante, hasta que la vida del gaucho posterior a Caseros encontró su cantor en José Hernández, quien construyó un poema de valor histórico insuperable al pintar lo que ya no existe.³⁷ Al ser corridos por el progreso, los gauchos se retiraron hacia el sur, y esto dio origen al “gaucho malo”, representado en la literatura y el teatro en los folletines de Eduardo Gutiérrez, los cuales, “halagando todas las bajas pasiones de las masas incultas, adquirieron una popularidad colosal”. Esta figura se tornó vigorosa particularmente entre los inmigrantes italianos, hasta el punto de dar nacimiento al ítalo-criollo conocido como “Cocoliche”.

Justamente allí se ha producido la peor de las mezclas, una hibridación monstruosa. Porque al desnaturalizar el tipo del gaucho verdadero, se ha puesto de relieve en verdad al *compadrito*, pervirtiendo a “los inmigrantes acriollados”. Es lo que explica para Quesada que

[...] la concurrencia que asiste a nuestros teatros no es gaucha, y muy probablemente su casi totalidad no ha vivido jamás en el campo, y gran número ni siquiera ha salido de la ciudad: en los circos inferiores se compone de la gente suburbana, *mezcla* de orilleros y compadritos; en los otros teatros, es la de nuestras capas sociales intermedias, dependientes de negocios al menudeo en gran parte, los que ceden al singular influjo de adorar lo criollo y lo gauchesco [...] Pero es digno de notarse [...] que los artistas que se dedican a esa interpretación son italianos o hijos de italianos.³⁸

Esta circunstancia explica a su vez

[...] la visible corrupción del género gauchesco –no del habla rural *genuina*, que aún se conserva, allá por los confines de la pampa– adoptando el hablar ítalo-criollo, o sea, la jerigonza *cocoliche*. Esta última, que es una *mezcla* de los dialectos genovés y napolitano con el gauchesco y compadrito, aspira a vida propia, y precisamente los últimos carnavales han visto comparsas enteras que, desdeñando el falso gauchismo, se han presentado como genuinamente cocoliches.³⁹

He aquí entonces desplegadas las distintas categorías que la clasificación de Quesada compone: lo gaucho puro e incontaminado; lo criollo suburbano, y lo italiano. Son estas dos especies últimas las que se hibridan y producen los monstruos del criollismo. Porque, en definitiva, el criollismo no es expresión de lo gauchesco sino todo lo contrario o, más bien, un disfraz desviado, perverso. “Criollo” ha pasado así a ser una engañifa, una ficción o, para decirlo con

³⁶ E. Quesada, *En torno al criollismo*, cit., pp. 118-119.

³⁷ “Parece un sueño que tal fuera la vida del gaucho hace treinta años escasos: víctima de opresiones e injusticias”... (*Ibid.*, pp. 132 y 133).

³⁸ *Ibid.*, p. 151. En ésta y en la cita siguiente, el subrayado es mío.

³⁹ *Ibid.*, p. 153.

la palabra de época, una *simulación*.⁴⁰ Esta asociación de criollismo, disfraz y carnavalización ha de retornar en la pluma de Quesada al sorprenderse de que para los carnavales porteños a los únicos a quienes se les ocurre disfrazarse de gauchos es a los italianos, ya que ni a él ni a nadie de su grupo, que son realmente hombres de campo porque tienen estancias, se le ocurriría ponerse un atuendo tan exótico. Análogamente a como la Facultad de Filosofía y Letras fundada por Cané para “cerrar el círculo” se vio rápidamente poblada de apellidos extranjeros, Quesada percibe junto con el diario *La Nación* que “la mayoría de los grupos que han elegido para el disfraz de carnaval el traje y los modales puramente criollos llevan apellidos perfectamente caracterizados por su italianismo”...

Se trata, empero, de un emprendimiento que Quesada juzga destinado al fracaso, porque queriendo copiar un original, ya han copiado una mala copia. Es el mismo error de Soto y Calvo, quien creyendo describir en *Nostalgia* al gaucho verdadero ha caído en la trampa de retratar la nueva mezcla. Y esto porque si bien este escritor ha sido estanciero, lo ha sido en el partido de Ramallo, donde ya no se ven gauchos de

[...] legítimo abolengo sino por excepción: los actuales paisanos ni siquiera han conservado el legendario *chiripá*; los puesteros son irlandeses; los peones, italianos; los mayordomos, ingleses o alemanes... ¿Qué queda del gaucho verdadero, en medio de esa mezcla de tantas razas? ¡Nada; nada!.⁴¹

Era una manera de protegerse de las imitaciones, dado que si existe una voz esencial, es preciso que ya ninguno de los contemporáneos pueda poner el oído en aquella habla originaria. En cambio, recuerda que hace unos quince años, en el sur aún se veían “gauchos puros”. Y de la tetralogía gauchesca de Sarmiento (el gaucho malo, el rastreador, el baqueano y el cantor), Quesada ahora, como Lugones después, selecciona el tipo del payador cantando una existencia tradicional, simple y digna:

[...] y a la noche, al calor del fogón, la guitarra gemía y no faltaba un payador para cantar la vida de otrora, la tranquilidad del rancho humilde, la fidelidad de la *china* querida, la independencia y la altivez del hijo de la pampa; y eran de oír los acentos de honda melancolía con que resonaban, perdiéndose en la imponente majestad del silencio de la noche, los *tristes* y las *vidalitas* [...]

Todo ello porque esta muerte del gaucho en realidad es una transustanciación: de una materialidad de la que no podían disimularse sus imperfecciones ha pasado a la pureza estética del espíritu. Puede entonces Quesada adherir a una cita:

El gaucho ha muerto –decía un crítico extranjero–, la civilización le ha matado dulcemente, sin convulsiones, y ahora su alma respira otra vida más dulce, la vida del recuerdo, la de la

⁴⁰ “Se ha creído, parece, que basta usar los giros y locuciones gauchescas, con su peculiar ortografía, para que un libro sea original y tenga vida propia [...]; libros tales –tengo para mí– toman próxima semejanza con los trajes de disfraz, colgados de maniqués, que acostumbramos ver por doquier en vísperas de carnaval” (E. Quesada, *En torno al criollismo*, cit., p. 110).

⁴¹ “Yo mismo, que escribo estas líneas desde un establecimiento de campo, vecino también al gran centro argentino, no veo gauchos a mi alrededor: la peonada es extranjera, el paisanaje campero ha desaparecido” (*En torno al criollismo*, cit., pp. 195-196).

poesía. Y ahora que, para bien de la civilización y la cultura argentina, ha desaparecido de la impura vida social, ahora es cuando debe entrar en la gloria del arte a gozar de la perdurable vida poética [...].

Para concluir con entera claridad:

La muerte, al depurarlo de las impurezas de la realidad, le abre las puertas de la leyenda. La muerte es la gran poetizadora; la muerte, que sedimenta la tradición, único verdadero fondo de toda poesía; sólo es poético lo que, habiendo vivido, reposa en la *eternidad*.⁴²

He aquí entonces a la cultura estética acudir en ayuda de la científica.⁴³ Por eso ya en 1882 Quesada enfatizaba la función de la poesía como custodia de la nacionalidad, ya que

[...] en una sociedad tan extremadamente cosmopolita como la nuestra, en la que no hay rasgos típicos ni carácter nacional, [...] la poesía tiene una sagrada misión que cumplir: mostrar que, en medio del revuelto torbellino del momento, subsiste el espíritu argentino.

En una palabra, “una nación argentina” y no “una inmensa factoría ultramarina donde acuden los hombres de todos los puntos del globo con el propósito único de enriquecerse”.⁴⁴ El mismo sentido posee un artículo dirigido al ministro de Instrucción Pública, Juan Carballido, felicitándolo por el nuevo plan de estudios que reivindica la enseñanza humanista, medida a la que Quesada considera

[...] la primera reacción enérgica contra el enervamiento que iba produciendo en nuestro país el tratar de formar a las nuevas generaciones para una estrecha “lucha por la vida” condenándola a ésta en la frenética corrida tras el bíblico becerro.⁴⁵

Como Almafuerte que para vengarse de las amadas ingratas las elevaba hasta los astros con su poesía para mejor dejarlas abandonadas en el espacio, Quesada ha consumado la construcción de un paradigma tradicional y nacional que mora en un inalcanzable cielo platónico. O al menos inalcanzable para los recién llegados. Ya que, de fomentarse el criollismo, llegará un momento en que

[...] los argentinos de abolengo, los que son criollos por los cuatro costados –pero que no son orilleros, compadritos o de otras layas análogas–, ¡necesitarán bonitamente un diccionario del tal “idioma nacional” para entender esa *literatura criolla*!

No es el tema de este artículo, pero no puede dejar de notarse que se consumaba entonces una escisión de consecuencias entre la cultura de élite y la popular, puesto que en el interior de esta última y en los núcleos urbanos las nuevas germanías –el cocoliche, el lunfardo– y las formas del tango y el sainete montaban estilos y representaciones que José Luis Romero carac-

⁴² E. Quesada, *En torno al criollismo*, cit., pp. 218 y 219.

⁴³ Tomo esta distinción de Wolf Lepennies, *Las tres culturas*, México, FCE, 1994, *passim*.

⁴⁴ E. Quesada, “Los juegos florales en Buenos Aires”, 1882, en *Reseñas y críticas*, cit., 1893.

⁴⁵ E. Quesada, “Enseñanza secundaria” (1891), cit., p. 521.

terizó como diferenciadas hasta el punto de definir “dos culturas argentinas enfrentadas tanto en el sentido antropológico como en el sentido estético e intelectual”.⁴⁶ Y sin embargo, si todo lo que las diferenció podría ser sistematizado válidamente para comprender fenómenos por venir (me refiero centralmente al significado del ascenso del yrigoyenismo), no menos importante –aunque sin duda más difícil– es indagar todo lo que las comunicaba. □

⁴⁶ J. L. Romero, *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982, pp. 74-75.

Politización y universidad

*Esbozo de una pragmática histórica de la política en la Argentina**

Federico Neiburg

Universidad Federal de Río de Janeiro

El mundo de los estados nacionales modernos se formó construyendo la política, al mismo tiempo, como un principio de unidad y de diferenciación. Un examen de la filosofía y de la ciencia política consagradas en Occidente podría mostrar cómo, aunque con variaciones, la política fue entendida, de un lado, como un principio de identificación (de aliados y de enemigos), distinguiendo “comunidades políticas” como el partido, la ciudad o la nación; y de otro, como un dominio separado de otros, un mundo de profesionales, con reglas y valores propios, diferente, por ejemplo, del mundo de la religión o de la familia. Así, la política fue aislada de forma negativa, a través del sentimiento de que su presencia puede perturbar los lazos sociales construidos en otros dominios de la vida social, y, al mismo tiempo, de forma positiva, por la suposición de que es posible una buena política —la política pura, un sinónimo de la “gran política” asociada a entidades colectivas como el Estado, y opuesta a la “pequeña política” contaminada de relaciones y de lealtades personales—.¹

En esa representación se mezcla un argumento histórico y un argumento ético. El primero describe un proceso de autonomización progresiva de dominios sociales y culturales, la gradual politización de las varias esferas de la vida social y la secularización de las religiones, con la invención de las “religiones cívicas” y de las ideologías de los partidos y del nacionalismo; describe, también, la nacionalización de la “patria”, hasta entonces una noción limitada a la aldea o al territorio habitado por la familia. El segundo es un argumento normativo que formula una ideal de buena sociedad asociado a la pacificación, a la eliminación del uso de la fuerza física del mundo social y a la condena moral y jurídica de la violencia. Supone que, en el mundo de la racionalidad moderna, el contacto entre dominios diferentes corrompe, debe ser considerado como un rasgo transicional o como una anomalía, y que el uso de la fuerza física en la política sólo puede ser visto negativamente, como anomia.

* Este artículo fue concebido como parte de un diálogo con mis colegas del Núcleo de Antropología de la Política (NUAP, con sede en el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, cf. NUAP 1997). Agradezco a todos los que generosamente discutieron versiones preliminares del texto en los siguientes ámbitos: CEBRAP (San Pablo, octubre de 1998), NUAP (Río de Janeiro, noviembre de 1998), Laboratoire de Sciences Sociales, École Normale Supérieure (París, febrero de 1999) y Centre de Sociologie de l'Éducation et de la Culture, École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, marzo de 1999). Con pocas variaciones, este texto reproduce el publicado en *Novos Estudos Cebrap*, 53, marzo de 1999.

¹ Para la oposición entre “gran” y “pequeña política”, cf. Palmeira ms.

Asimismo, buena parte de la literatura académica que trata sobre política combina enunciados descriptivos y normativos, de un modo que no permite aprehender los sentidos que individuos y grupos sociales concretos atribuyen a la política y sobre los cuales esa misma literatura pretende hablar.² Para esos estudios, *política* es siempre un sustantivo (en el doble sentido de gramatical y de relativo a sustancia), una arena o una forma de actividad –que tradicionalmente las corrientes “liberales” identificaron con elecciones y “voto” y las corrientes “marxistas” con formas de organización y de “lucha”–.³

En este artículo me propongo ensayar una forma de comprensión de la política radicalmente diferente a la de esa literatura y que, en el límite, aspira a ofrecer principios para comprenderla. La antropología de la política y de los procesos de politización de la vida social que pretendo esbozar aquí focaliza las acciones y las representaciones de individuos y de grupos sociales concretos. En lugar de presuponer aquello que debe ser considerado como siendo, o como teniendo que ser, del orden de la política, trata de comprender los sentidos que mujeres y hombres atribuyen a acciones, relaciones, identidades y pasiones colectivas que *ellos mismos* consideran como *políticas*. Aquí, la palabra política, y las otras palabras que forman el campo semántico diseñado en torno de ella (como politizar, politización, los adjetivos y sustantivos “política” y “político”, etc.) nunca son *categorías teóricas*. Son, siempre, *categorías prácticas*, que forman parte del mundo de agentes, prácticas y representaciones sociales que se busca comprender.

Esta perspectiva pragmática de la política, que centra su atención en los valores y las prácticas asociados con ella, obliga a realizar indagaciones históricas y sociológicas. De un lado, se analizan contextos y situaciones sociales en los cuales la política “da sentido” a la vida de individuos y a la existencia de grupos sociales concretos, investigando las propiedades sociales y la naturaleza de las relaciones entre ellos. De otro lado, se examinan las relaciones que individuos y grupos establecen con la historia, con formas de sentir y de actuar identificadas con generaciones anteriores, asociadas a tradiciones. Así, la antropología de la política y de los procesos de politización de la vida social es, también, *histórica*: considera, en el tiempo, las relaciones entre configuraciones sociales y formas de sensibilidad.⁴

² Buenos ejemplos de esta forma de abordar la política –especialmente en la Argentina y en América Latina– pueden ser leídos en la “sociología del desarrollo” y de la “movilidad social” producida en los años cincuenta y sesenta (por ejemplo, Lipset y Germani, 1960; Germani, 1962; Germani y Silvert, 1965; Bendix, 1977), en las corrientes sociológicas que proclamaban una inspiración “marxista” (por ejemplo, Murmis y Portantiero, 1971) y en la llamada “sociología de la dependencia” (por ejemplo, Cardoso y Faletto, 1972; para una visión crítica cf. Escobar (1995), y, desde otro punto de vista, Neiburg, 1995, 1996). Esa literatura explica la formación de los estados nacionales como procesos de progresiva integración y homogeneización social; las sociedades nacionales son vistas como espacios en los que diversos grupos sociales se integran gradualmente –en la Argentina, las narrativas sociológicas mencionan especialmente a los inmigrantes europeos y a los inmigrantes de origen rural, en otros países de América Latina pueden ser incluidos, también, con énfasis menor, grupos étnicos o raciales–.

³ La idea de política previamente definida por los analistas estuvo siempre estrechamente asociada con un presupuesto relativo a los “verdaderos intereses” de cada grupo o “actor” social y con la idea de que la acción política positiva sería solamente aquella coherente con esos intereses –una actualización de esta perspectiva puede ser reconocida también en la producción de cientistas políticos (en relación con la Argentina, por ejemplo, O’Donnell, 1972; Oszlak, 1985; Cavarozzi, 1995)–.

⁴ En términos generales, esta propuesta se inspira en la perspectiva inaugurada por Habermas (1961) en relación con la génesis de la esfera pública y al análisis de los sentidos de la publicidad, a partir del examen del uso de los conceptos que constituyen el campo semántico asociado con esa noción. Se diferencia de esa perspectiva, no obstante, en la medida en que se preocupa por considerar de forma sociológicamente positiva *todos* los significados asociados con la política, en las más diversas situaciones, producidos por los más variados agentes –y no sólo las

La intención de este texto es ilustrar semejante perspectiva a través de la pequeña etnografía histórica de un mundo social politizado, en el cual individuos y grupos representaron identidades y justificaron acciones en razones “políticas” –revelando, al mismo tiempo, los sentidos que la política tenía para ellos, sus propiedades sociales, las relaciones de fuerza que los separaban y las relaciones de interdependencia que los unían–.⁵

El escenario es un espacio nacional (la Argentina) y una coyuntura histórica (el inmediato posperonismo, entre los años 1955 y 1958). El foco de atención son las batallas, no sólo simbólicas, trabadas por diversos individuos y grupos en el micromundo de la Universidad de Buenos Aires (UBA), un espacio privilegiado para observar las relaciones y luchas entre importantes sectores de las élites sociales e intelectuales de la época. Dada la centralidad que esas disputas adquirieron en el debate público nacional, la UBA se transformó, también, en un lugar singular para comprender el contenido más general de los combates que, en otras áreas del espacio social (diferentes de la universidad), involucraron a diferentes agentes que coincidían en atribuir a estos combates un interés y un sentido *político* –ofreciendo claves para comprender las relaciones entre las formas de actuar en política y de sentir la política, y las formas de representar la cultura nacional–.

Por eso, es importante también aclarar que en este trabajo las referencias al espacio nacional –e, incluso, la utilización de palabras como “nación”, “Argentina” o “argentinos”– nada tienen que ver con cualquier tipo de entidad sustantiva, preexistente al análisis, sino con su dimensión práctica:⁶ esas referencias indican que, en las situaciones concretas que están bajo examen, determinadas acciones sociales, y los valores que las legitiman, obtienen sentido, *desde el punto de vista de los individuos y grupos sociales envueltos en ellas*, en relación con la dimensión nacional de la vida social.

El principal material empírico que sirve de base a este texto se refiere a los acontecimientos que involucraron la realización de concursos para todos los cargos docentes en la universidad, después de que una medida gubernamental de una inmensa radicalidad determinó la exoneración de *todos* los profesores. El principal argumento estaba formulado como una consigna: era preciso “desperonizar” la universidad, realizar una auténtica “limpieza política” de la institución. La aparente contradicción entre un mecanismo de *universalización* (como los concursos, fundados en apreciaciones meritocráticas) y una medida de *exclusión*, asociada a la condena de enemigos políticos (que habían participado en un gobierno derrocado por la

formas de publicidad típicamente burguesas a las que Habermas limita su visión, dadas las intenciones también normativas de su estudio–. Por otro lado, esta propuesta se aproxima a la larga tradición de antropólogos, de inspiración más o menos explícitamente wittgensteiniana, que se han preocupado por construir una perspectiva pragmática de la cultura (con relación a la dimensión nacional de la vida social, cf., entre otros, Herzfeld, 1997), pero se distancia de ellos en la medida en que está atenta a la historicidad de los sentidos y a la dimensión sociogenética de la producción de significados.

⁵ En un sentido general, me parece que la noción de “politización” es más productiva que la noción de “expropiación”, utilizada por Weber (1959), pp. 119-121 cuando describe la génesis de la política moderna como un proceso de “expropiación de la política” de otras formas sociales, diferentes del Estado moderno (como la familia, el estamento o la comunidad religiosa) y de otras figuras sociales, diferentes del político profesional (como el *pater familia*, el príncipe o el sacerdote). La dificultad mayor de la noción de expropiación es que presupone que la política preexiste al interés por ella y a la existencia social de los políticos profesionales. El potencial heurístico de los *procesos de politización* de la vida social ha sido sugerido por Norbert Elias (cf., por ejemplo, 1996) y, en una dimensión más estrictamente etnográfica, por F. G. Bailey (1998).

⁶ Cf., por ejemplo, Brubaker (1996).

fuerza y que supuestamente habían adherido, o todavía adherían, al movimiento político con él identificado), revela importantes características de la morfología social argentina y de sus transformaciones, y permite comprender algunos de los sentidos de la política en esa sociedad nacional y en la historia de los argentinos.⁷

Así, también se deberá hacer referencia a configuraciones de relaciones entre individuos y grupos en una duración mayor a la de los acontecimientos focalizados: hacia atrás, con la finalidad de comprender formas de sensibilidad, estilos de hacer política y representaciones sobre el lugar de la política en la cultura nacional y en el *habitus* nacional de los argentinos sin las cuales las aquí estudiadas no habrían tenido sentido; y, también, hacia adelante, cuando varios de los protagonistas centrales de los hechos que serán examinados a continuación concibieron como posible, o incluso como necesario, matar o morir por razones políticas.

Un mundo social politizado

El 16 de setiembre de 1955 un golpe de Estado puso fin a más de diez años de gobierno de Juan Domingo Perón. La Revolución Libertadora, como fue llamado el movimiento por sus adeptos, tuvo el apoyo de un amplio frente que incluía la cúpula de las tres fuerzas armadas, los principales partidos políticos (conservadores, radicales, comunistas, socialistas y buena parte de los partidos provinciales), la Iglesia Católica, las principales asociaciones patronales (como la Confederación Nacional de la Industria y la Sociedad Rural) y las federaciones de estudiantes universitarios.

Los sectores sociales y las organizaciones que habían dado sustentación al régimen de Perón no opusieron mayor resistencia al golpe de Estado, contribuyendo a otorgar una sensación de irrealidad al fin de un gobierno que había exhibido apoyos masivos y claras tendencias totalitarias. Ni los aliados militares de Perón (que habían participado con él del golpe de Estado que, en 1943, lo proyectaría al primer plano de la vida pública de la nación), ni los sindicatos que le dieron un apoyo decisivo en octubre de 1945 (cuando Perón fue desplazado del lugar central que ocupaba en el gobierno militar, como vicepresidente, ministro de Guerra y ministro de Trabajo), ni el propio Partido Peronista (que viabilizó sus victorias electorales de 1946 y 1951), ninguno de ellos se mostró dispuesto a (o con la fuerza suficiente para) defender un gobierno desgastado por la crisis económica, por la presión internacional y por la pérdida de gran parte del consenso que, en el plano interno, hasta entonces le había dado legitimidad.⁸

Así, a pesar de que el primer jefe de la Revolución Libertadora, el general Lonardi, tomó la Casa Rosada con la consigna “ni vencedores, ni vencidos”, rápidamente fue evidente

⁷ En ese sentido, la cualidad del proceso analizado –constituido por acontecimientos públicos de reconocida relevancia nacional, reveladores (a los ojos del analista) de algunos de los sentidos de la publicidad y de la dimensión nacional de la vida social para los argentinos– recuerda la cualidad de los *critical events*, según la sugerente definición de Das (1995). Más allá de esto, es importante mencionar que el período abierto en la UBA por la desperonización es todavía hoy motivo de juicios y de debate público. Para unos, es un sinónimo de desarrollo científico y democracia; para otros, la imagen de un academicismo insuficientemente nacional.

⁸ Es importante recordar que la llamada “resistencia peronista”, y todo el movimiento en favor de la vuelta del general Perón al país, fue un fenómeno bastante posterior a los hechos aquí analizados, que recién tomaría forma en la década del sesenta.

para todos que el país comenzaba a vivir un agudo proceso de reacomodación de las relaciones de fuerza entre los diversos sectores de las élites sociales que participaban (o que se creían en condiciones de participar) en el campo de poder, ocupando los principales lugares en la administración pública, definiendo el contenido de los asuntos públicos y las formas de representar los destinos de la nación.

Dos meses después de iniciada la Revolución Libertadora, y coincidiendo con la sustitución de Lonardi por el general Aramburu, el campo de batalla ganó contornos más definidos y, también, un nombre: “desperonización”. Mientras intelectuales, periodistas, militantes políticos y hombres de Estado transformaban la desperonización en un asunto público de primer orden (debatiendo sus formas, ritmos y sentidos, y publicando sus ideas y programas de acción en diarios, revistas y libros), el gobierno anunciaba una serie de medidas con el objetivo explícito de desperonizar el país. El primero de febrero de 1956 fue establecido que todos los individuos que habían tenido algún tipo de actuación en el antiguo régimen estarían impedidos de ocupar cargos electivos o de ser funcionarios de la administración pública nacional, provincial o municipal. Otro decreto declaró ilegal al partido peronista, prohibiendo la utilización de todos sus distintivos, consignas, canciones e, incluso, la mención de los términos asociados con el *ancien régime*, como Perón, Eva Perón, peronismo, justicialismo, etcétera.⁹

En nombre de la desperonización tuvieron lugar verdaderas batallas en todas las regiones del campo político y de la esfera estatal, redefiniendo sus fronteras. En el plano más estrictamente político-partidario, se abrió un período de luchas por la herencia del principal capital que todos reconocían en la figura del líder derrotado: el apoyo popular. Antiguas y nuevas apuestas fueron realizadas en nombre de la necesidad de ofrecer alternativas para esa masa que, unánimemente, era reconocida como estando “disponible” para nuevos liderazgos. En esas disputas, desde el principio y cada vez más acentuadamente, se diluyó la frontera entre victoriosos de la revolución y derrotados del antiguo régimen. Para unos y otros, la ausencia del líder parecía abrir nuevos espacios y posibilidades. Mientras unos insistían en la construcción de apuestas políticas que necesitaban de la desperonización de sus clientes potenciales, otros buscaban transformarse en herederos del líder, anunciando, cada vez menos tímidamente, su propia peronización.¹⁰

Por otra parte, la ilegalidad del peronismo, que se prolongó por casi dos décadas, estimuló un dramático proceso de renovación (vía exclusión y cooptación) de buena parte de los

⁹ Decretos-ley Nos. 3855 de 24/11/55, 4161 de 5/3/56 y 4258 de 6/3/56. Desde que Perón pasó al primer plano de la política nacional, en 1945, sus enemigos utilizaron insistentemente como arma política la denuncia de que el peronismo era una manifestación local del fascismo. Diez años después, en 1955, buena parte de la retórica política de la Revolución Libertadora reproducía motivos y categorías utilizados una década atrás en Europa: la propia idea de desperonización era una adaptación nacional de la idea de desnazificación y, contradictoriamente para aquellos que condenaban al Hitler o al Mussolini argentino, no dejó de aparecer algún promotor de la desperonización conibiendo algún tipo de “solución final” para el problema peronista (cf. Neiburg, 1998a, cap. 1).

¹⁰ Los candidatos a la posición de “líder popular” que quedó vacante con la derrota y el exilio de Perón recorrieron dos movimientos: algunos anunciaron su intención de “desperonizar al pueblo” (a través de campañas educativas, reformas en la legislación electoral, etc.); otros proclamaron la necesidad de aproximarse al pueblo, “peronizándose” (en general, argumentando en favor de la necesidad de distinguir el contenido autoritario del antiguo régimen, que aún condenaban, y su contenido popular, que pasaron a valorar). Estos movimientos son fundamentales para comprender las redefiniciones de los grupos políticos (partidos y facciones) en las décadas que siguieron a la Revolución Libertadora.

políticos profesionales, tanto en el ámbito del gobierno y del congreso nacional, como de las administraciones y legislaturas provinciales y municipales.¹¹

En las instituciones del Estado, las medidas desperonizadoras sancionadas por el gobierno permitieron acusaciones (de “peronismo”) y exclusiones (fundadas en la participación o en la simple adhesión al régimen depuesto) que todos reconocían como fundadas en razones políticas. Como no podía ser de otra manera, entre los integrantes de las fuerzas armadas, tan bien educados en el uso de la fuerza física para hacer política, el proceso de sustitución, o de amenaza de sustitución, de cuadros altos y medios se manifestó con una violencia que no fue sólo simbólica.¹²

En las fronteras del espacio burocrático, la dinámica de proscripciones, acusaciones y exclusiones ganó características específicas. Allí estaba claramente en juego la definición de las relaciones entre diversos dominios de la vida social, y un lenguaje reconocido como político servía, también, para justificar la desaparición de unas figuras y la aparición de otras.¹³ En el ámbito sindical, por ejemplo, la desperonización provocó un rápido y violento proceso de renovación de cuadros, de formas de actuar y de concebir la acción sindical. Una nueva generación de líderes –que se había criado en la década peronista, ocupando, hacia 1955, posiciones de segundo y tercer escalón– asumió el control de las organizaciones con argumentos que debían legitimar sus acciones en relación con un Estado que ya no era peronista y, al mismo tiempo, hacer valer el capital político que significaba la para todos indiscutible identidad peronista de sus bases.¹⁴

Veremos cómo la dinámica de conflictos generacionales también es fundamental para comprender la naturaleza de la desperonización en el espacio universitario, que, hasta entonces, estaba bajo control directo del Estado.¹⁵ En este dominio, la definición de los contenidos

¹¹ Queda aún por hacer un estudio detallado de este proceso en el ámbito de la burocracia estatal, de las legislaturas y de los partidos. No obstante, es posible evaluar los efectos que tuvo la aplicación, o la amenaza de aplicación, de esas medidas legales sobre las vocaciones y las expectativas de carrera de millares de hombres y mujeres ligados a las organizaciones estatales y paraestatales identificadas con el antiguo régimen (partidarias y sindicales, pero también de mujeres, de jóvenes, de comerciantes, etc.). Algunos perderían sus empleos, otros vivirían la angustia y la amenaza de perderlos, y otros más sólo podrían participar en campañas electorales con la condición de hacer nuevas alianzas, integrando o creando nuevas organizaciones (la proscripción de las elecciones para cualquier organización identificada como peronista duró hasta 1973). Para una imagen de la extensión de las organizaciones del régimen peronista en la sociedad civil, cf. Plotkin (1993).

¹² Es un lugar común en las narrativas sobre la época la mención de la relativamente escasa violencia con que se impuso la Revolución Libertadora, atribuyendo esa característica a una combinación de falta de resistencia de los adeptos a Perón y del peso de otras lealtades aparentemente más primordiales que las políticas, como las que unen a los hombres de armas. Sin embargo, el punto alto del uso de la fuerza física en la desperonización del mundo militar fue el de las ejecuciones sumarias realizadas después de la derrota de la rebelión properonista encabezada por el general Valle, en junio de 1956 (en la que fueron asesinados no sólo militares). Referencias a la desperonización en las fuerzas armadas pueden ser encontradas en Rouquié (1982), vol. 2, cap. 3, y Potash (1982), vol. 2, cap. 7.

¹³ Para comprender el efecto que las transformaciones en el campo burocrático pueden tener en otras áreas de la vida social son importantes las indicaciones de Bourdieu (1994).

¹⁴ Durante todo el período de proscripción del peronismo –y a pesar de los varios intentos de crear centrales sindicales de filiación no peronista–, en los combates internos del campo sindical nunca se puso en duda el hecho de que los sindicatos eran (o continuaban siendo) la “columna vertebral” del peronismo. Sobre el proceso de desperonización en el campo sindical, cf. James (1990), donde se sugieren interpretaciones para las varias posiciones sindicales que oscilaban entre una aproximación de los gobernantes de turno y un uso político de su relación con Perón –quien seguía gravitando en la “escena política nacional” desde su exilio español–.

¹⁵ El reconocimiento a los títulos de las universidades privadas otorgado por el gobierno en 1958 puede ser entendido, también, como una de las consecuencias de la desperonización: entre quienes tuvieron un papel relevante en la creación de instituciones privadas de enseñanza superior no había pocos exonerados, o impedidos de entrar en las universidades públicas después de 1955.

de la desperonización –de lo que debería ser la universidad desperonizada y de quiénes podrían o deberían ocupar posiciones en ella y orientar sus rumbos– revela una complejidad mayor a la de todas las representaciones nativas, que siempre siguen una lógica dicotómica, buscando transformar en realidad una forma de comprender y de sentir la política en términos de amigos y de enemigos: peronistas *versus* no peronistas, clericales *versus* liberales, nacionalistas *versus* cosmopolitas.

Así, más que esa lógica bipolar –tan común, también, en cierta sociología de las élites que termina transformando en principio de explicación argumentos que, en realidad, son nativos– es una dinámica de relaciones de conflicto y de interdependencia la que proporciona inteligibilidad a los contenidos concretos de la politización de la sociedad argentina y de la desperonización del mudo universitario. Estudiar la naturaleza de esas relaciones permite entender las condiciones sociales en que fueron producidas determinadas acciones y representaciones de la política, reveladoras de aspectos más generales del lugar de la política en la sociedad argentina, de las formas de representar la cultura nacional y de los modos de actuar y de sentir la política por parte de los argentinos.

Como mencioné anteriormente, la clave para descubrir los contenidos de la política en este contexto debe buscarse en las condiciones que permitieron la combinación de los principios de *universalización* y de *exclusión* que orientaron las acciones desperonizadoras en la universidad –revelando las dos caras de una sociedad que se autorrepresentaba como altamente homogénea en términos sociales y culturales y que hizo de la política un lenguaje privilegiado de la diferencia y de la desigualdad, un argumento para delimitar identidades e identificar enemigos–.

El juicio desperonizador: politización de la universidad y “universitarización” de la política nacional

El 2 de octubre de 1955 el Ministerio de Educación sancionó un decreto determinando que, a partir de ese momento, serían suspendidos de sus cargos todos los profesores de todas las facultades de la Universidad de Buenos Aires.¹⁶ Un mes después de la exoneración masiva, el gobierno divulgó un llamado a concurso para todas las cátedras, estableciendo que los jurados examinarían los *curricula* de los candidatos y aplicarían pruebas de conocimientos específicos. Se anunciaba, también, la imposición de una fuerte restricción: sólo podían pre-

¹⁶ No puede sorprender que los acontecimientos analizados hayan ocurrido en la Universidad de Buenos Aires (UBA), pues allí los combates en torno de la desperonización adquirieron un tono más dramático y cristalino, revelando, también, hasta qué punto la lucha por definir el destino de la universidad desperonizada era una cuestión que movilizaba la esfera pública nacional. En parte, esto puede explicarse por el hecho de que, desde su fundación en el año 1823, la UBA ocupó un lugar central en la formación de la Argentina, como un espacio de preparación de buena parte de los cuadros dirigentes de los partidos políticos y de la función pública. En parte, se justifica, también, por la historia de politización del mundo universitario porteño y argentino, que por mucho tiempo marcó el lugar de la universidad –y de los individuos que por ella pasaron– en la vida pública del país. Por fin, otra explicación tiene que ver con la estructura fuertemente centralista con la que se constituyó la nación, teniendo a Buenos Aires como su único “centro” (punto de llegada de todas las trayectorias consagradas en los planos intelectual y político, y principal foco de producción de representaciones sobre el país y sus dilemas). Esa estructura centralista aproxima a la Argentina a países como México y Francia, y la diferencia de otros, como el Brasil y los Estados Unidos.

sentarse quienes estuviesen en condiciones de “exhibir una conducta moral inobjetable”, especificando que

a) [los candidatos deben] dar muestras de un comportamiento cívico ajeno a toda adhesión a las conductas totalitarias, adversas a la dignidad del hombre libre y a la vigencia de las instituciones republicanas; y b) [...] no serán admitidos quienes en el desempeño de su cargo universitario o de funciones públicas hayan realizado actos positivos y ostensibles de solidaridad con la dictadura [peronista] [...]” (*La Nación*, 3 de noviembre de 1955).

Durante los tres años en los que *desperonización* fue la categoría organizadora de los conflictos sociales que tuvieron a la universidad como escenario (período que también fue llamado de “normalización universitaria”), sus detalles fueron relatados cotidianamente en los principales diarios de circulación nacional (como *La Prensa* y *La Nación*), acentuando el carácter público de los acontecimientos, otorgándole un lugar en la vida del país. Los argentinos podían leer sobre la desperonización en las columnas de “Información” o de “Vida Universitaria” y, con bastante frecuencia, la vida universitaria invadía las secciones de “Política Nacional” o llegaba a los titulares de las primeras páginas.¹⁷ Con una sorprendente regularidad, los diarios actualizaban las listas con los nombres de profesores exonerados en las facultades, mencionaban solicitudes de rehabilitación, informaban sobre medidas dispuestas por los interventores gubernamentales, publicaban sus opiniones y las de otros protagonistas principales de los acontecimientos (líderes y militantes de partidos, intelectuales de renombre, profesores, asociaciones profesionales y organizaciones de estudiantes).

Cualquier observador ajeno a las luchas de clasificación que se delineaban en torno de la acusación de “complicidad” con el antiguo régimen –e inmediatamente después sobre los “grados” de complicidad que podían ser moralmente comprensibles y políticamente tolerables– habría sido capaz de reconocer que esos embates eran más que un síntoma de ruptura en la alianza entre grupos sociales que participaron y dieron apoyo a la Revolución Libertadora. Pero para una comprensión mejor de los contenidos sociales de las oposiciones políticas y de las descalificaciones morales puestas en juego es necesario incorporar otro tipo de fuente, diferente de los diarios. Se trata de los expedientes de los concursos que integran los legajos de cada uno de los vencedores, y que pueden ser consultados en el Archivo General de la UBA. Esos expedientes contienen tres tipos de documentos que, en conjunto, constituyen un *corpus* riquísimo de material analítico.

En primer lugar, contienen las apreciaciones de los jurados, que fundamentaban el orden de méritos, reflejando la jerarquía de valores que sustentaba las figuras sociales y los estilos intelectuales que la desperonización consagraba en cada cátedra y disciplina. En segundo lugar, los *curricula* de los candidatos, que revelan las estrategias de autopresentación que resultaban del encuentro entre sus trayectorias y disposiciones individuales y la incertidumbre sobre los contenidos de la nueva universidad desperonizada. Y, por último, cada expedien-

¹⁷ Uno de los datos más significativos que comprueba la estructura centralista de la esfera pública nacional en torno de Buenos Aires es que los únicos diarios reconocidos como de “circulación nacional” son porteños. Lo mismo no sucede en otros casos, como por ejemplo en el Brasil, donde varias ciudades y regiones disputan por el monopolio sobre las cuestiones nacionales: Río de Janeiro, San Pablo, Brasilia y el Nordeste (y, con un peso relativamente menor en años más recientes, Minas Gerais y Río Grande do Sul).

te contiene las impugnaciones impuestas a las candidaturas, las defensas de los propios acusados y el resultado del proceso de impugnación, sancionado por las autoridades universitarias –donde lo que siempre estaba en juego era un juicio político y moral sobre las posibles relaciones del candidato con el antiguo régimen y sus consecuencias, permitiendo o impidiendo la continuidad de su carrera universitaria–.

Fueron analizados 30 expedientes relativos a concursos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en los cuales participaron 119 candidatos.¹⁸ Representan poco menos del 30% del total de los concursos realizados en esa facultad entre 1956 y 1958. La mayor parte de ellos corresponde a concursos para los cargos más altos en la jerarquía universitaria argentina (titular, asociado y adjunto). En ese universo se cuentan 53 individuos que participaron como jurados. Algunos de ellos integraron sólo una comisión, mientras otros estuvieron presentes en cuatro, cinco y hasta siete comisiones en concursos diferentes (las comisiones juzgadoras estaban compuestas por un máximo de cinco y un mínimo de tres jurados).

En el acto de inscripción, todo candidato debía firmar un documento negando haber mantenido cualquier tipo de compromiso con el antiguo régimen y declarando, “bajo juramento”, conocer el decreto-ley que prohibía a quienes habían tenido alguna actuación en el gobierno anterior desempeñar cargos electivos o ser funcionarios de la administración pública nacional, provincial o municipal.

Sin embargo, la firma de ese documento no era una garantía suficiente, como puede ser comprobado por el hecho de que, en el universo examinado, más del 20% de los candidatos fueron objeto de impugnaciones. Semejante porcentaje es doblemente relevante en la medida en que se debe suponer que aquellos que estaban más claramente comprometidos con el régimen de Perón sabían lo que podían esperar de ese juicio, en el cual todos reconocían un contenido político.

A pesar de que algunas impugnaciones podían tener apoyos individuales, todas tenían la firma del representante de la Asociación de Graduados o del Centro de Estudiantes, ligado a la Federación Universitaria de Buenos Aires (FUBA) y a la Federación Universitaria Argentina (FUA). El papel protagónico desempeñado por estas organizaciones revela mecanismos de articulación entre política universitaria y política nacional que son fundamentales para comprender los sentidos de la desperonización.

De acuerdo con la tradición que en la universidad argentina se identifica con el movimiento de la Reforma Universitaria de 1918 –con el que se reconocía buena parte de los actores principales de la desperonización, incluyendo a los líderes de esas asociaciones–,¹⁹ los graduados pueden mantener a lo largo de toda su vida profesional un papel activo en los destinos de la universidad, integrando uno de los “claustros” que, junto con los claustros de profesores y de alumnos, dicta la política de la institución y designa a sus dirigentes (rector, decanos y órganos colegiados).

¹⁸ Entre ellos fue posible tener acceso a los *currícula* de 91 candidatos. De éstos, 21 corresponden a individuos que obtuvieron el primer lugar en los concursos, 15 el segundo y 55 colocaciones inferiores. Los restantes 28 (del total de 119) deben haber participado al mismo tiempo en otros concursos y sus *currícula* probablemente se encuentran en los respectivos legajos.

¹⁹ En la descripción siguiente se utilizan fuentes etnográficas y testimonios ya publicados, como Toer (1988) y los Archivos de Historia Oral de la UBA; también, informaciones extraídas de algunas historias “reformistas” del reformismo (como Sanguinetti y Ciria, 1962 y 1968). Evidentemente, existe un largo campo de investigación para recorrer a fin de ampliar y refinar los análisis disponibles hasta ahora, como Sigal (1991, pp. 69-82) y Portantiero (1981).

A través de las asociaciones de graduados la universidad se extiende a otros espacios sociales, nacionalizando problemas, formas de sentir y de construir asuntos nacionales y, también, razones y acciones políticas. Por otro lado, a pesar de que no todos los graduados mantienen un vínculo fuerte con la asociación de su facultad, ésta constituye para ellos un canal siempre abierto con el mundo universitario. Así, la universidad mantiene la capacidad de invocar sentidos para muchos individuos (graduados y que forman parte de las camadas medias de la sociedad nacional) que no se definen ni como alumnos ni, tampoco, como profesores.²⁰

Las asociaciones de graduados comparten con los centros de estudiantes la característica de reproducir, dentro de la universidad, el modelo de democracia representativa, marcando el tono y definiendo un estilo de política universitaria:²¹ sus líderes y sus representantes en los órganos de gobierno de la universidad son elegidos periódicamente siguiendo un auténtico ritual electoral, con listas de candidatos, campañas y votos, en los que participan, más o menos abiertamente, grupos reconocidos como “políticos”: partidos y facciones partidarias.

Si la particularidad de las asociaciones de graduados reside en su capacidad para extender la universidad hacia otras regiones de la sociedad nacional, *universitarizando* las formas de hacer y de sentir la política nacional, los centros de estudiantes, por su parte, refuerzan las relaciones entre los partidos y la universidad, *partidizando* las formas de sentir y de hacer política universitaria.²² Para los partidos, las organizaciones de estudiantes son un espacio importante para el reclutamiento de jóvenes cuadros; para los jóvenes estudiantes, la presencia permanente de partidos y de militantes es una evidencia de que la política puede ser para ellos una vocación y una profesión.²³

En aquella época (en una práctica que permanece aún hoy, aunque tal vez con sentidos y énfasis un tanto diferentes) los diarios argentinos informaban regularmente sobre la actividad de los centros y de las federaciones universitarias, publicaban las opiniones de sus líderes sobre cuestiones de política nacional, comentando la realización de elecciones estudiantiles y de congresos de las federaciones —que por esa vía se transformaban, también, en acontecimientos nacionales—. Por otra parte, es significativo el hecho de que muchas veces el resultado de las elecciones en las federaciones permitía a comentaristas políticos tejer especulaciones sobre las tendencias de futuras elecciones nacionales, haciendo que, a través de un mecanismo semejante al de las encuestas preelectorales, el resultado de la política universitaria tuviera efectos (“influencie”) sobre la política nacional.

²⁰ Es importante tener en cuenta que no hay nada de universal en la organización de la política universitaria tal como se la conoce en la Argentina, ni tampoco en las relaciones entre política nacional y política universitaria. La descripción mínimamente distanciada que se propone aquí busca compensar el carácter provisorio de las conclusiones de lo que en realidad es un proyecto de investigación en curso: la colocación de la tradición universitaria (y “reformista”) argentina en una perspectiva comparativa (cf. *infra*, nota 42).

²¹ Sigal (1991, p. 65) llamó agudamente la atención sobre este hecho y algunas de sus consecuencias.

²² Agradezco a Moacir Palmeira por haber estimulado mi reflexión sobre este doble movimiento.

²³ A pesar de lo mucho que queda por hacer en la sociología de las relaciones entre campo universitario y campo político en la Argentina, sabemos que buena parte de los políticos profesionales con formación universitaria que apoyó la Revolución Libertadora, y que participó de la acción desperonizadora, valorizaba de su experiencia universitaria menos el conocimiento de una disciplina y mucho más la socialización en una forma de sentir y de actuar políticamente. Los espacios que esa tradición definía como más característicos, como las facultades de Derecho y de Filosofía y Letras, formaron antes y después una expresiva proporción de políticos profesionales, diputados, líderes de partidos, “publicistas” e “intérpretes” reconocidos de los problemas nacionales (cf. Neiburg, 1998a, cap. 4).

En consecuencia, no puede parecer extraño que los diarios del 16 de septiembre de 1955 hayan anunciado simultáneamente la destitución de Perón por la Revolución Libertadora, la toma de las instalaciones de la UBA por parte de la FUBA y la sustitución de la administración peronista por el “gobierno de los centros de estudiantes”. Quince días después, ya con la presencia de los interventores designados por el nuevo gobierno, las federaciones pasaron a participar directamente de la desperonización, haciendo públicos sus juicios sobre la calidad moral y la trayectoria política de centenares de personas, impugnando las candidaturas de supuestos cómplices del antiguo régimen y defendiendo el honor moral y político de quienes, según ellos, habían sido injustamente acusados de esa misma complicidad por las nuevas autoridades gubernamentales.

Las organizaciones estudiantiles legitimaban sus acciones ostentando una trayectoria decididamente opositora a Perón desde que, en el año 1945, se escuchó por primera vez la palabra peronismo en la Argentina. Proclamando su adhesión a los principios de la autonomía universitaria y a una forma de hacer política desde la universidad identificada como “reformista”, los líderes de las principales federaciones estudiantiles del país habían ejercido una militancia que excedía en mucho la oposición a las medidas promovidas por el gobierno peronista en relación con la producción cultural y con la vida universitaria.²⁴

Examinando los expedientes de los concursos es posible comprobar hasta qué punto estaba generalizada la práctica impugnadora en la actividad de las organizaciones estudiantiles y de graduados: ambas tenían preparada una carta impresa, semejante a un formulario, que reproducía un mismo argumento en todos los casos. Después del rápido reconocimiento de que “todos somos un poco culpables del holocausto [del país y de la universidad]”, los impugnadores aclaraban que, “para todos los hechos humanos hay una escala y una medida y que hay acciones más censurables que otras”. Autoproclamándose ejecutores de un acto de fiscalización (y no de “juicio”), denunciaban que el candidato impugnado no sólo había permanecido en la cátedra de la “dictadura”, sino que también había manifestado su apoyo al régimen, solicitando la reelección de Perón en 1951 y la concesión del título de doctor *honoris causa*, otorgado poco después por la UBA.

Más allá de algunos elementos comunes –como el argumento de que todos los funcionarios públicos durante el régimen aparecieron como firmantes de ambos pedidos (la reelección y el título honorífico a Perón), o el argumento de que la firma fue una imposición de las autoridades–, las defensas de los impugnados muestran una serie de variaciones significativas en los modos por los cuales cada individuo prestaba cuentas, más o menos explícitamente en el currículum, de su trayectoria político-intelectual, de su oposición a la “tiranía” y de su proximidad con los grupos sociales y los círculos intelectuales que veían encarnados en sus jueces. De forma semejante, las defensas de los impugnados ofrecen claves para comprender cómo los candidatos concebían y representaban las propiedades sociales de quienes habían “tomado el poder” en el país y en la universidad, orientando las acciones desperonizadoras.

²⁴ Sobre la oposición desde 1945 de la FUBA y de la FUA a Perón cf. Neiburg (1992); sobre el movimiento de la Reforma Universitaria de 1918 y su proyección latinoamericana cf. Portantiero (1981); y sobre la relación entre principios reformistas y planes innovadores en la universidad argentina posterior a 1955, cf. Sigal (1991), p. 85. Es importante señalar, también, que todos los análisis sobre la relación entre “reformismo” y política carecen de estudios de las trayectorias y de las propiedades sociales de los líderes estudiantiles, para muchos de los cuales la universidad, más que un paso en una carrera profesional, era un medio de socialización que, a través de la política, abría posibilidades de ascenso social.

Dos casos ilustran los extremos entre los que podían oscilar los procesos de impugnación. El primero es un ejemplo de defensa exitosa, en el que un candidato consiguió presentarse al concurso, obteniendo el segundo lugar. En su defensa respondió puntualmente a todas las acusaciones y, remitiendo a su currículum, declaraba que allí había pruebas suficientes de idoneidad, destacando el hecho de haber integrado varias instituciones político-culturales de activa oposición a Perón.

El segundo caso es el de una defensa fracasada, la única en la muestra analizada en que las autoridades impidieron la presentación de una candidata: una joven de 33 años de edad, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras, y que había hecho su carrera durante la década peronista (participando, como consta en su currículum, en algunos de los principales actos de celebración del régimen de Perón en el ámbito universitario, como el I Congreso Argentino de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949, y el II Congreso Latinoamericano de Sociología, realizado en Buenos Aires, en 1951). Pero el principal argumento impugnador fue el hecho de haber sido autora de la sección “Formación del niño y del adolescente argentinos” del libro *Psicología*, editado con el apoyo del Ministerio de Educación del gobierno de Perón y en el cual, según las palabras de los jueces, se hacía una “apología de la doctrina peronista”. La candidata parecía ser una de los anónimos publicistas que habían celebrado el antiguo régimen y la furia de los revolucionarios no le perdonaría la osadía de haber dado a conocer su identidad.

La relación de las estrategias de defensa con las propiedades sociales de los candidatos (estudiadas a través de sus *curricula*) muestra, por ejemplo, cómo los individuos que exhibían menores credenciales intelectuales (menos títulos, publicaciones y otros símbolos de estatus) eran los que más se esforzaban para dar pruebas de una trayectoria opositora, llegando al extremo de esgrimir como argumento de defensa no sólo su propia actitud adversa a la “tiranía” sino también la de sus familiares más próximos, esposas e hijos. Las defensas de algunos acusados revelan que, para ellos, no estaba en juego simplemente una adhesión de naturaleza política o una cuestión de prestigio intelectual, sino empleos y quizás también verdaderos dramas familiares y personales provocados por el cambio brusco e imprevisto de la situación política del país y de las relaciones de fuerza en el campo universitario.

En este sentido, sirve como ilustración el patético caso de un candidato que buscó defenderse declarando que

[...] siendo profesor en el Liceo de Señoritas No. 1 y en la Escuela de Comercio No. 8 nunca se me aumentaron horas ni se me dio suplencia alguna por adversario del régimen depuesto; también fue adversaria del régimen mi esposa [...], miembro de la Junta Democrática de Mujeres [...], igualmente lo fue mi hijo el cual resistió siendo estudiante de medicina [...] también fueron contrarios al peronismo mi hija y toda mi familia residente en [se menciona una localidad determinada] donde tenemos arraigo de un siglo y cuarto.

En las distintas formas de presentación de los *curricula* y, especialmente, en la importancia otorgada a algunas informaciones en detrimento de otras, pueden identificarse verdaderas estrategias de (pre) defensa frente a posibles impugnaciones. Por ejemplo, en los modos de citar trabajos publicados puede verse que, mientras los candidatos que juzgaban no tener nada para ocultar presentaban sin ninguna dificultad todas las informaciones, incluyendo nombre de la publicación, fecha, etc., otros candidatos parecían quedar apresados entre la necesidad

de citar los trabajos para aumentar puntos en el concurso y la imposibilidad de hacerlo, pues algunas publicaciones podrían suscitar sospechas sobre su pasado.

Analizando conjuntamente las diferentes trayectorias y estrategias de presentación, el resultado de los concursos y los juicios que cada candidato mereció por parte de los jurados, pueden identificarse tres grandes grupos. El primero reúne a los individuos que obtuvieron las mejores posiciones, exhibiendo *curricula* de menor tamaño con muy pocos documentos comprobatorios (o ninguno). De modo general, pertenecían al *establishment* cultural y universitario anterior al peronismo, se juzgaban portadores de una trayectoria y autores de una obra suficientemente reconocida y que no precisaba ser comprobada ante quienes, más que jurados, debían ser para ellos colegas y alumnos.²⁵ En el extremo opuesto estaban los individuos de menor capital intelectual y social, que hacían las presentaciones más extensas y cuyos *curricula* eran los más abundantes en certificados y documentos. Eran quienes más dudaban de sus chances de victoria y, por esa razón, buscaban hacer valer los más pequeños detalles de sus trayectorias, incluyendo listados minuciosos de todos sus estudios (señalando incluso los incompletos), la participación en actividades de animación cultural (por ejemplo, en sociedades culturales barriales o municipales, aun en las ya desaparecidas), conferencias dictadas ante los auditorios más diversos y trabajos “escritos” (sin discriminar los publicados de los inéditos). Entre estos dos polos se reunía la proporción mayor de individuos colocados en los segundos lugares o que, habiéndose presentado en más de un concurso, obtuvieron el segundo lugar en uno y el primero en otro. Evidentemente no podían exhibir las mismas credenciales de reconocimiento que los candidatos del primer grupo, pero procuraban probar, por medio de presentaciones relativamente extensas, un tipo particular de trayectoria marcada por el tránsito fluido entre los círculos de la élite intelectual y social opositora al antiguo régimen.²⁶

Una característica significativa de este grupo es la frecuencia con la que aparece el ítem “viajes”. La mención de períodos en el exterior (especialmente en Europa) era, en primer lugar, un testimonio de la posesión de un elevado capital económico, y su incidencia mayor entre los candidatos victoriosos sirve como un fuerte indicador del carácter social de la selección sancionada por los concursos. Por otro lado, para quienes “sabían leer”, era prueba de una trayectoria verdaderamente opositora a la “tiranía”, pues podían ser interpretados como temporadas de exilio. Por último, debe notarse que en pocos casos los viajes envolvían actividades estrictamente académicas o universitarias; eran mencionados como “viajes de estudio” y aparecían acompañados de la lista de países visitados, revelando una fuerte valoración de un estilo de intelectual asociado a la “erudición” y a la “cultura general”, contrario a la “especialización” y al “academicismo”.²⁷ Erudición en el plano cultural y oposición a Pe-

²⁵ Es el caso, por ejemplo, de la presentación de Jorge Luis Borges, cuyo currículum tenía sólo una página en la que comenzaba afirmando: “Mi título es una vida, ya larga, íntimamente consagrada al estudio...”.

²⁶ Es lo que se escondía en algunas exhibiciones de erudición, en la mención a publicaciones sobre temas variados y en la realización de conferencias sobre los más diversos asuntos en algunas instituciones que, ciertamente, serían reconocidas por los jueces como claramente contrarias al régimen derrocado. En ese grupo se situaban los militantes estudiantiles y la mayor parte de los candidatos más jóvenes. Éstos parecían buscar una colocación coherente con el momento de la carrera. Por su parte, algunos militantes se presentaban con la clara intención de dificultar el acceso a los puestos de aquellos que consideraban no merecer estar en la nueva universidad. Algunos serían aprobados en los concursos del período siguiente a la “normalización”, después de 1958.

²⁷ Sirve como ejemplo un individuo que obtuvo el primer lugar en el concurso para profesor titular de la cátedra de Estética. El ítem “viajes” de su currículum dice textualmente: “1) 1934: España, Italia y Francia; 2) 1946: Italia, Suiza,

rón en el plano político, ésas eran las cualidades valoradas por los jurados para legitimar los méritos de los candidatos vencedores –un tipo de trayectoria social y política, y una figura social de intelectual–.²⁸

Los sentidos de la política: *established-outsiders* en la Argentina

El juicio desperonizador fue un campo de batalla entre individuos y grupos sociales que actuaron movilizadas por razones que ellos sentían y entendían como políticas. Aun cuando en los argumentos de algunos pudieron estar presentes también motivos representados como religiosos, su valor derivaba del hecho de que éstos estaban politizados en un contexto de enfrentamiento con enemigos vistos como enemigos políticos –como en el caso de los grupos católicos que se oponían a sus enemigos liberales, definiendo alternativas y dando forma a una de las oposiciones que agitaba la universidad en proceso de desperonización–.²⁹

Es verdad que también podían ser invocadas razones culturales. Éstas, sin embargo, sólo tenían sentido en el plano de batallas sentidas y calificadas por sus protagonistas, también, como políticas. De un lado, los argumentos en favor de la “cultura nacional” esgrimidos por aquellos que entendían que sus enemigos no merecían el adjetivo de argentinos; de otro lado, alegatos en favor de una “cultura democrática”, cuya condición era la desperonización (y no sólo de la universidad).³⁰

Francia, Inglaterra, Bélgica y Alemania; 3) 1948-1949: Italia, Francia, España, Portugal, Bélgica, Holanda, Suiza, Inglaterra; 4) 1950-1951: Italia, Francia, Austria, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, México, Cuba y Puerto Rico; 5) 1952: Suiza, Italia y Francia; 6) 1953: Francia, Italia, Bélgica, Holanda e Inglaterra”. Por un lado, los viajes eran presentados como pruebas de erudición y cultura general que lo calificaban para enseñar su materia; por otro, demostraban que, de los diez años de gobierno peronista, el candidato había pasado siete fuera del país.

²⁸ En el resultado de un concurso del área de Letras, por ejemplo, los jueces justificaron la victoria de un candidato afirmando: “[...] sus títulos y antecedentes, su larga actuación en la docencia, tanto en la enseñanza secundaria como universitaria, le otorgan una capacidad notable para transmitir conocimientos [como] su indudable experiencia magistral y su obra publicada [...] que ha merecido general aprobación”. Por su parte, los jueces de un concurso del área de Filosofía declararon vencedor a un candidato afirmando: “La comisión asesora ha considerado que el profesor R. B. une a sus títulos y antecedentes estimables, una capacidad notable para transmitir sus conocimientos, formar discípulos y objetivar la labor docente y estar situado de una manera concreta y permanente en el contexto mismo de su labor”.

²⁹ El proceso de desperonización terminó por favorecer a los identificados como *laicos*, desplazando de las principales posiciones de gestión de la política universitaria a los ligados a los grupos *católicos*. El conflicto siguiente, que estalló en el mundo universitario en 1958, también trascendió sus fronteras, transformándose en un nuevo acontecimiento político nacional en el que se enfrentaron individuos de ambos grupos. En esos acontecimientos, que ganaron las calles de las principales ciudades del país y los titulares de los diarios, y que fueron conocidos y son recordados hasta hoy como “Libre o Laica”, estaba en juego no sólo una cuestión religiosa (la afirmación de un credo católico o “laico”), sino la regulación estatal de los espacios universitarios. Así se explica el equívoco en la oposición entre ambos términos: los partidarios de la “libertad” terminaron creando universidades privadas, mientras los identificados como “laicos” estaban a favor del monopolio estatal sobre la educación superior.

³⁰ Después de la batalla “Libre o Laica” se inauguró un nuevo proceso en el que política universitaria y política nacional se fundieron. A la “noche de los bastones largos” –un nuevo ciclo de exclusiones masivas de profesores universitarios legitimado en razones políticas, y que acompañó el golpe de Estado de 1966 encabezado por el general Onganía– siguió un proceso de creación de “cátedras nacionales”, cuya pretensión era fundar una universidad contraria al “cosmopolitismo vacío” de sus antecesores: los “laicos liberales” que, según esos “nacionalistas”, salieron victoriosos del proceso desperonizador en el campo universitario, y que orientaron los destinos de la universidad entre 1955 y 1966 (de la misma forma en que algunos elementos organizadores de estas batallas estaban presentes en combates anteriores, varios de ellos también podrán ser reconocidos en ciclos de recambio universitario posteriores, como los de 1975-1976 y 1983-1985).

Pero para entender mejor las condiciones sociales de esa politización de las formas de sentir y de actuar en el mundo social, y para comprender los sentidos de la política para los individuos y grupos que constituyeron ese mundo, es necesario examinar el contenido social de las oposiciones y su historia.

Según los escasos datos disponibles, en el primer año de gobierno de Perón como presidente electo (1946), solamente en la UBA fueron excluidos 1.250 profesores. De este total, 825 renunciaron proclamando su oposición a la política peronista, considerada por ellos contraria a los valores universitarios y democráticos, una mezcla perniciosa de “nacionalismo populista” e “integrista católico”; otros 423 profesores fueron echados por los artífices de esa política, que justificaron las exclusiones con argumentos que invocaban los “verdaderos intereses de la nación” y que hablaban del lugar de la universidad en el país que se construía bajo el lema peronista.³¹ De esta manera, el primer eje de tensiones (y una de las principales formas de representación nativa) del proceso desperonizador tuvo el sabor de un arreglo de cuentas: todo parecía resumirse a la vuelta de un *establishment* que, con la Revolución Libertadora, exigía ocupar sus “antiguos” espacios de poder y prestigio, desplazando a los recién llegados que, con la caída del régimen peronista, asistían a la ruina de su ambición de consolidarse como un “nuevo” *establishment*.³²

Sin embargo, observando cuidadosamente el material de los concursos se revelan varias complejidades y matices. Vale la pena examinar rápidamente al menos dos de ellos, a partir de un par de datos significativos. Primero, el hecho de que buena parte de quienes pasaron a ocupar posiciones elevadas en la jerarquía universitaria después de 1955 no fueron profesores antes de 1946. Había pasado una década de dominio peronista, lo que introducía un fuerte contenido de disputa generacional a la desperonización. Pero no cualquier joven podía ganar un concurso. La edad era un principio de diferenciación que necesitaba estar apoyado en un criterio de proximidad social: aquellos que consiguieron hacer valer argumentos de “juventud” y de “renovación” fueron individuos que, siendo estudiantes durante la década anterior, se habían socializado en el ambiente político y cultural opositor a Perón.³³ En el contexto de la población universitaria (que, como se verá más adelante, se había expandido dramáticamente durante la década peronista), esos jóvenes podían exhibir capitales sociales y culturales relativamente altos.

El segundo dato se manifiesta en la eficacia limitada de la pulsión impugnadora estudiantil, una vez que varios de los profesores aprobados en el juicio desperonizador eran individuos que habían mantenido sus cátedras durante el antiguo régimen.³⁴ Es verdad que su per-

³¹ Cf. Mangone y Warley (1984, p. 59). Según un cálculo aproximado, el número de profesores excluidos debía representar más del 50 % del total. Varias fueron las razones invocadas para las exoneraciones: en algunos casos, por ejemplo, los interventores “peronistas” en las facultades exigían la retractación de los profesores que firmaron manifiestos contrarios a Perón. Fueron, también, publicadas disposiciones que restringían la contratación en las universidades a los argentinos nativos, excluyendo el significativo número de profesores de origen inmigrante. Para una denuncia de las exoneraciones promovidas por el gobierno peronista, cf. *Cursos y Conferencias*, No. 177, diciembre de 1946, pp. 177-178.

³² Como muestra Elias (1994), es característico de todo *establishment* la transformación de una representación sobre su antigüedad, reconocida por los *outsiders*, en un diferencial de poder.

³³ Como el Colegio Libre de Estudios Superiores (cf. Neiburg, 1998a, cap. 4).

³⁴ Es significativo el hecho de que, en los expedientes examinados, sólo una impugnación haya sido aceptada. También se registra solamente un caso de candidato que, consiguiendo revertir una impugnación, fue aprobado (en segundo lugar).

manencia en la universidad posperonista puede ser comprendida como un reconocimiento al mérito académico (acompañando el argumento de algunos nativos). Pero el análisis de los expedientes deja muy claro que en ese contexto el mérito sólo podía ser reconocido en los portadores de determinadas cualidades sociales, interpretadas políticamente. La única forma de evitar la condena y la exclusión que exigía la impugnación de los jóvenes estudiantes era una garantía, por parte de los más viejos, sancionada en el veredicto de los jueces.³⁵ Aquellos que no daban lugar a una impugnación, procedían de esa manera a partir de su “conocimiento” sobre la trayectoria de candidatos con los cuales mantenían una relación de proximidad social construida y reforzada en los ámbitos de sociabilidad opositores al peronismo, donde se reunían hombres (y, también, cada vez más mujeres) con propiedades sociales semejantes: un alto porcentaje de inmigrantes o de hijos de inmigrantes europeos con elevado capital cultural y de títulos universitarios, que encontraron en la universidad y en la política una forma de ser argentinos y de influir en los destinos de la nación.³⁶

Las dos caras de la política y el *habitus* nacional de los argentinos

En los acontecimientos analizados la política tenía dos caras. Una de ellas mostraba un espacio de relación y de competencia entre individuos iguales, la universidad politizada era un sinónimo de esfera pública, en la cual debían dominar las leyes de la razón y del mejor argumento. Así, se fundamentaba el mecanismo de universalización con que fue concebida y realizada la desperonización: los valores y las prácticas meritocráticas subyacentes a los concursos. La otra cara mostraba a la política como un campo de batalla en el que cada individuo debía asociar sus propias fuerzas a las de los aliados para enfrentar mejor a los enemigos. Desde este punto de vista, desperonizar significaba definir los límites del espacio de universalización, excluyendo algunos individuos y grupos y facilitando la entrada de otros. De un lado, la política era un espacio civilizado, que presuponía la pacificación; del otro, la asociación sólo era posible por la disociación, había amigos (en el doble sentido de *amicus*: próximo y aliado) porque había enemigos, sólo había paz y diálogo debido a la virtualidad de la guerra.

La presencia simultánea de estas prácticas, valores y sentidos es condenada como una anomalía por parte considerable de la literatura erudita que trata sobre política, tanto por aquella que está interesada en prescribir un ideal de buena sociedad en el que la política sea sinónimo de asociación y de diálogo, como en la que describe la política como faccionalismo, corrupción o guerra.³⁷ Condenas semejantes pueden ser identificadas en las representaciones sobre la Argentina consagradas en los ensayos culturalistas que tematizan la “crisis del ser nacional” y, también, en las interpretaciones sociológicas que hablan de insuficiencias o de imperfecciones en la “integración de la sociedad nacional”.³⁸

³⁵ Es interesante interpretar, a la luz de este análisis, el hecho de que hoy varios de quienes fueron jóvenes protagonistas de la desperonización pueden reconocer una cuota de “injusticia” o de “excesos” en sus tentativas de impugnación.

³⁶ Aquí sólo se pueden mencionar de forma sintética algunas de las propiedades sociales de esas élites (y, por consiguiente, de las propiedades sociales de los jueces del proceso desperonizador en la universidad). Para un mapa más extenso, cf. Neiburg (1998a), cap. 4.

³⁷ Respectivamente, por ejemplo, Jürgen Habermas (1984 [1961]) y Carl Schmitt (1992 [1932]).

³⁸ Para esta complicidad entre interpretaciones culturalistas de la Argentina (como la de Arturo Jauretche) e interpretaciones sociológicas (como la de Gino Germani), véase Neiburg (1995).

Por el contrario, mi objetivo ha sido proponer una comprensión positiva de la presencia simultánea de esas prácticas, valores y sentidos, mostrando la relación mutuamente constitutiva entre las dos caras de la política. En esa perspectiva, los acontecimientos analizados pueden ser considerados como un “caso privilegiado”, dada la claridad y, principalmente, la formalización con que fueron colocados en funcionamiento simultáneamente mecanismos de exclusión y de universalización: de un lado, juicios sobre el pasado político de las personas; de otro, concursos basados en apreciaciones meritocráticas y en la intención de instituir un “año cero” para todos.³⁹

Para comprender mejor la dimensión cultural y social de estos procesos, y para construir generalizaciones sobre bases empíricas más sólidas, sería necesario incorporar una dimensión histórica al análisis. Pero dados los límites de este artículo y el estado preliminar de la investigación en que se funda, en lugar de “conclusiones” no puedo más que sugerir la formulación de un proyecto. Su objetivo sería entender la lógica social que otorgó a la política un lugar central en las formas de representar la cultura nacional en la Argentina.⁴⁰

En su ensayo *Politik als Beruf*, Max Weber esbozó una sociología del sentido de la política para las personas en la que la política está ligada a ciertos espacios y fronteras sociales, observables en la presencia del Estado y en la de individuos cuyas condiciones de existencia, prácticas y valores están centralmente asociados a ella. La principal referencia empírica de Weber eran los interesados en la política (los “profesionales de la política”) y los espacios nacionales en los que la existencia social de esos individuos gana sentido (en el análisis de Weber: los Estados Unidos, Inglaterra y, principalmente, Alemania).⁴¹

Sugiriendo que la política está íntimamente ligada a la dimensión nacional de la vida social, Weber inaugura un tipo de reflexión que sería plenamente desarrollada por Norbert Elias. Aquello que, en los términos nativos, es conceptualizado como “carácter” o “cultura nacional” sería producto de la *nacionalización* de identidades, ideales, valores y formas de sensibilidad propias de los grupos sociales que pasan a controlar áreas estratégicas en el funcionamiento de los estados. Se trata de procesos sociogénicos en los que el *habitus* so-

³⁹ La versión de uno de los protagonistas de la desperonización de la universidad (Halperin Donghi, 1962, p. 194) en el sentido de que la propuesta de renovar totalmente la planta de profesores se habría originado en la Federación de Estudiantes de la Universidad de Buenos Aires (con el argumento de promover una “depuración” que permitiera un “nuevo punto de partida”, marcando, así, un “origen común y homogéneo” para los nuevos integrantes de la vida universitaria), enfatiza el principio de universalización puesto en juego en la desperonización, ocultando el principio de exclusión que definía para quiénes ese universal estaba restringido.

⁴⁰ Ese proyecto debería desarrollar una doble perspectiva comparativa. En el contexto de la historia argentina, donde antes y después de los acontecimientos analizados hubo varias otras exclusiones de opositores políticos de los espacios de producción cultural controlados por el Estado y, particularmente, de las universidades. En lugar del mecanismo formal de universalización, que pretendía legitimar la desperonización como “año cero” de la universidad argentina, esas otras exclusiones tuvieron la forma de “purgas” y de “persecuciones”. La consideración de estos ciclos permitiría comprender mejor la lógica propiamente faccional presente en cada una de las exclusiones. Por otro lado, la comparación con otros contextos nacionales donde la politización del campo de producción cultural y universitario también envolvió la realización de “purgas” y “persecuciones” permitiría comprender mejor los sentidos de la politización y de la política para los argentinos (por ejemplo, desde la “desnazificación” de la Europa Occidental, y el período del Macarthismo en los Estados Unidos, hasta el universo bastante más próximo del argentino de los ciclos de exclusiones en Europa del Este).

⁴¹ Cf. Weber (1959 [1919]). Me parece que los comentaristas de Weber han prestado poca atención a esta indicación presente en un texto que, formulado en la inmediata posguerra, tenía en la propia existencia de Alemania y en las relaciones internacionales una de sus cuestiones centrales.

cial de esos grupos se extiende a otras áreas del espacio social, transformándose en *habitus* nacional.⁴²

Una de las principales características del modelo de Elias es que permite comprender la lógica de procesos sociales –la aproximación y el alejamiento entre individuos y grupos, la transformación de sus relaciones de interdependencia– y, al mismo tiempo, la dinámica de construcción de identidades y de ideales colectivos –los valores y los sentidos que fundan amistades y enemistades entre aquellos que se reconocen como integrando una misma comunidad política o estado nacional–.

Así, para comprender mejor la relación entre los significados de la política en los acontecimientos analizados y el *habitus* nacional de los argentinos es necesaria una historia mayor a la que aquí fue relatada. Esa historia tendrá que considerar el proceso de formación de una sociedad nacional en la que los valores y las prácticas de sucesivos grupos de *outsiders* (desde el fin del siglo pasado, inmigrantes de ultramar; a partir de la década del treinta, inmigrantes del interior rural del país que llegaron a las grandes ciudades) se aproximaron, se opusieron y pasaron a ocupar espacios de la antigua “buena sociedad” de los *criollos* (descendientes de españoles nacidos en América) que habían hecho la independencia y definido los contornos de la Argentina en más de cincuenta años de guerras civiles, en el siglo pasado. Mientras el principal espacio de argentinización (de cohesión de los valores y de las prácticas) de la sociedad de los *criollos* fue el ejército, el principal espacio de cohesión de las prácticas y de los valores de los *outsiders*, de argentinización de los inmigrantes, fue la escuela.⁴³

El proceso de aproximación social, de redefinición de las relaciones entre grupos y de transformación de identidades y de valores, que es el proceso de formación de los *habitus* sociales que se acompañan del adjetivo “nacional”, fue relativamente rápido en la Argentina. Muchos de los valores que pasaron a legitimar las políticas de Estado a partir de 1880 algunas décadas después ya eran parte de la “realidad nacional” –especialmente las políticas que propiciaron la recepción masiva de inmigrantes europeos y las que otorgaron centralidad a la escuela y al ejército en la argentinización de las poblaciones que habitaban, o que llegaban, al territorio nacional–. Como se sabe, en poco tiempo la morfología social del país sufrió transformaciones dramáticas.

Todavía en 1930 casi 25% de la población total era de origen extranjero; en la ciudad de Buenos Aires (donde vivían poco menos de 3 millones de habitantes) tres de cada cinco personas habían nacido en Europa. Menos de tres décadas después (hacia 1955), Buenos Aires acentuaba su carácter de centro también demográfico de la Argentina, con siete millones de personas, aproximadamente 35% de la población total del país. En la misma época, la proporción de extranjeros había disminuido a menos de 20%, pero casi 40% de los habitantes de los centros urbanos eran migrantes internos; ahora, en Buenos Aires, dos de cada cinco personas

⁴² En varios trabajos de Elias pueden encontrarse indicaciones (para los casos de Francia, Alemania e Inglaterra), pero es en sus estudios sobre los alemanes (Elias, 1996) donde se encuentra la demostración más completa de esas relaciones, principalmente en lo que se refiere a la aproximación entre grupos militares, élites intelectuales y jóvenes universitarios en los períodos anterior y posterior a la Primera Guerra Mundial. Para un posible diálogo entre el modelo de análisis de Elias y los estudios antropológicos sobre cultura y carácter nacional, cf. Neiburg y Goldman (1998).

⁴³ Cf., entre otros, Halperin Donghi (1994b), Botana (1994), Chiaramonte (1997), y, muy especialmente, Sabato (1998). En un sentido más general, pienso que la discusión de Anderson (1991) sobre los nacionalismos americanos podría enriquecerse a la luz de la relación entre esas dos formaciones sociales y sus conflictos.

había nacido en el interior rural. A principios del siglo xx, la mitad de la población era analfabeta; hacia 1955 más de 80% leían y escribían en castellano. Entre 1942 y 1958 la población de estudiantes de la UBA pasó de 17.000 a 50.000, más de un tercio de los universitarios del país, que ocupaba el tercer lugar en el mundo en términos de la proporción estudiantes universitarios/total de habitantes.⁴⁴

Las primeras elecciones realizadas después de la sanción de la Ley del Sufragio Universal (que transformó en obligatorio el voto masculino) se llevaron a cabo en 1916, consagrando la victoria de un movimiento político (el Radicalismo de Hipólito Yrigoyen) apoyado masivamente por inmigrantes y descendientes de inmigrantes europeos. Exactamente cuatro décadas después, el resultado de otras elecciones transformó en presidente al entonces coronel Juan Domingo Perón, que se benefició de una significativa porción de votos de los migrantes internos. La Revolución Libertadora que derrocó a Perón fue una entre la decena de golpes de Estado que desde 1930 marcaron la vida política argentina, terminando con gobiernos electos e impidiendo la participación en elecciones de partidos y de facciones partidarias –alimentando la representación, compartida por periodistas y sociólogos, de las acciones políticas de los hombres de armas como las de un verdadero “partido militar”–.⁴⁵ Al mismo tiempo en que la historia nacional contada en las escuelas era una historia de héroes y de hazañas militares, todos los ciudadanos (hombres) vivieron, a través del servicio militar obligatorio, la proximidad con los cuarteles, donde siempre se habló de política y se hizo política.

El terreno privilegiado de encuentro y de relación entre los individuos y los grupos sociales que formaron la Argentina fue el espacio público. Las identidades, ideales y valores que dieron sentidos y que construyeron la política, y las representaciones sobre el lugar de la política en la cultura nacional, hablaron siempre simultáneamente de universalidad, participación y pacificación, y de exclusión, enemistad y uso de la fuerza.

En un período poco posterior al tratado aquí la Argentina vivió un capítulo de su historia caracterizado por la generalización del uso de la fuerza física en el mundo de la política.⁴⁶ En ese capítulo de extrema violencia participaron muchos de los protagonistas de la desesperonización, de ese mundo social politizado y de una universidad que, dada su enorme y rápida expansión (y la equivalente desvalorización de los títulos universitarios), permitía a los jóvenes estudiantes asociar el sentido de sus vidas a la “política”. Algunos de ellos contribuyeron a través de sus publicaciones para la creación de lo que un historiador llamó recientemente “clima de opinión” favorable al uso de la fuerza física en la política.⁴⁷ Otros, directamente, mataron y murieron por razones políticas. □

⁴⁴ Cf. Germani (1987), Torrado (1992), Eichelbaum de Babini (1958) y Cano (1989).

⁴⁵ Un “partido” en el que los apellidos criollos pasaron a mezclarse con los de algunos hijos de inmigrantes, aunque siempre de origen católico. Las vías de argentinización de los judíos (una proporción significativa de la población inmigrante) estuvieron siempre ligadas al mercado y, principalmente, a la escuela y a la universidad.

⁴⁶ Si, siguiendo a Elias (cf. Neiburg, 1998b), abandonamos la visión normativa que considera la paz como un estado de “normalidad” y observamos la dimensión de las transformaciones sociales sufridas por este espacio nacional, no puede sorprender que desde las guerras civiles del siglo pasado, la utilización de la fuerza física para hacer política haya sido siempre una virtualidad o una triste realidad en la Argentina.

⁴⁷ Halperin Donghi (1994b), pp. 11-12.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres/ Nueva York, Verso.
- Bailey, Frederick G (1998), *The Need for Enemies. A Bestiary of Political Forms*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Bendix, R. Reinhardt (1977), *Nation-Building and Citizenship: Studies of our Changing Social Order*, Berkeley, University of California Press.
- Botana, Natalio (1994) [1977], *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Bourdieu, Pierre (1994), “Esprit d’État. Genèse et structure du champ bureaucratique”, en Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*, París, Seuil.
- Brubaker, Rogers (1996), *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*.
- Cano, Daniel (1989), *La educación superior en la Argentina*, Buenos Aires, Flacso/Gel.
- Cardoso, Fernando H. y Faletto, E. (1972) [1979], *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley, University of California Press.
- Cavarozzi, Marcelo (1995), “Political Cycles in Argentina since 1955”, en O’Donnell, Schmitter y Whitehead (eds.), *Transitions from Authoritarian Rule. Latin America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Chiaromonte, Juan Carlos (1997), *Ciudades, provincias y estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel.
- Ciria, Alberto y Sanguinetti, Horacio (1962), *Universidad y estudiantes*, Buenos Aires, Ediciones Depalma.
- — — (1968), *Los reformistas*, Buenos Aires, Jorge Álvarez.
- Cursos y Conferencias*, No. 177, diciembre de 1946.
- Das, Veena (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press.
- Eichelbaum de Babini, Ana M. (1958), “Encuestas universitarias”, *Cuadernos del Instituto de Sociología*, FFYL, UBA, 7 (11).
- Elias, Norbert (1996) [1989], *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Nueva York, Columbia University Press.
- — — (1994) [1976], “A Theoretical Essay on the Established and Outsider Relations”, en Elias, N. y Scotson, J. L., *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, Londres, Sage Publications.
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- Germani, Gino (1987) [1955], *Estructura social de la Argentina; análisis estadístico*, Buenos Aires, Solar.
- — — (1962) *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós.
- Germani, Gino y Silvert, Kalman (1965), “Estructura social e intervención militar en América Latina”, en Di Tella, T., et al., *Argentina, sociedad de masas*, Buenos Aires, Eudeba.
- Habermas, Jürgen (1984) [1961], *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Halperin Donghi, Tulio (1994a) [1972], *Revolución y Guerra. Formación de una elite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- — — (1994b), *La larga agonía de la Argentina peronista*, Buenos Aires, Ariel.
- — — (1962) *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba.
- Herzfeld, Michael (1997), *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, Londres, Routledge.

- James, Daniel (1990), *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Lipset, Seymour M. y Germani, Gino (1960), “Ideologías autoritarias y estratificación social”, *Cuadernos de Sociología* 24, FyL, UBA.
- Luna, Félix (1987), *Perón y su tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Mangone, Carlos M. y Warley, Jorge M. (1984), *Universidad y peronismo (1946-1955)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Murmis, Miguel y Portantiero, Juan Carlos (1971) [1984], *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Neiburg, Federico (1998a), *Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudios de antropología social y cultural*, Buenos Aires, Alianza editorial.
- — — (1998b), “O naciocentrismo das ciências sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social”, en Waizbord, L. (org.), *Dossiê Norbert Elias*, San Pablo, Editora da Universidade de São Paulo (Edusp).
- — — (1996), “Intellectual Representations of People and Nation: The Invention of Peronism in Argentina”, *Annals for Scholarship*, vol. 11, Nos. 1-2, pp. 103-132.
- — — (1995), “El 17 de octubre de 1945. Un análisis del mito de origen del peronismo”, en Torre, J. C., *El 17 de Octubre de 1945*, Buenos Aires, Ariel.
- — — (1992), “O 17 de outubro na Argentina. Espaço e produção social do carisma”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.
- Neiburg, Federico y Goldman, Marcio (1998), “Anthropology and Politics in Studies of National Character”, *Cultural Anthropology*, 13 (1), pp. 56-81.
- NuAP (1997), “Uma Antropologia da Política: Rituais, Representações e Violência”, *Cadernos do NuAP* 1, Núcleo de Antropologia da Política-Programa de Apoio a Núcleos de Excelência (PRONEX), Río de Janeiro, NAU.
- O'Donnell, Guillermo (1972), “Modernización y golpes militares (teoría, comparación y el caso argentino)”, *Desarrollo Económico* 47 (12), pp. 519-554.
- Oszlak, Oscar (1985), *La formación del estado argentino*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano.
- Palmeira, Moacir, “Poder local”, NuAP, Museu Nacional, Río de Janeiro, ms.
- Plotkin, Mariano, 1993. *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista, 1946-1955*, Buenos Aires, Ariel.
- Portantiero, Juan Carlos (1981), *Estudiantes y política en América Latina (1918-1934). El proceso de la Reforma Universitaria*, México, Siglo XXI.
- Potash, Robert (1982), *El ejército y la política en la Argentina, 1945-1962*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Rouquié, Alain (1982), *Poder militar y sociedad política en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé.
- Sabato, Hilda (1998), *La política en las calles. Entre el voto y la movilización, 1820-1880*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Schmitt, Carl (1992) [1932], *O conceito do político*, Río de Janeiro, Vozes.
- Sigal, Silvia (1991), *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur.
- Toer, Mario (coord.) (1988), *El movimiento estudiantil de Perón a Alfonsín*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Torrado, Susana (1992), *Estructura social de la Argentina: 1945-1983*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- UBA, Archivo de Historia Oral.
- Weber, Max (1959) [1919], “Le métier et la vocation d’homme politique” (*Politik als Beruf*), en *Le savant et le politique*, París, Plon.

El intelectual como problema

*La eclosión del antiintelectualismo latinoamericano
de los sesenta y los setenta*

Claudia Gilman

Universidad de Buenos Aires

1. La constitución de un campo o un “partido intelectual”: el toque de reunión

La consagración de la novela de Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*, es un síntoma de la efectividad de la comunidad intelectual latinoamericana, un campo deliberadamente consolidado entre 1959 y 1967, para colocar una obra en las más altas cumbres de la consideración, constituyendo el fenómeno de consagración horizontal más importante de que se tenga noticia en el continente.¹ Y sin embargo, hay todo un mito sobre el “inesperado” suceso de la novela de García Márquez, cuyos primeros ocho mil ejemplares publicados por Editorial Sudamericana se agotaron en pocos días y que, en noviembre de 1967 (cinco meses después de su salida a la venta), seguía al tope de los más vendidos. Según la leyenda, Paco Porrúa, entonces director literario de la editorial, recibió, junto con el manuscrito terminado en abril de 1967, una nota del autor que le sugería olvidarse de su novela si acaso le disgustaba.

¿Podía Paco Porrúa o algún otro lector estar mal dispuesto a esa lectura? Probablemente no: hasta se puede establecer la crónica de un éxito anunciado. En 1964, Ángel Rama se encontró en México con García Márquez, quien lamentaba la falta de difusión de su obra en el continente y le ofreció realizar una campaña para revertir esa situación. “Fue así que pasé a ser editor en Arca de la tercera edición de *La hojarasca* que, como se ve, estaba destinada a ser sostenida empecinadamente por la crítica”, rememora.² Y fue, sin duda, sostenida también por el propio Rama en su doble función de editor y crítico de *Marcha*, una de las publicaciones de mayor alcance continental. Ese mismo año, Rama presentó a García Márquez al público uruguayo y, por añadidura, a todos los lectores latinoamericanos de *Marcha*.³

¹ Si ninguna otra novela del período alcanzó tanta celebridad, ese fenómeno puede explicarse también desde el punto de vista del campo intelectual, que comenzó a plantearse una nueva agenda y nuevas preocupaciones poco tiempo después de la aparición de esa novela. Como constataba posteriormente Ángel Rama, ninguna obra o autor aparecido en los sesenta había conseguido imponerse en el mercado consumidor internacional. Cf. “El boom en perspectiva”, en Ángel Rama (ed.), *Más allá del boom: literatura y mercado*, Buenos Aires, Folios, 1984, p. 97.

² Cf. Ángel Rama, “La imaginación de las formas”, en *La riesgosa navegación del escritor exiliado*, Montevideo, Arca, 1995, p. 47.

³ “García Márquez, gran americano”, *Marcha*, No. 1193, 7 de febrero de 1964.

Además, aparentemente por sugerencia de Carlos Fuentes, Luis Harss dedicó a García Márquez un capítulo de su libro *Los nuestros*, publicado en castellano en 1966 y que era, en realidad, una antología de “grandes consagrados”. La presencia allí de García Márquez no deja de ser curiosa: su participación es la única en la que importa más el proyecto futuro que la trayectoria.⁴ *Cien años de soledad* fue conocido en borradores por muchos de los más influyentes escritores y críticos del momento, y fragmentos de la novela se publicaron como anticipo en las principales revistas latinoamericanas, lo que no era una práctica corriente: *Mundo Nuevo*, la peruana *Amaru*, *Marcha*, *Primera Plana*, publicaron fragmentos de la novela inédita. En agosto de 1967, Miguel Otero Silva presentó a García Márquez, que asistía entonces al XIII Congreso de literatura hispanoamericana, en Caracas, como el autor de “un prodigio (cuyos originales habían sido mostrados a todo el mundo) que lo situaría definitivamente en primerísimo plano dentro de la novelística latinoamericana”.⁵ De modo que la novela *mostrada a todo el mundo y aprobada por todo el mundo* tenía casi garantizada su consagración. La felicidad con que se integró a una de las más potentes reflexiones estéticas sobre el arte narrativo latinoamericano (lo “real maravilloso” presagiado y programatizado por Carpentier en el prólogo a *El reino de este mundo*) y la oportunidad única del momento de su aparición, con un campo intelectual consolidado, hicieron de *Cien años de soledad* un prototipo textual. Sin embargo, antes que eso, la unanimidad de la consagración afirmó la existencia a pleno de un sistema de relaciones personales de la literatura latinoamericana.

¿Cómo se llegó a la conformación de un frente tan poderoso? Como resultado de las innumerables coincidencias en torno a cuestiones estéticas e ideológicas, uno de los fenómenos más importantes del período fue la constitución de un campo intelectual latinoamericano, que atravesó las fronteras de la nacionalidad y que encontró en la Revolución Cubana un horizonte de aperturas y pertenencia. La “ciudad letrada” latinoamericana produjo y fue sensible a lo que Zygmunt Bauman denomina el “toque de reunión”, que nucleó tradicionalmente a los intelectuales. Así, la convicción de una identidad común basada en América Latina fue correlativa de la constitución de un campo empírico de intervención a partir de la sociabilidad.

Benedict Anderson define lo que une a los miembros de una nación como una comunidad creada sobre la base de la imaginación.⁶ Los miembros de esa comunidad no se conocen entre sí, pero en cada uno de ellos está presente la imagen de su comunión. Dado que me interesa desarrollar los fundamentos que hacen a una cohesión grupal de individuos cuya cantidad excede las posibilidades de conocimiento y vínculo personal, la noción de comunidad imaginada es útil para aplicarla a la comunidad intelectual latinoamericana de los años sesenta y setenta. La dinámica que se estableció entre las revistas culturales latinoamericanas y los encuentros personales entre críticos y escritores que colaboraban en ellas permite tanto postular la existencia de una comunidad intelectual que se formó sobre la base de la imaginación, creando un sentimiento de pertenencia y afinidad, como también hablar de una comunidad, más estrecha, surgida del contacto personal, que reforzó y “objetivizó” el carácter comunita-

⁴ Cf. “García Márquez, o la cuerda floja”, en Luis Harss, *Los nuestros* (1966), Buenos Aires, Sudamericana, 1969 (3a ed.), pp. 381-419.

⁵ Cf. “Los novelistas y sus críticos (en el XIII Congreso Interamericano de Literatura)”, *Papeles*, No. 5, noviembre-diciembre de 1967-enero de 1968, pp. 66-67.

⁶ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (1983), México, FCE, 1993, pp. 23 y 24.

rio. Se podría hablar incluso de una familia intelectual latinoamericana, término que está lejos de ser inapropiado y que fue el utilizado por *Primera Plana* para titular una nota sobre la obtención del premio Biblioteca Breve por parte del venezolano Adriano González León: “Otro pariente para la familia”.

La comunidad intelectual se caracterizó por anudar una fuerte trama de relaciones personales entre escritores y críticos del continente, lo suficientemente poderosa como para producir efectos tanto sobre las modalidades de la crítica profesional como sobre las alianzas y divergencias e incluso consagraciones literarias.⁷ Nuevas solidaridades y rechazos fundados, además, en una posición donde la lógica de la amistad o de la intimidad se complementaron con el crecimiento de la importancia institucional de la figura del escritor. Las revistas subrayaron circuitos que estaban ya presentes en los libros y arraigados en el conocimiento personal: Carlos Fuentes dedicó a Wright Mills *La muerte de Artemio Cruz*, *Cambio de piel* a Cortázar y Aurora Bernárdez, a García Márquez su relato “Fortuna lo que ha querido”. García Márquez sin duda agradeció los muchos favores recibidos por medio de las menciones a colegas y personajes que pueden leerse en *Cien años de soledad*. Benedetti dedicó su poema “Habanera” a Retamar; Donoso, *El lugar sin límites* a Rita y Carlos Fuentes; René Depestre, sus “Memorias del geolibertinaje” –capítulo de *Autobiografía en el Caribe*– a Debray; Viñas, a Vargas Llosa, a Walsh y a del Peral, sus *Hombres de a caballo*; Gregorio Selser, a Carlos Fuentes su libro sobre la Alianza para el Progreso.

Desde 1960 en adelante existieron varios intentos por organizar e institucionalizar una comunidad intelectual latinoamericana, en un sentido a la vez gremial y político, a través de una serie de encuentros de escritores. El 17 de enero de 1960 se realizó el Primer encuentro de escritores americanos en Concepción, Chile. En un artículo escrito para el diario *Clarín*, Ernesto Sábato, uno de los asistentes al encuentro, comentaba la politización generalizada que animaba a los latinoamericanos. Por su parte, el escritor uruguayo Carlos Martínez Moreno relevó en aquella reunión la insistencia en la queja sobre la falta de conocimiento mutuo entre los escritores latinoamericanos, situación que ese tipo cada vez más frecuente de encuentros se estaba ocupando de revertir.⁸

La queja por el desconocimiento mutuo entre autores y productos artísticos del continente obró como un llamamiento para que esa situación se revirtiera, fue el repique de la campana que llamaba al “toque de reunión”, que canalizaba la voluntad de un ideal asociativo. Tanto las revistas como el proyecto de creación de una sociedad latinoamericana de escritores hicieron posible la desaparición de las razones que motivaban ese lamento.

Mientras el tópico del desconocimiento recíproco seguía desgranándose en múltiples quejas, la constelación familiar propiciada por los encuentros contribuía a ponerlo por escrito pero también a hacerlo menos verdadero. Poco a poco empezaban a conocerse. Entre el 15 y el 27 de enero de 1962 la Universidad de Concepción organizó en Chile el Congreso de Intelectuales, que formó parte del Ciclo “Imagen del hombre en América Latina”, realizado en el marco de la VII Escuela Internacional de Verano dirigida por Gonzalo Rojas.⁹ De ese mis-

⁷ Según Monegal, en 1967 “las dos estrellas de la novela García Márquez y Vargas Llosa aún no se conocían pero se intercambiaban cartas. Mario ha sido uno de los promotores más constantes de *Cien años...*”. Cf. “Diario de Caracas”, *Mundo Nuevo*, No. 17, noviembre de 1967, p. 8.

⁸ Cf. “Escritores de América en Concepción”, *Marcha*, No. 996, 11 de febrero de 1960.

⁹ En el que intervinieron, entre otros, Pablo Neruda, Arguedas, Roa Bastos, Carlos Fuentes, Claribel Alegría, Alejandro Carpentier, José Miguel Oviedo, José Bianco, Emir Rodríguez Monegal, Roberto Fernández Retamar, Thiago de

mo congreso derivaron, además, firmes amistades personales y admiraciones literarias. Allí tomaron contacto por primera vez Carlos Fuentes y Emir Rodríguez Monegal, como lo recordarían más tarde ambos en la primera entrega de la polémica revista *Mundo Nuevo*.

Entre el 21 y el 30 de enero de 1965, se realizó en Génova un coloquio auspiciado por el *Columbianum*, organismo cultural con sede en Génova, que, preocupado por cuestiones latinoamericanas y producto del *aggiornamento* eclesiástico, combinaba el cristianismo con la cuestión social. Rama describió el encuentro como un diálogo “pluriideológico” entre marxistas, católicos, conservadores e independientes de izquierda (con la ausencia de representantes de la derecha liberal). En la declaración de Génova, se proclamó la existencia de América Latina como unidad más allá de la diversidad y se consideró la Revolución Cubana como el acontecimiento central de los tiempos.¹⁰

Ya no importaba que se declamara el propósito de crear la comunidad latinoamericana de escritores. De hecho, estaba funcionando a pleno. Y una de sus sedes neurálgicas era La Habana. De los posibles deslizamientos de la memoria y los fraudes del recuerdo, una afirmación de José Donoso parece atravesar incólume todos los datos de archivos y fuentes. Es la referencia a la relación entre la comunidad intelectual y la causa cubana.¹¹ Cuba, la “Roma antillana”, como la denominó Halperin Donghi, fue el epicentro de la formación de la familia intelectual latinoamericana de los años sesenta, lo que dio sentimiento de unidad a la familia intelectual: la Isla fue la gran anfitriona del mundo letrado.¹²

Además de la intensa vida literaria que se desarrolló en Cuba, hubo allí una serie de importantes encuentros tercermundistas, de los cuales la conferencia Tricontinental fue por cierto el más emblemático. Por otra parte, de esa conferencia había surgido la idea de constituir con las veintisiete delegaciones de América Latina una organización propia, la OLAS (Organización Latinoamericana de Solidaridad). Entre el 31 de julio y el 10 de agosto de 1967 tuvo lugar la Reunión de la OLAS, presidida por Haydée Santamaría, directora de la institución Casa de las Américas. Los documentos públicos de la polémica reunión establecieron dos puntos centrales de la agenda: primero, que la lucha armada era la única vía de la revolución, y segundo, que Cuba debía considerarse vanguardia de la revolución latinoamericana.¹³ Contemporáneamente con la conferencia de la OLAS, se realizaron, para conmemorar el aniversario del 26 de julio, esplendorosas fiestas en las cuales se trasladó a La Habana el salón de mayo 67 de París, al que asistieron ciento cincuenta pintores, escultores, intelectuales, escritores y periodistas europeos. La intensidad de la vida cultural llevó a afir-

Mello, Gerardo Molina, Mario Benedetti, Héctor P. Agosti y Augusto Roa Bastos. Véase “Antología de las intervenciones. Imagen del hombre en América Latina en la VII Escuela Internacional de la Universidad de Concepción”, *Alerce*, No. 4, Concepción, junio de 1962; Alex Tarnopolsky, “Imagen de América Latina”, *El escarabajo de oro*, No. 14, agosto de 1962.

¹⁰ Véase Ángel Rama, “Coloquio de Génova: dos tareas que valen un viaje”, *Marcha*, No. 1245, 26 de febrero de 1965.

¹¹ *Historia personal del boom. Con apéndices del autor y de María Pilar Serrano* (1983), Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1989, p. 46.

¹² Cuba cumplió, además, una función de referencia obligada en las intervenciones de muchos intelectuales. No hay que olvidar que fue también el escenario aglutinante (imaginario y real) de gran cantidad de intelectuales que vivieron en Cuba, siguiendo el ejemplo del Che. Entre muchísimos otros, el uruguayo Mario Benedetti, el haitiano René Depestre, el salvadoreño Roque Dalton, el peruano Javier Heraud, el chileno Enrique Lihn.

¹³ Véase K. S. Karol, *Los guerrilleros en el poder* (1970), Barcelona, Seix Barral, 1972, pp. 399-423; y Saverio Tuttino, *L'ottobre cubano*, Torno, Piccola Biblioteca Einaudi, 1968, pp. 403-408.

mar que: “A pesar del bloqueo y del aislamiento, Cuba es hoy uno de los centros culturales más vivos y originales del mundo”.¹⁴

En suma, a partir de esos encuentros y a raíz de nuevas coyunturas que se analizarán luego, buena parte de la familia intelectual latinoamericana, ya bastante sólidamente constituida, con los cubanos a la cabeza, decidió organizar un congreso internacional de intelectuales. Con la participación de casi quinientos intelectuales de América Latina, Asia y África, se realizó, entre el 5 y el 12 de enero de 1968, el Congreso Cultural de La Habana. Se intentaba romper el aislamiento al que estaban condenados los intelectuales cubanos y ponerlos en contacto con las corrientes de pensamiento más radicales del mundo y con las principales corrientes culturales de vanguardia. Desde el punto de vista ideológico, se trataba de tejer relaciones entre los intelectuales extranjeros (en particular los europeos) y el extraordinario radicalismo de la Revolución Cubana. El temario del congreso abordaba la cuestión del papel de los intelectuales, pero también incluyó cuestiones relativas a las tradiciones estéticas, a la vanguardia y al arte revolucionario. Todos esos acontecimientos motivaron una excepcional afluencia de intelectuales latinoamericanos y del mundo entero.

La consagración de *Cien años de soledad*, entonces, prueba que el toque de reunión, establecido a partir de nuevas relaciones personales y profesionales entre escritores por fuera de sus fronteras nacionales, tuvo un enorme poder para alcanzar consensos; pero hay un capítulo de la historia latinoamericana que muestra el carácter al mismo tiempo conflictivo de esos consensos: es el episodio de la revista *Mundo Nuevo*. La revista apareció en 1966, un año clave para la familia intelectual latinoamericana, en el que se combinan intrincadamente los debates sobre la función del intelectual y la propia institucionalización de la comunidad intelectual latinoamericana. En ese contexto, *Nuevo Mundo* subrayaba el andamiaje modernizador de la cultura y apoyaba la retórica del diálogo y la coexistencia, denunciada por Cuba y sus aliados latinoamericanos como los nuevos y refinados instrumentos del capitalismo; su irrupción quedó así enmarcada en las políticas de cooptación intelectual por parte de los Estados Unidos, y produjo el primero de los fuertes temblores que agitaron a “los nuestros”, tal como habían sido bautizados en 1966 cuando se publicó la versión castellana del libro de Luis Harss.

Rama ya había advertido a la “familia” de la filiación entre la fenecida *Cuadernos* (órgano del “Congreso por la libertad de la cultura”) y su proyectada sucesora, *Mundo Nuevo*, a cargo de Emir Rodríguez Monegal hasta 1968, fecha en que cambió de director y de sede (de París a Buenos Aires). El polémico epistolario con que se inició la vida de *Mundo Nuevo* es la demostración cabal de que la familia existía desde antes: rubricó tanto el efecto del conocimiento personal como la importancia del *nihil obstat* cubano. Para los cubanos, el propósito de ese “engendro” era “trabajar por la neutralidad de la cultura y estimular una gradual despolitización del intelectual latinoamericano”, sedar a los intelectuales. En la primera de las cartas escritas para anunciar a los cubanos los propósitos de la nueva revista, Retamar le envió a Monegal “saludos genoveses”, refiriéndose al congreso de Génova de 1965 en el que habían alternado. La dinámica de la red de revistas solidarias funcionó a la perfección: *Marcha*, *Siempre!*, *La Rosa Blindada* y *Bohemia*, entre otras, publicaron el intercambio epistolar entre Retamar y Monegal, aclarando su apoyo a la posición cubana de rechazo absoluto a

¹⁴ “Cultura y revolución en Cuba”, *Siempre!*, No. 748, 25 de octubre de 1967.

Mundo Nuevo. Una nueva declaración de la *Casa de las Américas*, fechada en La Habana el 5 de octubre de 1967, subrayaba la importancia del papel de los intelectuales en la revolución y, por lo tanto, justificaba el interés norteamericano por cooptarlos.

El caso *Mundo Nuevo* introdujo una cuña entre los acuerdos adquiridos. Consagración o revolución, usufructo de la autonomía intelectual conquistada en la tarea específica de la escritura o fidelidad a las posiciones del programa ideológico antiimperialista fueron las tensiones que atravesaron las decisiones de los miembros de la comunidad. No es casual que precisamente en esos momentos comenzara la discusión del “intelectual como problema”. En primer lugar, el intelectual podía dejarse seducir por las políticas norteamericanas dirigidas a cooptarlo; en segundo lugar, el éxito literario podía hacerle creer que la legitimidad de su discurso, sancionada por anónimos lectores a modo de plebiscito, se sostenía en su propia individualidad; y en tercer lugar, podía o no elegir libremente el camino de la revolución, el sacrificio y demostrar cómo daba contenido a un progresismo hasta entonces sólo proclamado.

La fragilidad de *Mundo Nuevo*, que Monegal debió abandonar en 1968 y que murió, sin penas ni gloria, en 1971, luego de algunos años de agonía financiera y cultural, así como el triunfo final de los “abstencionistas” de México, son las señales más notorias de la capacidad de acción de la corporación intelectual latinoamericana y sus elecciones estratégicas. De allí en adelante, Cuba fue la piedra de toque de los alineamientos del campo intelectual latinoamericano. A medida que se intensificaba el interés norteamericano por los artistas latinoamericanos y la industria de la cultura se exportaba hacia el continente latinoamericano, algunos intelectuales exigieron que se refrendaran de un modo más enérgico y preciso los pactos con la política: es decir, los pactos con la revolución. En un proceso de creciente entropía de la iniciativa en manos de los escritores y el crecimiento de la legitimidad de la Revolución Cubana para la intelectualidad latinoamericana, el Tercer Congreso Latinoamericano de Escritores, realizado en 1970 en Puerto Azul, Venezuela, tuvo menos resonancia que los anteriores.

Los nombres más importantes de la ciudad letrada latinoamericana se alinearon con Cuba y trataron, en adelante, de consolidar un discurso homogéneo, manteniendo las diferencias y discrepancias dentro del ámbito interno de las discusiones familiares, mientras fue posible. Luego del caso Padilla, que llevó a la luz pública esas discrepancias, se produjo una fractura muy importante, en una coyuntura histórico-institucional distinta de la que había producido las primeras disrupciones de 1966, insignificantes respecto del debate que se conoció en 1971.

2. Los dilemas del compromiso

La conversión del escritor en intelectual *tout court* (situado en relación con la dimensión pública) es un proceso que en América Latina se encontraba enteramente consumado hacia mediados de la década del sesenta. Si bien en los comienzos de la constitución de la familia intelectual latinoamericana figuras tan diferentes de intelectual, como las del crítico, el ideólogo, el buen escritor o el militante, podían representar al escritor-intelectual comprometido, tales diferencias fueron consideradas en términos de matices o énfasis, sin afectar ni cuestionar la identidad *progresista* del intelectual. La noción de compromiso funcionó como un *concepto-paraguas* bajo el que se agruparon los demás atributos. Esta complementariedad de figuras diversas configuró un momento particular de la historia intelectual del continente latinoamericano que puede considerarse terminado hacia 1966-1968 cuando, a partir de una

nueva constelación de coyunturas, la legitimidad de la figura del intelectual fue disputada, ya en favor del intelectual como conciencia crítica de la sociedad (una suerte de ideal residual), ya en favor del intelectual-revolucionario. Esta segunda figura de intelectual emergente comenzó a cuestionar la legitimidad de la agenda cultural que había sido productiva y hasta exitosa en la primera mitad de los años sesenta.

Hasta mediados de la *época*,¹⁵ la politización de los intelectuales se expresó con una notación: el “compromiso”. Esa noción no involucraba un programa de acción concreto ni era fácilmente definible y ofreció una sintaxis amplia y una semántica más que confusa. El mayor problema que presentaba la noción era el deslizamiento entre dos polos: compromiso de la obra y compromiso del autor. El compromiso de la obra involucraba un hacer específico en el campo de la cultura y en los programas estéticos, aunque las fundamentaciones sobre cómo se trasladaba a la obra una supuesta “estética del compromiso” no fueran unánimes. La obra comprometida podía ser, para algunos, formulada en términos de la estética realista o de la estética “vanguardista” o de la ruptura.¹⁶ Los defensores del compromiso de la obra en clave realista acentuaron el poder comunicativo y la influencia de la obra de arte sobre la conciencia de los lectores. Los defensores de la tradición de la ruptura afirmaban la paridad jerárquica de la serie estética y la serie política; planteaban como su tarea la de hacer “avanzar” el arte del mismo modo que la vanguardia política hacía “avanzar” las condiciones de la revolución y también formulaban que el compromiso artístico-político implicaba la apropiación de todos los instrumentos y conquistas del arte contemporáneo.¹⁷

Para todos, el desarrollo insuficiente de la literatura latinoamericana respecto de la “gran literatura universal” contribuyó a sustituir otras tradiciones comprometidas del continente (emblematizadas, por ejemplo, en la novelística de Icaza o de Ciro Alegría) y a inventar otras nuevas.

En cuanto al compromiso del autor, sus intervenciones en la esfera pública, su conducta, sus ideas políticas, sus estrategias frente a los enemigos de la revolución, fue una caución necesaria de la noción general del compromiso, porque éste implicaba siempre alguna clase de intervención intelectual que *excedía* la producción literaria o artística en cuestión.

Para la mayor parte de los escritores, la tarea de modernización cultural figuró en la agenda del compromiso, y muchas de las reflexiones sobre literatura de los propios escritores establecieron este vínculo como necesario. En todo caso, el eje de la politización recorre las fundamentaciones estéticas y constituye el centro de todos los debates. Como escribió Julio Cortázar:

Insisto en que a ningún escritor le exijo que se haga tribuno de la lucha que en tantos frentes se está librando contra el imperialismo en todas sus formas, pero sí que sea testigo de su tiem-

¹⁵ La noción de *época* sirve para mostrar la homogeneidad de las problemáticas de las dos décadas que se analizan. He desarrollado la importancia de esta noción para abordar el período en “La situación del escritor latinoamericano: la voluntad de politización”, en AAVV, *Cultura y política en los años sesenta*, Buenos Aires, Ediciones del CBC, 1997.

¹⁶ La notación “vanguardia” para referirse a la producción artística del período es de por sí problemática y merece un análisis capaz de seguir el recorrido de las palabras, artefactos o categorías que la *época* empleó para caracterizar la producción literaria.

¹⁷ De alguna manera, esa podría ser la posición de Cortázar en su texto “Revolución en la literatura y literatura en la revolución”, *Marcha*, No. 1477, 9 de enero de 1970, y No. 1478, 16 de enero de 1970; y la de *El escarabajo de oro* y *El grillo de papel*. Es, sin duda, también la de Carlos Fuentes, la de Roberto Fernández Retamar (en los primeros tiempos del período), la de Juan Gelman, entre otros.

po, como querían Martínez Estrada y Camus, y que su obra o su vida (*¿pero cómo separarlas?*) den ese testimonio en la forma que les sea propia.¹⁸

El mismo Cortázar (pese a ser uno de los más firmes defensores del papel mediador de la cultura) señalaba, como al pasar, la verdadera disyuntiva: la que separaba la obra de la vida. El problema “compromiso de la obra/compromiso del autor” supuso una tensión permanente, e implicó un reenvío constante entre los dos extremos cuya estabilidad se mostraba imposible. Las transacciones simbólicas sólo lograron funcionar cuando uno de los polos podía dejarse de lado momentáneamente para insistir sobre el otro extremo de la oposición.¹⁹

Precisamente, los momentos que pueden “aislarse” de esos precarios equilibrios señalan estados del campo. La división que se haga entre obra y vida es completamente artificial: uno de los dilemas principales de la noción de compromiso es que impidió, en cualquiera de sus versiones, más allá de declaraciones precisas, discriminar entre estos dos polos: obra y vida.

La conversión del escritor en intelectual fue, además, simultánea con el ingreso de muchos de esos escritores en el mercado (con un momento culminante en 1967), haciendo que fueran conocidos por sus libros y también por sus intervenciones. Esa simultaneidad de los fenómenos afectó la comprensión del lugar de la producción artística, tanto para el público lector, que tuvo acceso a las ideas y posiciones de los escritores, como para los escritores mismos, que se vieron en el centro de una nueva escena. Las expectativas que los intelectuales crearon en torno de sí mismos y que al parecer fueron convalidadas por el creciente interés del público por sus obras otorgaron a estos escritores una nueva *visibilidad*, que produjo lo que podríamos denominar “extensión de la obra literaria sobre el autor”. La vida del escritor fue inescindible de su obra, literatura ella misma, en cuanto se brindaba también a la lectura de los mismos lectores que hojeaban sus libros y consumían sus opiniones e imágenes en los reportajes, que se convirtieron en un género altamente cultivado por las publicaciones culturales.

En un primer estado del campo, estas publicaciones se limitaban a difundir las obras de los escritores. En el paso siguiente, la entrevista reemplazó esa difusión textual y construyó otro tipo de texto que ponía la figura del autor en el primer plano. El reverso de esa extrema exposición pública era que el escritor podía ser enjuiciado desde los ámbitos más diferentes:

El escritor latinoamericano sabe ahora que si sus ensayos o ficciones o sus poemas sirven para que la gente abra los ojos, esos ojos abiertos lo mirarán a él en primer término [...]. La anhelada repercusión se ha producido; el tan buscado eco al fin resuena. Pero no había sido totalmente previsto que repercusión y eco trajeran aparejada una exigencia, una vigilancia, una presión. Frente a cada hecho importante que ocurre en el país o en el extranjero, por lo menos un sector del público quiere saber cuál es la actitud del escritor. Lo interroga, lo urge, lo presiona; la abundancia de reportajes es sólo un síntoma de esa atención.²⁰

¹⁸ “Carta”, *Casa de las Américas*, No. 45, noviembre-diciembre de 1967, p. 11; el subrayado es mío.

¹⁹ La inseparabilidad vida/obra tiene sin duda una tradición vanguardista. En ese sentido, la invención de un “arte de vivir” por parte de los miembros del campo artístico, invención ligada al proceso de modernización de la sociedad y la creciente separación entre esferas de las prácticas y valores sociales, no estuvo ausente de la *época*. El compromiso fue, por cierto, uno de los aspectos centrales de ese arte de vivir en la *época*.

²⁰ Mario Benedetti, “Ideas y actitudes en circulación”, *Casa de las Américas*, No. 43, julio-agosto de 1967.

La posibilidad de este deslizamiento de la obra a la vida era inseparable de la noción de compromiso y, por lo tanto, la inclusión de la conducta y la *autovigilancia* como parte del pacto del intelectual con la sociedad era un curso posible; la *actitud* del escritor-intelectual fue el parámetro con el que se midió la legitimidad político-ideológica de su práctica poética. Los escritores debieron colocar en otra zona su relevancia social para poder continuar escribiendo y legitimando su literatura. Una transacción a la que adhirió, por ejemplo, Julio Cortázar, quien se vio compelido a justificar –en un plano ideológico– el hermetismo de *62, modelo para armar*, y ofreció como moneda de cambio para escribir, en registro neovanguardista, su adhesión a la revolución. La obra o la vida: en aquellos peligrosos caminos, cualquier encrucijada enfrentaba al escritor con esta dura alternativa, como ya lo había intuido Cortázar.

La alta conciencia de las fallas e imperfecciones determinadas por la situación de la escritura y los escritores, en un continente donde la separación entre los productores y los consumidores culturales y las masas sin acceso a los bienes culturales acompañó cada paso de la producción artística, por una parte; y la convicción de que un nuevo modelo de sociedad produciría hombres diferentes y mejores y nuevas sensibilidades, por otra, reforzó el carácter precario (pero claramente orientado respecto de las aspiraciones colectivas) tanto de las fórmulas estéticas como de las conductas intelectuales.

3. En busca de una nueva definición

Sencillamente nos ha sucedido que en el trance de elegir entre revolución y literatura, hemos optado por la primera.

Mario Benedetti²¹

Como aclaró con puntos y comas el cubano Lisandro Otero al opinar sobre la función del intelectual en las luchas por la liberación, el primer deber era “la dejación del examen crítico *excesivo*”.²² Es decir, *de todo examen crítico*, ya que *excesivo* es apenas una concesión del discurso. A partir de 1966 en adelante aparece una masa de artículos, proclamas, intervenciones, en los cuales la familia intelectual comenzó a discutir su propia función, lugar e identidad, bajo la etiqueta “el problema de los intelectuales”. A partir de entonces se exasperó cuantitativamente una suerte de disciplina que abordaba al intelectual como animal político, una especie de *intelectualogía* llevada a cabo por los mismos intelectuales.²³ La señal más emi-

²¹ “Las prioridades del escritor”, “Cuba. Nueva política cultural. El caso Padilla”, *Cuadernos de Marcha*, No. 49, mayo de 1971, p. 45.

²² Respuesta a la encuesta de Carlos Núñez, “Una encuesta desde Cuba. El papel de los intelectuales en la liberación nacional”, *Marcha*, No. 1292 y subsiguientes, febrero de 1966, y *Casa de las Américas*, No. 35, marzo-abril de 1966.

²³ Esta pregunta latinoamericana respecto de la identidad intelectual confluye con la reflexión en curso en Europa: véase por ejemplo *Unión*, La Habana, No. 3, 1967, consagrada al tema “Los intelectuales en la sociedad”. En esa entrega se publica un fragmento del libro del mismo título de Frederic Bon y Michel-Antoine Burnier. Un dossier de la revista francesa *Arguments* es traducido en parte en el libro editado en Buenos Aires por Rodolfo Alonso que incluye textos de Edgar Morin, Roland Barthes y otros, con el título *La cuestión de los intelectuales*. Véase también el texto colectivo firmado por Ricardo Piglia, Ismael Viñas y Andrés Rivera, “Repeticiones sobre los deberes del intelectual”, *Problemas del Tercer Mundo*, No. 1, abril de 1968; Ismael Viñas, “Aclaraciones sobre repeticiones: ¿Qué es un intelectual?”, *Revista de problemas del Tercer Mundo*, No. 2, Buenos Aires, diciembre de 1968.

nente de la problemática en curso fue sin duda la encuesta sobre el papel de los intelectuales en las luchas de liberación realizada en Cuba por el periodista uruguayo Carlos Núñez a los escritores que participaron de la reunión Tricontinental, en el año 1966. Recordemos que en ese mismo año, el senador norteamericano Robert Kennedy afirmó en un discurso televisado que la revolución en América Latina era inevitable: ¿qué estaban haciendo los intelectuales para colaborar en ese proceso?

Un poema del líder vietnamita Ho Chi Ming, que empezó a circular como expresión del problema, formulaba con una metáfora la tensión entre palabra y acción que está en la base de la consideración “revolucionaria” del intelectual:

Los antiguos se complacían en cantar a la naturaleza, ríos y montes, humo, nieve y flores, lunas y vientos. Es preciso armar de acero los versos de este tiempo. Los poetas también deben saber combatir.

Para la literatura se trató entonces de explorar, si acaso las tenía, sus propias formas de combate: “el comprometido no debe ser el arte sino el hombre”, “los escritores son revolucionarios de tinta”. Todas las variedades y matices de esta idea pueden recogerse, sin ninguna dificultad, en los correos de lectores de varias publicaciones culturales, en las declaraciones de conspicuos integrantes de la familia intelectual latinoamericana, en los cuestionamientos de las generaciones más jóvenes a sus mayores y en los discursos de los líderes políticos revolucionarios.

El vituperio o la autocritica se asociaron con frecuencia a los diversos homenajes que periodistas, lectores y escritores consagraban a los guerrilleros caídos en la lucha. Revelaban un amplio espectro de experiencias: desde el agudo desencanto hasta la impotencia respecto de la función de los intelectuales que desde esas mismas publicaciones y otras tribunas habían proclamado su fe revolucionaria. De la crítica a la autocritica había sólo un paso que el antiintelectualismo dio. Tal vez la causa fuera, como afirma Roque Dalton, que habían dado durante “demasiado tiempo vacaciones en el desván” a “proposiciones elementales de las concepciones revolucionarias”.²⁴

En el proceso de la politización del intelectual, un fenómeno paradójico terminó por enfrentarlo con la eficacia del hombre de acción, cuya posición es antes pragmática que sustentada sobre una ética del decirlo todo. Dicho de otro modo, la palabra y el acto pueden entrar en sistemas de antagonismo cuando se deteriora la certidumbre de que la palabra constituye alguna forma de acción que pueda vincularse con las exigencias de la política.

La inminencia de la revolución latinoamericana fue acotando los contenidos de lo que se entendía por “política”. De la idea que planteaba que *todo era política*, se pasó a la de que sólo la revolución, “el hecho cultural por excelencia”, como lo determinó la resolución general del Congreso Cultural de La Habana, era política. El único horizonte de la política fue, a partir de entonces, sólo la revolución. Eso implicaba la aceptación de los postulados de la OLAS en el sentido de que la única vía hacia la revolución era la lucha armada, que, por otra parte, se difundía en el continente.

²⁴ Cf. Roque Dalton, “Literatura e intelectualidad: dos concepciones”, *Casa de las Américas*, No. 57, noviembre-diciembre de 1969, p. 100.

El paso que va del intelectual comprometido al intelectual revolucionario puede traducirse en términos políticos como la diferencia entre reformismo y revolución. Las exigencias crecientes de participación revolucionaria devaluaron la noción de compromiso, bajo la cual una gran parte de los intelectuales encontraron sombra y protección durante algún tiempo. Fue manifiesto el intento de redefinición del rol y la función social del intelectual, que al poner el acento en los requerimientos “revolucionarios” (y no simplemente críticos, estéticos o científicos) de la práctica intelectual, afectó sus criterios de legitimidad y validez.

La creciente oposición entre palabra y acción desnudó entonces los límites de la idea del compromiso:

No basta adherir verbalmente a la revolución para ser un intelectual revolucionario, ni siquiera basta con realizar las acciones de un revolucionario, desde el trabajo agrícola hasta la defensa del país, aunque éstas sean condiciones *sine qua non*. Ese intelectual está obligado también a asumir una posición *intelectual revolucionaria*.²⁵

Lo que empezó a aparecer como novedad, entre 1966 y 1968, intensificándose como problema con el paso del tiempo, fue el intento de definir al intelectual revolucionario.²⁶ La balanza que regulaba los polos “arte” y “vida” en la relación de los escritores con la política fue inclinándose hacia el segundo de los términos como parámetro de legitimidad de la acción intelectual. Por eso mismo, muchos intelectuales se preguntaron si no había llegado la hora de abandonar la máquina de escribir y empuñar el fusil, o, al menos, abandonar el goce estético para un futuro en el que la revolución triunfante socializara el privilegio de la cultura.

Considerados caso por caso, los intelectuales terminaron casi por admitir que ninguno de los conocidos, en la medida en que provenían del campo de la literatura, podía considerarse merecedor de la nueva notación. Es así como la pregunta acerca de cuál es la relación del intelectual “revolucionario” y la política constituye un tema que, como afirmó muy gráficamente Cortázar, “tiene la virtud de hacernos sentar a todos sobre un felpudo de tachuelas”.²⁷ La incomodidad experimentada por los escritores para entrar en el nuevo traje, que parecía no estar hecho a su medida, consistía en que los requisitos para pasar a la categoría de intelectuales revolucionarios estaban asociados a la pérdida de confianza en las mediaciones inherentes a las prácticas simbólicas y por tanto en todas las formas del compromiso basadas en las competencias profesionales específicas.

Uno de los aspectos de la nueva autointerpretación era de origen terminológico: en la rápida y continua producción de teorías e interpretaciones sobre el proceso revolucionario en América Latina, la palabra *vanguardia* fue cooptada en forma exclusiva para referirse a la dirección político-militar de los grupos en armas. Numerosos desacuerdos (manifestados notablemente en ocasión de la Primera Conferencia de la OLAS) sobre a quién correspondía, en un plano estrictamente político, denominarse vanguardia de la revolución, vinieron a resolverse,

²⁵ Roberto Fernández Retamar, “Hacia una intelectualidad revolucionaria en Cuba”, *Casa de las Américas* No. 40, enero-febrero de 1967, p. 11.

²⁶ Período que, según Lisandro Otero, fue para Cuba el de la polémica ideológica sobre el papel social del intelectual revolucionario y la cristalización de la conciencia del intelectual revolucionario como contribuyente a la obra común y no como conciencia crítica frente a ella. Cf. “Notas sobre la funcionalidad de la cultura”, *Casa de las Américas*, No. 68, septiembre-octubre de 1971.

²⁷ “Viaje alrededor de una mesa”, *Marcha*, No. 1501, 10 de julio de 1970, pp. 29-31.

al menos en los dictámenes triunfantes de la comisión correspondiente, de modo apodfítico: “en esta Conferencia quedó bien claro que la vanguardia de los pueblos eran los que luchaban con la expresión más alta de lucha que existe, que es la lucha armada...” La legitimidad excluyente del sentido político del término vanguardia quitó un elemento identificador a la noción de intelectual. Por otro lado, el reconocimiento y título otorgado a Cuba como “vanguardia del movimiento antiimperialista latinoamericano” dejó en manos de su dirigencia el poder de autorizar o rechazar otras propuestas, tanto políticas como culturales, enunciadas en nombre de una posición revolucionaria.

A partir de este nuevo momento en que la noción del intelectual como problema abrió paso a la devaluación del intelectual comprometido –cuyo perfil se había constituido durante los primeros años de la década del sesenta–, empezó a circular, entre los propios escritores, un estado generalizado de sospecha.

Un novelista presente en el encuentro de escritores de Chile, en 1969, agobiado por los largos debates sobre el compromiso y la eficacia política de la literatura, terminó por admitir: “no somos nadie”. Leopoldo Marechal, quien estaba a su lado, lo matizó suavemente: “no somos *casi* nadie”. Este diálogo, consignado por la revista *Ercilla*, ocurrió realmente en ese encuentro. El causante de esa súbita confesión de baja autoestima enunciada en plural fue un estudiante que asistía a las deliberaciones y que, frente a un auditorio de celebridades literarias, arrojó una provocación que no sería ni la primera ni la última: “me parece que la literatura, hoy día, no juega ningún papel en América latina”. Según el cronista, la acusación del estudiante contra los escritores presentes perturbó el clima general de serenidad en el que hasta entonces debatían los escritores y el público en un auditorio de Santiago de Chile.²⁸ Carlos Martínez Moreno, uno de los asistentes, declaró: “lo más grave de esto es que el escritor está en todo esto en una condición de sospechado, de sospechado de corrupción, de sospechado de molicie, de sospechado de venalidad”. Ese estado de sospecha invadió a la familia intelectual latinoamericana: interpelada por las vanguardias guerrilleras, los jóvenes y por una fracción del campo ya constituida a comienzos del período, la comunidad intelectual comenzó a constatar que algo se había crispado. Las indeterminaciones que contenía la noción de compromiso se tornaron contradicciones difíciles de asimilar para la anhelada identidad de “intelectual revolucionario”.

Una de las respuestas elaboradas por el campo intelectual supuso la circulación de discursos que cuestionaban las pretensiones intelectuales de incluirse en la rúbrica de revolucionarios. La asociación de la noción de intelectual con la de revolucionario (el “intelectual revolucionario”) en procura de una legitimidad ideológica y política inmaculada dio como resultado una paradoja: en la determinación de la cualidad revolucionaria del intelectual, la historia del problema en la América Latina de los años setenta encontrará, antes que un conjunto de estrategias de acción positivas, una creciente tendencia al borramiento de la identidad o especificidad del carácter intelectual en el terreno de la acción política. En otras palabras, la figura del intelectual revolucionario pudo ser reclamada por los letrados que pasaron directamente a la militancia política (que no fueron todos), o quienes formaban parte del campo antiintelectualista y atacaban los agudamente revelados defectos burgueses de los intelectuales.

²⁸ Cf. “Los escritores frente al compromiso”, *Ercilla*, No. 1788, septiembre de 1969, p. 67.

La pregunta “¿para qué sirven los intelectuales?” tiene innumerables sentidos y puede estar acompañada de diversas entonaciones valorativas. Es una pregunta, además, que suele estar en estado de disponibilidad en la agenda intelectual misma, especialmente en ciertas coyunturas. La disponibilidad de esa pregunta es correlativa a la de una de sus respuestas: los intelectuales no sirven para nada o, más bien, no sirven para lo que creen servir. O, aun: los servicios que requiere la sociedad no son de la índole de los servicios que los intelectuales están dispuestos a prestar. Este conjunto de valoraciones negativas sobre la identidad intelectual puede denominarse *antiintelectualismo*. El antiintelectualismo es una de las predisposiciones de los intelectuales en momentos particularmente agitados de la historia, cuando la apuesta por la acción adquiere más valor que la confianza en la palabra y cualquier otro tipo de práctica simbólica. Es una vituperación que traduce en términos de superioridad la serie política sobre la actividad intelectual, cultural, literaria; es un discurso, no necesariamente “sincero”, que surge dentro del mismo campo intelectual para abjurar de sí mismo enfrentando a sus miembros con otros paradigmas de valor, encarnados por el hombre de acción y el hombre de pueblo. Implica la problematización de la relación de la labor intelectual (en un campo específicamente cultural) y la “acción”, entendida en términos de una intervención eficaz en el terreno político.²⁹

Desde la perspectiva de la historia intelectual latinoamericana, un eje significativo de periodización interna de la *época* es la emergencia y crecimiento de este discurso antiintelectualista entre las filas de los propios intelectuales; emergencia y crecimiento correlativos a la acentuación de la radicalización política de una fracción del campo intelectual en el período que suele notarse como “década del setenta”. Si bien tanto el antiintelectualismo como el “pase a la acción” son inseparables de la estructura de sentimientos disponibles en esas coyunturas en que los intelectuales se enfrentan a demandas de eficacia práctica inmediata, debe destacarse que, a partir de 1966, crecientemente, el antiintelectualismo encuentra una generalización y aceptación casi sin precedentes en la cultura latinoamericana.

¿Por qué se encuentra con tal fuerza esta declaración de la depreciación de los intelectuales? Indudablemente, para muchos intelectuales, la desaparición del sueño de la tercera vía, de la independencia de pensamiento, supuso la adscripción disciplinada a nuevas “tesis” de partido, que requerían cierta homogeneidad de espíritu y la domesticación de las ansias de disidencia. También la urgencia de una participación en una lucha general, de efectividad inmediata, deshacía la esperanza en las mediaciones de mediano o largo plazo, además inciertas. El universo de la denuncia estaba, ya, efectivamente saturado por el consenso general. A la propaganda realizada, sin duda faltaba la acción.

El desprestigio y la depreciación que corroyó la noción de intelectual fue, sin embargo, el resultado de la crispación del proceso de politización iniciado con anterioridad. Como conjunto de tópicos (nada novedosos, por otra parte, puesto que reactualizan conceptos ya repertoriados en la tradición que vincula a los intelectuales con la política), el antiintelectualismo tiende a destacar el carácter de *posesión* que implica toda competencia cultural y a disminuir la importancia política de la práctica simbólica. Quiero subrayar que el objeto de este trabajo

²⁹ Es curioso que el parámetro de eficacia o utilidad con que se midió la acción intelectual fue aún más severo que el que medía la utilidad revolucionaria del guerrillero, cuya valoración aumentaba con el fracaso y la muerte. Como si, en el proceso por el cual se politizaba la discusión sobre los intelectuales, se estetizara la práctica política, resultando ésta más valiosa cuanto más gratuita.

no está constituido por aquellos escritores que abandonaron realmente la práctica simbólica o la redujeron al tiempo estricto que les dejaba la lucha política; me interesa más bien analizar los discursos de quienes continuaron produciendo literatura sin abandonar su autoproclamada condición intelectual.

La lucha contra los intentos norteamericanos por establecer instituciones culturales y fomentar programas de estudio convocando a intelectuales latinoamericanos tuvo como resultado inaugurar un nuevo objeto de la crítica: el intelectual mismo y sus debilidades para ser cooptado, tanto mediante las seducciones a su vanidad como a su bolsillo. Un sistema de vigilancia recíproca, que también era autovigilancia, explica el estado de sospecha a que aludía Carlos Martínez Moreno. Como resultado de la disponibilidad del intelectual para la crítica, era posible suponer que su propia figura podía tornarse objeto de ésta. De ese modo es posible entender un resultado de esa crítica que se convertía en autocrítica: la autovigilancia y la posibilidad de constituir el objeto de control de los propios pares. Las descalificaciones personales ganaron terreno a la discusión conceptual. La visibilidad e importancia concitadas por las conductas intelectuales en el marco del intento de instituciones norteamericanas por garantizarse su colaboración abrieron la posibilidad de poner en juicio las actitudes de los escritores y sus relaciones con los Estados Unidos, tal como se reveló en los duros cuestionamientos de los intelectuales cubanos contra Pablo Neruda o en la cancelación de la invitación a Nicanor Parra para integrar el jurado de *Casa de las Américas* a raíz de su viaje a los Estados Unidos y su presencia en la Casa Blanca. La lucha contra la penetración imperialista dejó sus huellas en la familia latinoamericana y preparó el camino para los juzgamientos *ad hominem*. Uno de los crispamientos de la nueva situación atacó directamente la pretensión intelectual de adherir al ideal crítico y a su voluntad de autonomía respecto de los poderes. Lo que se pedía era ya de orden asertivo, constructivo, revolucionario.

En cuanto a la importancia atribuida, en el período inmediatamente anterior a este zócalo de difusión de los discursos antiintelectualistas, a las posibilidades científicas de reflexión sobre la vía armada (teorizadas inicialmente por Debray), ésta se desdibujó, en la medida en que estas definiciones ya habían sido establecidas por la vanguardia armada y la lucha misma que estaba en curso. Resulta interesante destacar que el propio Debray desestimó sus posiciones previas sobre la importancia de la teoría, revisando sus antiguas posiciones con claros acentos antiintelectualistas.³⁰ Y en *Révolution dans la révolution?*, apenas un año más tarde, subrayaba la inclinación natural al error de los intelectuales, debido a sus esquemas mentales, al tiempo que recordaba que Fidel Castro atribuyó a una relación puramente intelectual con la guerra la responsabilidad de algunos fracasos de la guerrilla. Concluía de ello que existía una tendencia natural de los intelectuales a aprehender el presente por medio de una ideología preformada y a vivirlo a través de los libros. Terminaba sosteniendo, lapidariamente, que la más decisiva de las definiciones políticas, la definitiva y única, era la pertenencia a la guerrilla.

Entre otros defectos atribuidos al intelectual, el discurso antiintelectualista veía en la problemática del “desgarramiento intelectual” una señal del egoísmo característico de los intelectuales, quienes sólo a través de un esfuerzo poderoso de conciencia pueden llegar a la comprensión de su responsabilidad social. La dificultad de tal comprensión “provoca en al-

³⁰ Cf. Régis Debray, “Le rôle de l’intellectuel” (1966), en *Révolution dans la révolution? et autres essais*, París, Petite collection Maspero, 1972.

gunos intelectuales una atonía política que puede ir del escepticismo a la deserción”.³¹ El ejemplo de la actitud combativa y revolucionaria lo proporcionarán entonces los estudiantes, que padecían no sólo cárcel, sino verdaderas matanzas que los gobiernos solían reservar a los campesinos y a las masas obreras. Sorprende nuevamente hasta qué punto la historia de la compleja y ambigua relación entre intelectuales y política vuelve a rescatar el valor de la noción –aquí no explícita– de “proletariado intelectual”.³² Una segmentación del campo intelectual que se percibía como novedosa y abarcaba a los estudiantes, los artistas aún sin fama y el amplio grupo de jóvenes que se radicalizaba cada vez más hacia una izquierda revolucionaria que suponía una militancia política activa y, de preferencia, armada.

El “faro” Sartre reformulaba por entonces su noción del compromiso, declarando públicamente que había estado equivocado durante largo tiempo. En un reportaje concedido después de los acontecimientos franceses de mayo de 1968 sostuvo que el tan discutido compromiso era un *acto* y no una *palabra*.³³ ¿Qué ilusiones hacerse sobre la agenda cultural? “Acto y palabra”, “literatura y acción”: estas nuevas oposiciones dibujaron un antagonismo que era contradicción lógica y oposición real. La lente político-revolucionaria afectó necesariamente la autoimagen de quienes se miraban en ella, erosionó la complementariedad de las figuras de intelectual socialmente legítimas y separó –esto es lo principal–, con cirugía fina y precisa, a intelectuales de hombres de acción.

El acercamiento estético a la vía armada no había prescripto inicialmente la participación concreta de los intelectuales en la lucha, aunque los casos de Javier Heraud y Jorge Maestri mostraban que la posibilidad estaba siempre latente. En líneas generales, la literatura y el periodismo habían contribuido ampliamente a estetizar el fenómeno de la guerrilla, sin la obligación de que sus autores se sumaran a la lucha.³⁴ Ese vértigo estetizador de la lucha revolucionaria, como contrapartida, contribuyó a dejar en situación de orfandad las pretensiones de eficacia política de las prácticas estéticas en sí mismas. Lo que para la literatura y el periodismo constituía un tema particularmente relevante, alumbraba la zona más confortable del trabajo de la escritura: mientras la imaginación del escritor ponía a combatir a sus personajes, exaltando su espíritu de sacrificio y su valentía, hombres de carne y hueso se exponían al cansancio, el hambre y la muerte en aras de la revolución, deseada por todos.

Buscando acompañar una opinión pública radicalizada, que se expresaba con frecuencia en los correos de lectores de diarios y revistas, el discurso antiintelectualista tuvo su oportunidad de aglutinación y solidez casi definitivos a partir de la muerte del Che, figura cuya luz ensombreció de descrédito a otros modelos y cuya caída en acción puso en jaque a los intelectuales del continente. En todas las publicaciones, a partir del 8 de octubre de 1967, era habitual encontrar una proliferación de textos y artículos ensayísticos y poéticos que bordean la autojustificación de quienes firman, expresando su vergüenza por no empuñar las armas.³⁵

³¹ Cf. Segunda declaración del comité de colaboración de *Casa de las Américas*, emitida el 11 de enero de 1969, *Casa de las Américas*, No. 53, marzo-abril de 1969, pp. 3-6.

³² Cf. Christophe Procasson, *Les intellectuels, le socialisme et la guerre. 1900-1938*, París, Seuil, 1993.

³³ Cf. John Gerassi, “Nueva entrevista con Jean-Paul Sartre. El compromiso es un acto, no una palabra”, *Marcha*, No. 1554, 30 de julio de 1971.

³⁴ Cf. “Reunión”, de Cortázar, *Los fundadores del alba*, de Prada Oropeza, las decenas de reportajes a líderes guerrilleros, *País portátil*, de Adriano González León, *La guerrilla tupamara*, de María Ester Gilio, etcétera.

³⁵ El primer aniversario de la muerte del Che produjo un estallido poético, llevado a cabo por profesionales y aficionados. Lo más destacable es, sin embargo, la aparición, en contigüidad con el homenaje al guerrillero caído, de un nuevo modelo de poesis.

Los escritores acusaron muy fuertemente el golpe y muchos se sintieron los destinatarios primordiales del sacrificio, leído como llamado e interpelación, pues sólo lograría valor cabal produciendo sucesores: “el sentimiento de vergüenza es sólo redimible empuñando el arma que él dejó”. El fenómeno de la vía armada se tornó el hecho principal ante el cual los intelectuales debían medirse, su ordalía.

Acontecimiento pensado como un hito, sirvió para repensar el pasado y reescribir la historia reciente: “La muerte del Che Guevara marca un nuevo momento en la revolución”, declaraba el comité de colaboración de *Casa de las Américas* en un intento por rehistorizar el estado de la revolución latinoamericana y la posición de los intelectuales, un año y medio después de los sucesos de Bolivia, que dictaminaron un repliegue notable de las guerras de guerrillas en el continente.³⁶ Curiosamente, el retroceso real de muchos de los movimientos guerrilleros (que tuvieron que asimilar las muertes de sus líderes más importantes) no fue reconocido por los discursos político-periodísticos; por el contrario, en ellos se hizo más y más necesario continuar las predicciones exitosas y confirmar el camino de la vía armada (obstaculizado por la maquinaria represiva de los ejércitos, puesta a punto por los gobernantes, en la mancomunada defensa de los intereses políticos y económicos que se oponían al cambio del *statu quo*) como el único posible. La figura de los mártires culpabilizó a quienes todavía no habían combatido con las armas y los obligó a promulgar un nuevo *diccionario revolucionario*, del que se eliminó definitivamente el término “derrota” y se lo reemplazó por el más neutro “contraste”, recordando de paso que la Revolución Cubana había nacido del desastre del Moncada, símbolo auténtico del sacrificio revolucionario.

Altamente sintomática de las posiciones dominantes dentro de la izquierda latinoamericana fue la polémica en que se vio cuestionado Francisco Julião, dirigente brasileño del nordeste, creador de las ligas campesinas. Julião describe aquel momento histórico como el triunfo de la contrarrevolución, a contrapelo de las visiones más optimistas que auguraban exactamente lo contrario. A partir de su diagnóstico, el dirigente brasileño planteó la conveniencia de la consolidación democrática del sistema y por lo tanto propuso que la izquierda debía confiar en las elecciones como método para acercarse al Estado, en una especie de “espera táctica” de nuevas condiciones apropiadas de lucha.³⁷ Señal de que la política como valor positivo se hallaba restringida al alto ideal de la revolución, la propuesta fue atacada por varios intelectuales como una defección o traición imperdonable. Paulo Schilling, otro dirigente, le había respondido que renunciaba al título de agitador y que apenas podría reivindicar el de “bombero”.³⁸

Algo similar le pasó a Carlos Quijano, quien publicaba “recuadros” en *Marcha*, en los que se manifestaba en contra de muchos actos tupamaros, especialmente los secuestros. En el

³⁶ El efecto que el fracaso del intento guerrillero en Bolivia supuso en el ámbito específico de los distintos movimientos de la lucha armada excede las posibilidades de este trabajo, pero debe anotarse que la desaparición del Che coincidió con un retroceso generalizado de la guerra de guerrillas en América Latina (que más tarde conocerá un renacer con las formas de la guerrilla urbana, sobre todo en la Argentina y el Uruguay). Antes que Guevara, habían caído Luis de la Puente y Lobatón en el Perú, Fabricio Ojeda en Venezuela, Turcios Lima en Guatemala, Camilo Torres en Colombia. El fortalecimiento de los ejércitos nacionales, adiestrados en academias norteamericanas para encarar nuevas y contundentes formas de represión con ayuda norteamericana, los convirtió prácticamente en fuerzas de ocupación en sus propios países, generalizando el uso de la tortura de manera inédita hasta el momento.

³⁷ “Carta abierta a los jóvenes revolucionarios brasileños”, *Marcha*, No. 1502, 17 de julio de 1970.

³⁸ Cf. “El suicidio político de Julião”, en *Marcha*, No. 1503, 24 de julio de 1970.

número 1466, con el título “Rehenes y atentados”, se reproducía una carta que Kropotkin enviara a Lenin en 1920, en la que se pronunciaba en contra de la utilización de rehenes. Estos famosos recuadros le valieron una “carta de lector” escrita por un colaborador del semanario: Híber Conteris le reprochaba a Quijano “en nombre de lo que *Marcha* fue y sigue siendo para los hombres de mi generación”, que no se solidarizara con quienes “decidieron comenzar una forma de lucha que más tarde o más pronto, tendrá que librarse no sólo aquí sino en el resto de América Latina”. Como matriz explicativa y afectiva, según René Depestre, la revolución transcendía en realidad los límites de la política y de la estética.³⁹

El espacio revolucionario así vislumbrado admitía un único protagonista privilegiado en esa coyuntura: el dirigente revolucionario, el guerrillero. Al intelectual le quedaba sin embargo un rol de exégeta y a menudo de censor, que los sectores antiintelectualistas practicaron para descalificar a otros intelectuales. Es precisamente esto lo que expresaba la declaración del Congreso Cultural de La Habana (1968) al postular que la revolución *acosaba* más severamente al intelectual, por la simple presencia y contigüidad del ejemplo guerrillero. Si la existencia de las guerrillas rurales culpabilizó a los intelectuales, el fenómeno del surgimiento de la guerrilla urbana, que acentuó esa contigüidad, aceleró la problematización de la relevancia intelectual medida en términos de eficacia política.

La expresión *intelectual revolucionario* escondía además pretensiones de emulación –los letrados no podían equipararse a los héroes–, y se volvía un oxímoron: sus dos componentes eran vehículo de dos valores que entraban en contradicción, de manera que uno debía ser eliminado o, en todo caso, subordinado al otro. En pocas palabras, así como es el consenso social lo que sanciona la identidad intelectual, la identidad revolucionaria se funda también en un reconocimiento externo, el de los revolucionarios ya consagrados como tales, los revolucionarios puros, como Fidel o el Che.

Los cultores del antiintelectualismo latinoamericano transitaron rápidamente un recorrido que iba consumiendo toda valoración positiva de la cultura. Del rechazo de ciertas formas culturales “elitistas” pasaron a una impugnación de la cultura en sí misma. Por supuesto, esto supuso rechazar el lugar concedido en ciertos círculos intelectuales (modernizantes y atentos a las modas teóricas del mundo) a las “especulaciones lingüísticas” que consideraban que la característica más relevante del siglo era la “ideología estructuralista”, en lugar de destacar la aparición del socialismo. En esos términos polemizó Fernández Retamar desde *Casa de las Américas*, estableciendo una relación causal entre estructuralismo y posición burguesa de clase en el universo intelectual. De este modo Retamar atacaba, por un lado, teoría e ideología, fusionándolos en un bloque, y, por otro, a sus antagonistas Carlos Fuentes, Severo Sarduy y Emir Rodríguez Monegal.⁴⁰ En la misma línea, José Antonio Portuondo afirmaba que el estructuralismo era la más reciente fetichización del simbolismo idealista burgués y Oscar Collazos justificaba su desconfianza respecto de la cultura acusando a los nuevos paradigmas teóricos de promover “la delirante fiesta de un formalismo que vuelve a tentarnos en nombre de la ciencia”.⁴¹ Las alturas culturales se convierten en el equivalente del tópico de las *manos limpias* y la cultura en sí, un síntoma del terror a la acción. Cualquier comparación, en cualquier época, entre la miseria del mundo y una obra de arte obliga al mismo reconocimiento.

³⁹ René Depestre, “Carta”, *Casa de las Américas*, No. 45, noviembre-diciembre de 1967.

⁴⁰ Roberto Fernández Retamar, “Calibán”, *Casa de las Américas*, No. 68, septiembre-octubre de 1971.

⁴¹ “Escritores, revolución y cultura en América Latina”, *Casa de las Américas*, No. 68, citado.

La depreciación antiintelectualista reunió un repertorio de nuevos rechazos: el cosmopolitismo, la erudición, la cultura extranjera y los escritores adeptos a “lujos exquisitos”: “¿Qué nos importa Joyce, tan seguido e imitado? Él es un producto de la cultura británica, irlandesa, dublinaesa, y por supuesto europea”.⁴² El exabrupto de Guillén entraba por fuerza en relación con las palabras que Carpentier dedicara a Joyce en 1967, elogiando el *Ulises* como un libro “que no deja de obsesionarnos desde hace más de treinta años”.⁴³

Sólo la política en sentido estricto permitiría en realidad el pasaje de clase, “dejar de ser un pequeño burgués”, condición que identificaba al intelectual. El campo del arte y la literatura, restringido como práctica y objeto de consumo a una minoría del cuerpo social, fue así percibido como esfera intrínsecamente autónoma, es decir, no socializada e incapaz de serlo. Si la sociedad como *público* había sido una aspiración ferviente a comienzos de la *época*, asistimos ahora a una radicalización de la exigencia para la cual *cultura* es un espacio social si y sólo si el conjunto de la sociedad es capaz de *producirla*.

Aun si puede identificarse estructuralmente una diferencia entre variantes del arte por el arte y variantes de un arte social (las exhortaciones a abandonar el cultivo del arte, con su componente retórico e ideológico, no hicieron sino devaluar el arte, sin impedir su existencia), la forma en que se encaró el estatuto social del arte sólo vio su zona autónoma y escindida del resto de las prácticas sociales. En otras palabras, el antiintelectualismo afirmaba la impotencia de la cultura para llevar a cabo esas acciones o, como sostuvo Ismael Viñas, “no existen las recetas que enseñen cómo ‘militar en la propia obra’ ”.

Desde la cárcel, el dirigente campesino peruano Hugo Blanco escribió una carta a “los poetas revolucionarios y a los revolucionarios poetas”. En ella interpelaba a los “camaradas, camaradas poetas”, pidiéndoles que resucitaran a Vallejo y a Heraud “porque los necesitamos con urgencia”. Y añadía “necesitamos poetas que escriban a pedido...”⁴⁴ La escritura “a pedido” no formaba precisamente parte del ideal estético de la gran mayoría de los escritores-intelectuales, como tampoco la elaboración de poemas que pudieran ser “cantados por los milicianos en el combate”, como había sugerido el poeta turco Nazim Hikmet en una entrevista concedida a *Lunes de Revolución*.⁴⁵

Asturias, Carpentier y Vargas Llosa reconocían esa deficiencia de la cultura en una mesa redonda realizada en París, en mayo de 1967, para discutir el tema del escritor latinoamericano. Por un lado, confesaban la impotencia del arte para realizar transformaciones sociales, subrayada por el hecho de que las grandes mayorías que interesan al escritor están relegadas del mercado cultural. Aunque verificaban la separación entre el escritor-intelectual y su medio, continuaban exponiendo las antiguas convicciones vinculadas con el ideal crítico: que la labor del escritor constituía una vocación de renuncia y combate, que la función del novelista latinoamericano era elaborar una literatura de protesta contra una realidad dis gustante (protesta, claro está, no asimilable a la denuncia panfletaria), y que la literatura contribuía a la toma de conciencia de las masas. Sin embargo, la brecha entre escritor y sociedad volvía imprescindible referirse al “*problema del escritor*”, cuya resolución solamente puede darse en su inserción en un proceso revolucionario, tal como lo habría demostrado la expe-

⁴² Nicolás Guillén, “Sobre el congreso y algo más...”, en *Verde Olivo*, No. 22, 30 de mayo de 1971, p. 8.

⁴³ Véase Alejo Carpentier, “Papel social del novelista”, *Casa de las Américas*, No. 53, marzo-abril de 1969.

⁴⁴ Cf. *Oiga*, Lima, 24 de octubre de 1969.

⁴⁵ No. 109, 11 de junio de 1961.

riencia cubana. De hecho, la solución que Vargas Llosa propuso para el Perú, “el fusil y la montaña”, no tenía nada de literaria.⁴⁶

“¿No habrá llegado el momento de decidir que pensar-escribir no basta?” La pregunta, formulada por Carlos Núñez en *Crónicas de este mundo*, estaba predeterminada. Aquí sí podría plantearse una clara escisión entre comportamientos culturales y comportamientos políticos. El fusil y la montaña de Vargas Llosa eran la solución para el Perú, pero no eran, como el propio escritor reconoció entonces, “la solución para la literatura latinoamericana”. Revolución y literatura transitan andariveles separados: parece no ser ya necesaria la elaboración de un programa estético en sintonía con la política. La nueva situación supone la posibilidad de que los escritores escriban “como sientan y se les ocurra” siempre que, llegado el “momento de la lucha concreta y efectiva, provocada y producida por los políticos y los hombres de acción, [puedan] tirar los papeles a la mierda y pelear”.⁴⁷

La apelación al deber de producir obras “fuertes y bellas”, que respondieran “con fuerza épica a la necesidad, cada día más exigente, del arte en el hombre”, que había reclamado Hugo Blanco, no debe impedir constatar que el llamado estaba entonces, como siempre, acompañado de una cláusula adversativa. Aun cuando los escritores escribieran a pedido, sus obras servirían para que los *revolucionarios* marcharan cantando:

Todos los factores que definen y fundamentan mejor nuestra responsabilidad y nuestra legitimidad de escritor quedarían en nada, en nosotros y en nuestros libros, si no hiciésemos los esfuerzos necesarios para ser auténticamente revolucionarios. Una nueva visión del intelectual, pensador y hombre de acción, hombre de verdad y hombre de profunda ternura, nos es ofrecida ya en las figuras de Fidel Castro y Ernesto Guevara, de Fabricio Ojeda y Douglas Bravo, de Régis Debray y Amílcar Cabral, de Frantz Fanon y Camilo Torres. Estos ejemplos muestran que el servicio de la revolución es hoy el más alto de los deberes y la fuente misma del honor latinoamericano.⁴⁸

En rigor, es la ausencia misma de función de la literatura lo que el antiintelectualismo postula, puesto que entiende como función exclusiva la función revolucionaria. La ausencia de esa función no sólo plantea la insignificancia del poder crítico del arte, sino que, más aún, equivale al cumplimiento de una función opuesta. Se desprende de ello una concepción del arte como esfera integradora, vehículo de clases dominantes a través de sus componentes ideológicos. El antiintelectualismo asignaba a este estado de cosas un carácter provisorio: formaba parte, por así decir, de una evaluación de la coyuntura. No propuso, en abstracto, la abolición definitiva de toda esperanza en relación con la creación artística. La historia (la larga, casi eterna duración del denominado “período de transición” que se extendía entre el burgués y el hombre nuevo) y no la teoría anulaban las posibilidades de un arte que fuera también revolucionario. Y sin embargo, este salvataje del arte a largo plazo proporcionó al antiintelectualismo nuevos argumentos. De nuevo, no era el arte sino los artistas los culpables del presente.

⁴⁶ Cf. el comentario del encuentro en Hiber Conteris, “El escritor latinoamericano”, *Marcha*, No. 1353, 20 de mayo de 1967.

⁴⁷ Afirmaciones del dramaturgo Ricardo Talesnik en Julio Morandi, “El teatro argentino visto por tres autores”, *Marcha*, No. 1496, 5 de junio de 1970, p. 23.

⁴⁸ René Depestre, “Carta”, *op. cit.*, p. 40.

El antiintelectualismo afectó sólo parcialmente la *palabra* “intelectual”, resguardándola cuando se aplicaba a “verdaderos intelectuales”, como Fidel o el Che Guevara. En gran parte, el antiintelectualismo fue una respuesta funcional del campo intelectual frente a la dirigencia partidaria y de la dirigencia partidaria frente al campo intelectual, en un momento de desequilibrio en favor de los líderes políticos. La positivización del término se fundó en la exclusión de quienes lo ocupaban tradicionalmente en calidad de una autodenominación que implicaba un legado social, por el cual los intelectuales eran objeto de una delegación *de hecho*, global y tácita.⁴⁹ Como estructura de tópicos y sentimientos totalmente extendida en la cultura de izquierda hacia finales de la *época*, el antiintelectualismo fue también la respuesta histórica a un conjunto determinado de expectativas y situaciones concretas.

Debe distinguirse en él, sin embargo, una variante fuerte de una variante débil. No se puede decir que al antiintelectualismo se opusiera una defensa tajante del intelectual, sino más bien una crítica menos virulenta, también empapada de connotaciones negativas y culpabilización. En realidad, el antiintelectualismo obligó a todos los intelectuales progresistas al procedimiento jurídico de *inversión de la prueba*. Puesto que la historia demostraba que el riesgo de todo intelectual era devenir contrarrevolucionario, para defenderse, cada intelectual debía demostrar no *lo que era*, sino *lo que no era*, eternamente disponible para dar fe de su fidelidad a las posiciones revolucionarias. El antiintelectualismo supuso al mismo tiempo una asunción y un diagnóstico de las transformaciones en la esfera pública: el hecho de que los intelectuales estaban dirigiéndose en círculo a una minoría de pares y que la mayoría ya no podía ganarse a través de la crítica cultural o el arte. Así, la sospecha de que sus pretensiones de representatividad estaban viciadas desde el origen afectó íntegramente la identidad social de los intelectuales y los impulsó hacia posiciones antiintelectualistas.

Colocados como estaban en un espacio público desde el cual pretendían no dirigirse solamente a sus pares, estos intelectuales se vieron compelidos a medir la validez de su mensaje en términos de su capacidad para influir sobre la sociedad. De la constatación de que su eficacia no podía compararse con la de los verdaderos revolucionarios y descontando de la fila de los pares a aquellos que por su consagración en el mercado editorial se habían *profesionalizado*, el antiintelectualismo postuló la ilegitimidad de arrogarse el derecho de hablar para los otros o por delegación de los otros: en lugar de interpelar a sus interlocutores y ganarlos para su causa, fueron los mismos intelectuales quienes se autointerpelaron para cumplir con el imperativo ético de justicia e igualdad que habían proclamado como moral específica de su tarea, pero no a través de la palabra. Un estado de autoobservación “culpable” los hizo asumir su condición como producto de un privilegio y la “deconstruyeron”, mostrando que toda defensa de especificidad para su trabajo encubría intereses sectoriales.

El clima del antiintelectualismo estigmatizó como burgueses, contrarrevolucionarios o mercantilistas a todos aquellos que postularon la especificidad de su tarea y reclamaron la libertad de creación y crítica dentro del socialismo, sin sujetarse a la dirección del poder político. Para el antiintelectualismo, la literatura era un lujo al que se debía renunciar, porque al fin y al cabo, para hacer la revolución, sólo se necesitaban revolucionarios.

El antiintelectualismo fue también producto de la dificultad de encontrar una fórmula que equilibrara el antagonismo entre literatura y acción, puesto en cuestión por el agotamien-

⁴⁹ Pierre Bourdieu, “Les intellectuels sont-ils hors jeu?”, en *Questions de sociologie*, París, Minit, 1984.

to del modelo del compromiso. En este sentido, resulta reveladora una anécdota, consignada en *Marcha* por el periodista Carlos Núñez desde La Habana: un intelectual se lamentaba ante Ernesto Guevara por no encontrar la manera de promover la revolución desde su trabajo específico. El Che le preguntó: —“¿Qué hace usted?”. El interlocutor respondió: —“Soy escritor”. —“Ah —replicó Guevara—. Yo *era* médico.”

El antiintelectualismo tuvo un componente de autoflagelación, cuyo carácter retórico puede llegar a opacar la sinceridad de los discursos. ¿Tributo de subordinado? ¿Cánticos de la mala conciencia? ¿Masoquismo? ¿Prolegómeno necesario para iniciar un combate no figurado contra la burguesía y sus ejércitos? Si bien llegó a plantearse el abandono de la literatura para politizar la función del intelectual letrado, es preciso insistir en que la mayor parte de los discursos aquí recogidos pertenecen a escritores que en muy pocos casos dejaron de escribir, aunque se entregaron con fervor al ritual antiintelectualista. Como sostenía Roque Dalton, la revolución los ponía “cara a cara con el espejo de la realidad y no debemos asustarnos si no lucimos de lo mejor”. ¿Qué hacer?

Para un escritor latinoamericano, desenajenarse no significa en estos momentos encontrarse en el espejo como un Baudelaire marxista, sino verse como el hijo de un pueblo de analfabetos y descalzos, tuberculosos y humillados, que comenzando por reconocerse feo de todas partes, sabe que ha entrado, a través de la transformación histórica revolucionaria, en la vía que le permitirá obtener, por medio del trabajo liberado (y hombro con hombro con todos los miembros de la sociedad), la realización de su integralidad humana en el más alto nivel de su tiempo.⁵⁰

De modo que fueron dos los conjuntos de prácticas y saberes idealizados entre los cuales se ubicó el intelectual antiintelectualista: los revolucionarios puros y las masas. Entre la acción de unos y el sufrimiento y opresión de los otros, la condición del intelectual se revelaba ineficaz respecto de unos y privilegiada respecto de los otros, y, por lo tanto, tornaba su palabra *ilegítima*. □

⁵⁰ Cf. Roque Dalton, “Literatura e intelectualidad: dos concepciones”, *op. cit.*, p. 99.

*Ideología, cultura y política: la “Escuela de Frankfurt” en la obra de Gino Germani**

Alejandro Blanco

Universidad Nacional de Quilmes

1 La recepción de los escritores de la Escuela de Frankfurt en la Argentina no ha sido hasta ahora, desgraciadamente, más que objeto de observaciones parciales y fragmentarias. Martin Traine¹ ha revelado que, durante los años treinta, los escritos de Walter Benjamin sobre arte, y de Adorno sobre música, atrajeron la atención de Luis Juan Guerrero, profesor de Estética de la Universidad de la Plata. El trabajo de Traine explora fundamentalmente ciertos vínculos institucionales entre el Instituto de Frankfurt y la Universidad de Buenos Aires, vínculos que, por diversos motivos, se cortarían casi apenas iniciados.² Por su parte, Jorge Rivera,³ en una investigación destinada a trazar la genealogía de los saberes de la comunicación en la Argentina, ha señalado el período de mediados de los años sesenta como el momento en que comienza a difundirse en la Argentina parte de la literatura proveniente de la Escuela de Frankfurt. En 1967, en efecto, la editorial Sur lanzaba al mercado su colección “Estudios Alemanes”, que incluiría los trabajos probablemente más representativos de lo que hoy acostumbramos a identificar como “Escuela de Frankfurt.”⁴ A su vez, en 1968 el semanario *Primera*

* Este trabajo forma parte de la investigación “Sociedad de masas, totalitarismo y democracia: Gino Germani 1934-1965”, que actualmente llevo a cabo como tesis doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

¹ Martin Traine, “Los vínculos del ‘Instituto de Investigaciones Sociales’ de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires en los años 30”, en *Cuadernos de filosofía*, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Nueva época, No. 40, abril de 1994.

² Entre ellos, el autor menciona las dificultades que tuvo que afrontar el Instituto de Frankfurt en América, el empeoramiento de la situación política del país, la pérdida de interés en los temas frankfurtianos en los círculos académicos argentinos y el definitivo alejamiento de la Argentina de Felix Weil, administrador de los fondos del Instituto. Sobre la circulación de la obra de Walter Benjamin en español, cf. igualmente José Aricó y Marcelo Leiras, “Benjamin en español”, *La Ciudad Futura*, No. 25/26, Buenos Aires, octubre de 1990/enero de 1991, y Graciela Wanba Gaviña, “La recepción de Walter Benjamin en la Argentina”, en *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza/Goethe-Institut Buenos Aires, 1993.

³ Jorge B. Rivera, *La investigación en comunicación social en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur, 1987.

⁴ En 1966 aparece *Teoría y praxis*, de Jürgen Habermas; al año siguiente *Ensayos escogidos* de Walter Benjamin; en 1969 *Dialéctica del iluminismo*, de Theodor Adorno y Max Horkheimer; en 1970 *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, de Max Horkheimer, y, tres años después, del mismo autor, *Crítica de la razón instrumental*, entre otros. La colección estaba dirigida por Victoria Ocampo, Helmut Arntz, Hans Bayer, Ernesto Garzón Valdés, Rafael Gutiérrez Girardot y H. A. Murena.

Plana reproducía una entrevista a Herbert Marcuse⁵ y, al año siguiente, la editorial Proteo de Buenos Aires daba a conocer las *Lecciones de sociología*, de Theodor Adorno y Max Horkheimer. Cabe recordar igualmente que ese mismo año, una pequeña editorial, Quintaria, publicaba con el título de *La sociedad industrial y el marxismo* un conjunto de recientes textos de Marcuse.⁶ Poco tiempo después, en 1974, la editorial Amorrortu editaba de Max Horkheimer *Teoría crítica*. Sobre los motivos que podrían explicar la presencia de dicha literatura en nuestro medio intelectual, Rivera arriesgaba la siguiente hipótesis:

[...] las ideas y los textos de la Escuela de Frankfurt [...] surgen en cierta forma como propuesta alternativa frente al funcionalismo, con su revaluación de la “instrumentalidad” de la razón y su crítica de fondo a la nueva opresión tecnológica, que encierra una apocalíptica y para muchos sugestiva denuncia sobre la decadencia de la genuina civilización humanística.⁷

Sin embargo, un examen atento de la trayectoria y la producción intelectuales de Gino Germani revela la existencia de numerosas referencias a la obra de algunos de los miembros del Instituto de Frankfurt y en la que, no obstante, todavía no se ha reparado. Sin prejuizar sobre su posible significación, veamos en principio los datos que apoyan esta conjetura.

2 En 1955 aparecía el primer libro de Gino Germani, *Estructura social de la Argentina. Análisis estadístico*. El capítulo que el autor consagrara a la temática de las actitudes políticas y su relación con la estructura ocupacional y de clases contenía una referencia a *The Authoritarian personality*, de Theodor Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford, libro, este último, que poco tiempo después habría de convertirse en un clásico de las ciencias sociales. Como se recordará, *The Authoritarian personality* formaba parte de la serie de los *Studies in Prejudice*, un conjunto de investigaciones que, bajo la dirección alternada de Max Horkheimer y Samuel Flowerman, abordaban, desde distintos enfoques disciplinarios, el origen y la naturaleza de los prejuicios que caracterizan las relaciones entre los grupos. De las investigaciones participarían, entre otros, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Leo Lowenthal y Paul Massing, del núcleo originario del Instituto de Frankfurt, y numerosos intelectuales europeos y americanos de distinta orientación disciplinaria,⁸ como Bruno Bettelheim, Morris Janowitz, Nathan W. Ackerman y Marie Jahoda. La referencia volvería a reiterarse en 1956 en “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”,⁹ (en la que se menciona, además, los estudios sobre la autoridad y la familia emprendidos por el Ins-

⁵ “Reportaje a Herbert Marcuse”, *Primera Plana*, No. 302, octubre de 1968.

⁶ La edición incluía “Industrialización y capitalismo en Max Weber”, “La obsolescencia del marxismo”, y “Las perspectivas del socialismo en las sociedades industriales avanzadas”. Además, la reproducción de un reportaje al autor realizado por el semanario *Le Monde*, y un comentario de André Gorz sobre *El hombre unidimensional*.

⁷ Jorge B. Rivera, *op. cit.*, p. 37

⁸ Un análisis sobre el origen y la preparación de los *Studies in Prejudice*, en Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1991.

⁹ Ensayo aparecido en *Cursos y Conferencias*, año XXV, No. 278, junio de 1956, y posteriormente incluido en *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires, Paidós, 1962.

tituto de Frankfurt en la década del treinta),¹⁰ y, un año más tarde, en “Las clases populares y las actitudes autoritarias”.¹¹

La presencia de las investigaciones del Instituto de Frankfurt en los intereses y preocupaciones de Germani no quedaría limitada, sin embargo, a esas solas referencias. En su labor como editor, al frente de la colección “Psicología social y Sociología” de la editorial Paidós, daría a conocer algunas de ellas. En 1947 traduce, acompañado de un prólogo, *El miedo a la libertad*, de Erich Fromm¹² y, en 1954, difunde uno de los textos de la serie de los *Studies in Prejudice, Psicoanálisis del antisemitismo*, de Nathan Ackerman y Marie Jahoda, con un prólogo de Max Horkheimer y Samuel H. Flowerman. En 1968, finalmente, editaría en la colección citada de Paidós *El estado democrático y el estado autoritario*, de Franz Neumann, con prólogo de Herbert Marcuse.¹³

Ahora bien, que la edición de *Psicoanálisis del antisemitismo* tanto como la reiterada referencia a *The Authoritarian Personality* no serían marginales a los intereses intelectuales de Germani ni al perfil que pretendía imprimirle a la sociología se revela en la presencia que la problemática del prejuicio en general, y del prejuicio antisemita en particular, habría de adquirir tanto en las investigaciones como en las publicaciones que, pocos años más tarde, realizaría el Departamento de Sociología bajo su dirección. En 1960 aparecía en la serie Cuadernos de Sociología del Instituto de Sociología un volumen titulado “Psicología social del prejuicio”. La edición, a cargo de Ernesto Verón, incluía “La personalidad autoritaria”, de Else

¹⁰ Los *Studien über autorität und familie*, dirigidos por Max Horkheimer, aparecieron en París, Alcan, en 1936. Colaboraron en la investigación Erich Fromm, Herbert Marcuse, Paul Lazarsfeld y Marie Jahoda, entre otros. Véase para esto el extenso estudio introductorio de Max Horkheimer, “Autoridad y familia”, incluido en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; igualmente, Martín Jay, *La imaginación dialéctica...*, cap. IV. Los *Studien...* aparecen mencionados por Germani, además, en “Antisemitismo tradicional y antisemitismo ideológico” (1962) y en “Hacia una teoría del fascismo. Las interpretaciones cambiantes del totalitarismo” (1968). En este último texto añade el siguiente comentario: “Tal vez se recuerde que Adorno y algunos de sus colaboradores pertenecían a la misma tradición científica. Junto con Horkheimer, se encontraban trabajando en el Instituto para la Investigación Social en Alemania, sitio en el que Fromm dirigió por primera vez una encuesta acerca de las clases media y trabajadora. De hecho toda su teoría y su concepto de autoridad se derivan de estos primeros estudios” (las cursivas son mías).

¹¹ Comunicación presentada al IV Congreso Latinoamericano de Sociología celebrado en Chile en 1957 y publicada en “Ideologías autoritarias y estratificación social”, *Cuadernos de Sociología*, No. 24, 1960.

¹² Muy probablemente el conocimiento de Germani acerca de los estudios sobre la autoridad y la familia del Instituto de Frankfurt se remonte al momento de esta traducción. En efecto, en la obra de Fromm, que era por otra parte fruto de aquellos estudios, aparece citado “Psychologie der Autorität”, el ensayo de Fromm incluido en la compilación de Max Horkheimer, *Autorität und Familie*. Además, en su prólogo Germani cita de Fromm “Sozialpsychologischer Teil in Studien über Autorität und Familie”, otra de sus contribuciones a la mencionada compilación, y “Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie”, aparecido en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista publicada por el Instituto, bajo la dirección de Horkheimer, entre 1932 y 1939.

¹³ Franz Neumann, autor del estudio clásico sobre el nazismo, *Behemoth: Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, se incorporó en 1936 al Instituto de Frankfurt, entonces afiliado a la Universidad de Columbia en Nueva York, por expresa recomendación de Harold Laski, uno de los sostenedores del Instituto en Londres y profesor de Neumann en la *London School of Economics and Political Science*. Desde muy temprano Germani estuvo en contacto con la obra de Laski y difundió parte de ésta en la Argentina. Como director de la colección “Ciencia y Sociedad”, de la editorial Abril, publicó del autor *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, en 1944, y en 1945, acompañado de un prólogo, *La libertad en el Estado moderno*. En 1961, a su vez, escribió el prefacio a *El peligro de ser “gentleman” y otros ensayos*, libro este último aparecido en la colección “Psicología social y Sociología”, de Paidós. La filial londinense del Instituto sobrevivió hasta 1936 dirigida por Jay Rumney, que había colaborado en las investigaciones reunidas en *Autorität und Familie*. Cf. Martín Jay, *op. cit.*, pp 237-239. En colaboración con Joseph Maier, otro miembro de Instituto, Rumney es el autor de *Sociología. La ciencia de la sociedad*, título que sería editado por Germani en Paidós, en 1956.

Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford.¹⁴ Pero esa relación tendría alcances todavía más precisos. Dentro del plan de investigaciones del Departamento de Sociología, Germani incluirá una sobre el antisemitismo que haría uso del marco de referencia teórico y metodológico de las investigaciones sobre los prejuicios conducidas por Max Horkheimer.¹⁵ La investigación de Germani sería auspiciada por el *American Jewish Committee*, del Instituto de Relaciones Humanas de Nueva York, precisamente la misma entidad que respaldó los *Studies in prejudice*.

Tanto menos marginal a sus intereses se revelaría la edición de un libro como el de Erich Fromm. En 1964, en colaboración con Jorge Graciarena, Germani editaba una antología de textos titulada *De la sociedad tradicional a la sociedad de masas* y destinada como material bibliográfico para el curso de “Introducción a la sociología” en el Departamento de Sociología. En su prefacio, los editores recomendaban como lectura obligatoria, además de *Cultura y personalidad*, de Ralph Linton, y *El carácter femenino*, de Viola Kleim, *El miedo a la libertad*, de Erich Fromm, que, a juicio de los editores, “*complementa de manera general casi todo el programa*” (las cursivas son mías). ¿Debería añadir que en 1965, una editorial de procedencia anarquista, Proyección, editaba en la Argentina *La personalidad autoritaria* y que el prólogo estaba firmado por Eduardo Colombo, entonces profesor del Departamento de Sociología?¹⁶

En principio, entonces, los datos parecerían exhibir la existencia de un contacto persistente de Germani con las investigaciones del Instituto de Frankfurt (se extendería, en efecto, por un período de unos veinte años aproximadamente) tanto como la importancia que estas últimas habrían de adquirir (aunque más no fuera que por su propia iniciativa) en la constitución del perfil intelectual de una sociología recientemente institucionalizada, como parte de la bibliografía de los planes de enseñanza de la disciplina,¹⁷ en unos casos, como fuente de inspiración teórica y metodológica de algunas de sus investigaciones, en otros.

Hay, por consiguiente, una historia de la recepción de la “Escuela de Frankfurt” en la Argentina que precede a la notada por Jorge Rivera. No está, sin embargo, en nuestro ánimo advertir en el trabajo de este último la omisión de las referencias consignadas en este ensayo. El objetivo de Rivera no era analizar la presencia de la “Escuela de Frankfurt” en la Argentina sino más bien indicar en diálogo con qué textos y tradiciones intelectuales fue conformán-

¹⁴ El cuaderno, que llevaba por título “Psicología social del prejuicio”, incluía también trabajos de Ernesto Verón, Kurt Lewin, Milton Roakeach, N. C. Morse y F. H. Allport y J. Greenblum y L. Pearlin.

¹⁵ Dirigida por el mismo Germani con la colaboración de Ernesto Verón, la investigación, que se inició en 1958, se tituló “Personalidad autoritaria y actitudes políticas”. Véase “El Departamento y la Escuela de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Informe del Director”, Buenos Aires, septiembre de 1961. Los resultados de la pesquisa aparecieron publicados en 1963 con el título de “Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional”, en *Cuadernos de Comentario*, Instituto Judío de Cultura e Información, 1963. Debería acaso recordarse que en este último texto Germani toma como referencia, entre otros, los datos contenidos en otro de los volúmenes de la serie de los *Studies*, *Dynamics of Prejudice*, de Bruno Bettelheim y Morris Janowitz.

¹⁶ En 1965 Colombo tenía a su cargo el seminario “Psicología social: los roles sociales y la pertenencia a grupos”. Véase, “El Departamento y la Escuela de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Informe del Director”, Buenos Aires, septiembre de 1961.

¹⁷ Además de la antología antes citada, y dentro de los cursos que ofrecía el Departamento de Sociología, el seminario de Regina Gibaja “Comunicación de masas, propaganda y opinión pública” incluía como bibliografía dos textos de Theodor Adorno, “Television and pattern of mass culture”, y “The radio symphony”, y otros dos de Leo Lowenthal, “Portrait of american agitator” y “Biographies in popular magazines”. *La personalidad autoritaria* figuraba como bibliografía en la asignatura “Psicología social” dictada por Enrique Butelman. Cf. “El Departamento y la Escuela de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Informe del Director”, Buenos Aires, septiembre de 1961.

dose un registro discursivo que tendría por objeto la problemática de la comunicación social y la cultura de masas. Con todo, e independientemente de si los signos visibles de la difusión de dicha literatura durante los años sesenta son suficientes como prueba de una real apropiación de la misma,¹⁸ el señalamiento tiene más bien la intención de mostrar un contraste que acaso sea útil para intentar un primer acercamiento al problema de este ensayo. En efecto, la comparación muestra que, a diferencia de la recepción tematizada por Rivera, Germani sigue de cerca un aspecto particular de la producción intelectual de algunos de los miembros del Instituto de Frankfurt, aquel donde aparecerá más nítidamente perfilada una de sus vetas más características, la relativa a la incorporación del psicoanálisis a una renovación de la teoría marxista.¹⁹ Ahora bien, ¿por qué pudo Germani mostrarse sensible a esta literatura?

Por cierto, se podría explicar la acogida favorable de Germani hacia, por ejemplo, una obra como *La personalidad autoritaria* aduciendo que, a diferencia de los trabajos, digamos más especulativos, de los integrantes del Instituto, este tipo de investigaciones se ajustaba perfectamente a las expectativas relativas al canon de lo que por entonces parecía constituir un modelo de investigación científica: base experimental, uso de datos cuantitativos y cualitativos, métodos de verificación, etc; en fin, una investigación provista de todo un arsenal metodológico –test, encuestas, escalas de medición, etc.– considerado representativo de la ejemplaridad de la investigación científica de un problema.²⁰ Podría argüirse incluso que a esas características se añadía otra, no menos representativa de dicho canon: se trataba en efecto de una investigación colectiva, realizada por un conjunto de investigadores provenientes de distintas disciplinas, resultado, consiguientemente, de una labor conjunta.²¹ Los procedimientos metodológicos puestos en práctica para el desarrollo de la investigación sobre los prejuicios se revelaban así absolutamente compatibles con la dirección que por entonces Germani aspiraba a imprimirle a la sociología. En efecto, la naturaleza experimental de la investigación exhibía una voluntad de sistematización del material empírico y una disposición a cuantificar fenómenos de ‘carácter subjetivo’ con la que Germani no podía menos que estar de acuerdo, tan partidario como era de la aplicación de métodos naturalistas al estudio de la vida social

¹⁸ En un trabajo reciente sobre la recepción de los escritos de la teoría crítica en los estudios de comunicación en América Latina, se revela que, para esos años, y al menos en la Argentina, la misma fue de carácter fragmentario y que, por lo demás, los discursos críticos sobre la comunicación se apoyarían, en realidad, en otras matrices de pensamiento. Véase Alicia Entel, Víctor Lenarduzzi y Diego Gerzovich, *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

¹⁹ Tanto los estudios consagrados a la autoridad y la familia, *El miedo a la libertad* como la serie de los *Studies in prejudice* constituyen, en efecto, los documentos intelectuales más significativos de la puesta a prueba de dicha estrategia intelectual.

²⁰ En efecto, como ha señalado Daniel Bell, el predominio de la cuantificación, la verificación como requisito metodológico de puesta a prueba de una proposición y el consiguiente rechazo a las generalizaciones especulativas, además de la prioridad asignada a la recolección de datos y al desarrollo y perfeccionamiento de los métodos de la encuesta y la observación participante, constituyeron los rasgos más notorios de un renacimiento de las ciencias sociales en el período comprendido entre 1945 y 1970 animado por una común expectativa de predicción, de administración y de exactitud cuantificable. Véase, Daniel Bell, *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Alianza, 1984; igualmente, Immanuel Wallerstein (coord.), *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1996.

²¹ Son conocidos los reproches de Germani hacia la figura del “ensayista” o del “pensador”, cuya labor “solitaria” debía ser sustituida por el trabajo en equipo. Cf. Gino Germani, *La sociología en la América Latina. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, y el prólogo que redactara para la edición española de *La imaginación sociológica*, de C. Wright Mills, México, FCE, 1961.

cuanto del consecuente rechazo de los métodos de carácter introspectivo.²² Por lo demás, los *Studies in prejudice* se inscribían en lo que por ese entonces constituía una suerte de paradigma de análisis en las ciencias sociales, la “caracterología”, y por el que Germani, no obstante sus reservas, se mostraba particularmente interesado.²³ De manera que si se tiene en cuenta este costado de su trayectoria intelectual, la observación, lejos de lucir apresurada, parece más bien provista de cierto grado de verosimilitud.²⁴

Indudablemente, la apertura a las ciencias sociales en general y a la investigación empírica en particular que caracterizaría la obra del Instituto de Frankfurt tanto como la de sus distintos miembros no puede sino considerarse como un aspecto de primera importancia a la hora de calibrar por qué dicha obra pudo atraer la atención de Germani. Incluso, hasta podría establecerse —con todos los recaudos del caso— una analogía entre las posiciones críticas de los frankfurtianos hacia las tradiciones alemanas de pensamiento social más o menos especulativas y la de Germani respecto de sus equivalentes locales. Con todo, y no obstante la plausibilidad de esta virtual tesitura, hay por lo menos una objeción que puede oponérsele, y cuyo peso, tengo la impresión, sería suficiente, no para dejarla de lado, sino para ir un poco más allá de ella. Entre las obras que fueron objeto de la recepción de Germani, fue la menos empírica de todas ellas, *El miedo a la libertad*, de Erich Fromm, la que, paradójicamente —como se verá más adelante—, marcó de manera más acusada la formación de su pensamiento y la construcción de sus esquemas interpretativos. A este respecto, apenas una ojeada comparativa entre, pongamos por caso, *The Authoritarian Personality* y *El miedo a la libertad*, sería acaso suficiente para caer rápidamente en la cuenta de hasta qué punto el último de ellos está más próximo al género del ensayo histórico que al de la investigación empírica.

Trataré de mostrar entonces que la relación de Germani con las investigaciones del Instituto no habría de residir exclusivamente en un plano meramente formal-metodológico, sino en uno que era a la vez que conceptual, enteramente político-ideológico. Aquella relación habrá de establecerse —tal la hipótesis de lectura que voy a proponer— en función de una *proble-*

²² Para esta cuestión, véase de Gino Germani “Una década de discusiones metodológicas en la sociología latinoamericana” y “Sobre algunas consecuencias prácticas de ciertas posiciones metodológicas en sociología, con especial referencia a la orientación de los estudios sociológicos en la América Latina”, en *Boletín del Instituto de Sociología*, No. 6, 1952; *La sociología científica. Apuntes para su fundamentación*. México, Cuadernos de Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México, 1956; *La sociología en la América Latina. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.

²³ Como se recordará, la idea rectora de los estudios del carácter era aquella según la cual era posible detectar en una colectividad, o en los distintos grupos que la componen, ciertas pautas unitarias de comportamiento encarnadas en los rasgos modales de la personalidad. El interés de Germani por este tipo de estudios puede apreciarse perfectamente en su labor como editor de las obras de Margaret Mead (*Adolescencia y cultura en Samoa*, Abril, 1945, *Sexo y temperamento*, Abril, 1947, y *Educación y cultura*, Paidós, 1952), Karen Horney (*La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidós, 1946), Michel Dufrenne (*La personalidad básica*, Paidós, 1959), y David Riesman (*La muchedumbre solitaria*, Paidós, 1964). Sus reservas hacia este tipo de enfoque pueden verse en *Política y sociedad en una época de transición*, pp. 45 y 46.

²⁴ Todavía más. Observada desde la perspectiva de una teoría de la constitución del campo intelectual como la elaborada por Pierre Bourdieu, puede comprenderse perfectamente el papel estratégico que una obra como la citada estaría destinada a desempeñar en la lucha, entonces librada por Germani, por la legitimación de una disciplina de carácter empírico-analítico. Para la teoría de los campos, véase de Pierre Bourdieu *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995. Para un desarrollo de esta perspectiva en la Argentina, Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, “La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”, en *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, CEAL, 1983, y Silvia Sigal, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1992. No es ésta, sin embargo, la perspectiva adoptada en este trabajo.

mática teórico-política, la emergencia de la moderna sociedad de masas, la quiebra de la democracia y las experiencias del totalitarismo, y de un *proyecto disciplinario*, la construcción de una *perspectiva psicosocial* de análisis en la que el diálogo con el psicoanálisis habría de jugar un papel decisivo. Es entonces en el marco de esta doble dimensión que, sospecho, puede ser leída la presencia de la escuela de Frankfurt en los intereses de ese momento fundacional de la sociología en la Argentina.

3 Ahora bien, antes de analizar puntualmente los motivos de la recepción, es necesario reparar en el siguiente hecho: el contacto de Germani con los escritores de Frankfurt plantea el problema más general de su relación con la tradición marxista. En principio, podría admitirse que la obra de Marx y Engels no estuvo en el centro de sus preocupaciones intelectuales. Se ha señalado, asimismo, la escasa consideración que recibió el marxismo en los planes de enseñanza de la sociología, al menos durante el período en el que Germani tuvo bajo su jefatura los destinos del Departamento y de la carrera.²⁵ ¿Cómo explicar entonces su relación con una tradición marxista como la de Frankfurt?

A este respecto, es necesario reparar por un momento en una figura del marxismo heterodoxo de esos años como Karl Mannheim, por la que Germani se mostraría particularmente interesado y que sería decisiva, a su vez, en su orientación intelectual. Por cierto, esto no significa que las orientaciones teóricas de Mannheim y los frankfurtianos fueran convergentes, como tampoco sus respectivos intereses ideológico-políticos, y que, por consiguiente, una explique la otra. Pero es indudable que ambas expresaban una renovación de la tradición marxista, consistente fundamentalmente en una mayor atención a la dimensión de la subjetividad como al papel que la cultura desempeña en la conformación de las orientaciones ideológicas de clase, atención que traducía, en uno como en otros, una insatisfacción creciente con el economicismo del marxismo vulgar cuanto la necesidad de abrir la teoría marxista a una problematización de la cultura.

De cualquier manera, y si se tiene en cuenta que la obra de Mannheim proporcionaría a Germani una serie de tópicos y esquemas conceptuales que serían constitutivos de su perspectiva intelectual sobre el mundo moderno, volver sobre algunos de ellos nos permitirá, en todo caso, precisar el contexto de la problemática a partir de la cual Germani se acerca a las investigaciones de Frankfurt. En la obra de Mannheim, en efecto, Germani encontraría, en primer lugar, un análisis de las tensiones originadas en la sociedad moderna como consecuencia del proceso de “democratización fundamental”, es decir, del ingreso de las masas a la vida política nacional; y, en segundo lugar, un examen de la crisis de la sociedad moderna en conexión con la problemática de la racionalización y los efectos que el debilitamiento de los vínculos con la tradición y con la comunidad producen en el equilibrio psíquico de las personas. Asimismo, un análisis acerca de las posibilidades de una reconstrucción racional y democrática de la sociedad en una era de masas y del papel que la ciencia social está llamada a desempeñar en ésta proporcionando al hombre los instrumentos cognoscitivos en orden a

²⁵ Véase Torcuato Di Tella, “La sociología en la Argentina en una perspectiva de veinte años”, *Desarrollo Económico*, vol. 20, No. 79, Buenos Aires, octubre/diciembre de 1980. Según el autor, durante los diez años comprendidos entre 1956 y 1966, “el estudio de las teorías marxistas [...] fue entre escaso y nulo”.

una orientación de carácter racional.²⁶ En último término, debe consignarse también el lugar cada vez más relevante que el psicoanálisis habría de adquirir en el pensamiento de Mannheim y su interés en un tratamiento más sistemático de los aspectos psicológicos del proceso social.²⁷

En su diagnóstico de la crisis, Mannheim bosquejaba dos series de problemas que, aunque diferentes, se hallaban estrechamente relacionados. La crisis, en principio, obedecía a los cambios originados como consecuencia de la emergencia de la sociedad de masas. El proceso de “democratización fundamental”, que significaba la ampliación de la participación política a sectores sociales anteriormente excluidos de ella, planteaba el problema de la integración y adaptación de dichos sectores a las nuevas formas de vida caracterizadas por el predominio de las grandes organizaciones de masas y el correlativo declive de las formas tradicionales de integración. La incorporación de las masas debía entonces correr paralela a una extensión de la racionalidad en esferas de la conducta en las que antes dominaba la aceptación de los dictados de la tradición y la costumbre. Pero a su vez, esta democratización se veía amenazada por una tendencia hacia la centralización y concentración de los medios (de producción, de guerra, de poder, etc.) propia del proceso de racionalización creciente y que depositaba en las manos de una minoría el manejo y la administración de las distintas organizaciones de la vida colectiva. ¿Cuáles eran entonces las posibilidades de desarrollo de una democracia en una sociedad de masas caracterizada precisamente por la presencia de estas dos tendencias contrapuestas?

La otra serie de problemas detectada por Mannheim como causante de la crisis estaba ya más directamente relacionada con las “fuerzas desintegradoras” de la sociedad industrial. Aquí el núcleo de su diagnóstico se fundaba en un análisis del proceso de racionalización de la vida moderna que tenía como referencia más inmediata, indudablemente, la obra de Max Weber. En efecto, en *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Mannheim exponía el motivo principal de la crisis de las sociedades contemporáneas (por lo demás, en términos no muy diferentes a los que lo hacía por entonces Max Horkheimer en un artículo sobre las relaciones entre historia y psicología),²⁸ bajo la forma de un estado de inadecuación (o mejor dicho de desajuste) entre el desarrollo de la racionalidad tecnológica y el de la racionalidad social. Para Mannheim, en efecto, la crisis obedecía a una asimetría entre el desarrollo de la racionalidad funcional y el de la racionalidad sustantiva. De acuerdo con este autor, la prime-

²⁶ Este último problema aparece explícitamente tratado por Germani en “Sociología y planificación social”, *Boletín* de la Biblioteca del Congreso Nacional, Buenos Aires, Nos. 57-58-59, julio/diciembre de 1946, incluido más tarde en *La sociología científica. Apuntes para su fundamentación*, México, Universidad Autónoma de México, 1962, en el que Germani subraya que dicha orientación sólo puede asumir un carácter instrumental, es decir, sólo puede estar referida a los medios y no a los fines de la acción. He analizado con más detalle este problema en “Gino Germani: las ciencias del hombre y el proyecto de una voluntad política ilustrada”, *Punto de vista*, No. 62, noviembre de 1998.

²⁷ Para una visión de conjunto del pensamiento y la trayectoria intelectual de Karl Mannheim, véase Lewis Coser, “Karl Mannheim, 1893-1947”, en *Master of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*, Harcourt Brace and Company, Florida, 1977. Aspectos parciales de su obra en Raymond Aron, *La sociología alemana contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 1953; Paul Kecskemeti, “Introducción” a Karl Mannheim, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, FCE, 1963; igualmente, Louis Wirth, “Prefacio” a Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, México, FCE, 1993.

²⁸ Véase Max Horkheimer, “Historia y psicología”, en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974. Originariamente, el ensayo apareció en 1932 en la revista del Instituto, la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

ra es aquella que prevalece en una organización de las actividades humanas en las que los hombres se convierten en parte de un proceso mecánico donde cada uno tiene asignados una posición y un rol funcionales; la segunda, en cambio, alude a la capacidad que tienen los hombres de captar una situación y adaptarla a fines conscientes.

Como puede apreciarse, el diagnóstico de Mannheim recurría a una distinción que, proveniente de Max Weber, estaría igualmente presente en las reflexiones de los frankfurtianos: la distinción entre ‘racionalidad formal’ –que en Mannheim recibía el nombre de ‘funcional’– y ‘racionalidad sustantiva’.²⁹ Ahora bien, ¿en qué se originaba aquel desajuste? Según Mannheim, el problema radicaba en el hecho de que la sociedad industrial favorecía una racionalización limitada a algunos sectores (básicamente el económico y el técnico) pero que no propiciaba, en grado semejante, una racionalización de las relaciones humanas.

La industrialización creciente –escribía– favorece por fuerza sólo la racionalidad funcional, es decir, la organización de las conductas de los miembros de una sociedad en ciertos terrenos. Pero no exige en igual medida la “racionalidad sustancial”, es decir, la facultad de actuar en situaciones dadas con capacidad de juicio a base de una propia inteligencia de las conexiones.³⁰

El predominio de la racionalidad funcional, capaz solamente de proporcionar los medios más eficaces para alcanzar determinados fines pero incapaz de proveer una orientación moral y normativa, tenía como consecuencia privar a los hombres de la capacidad de ejercer un control racional del proceso productivo. Aquella falta de “inteligencia de las conexiones” venía a resumir para Mannheim el significado de la alienación en el mundo contemporáneo. A su vez, la tendencia inexorable a la burocratización de todos los sectores de la vida social, expresión de una racionalidad funcional en expansión, provocaba el progresivo aislamiento entre los hombres sometidos al imperio de una racionalidad impersonal. Si el debilitamiento entonces de la racionalidad sustancial implicaba la incapacidad de los hombres para captar una situación y adaptarla a fines conscientes, ¿debía resultar asombroso que las transformaciones económicas se vieran acompañadas de vastas erupciones de conducta irracional?

En las conclusiones al prefacio que redactara Germani, en 1945, para la edición de *La libertad en el Estado moderno*, de Harold Laski, este planteo, que colocaba el origen de las explosiones de irracionalidad de la sociedad moderna en el predominio de una racionalidad funcional y el correlativo déficit de la racionalidad sustantiva, tomaba la forma de una crítica a la economía burguesa o del *laissez faire* y la apuesta por una “planificación democrática” –sobre la que tanto insistiera Mannheim– como alternativa a la planificación propia de los regímenes totalitarios que suponía la supresión de la libertad. En el lenguaje de un “socialismo reformista”, común a Laski y a Mannheim, Germani escribía:

La democracia planificada es la única respuesta adecuada a esa amenaza, pues no solamente no destruye la libertad, en su significado eterno, sino que crea las condiciones de su ulterior

²⁹ A juicio de los frankfurtianos, sin embargo, el error de Weber, a pesar de su distinción, consistió en haber identificado la racionalidad instrumental con el significado de la racionalidad o de la razón *tout court*. Para un desarrollo de esta cuestión, véase de Max Horkheimer *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973; y “Sobre el concepto de la razón”, en Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979.

³⁰ Karl Mannheim, *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, Leviatán, 1984, p. 44.

desarrollo. A la libertad negativa de la sociedad burguesa opone Laski la libertad positiva de la sociedad socialista: mientras ésta refiere los derechos de la personalidad a la personalidad misma, aquélla los funda, en última instancia, sobre la propiedad.

Pero en dicho prólogo Germani advertía, igualmente, y tomando en préstamo las palabras del propio autor, que “la libertad podrá surgir y ser conservada en una sociedad en que los hombres se encuentren igualmente interesados en su aparición y conservación”. La adhesión de las masas a los regímenes totalitarios parecía haber puesto de relieve la validez de este último enunciado. Pero, ¿qué era lo que había empujado a los hombres a ofrecer apoyo a regímenes que eran la negación misma de la libertad?

4 En una visión retrospectiva sobre su relación con la obra de Freud, Horkheimer y Adorno expresaron lo siguiente:

Por aquel entonces, a la sombra de la inminente y amenazadora dictadura hitleriana, nos encontrábamos ante la contradicción existente entre los manifiestos intereses de las masas y la política fascista, por la que aquéllas se dejaron atraer entusiásticamente. Vimos cómo la presión económica continuó en inconscientes procesos psicológico-sociales, lo que obligó a las gentes que se encontraban bajo esta presión a convertir la cuestión en una cosa propia, poniendo a la venta su propia libertad.³¹

No hay duda entonces de que aquello que articulaba la recepción de una literatura tan atenta a la dimensión de la psicología profunda del comportamiento estaba relacionado con un desconcierto (y una decepción) experimentado por los intelectuales de izquierda como consecuencia del apoyo de las masas a los regímenes totalitarios. En efecto, la emergencia de estos últimos había instalado en la conciencia de izquierda en general, y en los investigadores de Frankfurt en particular, la convicción de que la comprensión del comportamiento aparentemente anómalo de las masas y su adhesión a movimientos políticos que no parecían traducir sus verdaderos intereses exigía la presencia de un enfoque que fuera capaz de trascender el economicismo y el utilitarismo vigente en buena parte de las teorías sociales de entonces, y, muy especialmente, en el marxismo vulgar.³²

En la Argentina, aquel desconcierto y decepción se había experimentado, claro está, en ocasión del apoyo de las masas populares al movimiento peronista. En el prólogo a *El miedo a la libertad*, de Erich Fromm, de 1947, se advierten perfectamente los signos de dicho desconcierto. Germani dejaría planteado ahí el problema al que volvería diez años más tarde:

Se llega con esto –escribía– a uno de los problemas centrales de nuestro tiempo: el del *sentido* que asume la adaptación frente a los cambios estructurales. Uno de los rasgos más característicos de la escena contemporánea ha sido la irracionalidad de tales adaptaciones (las cursivas son del autor).

³¹ En “Prólogo” a Theodor W. Adorno y Walter Dirks (eds.), *Freud en la actualidad*, Barcelona, Barral, 1971, p. 7.

³² Sobre la relación de los frankfurtianos y el psicoanálisis, véase Martin Jay, *op. cit.*, especialmente cap. III.

¿Cómo explicar entonces dicha irracionalidad? ¿Qué había impulsado a las masas a adherir a regímenes políticos que parecían contrariar sus intereses? ¿Cómo había sido todo esto posible? ¿De dónde provenían esas fuerzas irracionales que “negaban las aspiraciones más arraigadas en la conciencia del hombre occidental”?

En un texto de 1945, titulado “Anomía y desintegración social”,³³ Germani daba los primeros pasos en dirección a una respuesta a dichos interrogantes. La sociedad moderna atravesaba una crisis producto del proceso de transición de la sociedad tradicional a la sociedad de masas. La velocidad del tránsito exigía enormes esfuerzos de adaptación que provocaban fuertes trastornos en la personalidad; los antiguos esquemas de acción y representación social ya no resultaban adecuados para la nueva situación social y su desajuste respecto de esta última originaba procesos de desintegración social.

Por cierto, la solución a la crisis no radicaba en un restablecimiento de los lazos tradicionales, que Germani juzgaba incompatibles con la estructura de una sociedad industrial, sino en la creación de marcos institucionales que integraran al individuo en los valores de la cultura moderna. El problema no radicaba entonces en el espíritu moderno (secularización, racionalismo, individualismo) sino en esa convivencia, que podía resultar explosiva, de lo “contemporáneo con lo no contemporáneo”: estructuras tradicionales deterioradas por el proceso de modernización, estructuras modernas y vastos sectores de la vida social parcialmente desintegrados. Dicho de otro modo, la crisis obedecía a una falla en un proceso de individuación que parecía reducirse a un efecto automático de la diferenciación social y que no le proporcionaba al individuo los medios para forjarse una personalidad. Más que a un aumento de la individuación, esa diferenciación puramente automática conducía en rigor de verdad a una creciente atomización social. Debilitados los lazos de solidaridad tradicionales, abandonados a sí mismos, los hombres –escribía Germani recogiendo los términos de la formulación de Fromm– se hallaban expuestos a la aceptación de vínculos que pudieran ofrecerles la sensación de pertenencia que habían perdido. Puede decirse entonces que el problema central que planteaba esa transición era esencialmente “moral” en el sentido que este término tiene en la obra de Durkheim pero que también pasaría a tener en la obra de Fromm, es decir, como un debilitamiento de los lazos sociales que otorgaban al individuo un sentimiento de comunión y pertenencia. A este respecto, en el Prólogo, escrito dos años más tarde, a propósito de la edición de *El miedo a la libertad*, Germani escribía:

El hombre ha llegado a emerger, tras el largo proceso de *individuación*, iniciado desde fines de la Edad Media, como entidad separada y autónoma, pero esta nueva situación y ciertas características de la estructura social contemporánea lo han colocado en un profundo aislamiento y soledad moral. A menos que no logre restablecer una vinculación con el mundo y la sociedad, que se funde sobre la reciprocidad y la plena expansión de su propio yo, el hombre contemporáneo está llamado a refugiarse en alguna forma de evasión a la libertad.

Se aprecia, así, de qué manera Germani encontraba en las nociones de “aislamiento” y “soledad moral” de Fromm términos equivalentes al concepto de “anomía” desarrollado por Émile Durkheim. A la luz de este planteo, el totalitarismo aparecía como resultado de un proceso

³³ Gino Germani, “Anomía y desintegración social”, en *Boletín del Instituto de Sociología*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, No. 4, 1945.

de atomización social que, a la vez que privaba a los hombres de los vínculos políticos tradicionales, los predisponía –a falta de una integración efectiva en los patrones de la vida moderna– a la adhesión a movimientos que fueran capaces de restituirle el sentido de pertenencia que habían perdido. Esa ‘pérdida de comunidad’ originaba sentimientos de alienación y ansiedad y la consiguiente predisposición a comportamientos extremos como modo de evadir esas tensiones.

Por cierto, desde un principio Germani se apartaría claramente de los diagnósticos de matriz conservadora según los cuales el problema estribaba en esa “rebelión de las masas”, en su desdichadamente obcecada voluntad de tomar partido en el destino político de las naciones. Muy por el contrario, creía que la ampliación de la participación a sectores anteriormente excluidos de ella debía acreditarse como parte del proyecto histórico emancipatorio del mundo moderno. El problema era, más bien, que las experiencias del nacionalsocialismo en Alemania y del fascismo en Italia habían puesto en cuestión, de una manera por demás alarmante, los fundamentos mismos de la civilización moderna, pues exhibían, atterradoramente, que la solución al “problema de las masas” bien podía transitar por caminos bastante extraños a las formas políticas hasta entonces conocidas, y especialmente extraños a la democracia occidental. El éxito de esas formas que se revelarían verdaderamente extrañas a la imaginación política de entonces parecía exhibir, además, otra crisis, esta vez de naturaleza gnoseológica, relativa a los fundamentos de una antropología racionalista que hasta ese momento, de alguna u otra manera, había regido las explicaciones del comportamiento de los hombres. Motivaciones poco familiares a la razón al mismo tiempo que resistentes a los imperativos de los cambios estructurales parecían estar en el origen de unas preferencias ideológicas que ya no se dejaban aprehender bajo los supuestos de aquella antropología.

En este sentido, la obra de Fromm, y, muy especialmente, su operación de incorporación del psicoanálisis a una teoría de la sociedad, parecía ofrecer un camino propicio para explorar el sentido de todas aquellas perplejidades.

El problema de la “falsa conciencia” –declaraba Germani en el prólogo a *El miedo a la libertad*– es decir de la falta de adecuación entre la realidad y su interpretación por parte de un grupo, de que se ocupa la sociología del conocimiento, puede ser examinado provechosamente desde el punto de vista de la psicología profunda, pues ésta revela la raíz psicológica de las ideologías y la *relación que existe entre esa deformación de la realidad y la estructura del carácter* (las cursivas son mías).

Si los términos de la formulación del problema provienen indudablemente de la sociología del conocimiento de Karl Mannheim (“la falta de adecuación entre la realidad y su interpretación...”) se advierte de qué modo Germani encontraba en el planteo de Fromm un modo de articular una respuesta al mismo a través de un diálogo con la psicología, y especialmente con el psicoanálisis.³⁴ Una problematización de las relaciones entre ideologías políticas y conformación psíquica (carácter social) de los individuos podía entonces ofrecer –creía Germani– una vía para interrogar los fundamentos de esa adaptación irracional que el totalitarismo ates-

³⁴ De todos modos, y como ha sido recordado, tampoco Mannheim se mostraría ajeno al proyecto de establecer una relación estrecha entre psicología y sociología. Véase, especialmente, Karl Mannheim, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, FCE, 1963. La edición inglesa original es de 1953.

tiaguaba dramáticamente pero en la que no parecía estar ausente una alusión directa al peronismo; ella parecía capaz de poner al descubierto, igualmente, hasta qué punto “la amenaza de nuevas servidumbres” no habría de residir exclusivamente en factores estructurales o en alguna forma de restricción externa a la libertad sino en ciertas configuraciones de la subjetividad que obstaculizan la realización plena de la personalidad.

Pero, ¿de dónde provenían estas configuraciones? Aquí es donde la “revisión del psicoanálisis” propuesta por Fromm abría el camino para una integración del psicoanálisis a una teoría de la sociedad. En efecto, se abandonaba la imagen de una naturaleza humana universal, fija e invariable, dotada de un conjunto de tendencias biológicas comunes a la especie, y en su lugar aparecía el individuo social e históricamente conformado, cuya constitución biológica era, por el contrario, flexible y capaz de adaptarse a las distintas circunstancias a través de su propia modificación y de una transformación de las circunstancias mismas. Frente a la oposición mecánica del individuo a la sociedad, Fromm enfatizaba la interacción social como el lugar en el que la naturaleza humana adquiere, a través de la socialización, rasgos de personalidad históricamente únicos. En este sentido, una “acentuación sociológica” del psicoanálisis permitía integrar al análisis todas aquellas fuerzas sociales y culturales que intervienen en la formación de la personalidad, o del “carácter social” de los miembros de un grupo, pero subrayando, al mismo tiempo, de qué manera las “disposiciones psíquicas” así moldeadas intervienen, a su vez, como fuerzas activas en el proceso social. El enfoque de Fromm se revelaba así enteramente compatible con las innovaciones relativas a la “teoría de la personalidad” provenientes del campo de la sociología, y muy especialmente de la antropología cultural, entre las que Germani incluía la obra de Ruth Benedict, Margaret Mead y de Bronislaw Malinowski,³⁵ pero entre las que habría que añadir, igualmente, la de Ralph Linton. El aporte principal y más novedoso de estas innovaciones consistía, en efecto, en la afirmación de la existencia de patrones de cultura constitutivos de la personalidad y de la acción humana.³⁶ En este sentido, una reapropiación “culturalista” del psicoanálisis estaba en condiciones de ofrecer los medios para una superación de los errores antitéticos del “sociologismo”, por un lado, que explica la vida social a partir de la existencia de fuerzas impersonales que trascienden al individuo, y del “psicologismo”, por el otro, que procede de manera inversa.

Desde entonces, la reflexión de Germani en torno del psicoanálisis y de las posibilidades de construcción de una renovada psicología social estaría en el centro de sus preocupaciones.³⁷ Su intensa actividad editorial puede ser leída como parte de una estrategia políti-

³⁵ A este respecto, en el prefacio a la edición de 1949 de los *Estudios de psicología primitiva*, de Bronislaw Malinowski, Germani señalaba precisamente la importante contribución de la obra del antropólogo en el surgimiento de las orientaciones revisionistas del psicoanálisis al poner de relieve la incidencia de la cultura en la formación de la personalidad y rectificar de esta manera el biologismo de las premisas del psicoanálisis. Así, por ejemplo, como en el caso de la crítica de Malinowski a la universalidad del complejo de Edipo y su reemplazo por la noción de un complejo nuclear familiar que varía precisamente en función de la estructura familiar y, consiguientemente, de la cultura. Gino Germani, “Prefacio a la edición castellana” a *Estudios de psicología primitiva*, de Bronislaw Malinowski, Buenos Aires, Paidós, 1949.

³⁶ Dos títulos marcaron el denominado movimiento “cultura y personalidad”: *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict, traducido tempranamente al español por León Dujovne para editorial Sudamericana, en 1939, y *The Cultural Background of Personality*, de Ralph Linton, que la editorial del Fondo de Cultura Económica daba a conocer a los lectores de habla hispana en 1945, el mismo año de su aparición en inglés, con el título de “Cultura y personalidad”. Véase Daniel Bell, *op. cit.*, pp. 56-57.

³⁷ Véase Gino Germani, “El psicoanálisis y las ciencias del hombre”, en *Revista de la Universidad*, No. 3, La Plata,

co-intelectual destinada a tallar el perfil de ‘ciencia del hombre’ sobre la base de una convergencia, temática y metodológica, de los saberes de la psicología, la antropología y la sociología.³⁸ No resulta sorprendente a este respecto que una de las colecciones bajo su dirección llevara por título “Biblioteca de Psicología social y Sociología”; tampoco el título escogido para un curso en el Colegio Libre de Estudios Superiores, “Bosquejo de una psicología social en una época de crisis”, y con el que habría de rotular, más tarde, la primera parte de un libro que reunía sus trabajos más tempranos.³⁹

A este respecto, la importancia que, de ahí en adelante, habría de adquirir en la reflexión de Germani una incorporación del psicoanálisis como la ensayada por Fromm –y que daría lugar a lo que dio en llamarse como “psicoanálisis reformista”⁴⁰ se advierte perfectamente en el Prólogo redactado para la edición de *Psicoanálisis y sociología*, de Walter Hollischer, en 1951:

Es en efecto en períodos de intensas y rápidas modificaciones, en períodos de crisis, que cobra importancia la investigación del proceso *in fieri*; y tal investigación, a diferencia de la que se dirige a los productos “ya hechos”, cristalizados del proceso mismo, requiere el conocimiento de los *mecanismos explicativos de las acciones y los pensamientos humanos*, es decir, de la psicología” (las cursivas son mías).

En esta oposición entre productos cristalizados y procesos en curso se advierte bien que el acento puesto en la necesidad de desentrañar los mecanismos explicativos de las acciones muestra de qué manera Germani encontraba en la psicología, como disciplina que indaga los motivos de la acción, un camino para encarar, con renovados instrumentos analíticos, la pregunta por la cuestión de la racionalidad de la acción política que el advenimiento de la sociedad de masas y la emergencia del totalitarismo habían tornado problemática. La psicología parecía así el camino más adecuado para sortear aquella perplejidad pues en ella podían encontrarse los instrumentos conceptuales necesarios para una renovación de una teoría de la acción que fuera capaz de sobreponerse a la impotencia que frente a la crisis había experimentado una teoría de matriz racional-utilitarista.

1958, posteriormente incorporado a *Estudios sobre sociología y psicología social*, Buenos Aires, Paidós, 1966; igualmente, “Sociología, relaciones humanas y psiquiatría”, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, año I, No. 1, 1956. Debe reconocerse sin embargo que el interés de Germani por la psicología social no sería fruto exclusivo de su contacto con la obra de Fromm. Germani estaba muy atento, igualmente, a las tendencias de la psicología social norteamericana, como lo atestiguan sus primeros trabajos sobre el tema. Cf. “Métodos de investigación en psicología social”, conferencia pronunciada en el Instituto de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1944; y “La psicología social en los Estados Unidos”, en *Revista Internacional de Sociología*, No. 38, Madrid, Instituto “Balmes” de Sociología, 1952.

³⁸ A comienzos de la década del cuarenta Germani dirige en la editorial Abril la colección “Ciencia y Sociedad”; poco tiempo después asume la dirección –que compartiría más tarde con Enrique Butelman– de la colección “Biblioteca de Psicología Social y Sociología” para la editorial Paidós.

³⁹ Cf. Gino Germani, *Estudios de psicología social*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1956.

⁴⁰ Una dirección similar sería seguida por Karen Horney y Stack Sullivan, autores hacia los que Germani mostrará un particular interés. En 1946 Germani editaría en Paidós *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, de Horney. La relación de Germani con el “psicoanálisis reformista” ha sido analizada por Hugo Vezzetti en “Las ciencias sociales y el campo de la salud mental en la década del sesenta”, *Punto de Vista*, No. 54, abril de 1995.

Y es que, en efecto, el totalitarismo parecía confirmar que, a despecho de las alianzas sociales fundadas en la existencia “objetiva” de intereses comunes, la necesidad de relaciones emocionales satisfactorias se revelaba, en ciertas ocasiones, como una motivación política mucho más sólida y duradera, a tal punto que empujaba a la gente, incluso, a actuar en contra de sus ‘propios intereses’. Puede apreciarse entonces de qué modo una perspectiva como la de Fromm proporcionaba a Germani la posibilidad de expandir una problemática situada en el corazón de la sociología política de Max Weber, como la de la *autoridad*, a través de una problematización de las *relaciones entre psicoanálisis y política*. En efecto, el ‘psicoanálisis reformista’ de Fromm, al distanciarse de los presupuestos más biologicistas de la teoría de Freud y revelar, por el contrario, el carácter histórico y socialmente determinado de las formas de la conciencia social, ofrecía, a la vez que la posibilidad de incorporar al análisis de la acción las fuerzas sociales y culturales que la determinan, un modo de articular una perspectiva histórica de intelección de las transformaciones sociales. En el Prólogo a *El miedo a la libertad* Germani escribía:

[...] la estabilidad y la expansión ulterior de la democracia dependen de la capacidad de autogobierno por parte de los ciudadanos, es decir, de su aptitud para asumir decisiones racionales en aquellas esferas en las cuales, en tiempos pasados, dominaba la tradición, la costumbre, o el prestigio y la fuerza de una autoridad exterior (p. 18).

No es difícil reconocer aquí la presencia de la tipología weberiana relativa a las distintas formas de dominación y sus respectivas fuentes de legitimidad. Era indudable entonces que la adhesión de las clases populares a un movimiento político como el peronismo, adhesión juzgada atípica en comparación con las orientaciones ideológicas clásicas del movimiento obrero, tanto a nivel nacional como internacional, debía ser imputada a un déficit de individuación (incapacidad de autogobierno) cuya inmediata consecuencia era la reproducción, en la esfera política, de formas de comportamiento y relaciones con la autoridad propias de una sociedad tradicional. Germani volvía así a Weber a través de Fromm: el peronismo ponía en escena un conflicto entre tradición y modernidad.

La incorporación del psicoanálisis operada por los frankfurtianos ofrecía así un camino para explorar la adhesión de las masas a esas nuevas autoridades en la medida en que atendía a esas fuerzas socioculturales –tanto más poderosas que los intereses y al mismo tiempo menos fácilmente sujetas a cambios rápidos de coyuntura– que moldean la personalidad y/o el ‘carácter’ de los miembros de un grupo o de una clase. De manera que el contacto de Germani con la literatura de Frankfurt, y muy especialmente con la obra de Fromm, lo conduciría entonces a poner de relieve una dimensión de la vida social que los enfoques economicistas eran incapaces de advertir, a saber, la importancia que adquieren el conjunto de las potencias culturales formativas (tradiciones, valores, formas de sociabilidad, en fin, todo aquello que hoy solemos identificar como la dimensión *simbólica* de la sociedad) en la formación de las ideologías y, consiguientemente, en la orientación política de los actores. Dichas potencias habrán de constituir para Germani –si se me permite la expresión– la morfología misma de lo político. En la advertencia de esa dimensión Germani encontraba una vía para interrogar los vínculos entre *cultura y política*, o, dicho de otro modo, una manera de articular la reflexión sobre los procesos políticos en curso en conexión con los procesos culturales de más larga y compleja duración.

No es entonces casual que Germani se volviera hacia la *familia*,⁴¹ precisamente la institución en la que la presencia de aquellas potencias formativas opera de manera decisiva en el moldeamiento psíquico de los individuos –o en la formación de su carácter– y cuyos resultados tienen alcances duraderos. Las ideologías autoritarias podían ser vistas así como una proyección, en el plano político, de relaciones de autoridad aprendidas en esa esfera prepolítica de socialización. Aun cuando en su interrogación de los lazos familiares Germani no adoptara la dirección de una exploración psicoanalítica como la ensayada por Fromm, el peso que las variables psicosociales habrían de adquirir en la misma constituye un indicador inequívoco de la importancia que asignaba a las formas de la subjetividad como elementos estructurantes de la dirección del comportamiento político. Se comprende, así, el que Germani confiara en que la crisis de la familia tradicional, caracterizada por relaciones autoritarias, y la emergencia correlativa de una “nueva familia”, con predominio de relaciones más democráticas e igualitarias entre sus miembros, traería necesariamente aparejado un cambio en la configuración del escenario político. Más precisamente, en la crisis de la vieja familia Germani parecía percibir el anuncio de una paulatina pero irreversible extinción de las ‘bases culturales’ en las que hasta entonces descansaba el éxito del peronismo.⁴²

5 Casi diez años después de aquel prólogo a la obra de Erich Fromm, en “La integración de la masas a la vida política y el totalitarismo”,⁴³ Germani volvía sobre los mismos interrogantes pero esta vez a propósito de un problema bien preciso, la presencia del peronismo en la vida política argentina, su génesis y su significación. Y bien, ¿de qué manera su recepción de la literatura comentada se haría sentir en su interpretación de dicho fenómeno? Temo que, de acuerdo con los argumentos expuestos hasta el momento, el lector se vea inducido a arribar a la conclusión de que el peronismo constituiría para Germani un ejemplar más de los regímenes totalitarios con los que entonces era frecuente asociarlo. Nada más alejado de la verdad. En realidad, todo su esfuerzo interpretativo se encaminaría a establecer una distinción entre unos y otro.

Sin embargo, no voy a extenderme aquí sobre las distintas dimensiones analíticas que están presentes en un texto que es por demás complejo ni sobre las distintas modificaciones y especificaciones que Germani irá introduciendo en sus posteriores trabajos sobre el tema. Tampoco voy a detenerme en las diferentes interpretaciones críticas formuladas desde entonces.⁴⁴ Todo ello será objeto de un capítulo especialmente consagrado a tratar esta problemá-

⁴¹ Gino Germani, “La familia en transición en la Argentina”, en *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1962; y “La familia, ¿crisis o transición?”, en *Estudios sobre sociología y psicología social*, Buenos Aires, Paidós, 1966.

⁴² Agradezco a Hugo Vezzetti el haberme advertido acerca de la importancia de la reflexión de Germani sobre la familia en relación con el peronismo. Véase del autor, “Enrique Pichón Rivière y Gino Germani: el psicoanálisis y las ciencias sociales”, mimeo, 1998.

⁴³ El texto apareció originariamente en 1956 en la revista *Cursos y Conferencias*, No. 272, y luego fue incorporado como capítulo en *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, citado.

⁴⁴ Véase Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971; Tulio Halperin Donghi, “Algunas observaciones sobre Gino Germani, el surgimiento de peronismo y los migrantes internos”, en Manuel Mora y Araujo e Ignacio Lorente, *El voto peronista. Ensayos de sociología electoral*, Buenos Aires, Sudamericana, 1980; Juan Carlos Torre, “Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo”, en *Desarrollo Económico*, vol. 28, No. 112, enero-marzo de 1989.

tica en el marco de una investigación en curso.⁴⁵ Aquí me limitaré exclusivamente a presentar de forma esquemática la interpretación que del peronismo ofreciera Germani en el texto arriba citado con el objeto de mostrar de qué modo se articula allí su recepción de las investigaciones del Instituto de Frankfurt.

Como he afirmado hace unos momentos, la interpretación de Germani se caracterizará por establecer una distinción entre el peronismo y las experiencias europeas del totalitarismo. La misma radicaba en principio en una diferente composición de clase, diferencia que, a su vez, gravitaría decisivamente sobre la dirección ideológica de cada uno de los movimientos políticos. En ambos casos se trataba de regímenes políticos que habían recibido el apoyo de las masas, pero mientras en los casos del fascismo y del nazismo el grueso de dicho apoyo provendría de las clases medias inferiores (como también de la burguesía), en el peronismo serían las clases trabajadoras urbanas y rurales las que constituirían su base de sustentación política. Pero, además, la situación histórico-social de ambas clases era también diferente. En el primer caso, y como consecuencia del proceso de creciente concentración capitalista, del impacto negativo de la inflación sobre los ahorros de los sectores medios dependientes y del avance creciente del proletariado, las clases medias vieron amenazada su superioridad económica y el tradicional prestigio social de que gozaban frente a las clases populares. Ante esta amenaza de “proletarización” adoptaron una orientación política que las enfrentó a las clases populares en un movimiento por diferenciarse netamente del proletariado y recuperar sus posiciones adquiridas. El totalitarismo cobró así un marcado carácter antiobrero en el que el sentimiento de participación se fundaba sobre un complejo de actitudes peculiares: el prestigio y la jerarquía y el sentimiento de superioridad nacional y racial.

En la Argentina, las cosas ocurrirían de forma muy diferente. En primer lugar, las clases medias eran de formación reciente, sin las tradiciones de prestigio que caracterizaban a las europeas; según el autor, aquí no existía, además, un problema de “proletarización” puesto que su conformación había sido producto de un proceso de ascenso social también reciente. En cuanto a su integración política, dichas clases habían encontrado en el radicalismo el canal político de expresión de sus aspiraciones. La clase trabajadora era también de formación reciente, producto, en su composición mayoritaria, del rápido proceso de industrialización y urbanización masiva ocurrido durante la década del treinta. Carecía, por consiguiente, de experiencia sindical y no se hallaba integrada en los partidos tradicionales de la clase obrera. En resumen, mientras en Europa el proceso de proletarización había dejado como “masas disponibles” a las clases medias, en la Argentina la industrialización y la urbanización habían hecho lo mismo pero con las clases trabajadoras.

Ahora bien, ¿por qué en la Argentina la clase trabajadora —es obvio que esta última denominación, o la más difusa todavía de “clases populares” a la recurre por momentos Germani en lugar de la de “clase obrera”, acentúa todavía más su argumento de la falta de identidad y autonomía del actor en cuestión— darían su apoyo a Perón? A este respecto, Germani desechaba de plano la teoría del ‘plato de lentejas’. Los trabajadores no habían vendido su libertad a cambio de ventajas materiales, que, por otra parte, habían sido, según el mismo autor, más aparentes que reales. Ése no era precisamente el punto. Los motivos de la adhesión de las clases populares a Perón había que atribuirlos, en cambio, a satisfacciones de orden subjetivo.

⁴⁵ Véase nota 1 de este trabajo.

La libertad que [las clases populares] creían haber ganado –escribía– era la libertad concreta, inmediata, de afirmar sus derechos contra capataces y patrones, elegir delegados, ganar pleitos en los tribunales laborales, sentirse más dueños de sí mismos. Todo esto fue sentido por el obrero, por el trabajador general, como una afirmación de la dignidad personal.

La posibilidad que el peronismo ofrecía al trabajador de afirmar esos derechos habría significado, por lo demás, “una liberación parcial de sus sentimientos de inferioridad, una afirmación de sí mismo como un ser igual a todos los demás”.

Vayamos ahora al problema más general, anticipado por Germani en ocasión del Prólogo a la obra de Fromm, relativo al sentido que asume la adaptación frente a los cambios estructurales. Como se recordará, y de acuerdo con la experiencia europea, Germani extraía la conclusión de que dicha adaptación había exhibido un carácter decididamente irracional. La adhesión de las clases trabajadoras al liderazgo de Perón, ¿debía ser observada como otro caso más de irracionalidad? Germani articula su respuesta a partir de la consideración de tres elementos: los intereses *reales* de cada uno de los actores respectivos (las clases medias, en el nazifascismo, las clases trabajadoras, en el peronismo); el grado en que ambos regímenes políticos satisficieron dichos intereses y la divergencia entre la satisfacción “real” y las “sustitutas” que proveyeron los mitos de las respectivas ideologías (nacionalismo, racismo y jerarquía, de un lado, justicia social, del otro); por último, los medios de comprensión de la situación con que contaban ambos actores, dependientes de su nivel de instrucción, de su participación en la vida política nacional y de su experiencia política previa.

De acuerdo con la consideración de los elementos mencionados Germani concluía que la irracionalidad de las clases medias europeas había sido mayor que la de las clases populares en la Argentina. En efecto, mientras que un análisis “racional” de la situación parecía indicar que los intereses de las clases medias eran, “objetivamente”, coincidentes con los de las clases socialmente inferiores, aquéllas terminarían no obstante alineadas en contra de éstas. Actuaron, consiguientemente, contra sus propios intereses objetivos. La dictadura, en efecto, lejos de modificar la situación estructural que afectaba dichos intereses no tendió sino a reforzarla (aumento de la concentración económica y de los controles). Ofreció a cambio satisfacciones “sustitutas” que sólo podían aplacar la expresión (subjetiva) irracional de la crisis pero que de ninguna manera implicaban una recuperación de su posición y su estatus amenazados. Por lo demás, el hecho de que contaran con los medios necesarios para adoptar una acción política realista (información, tradición política, etc.) no hacía más que amplificar la irracionalidad de su acción.

En el caso del peronismo, en cambio, la situación era distinta. Aun cuando el régimen peronista, según Germani, no introduciría sustantivas modificaciones estructurales favorables a los intereses de los trabajadores, otorgaría a estos últimos, sin embargo, una conciencia de su propio significado como una fuerza social y política de primera importancia en la vida política nacional. En este sentido, y a diferencia de los casos europeos, no podía hablarse aquí de satisfacciones “sustitutas” puesto que los logros alcanzados por las clases trabajadoras durante el peronismo, relacionados básicamente con la afirmación de su identidad y poderío frente a las demás, “correspondían a sus objetivos ‘verdaderos’ dentro de la situación histórico-social correspondiente”. En suma, su situación se había visto radicalmente modificada en un sentido favorable a sus intereses en ese preciso sentido, en el de haber obtenido el reconocimiento y la legitimidad de afirmar sus derechos frente a las clases propietarias. Era precisa-

mente este aspecto del fenómeno el que empujaba a Germani a reconocer en el peronismo un componente de emancipación y ciertos elementos de una “democracia sustantiva” que estaban del todo ausentes de los regímenes europeos.

Pero entonces, ¿en qué residía la irracionalidad de la acción? En la respuesta a este interrogante Germani cifraba la tragedia política argentina: dicha irracionalidad residía en que la integración de las masas a la vida política se había operado bajo el signo del totalitarismo, es decir, bajo un régimen político que significó una profunda alteración del funcionamiento de las instituciones de un sistema democrático. Lo racional, según el autor, hubiera sido el “método democrático”. Y sin embargo, frente a esto último Germani reconocía las dificultades que una acción de este tipo había enfrentado durante la década del treinta, caracterizada por el fraude electoral y la represión a la actividad sindical. Pero además, si se tenía en cuenta el ingreso reciente de las clases trabajadoras a la vida urbana, su falta de experiencia política y sindical, y, sobre todo, “los infranqueables límites que las circunstancias objetivas oponían a sus posibilidades de acción política”, el rumbo definitivo tomado por la clase obrera argentina debía examinarse bajo un ángulo algo diferente al de la mera irracionalidad.⁴⁶

Es por tal motivo que Germani habrá de insistir en que, a diferencia del fenómeno del nazismo, en las clases populares argentinas no podía hablarse con propiedad de una *impermeabilidad a la experiencia* –término, este último, que Germani recogía de la *La personalidad autoritaria*– propio de la “estructura del carácter autoritario”, y, consiguientemente, de “ciega irracionalidad”. En todo caso, la adhesión de las masas a un líder autoritario como Perón se explicaba por la persistencia de una cultura política tradicional de tipo paternalista de la que el autoritarismo era la expresión psicosocial de unas clases populares recientemente integradas a la vida urbana. De ahí se explica, igualmente, el que Germani no confiara, como era habitual entonces, en la educación de las masas como elemento suficiente para corregir su orientación ideológica; no se trataba, entonces, como en los casos europeos, de un cambio de mentalidad, sino de “ofrecer a la acción política de esas masas un campo de posibilidades que les permitieran alcanzar sus objetivos ‘reales’ (objetivos que, a pesar de todo, habían percibido sin excesiva deformación, aunque sí fueron engañadas con las incumplidas promesas relativas a las reformas de estructura)”.

Como se ve, fueron tantas las diferencias que Germani señaló entre nazifascismo y peronismo que por momentos la comparación misma parece tornarse irrelevante. Con todo, ella resulta, en el fondo, decisiva si se tiene en cuenta que el término de referencia comparativo no es tan sólo una experiencia en el sentido “empirista” del término sino también una “interpretación” de la misma realizada a partir de una determinada problemática. Es precisamente a través de ella, o, dicho de otro modo, a través del lenguaje que le provee la literatura sobre el fenómeno europeo con la que Germani estaba familiarizado, como este último enfrenta el fenómeno peronista. Con el recurso a dicho lenguaje Germani compone una síntesis en la que pueden reconocerse elementos provenientes de la problemática de la sociología del conocimiento de Karl Mannheim (la racionalidad de una acción medida en términos de la relación entre la actitud subjetiva y la situación objetiva) y de aquellos otros más directamente relacionados con la apertura al psicoanálisis operada por la teoría crítica. Probablemente sería

⁴⁶ Sobre este particular, véase Emilio De Ipola, “Ruptura y continuidad. Claves parciales para un balance de las interpretaciones del peronismo”, *Desarrollo Económico*, No. 115, 1989.

apresurado hablar aquí de una síntesis freudo-marxista, pero no es difícil percibir en el recursivo léxico de Germani (“intereses reales”, “satisfacciones vicarias” (o sustitutas), “personalidad autoritaria” e “impermeabilidad a la experiencia”, etc.) la presencia de una perspectiva tan atenta a las condiciones objetivas en las que una acción tiene lugar como sensible a la dimensión subjetiva de la experiencia. En el fondo, es la consideración de esta última dimensión la que permitirá a Germani hallar un principio de inteligibilidad a una acción que, en las condiciones descritas, se revelaría menos irracional de lo que aparentaba, y sobrepasar, a su vez, el expediente sencillo y práctico de la “manipulación” como explicación del origen de un fenómeno político más complejo de lo que esa fórmula dejaba entrever.

Puede afirmarse entonces que, aun cuando Germani, en su interpretación del peronismo, se mostraría sensible a otros signos que los de la mera personalidad autoritaria, la obra del Instituto le proporcionaría, sin lugar a dudas, no tanto un conjunto de respuestas ya elaboradas sobre sus propios interrogantes sino una orientación teórico-analítica para transitar por ellos. Con esto no quiero sugerir, desde luego, que la interpretación de Germani se apoyaría exclusivamente en el esquema interpretativo que le ofrecía dicha tradición.⁴⁷ Pero es indudable que el énfasis que habría de asignar, por ejemplo, a los factores psicosociales y a la dimensión ideológica del fenómeno revela hasta qué punto la perspectiva de los frankfurtianos se haría sentir en su interpretación.

6 En un escrito tardío,⁴⁸ Germani reconocía que una fuente importante de las tensiones del mundo moderno que parecían poner en peligro su supervivencia y amenazaban las posibilidades de expansión de la democracia residía en “la orientación particular bajo la cual se cristaliza la propia civilización moderna”. La misma estribaba en el predominio de la ‘racionalidad instrumental’ que, a la vez que “implica un criterio prescripto para la elección, al menos en el ámbito del conocimiento, la economía y la técnica”, no está, desgraciadamente, en condiciones de discutir los fines, “y a la que solamente le interesan los medios más eficientes para alcanzarlos”. Germani concluía con la siguiente afirmación: “Cabe añadir que la racionalidad instrumental se aplica del mismo modo a la producción de ‘instrumentos de vida’ como a la de ‘instrumentos de muerte’, como trágicamente lo ilustró el ‘genocidio racional’ de los nazis o la acumulación actual de las armas nucleares”.⁴⁹

El enunciado, ¿era la despedida de ese “retorno a la razón”⁵⁰ sobre el que tanto había insistido en años anteriores? ¿Qué quedaba de ese combate por el establecimiento de un “nuevo racionalismo, depurado y reafirmado tras los embates de la terrible crisis que le correspondió enfrentar”?⁵¹ No he recurrido a esta cita, desde luego, para sugerir algo así como la presencia *in nuce* de una “dialéctica de la ilustración” en la reflexión de Germani. Tal sugerencia parece excesiva. En realidad, y como hemos tenido oportunidad de comprobarlo, los

⁴⁷ Emilio De Ipola ha destacado el peso de la orientación conceptual del estructural-funcionalismo en la lógica argumentativa de Germani pero también el modo en que en esta última se verifica un cierto desplazamiento de aquél. En *op. cit.*, pp. 338-339.

⁴⁸ Gino Germani (comp.), *Urbanización, desarrollo y modernización*, Buenos Aires, Paidós, 1976, Introducción.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 17-18.

⁵⁰ La expresión pertenece al título de un libro de Guido de Ruggiero, *El retorno a la razón*, editado por Germani en la editorial Paidós en 1949.

⁵¹ Gino Germani, Prólogo a *Razón y naturaleza*, de Morris R. Cohen, Buenos Aires, Paidós, 1956.

textos de los escritores de Frankfurt que fueron objeto de su recepción serían aquellos en los que es posible reconocer una fe en la razón (y, con ella, en la ciencia social) como depositaria de un proyecto de transformación de la praxis social de carácter emancipatorio. En efecto, en la zaga de las investigaciones consagradas a explorar la problemática del autoritarismo, la idea de un “sujeto racional” constituye un presupuesto analítico de carácter normativo que anticipa la imagen de una sociedad emancipada. En la primera parte de *La personalidad autoritaria* se lee precisamente lo siguiente:

Según la teoría, las variables de la personalidad que cumplen el rol más importante en la determinación de la objetividad y racionalidad de una ideología *son las que pertenecen al yo*, esa parte de la personalidad capaz de apreciar la realidad, integrar las demás partes y actuar con el mayor grado de conciencia. Es el yo lo que toma conciencia y responsabilidad de las fuerzas irracionales que actúan dentro de la personalidad. En esto nos basamos para creer que el conocimiento de los determinantes psicológicos de la ideología tiene objeto *pues el hombre es capaz de desarrollar su parte racional* (p. 36 de la edición castellana).

Como puede apreciarse, la apelación a un sujeto racional como expresión de una autoconciencia políticamente ilustrada presupone, todavía, la existencia de un contenido emancipatorio de la razón a la vez que la idea de que sólo una sociedad *racionalmente planificada* estaba en condiciones de traducir de manera no distorsionada los intereses y las aspiraciones de los hombres. La presencia de una psicología del yo –cuyas implicaciones conformistas habían sido ya, curiosamente, especialmente criticadas por Adorno–,⁵² junto al esquema de análisis más propio de la psicología freudiana, atestigua, en el plano del concepto, esta confianza en el sujeto racional. Una confianza que, como es sabido, estaría del todo ausente en textos como *Dialéctica de la Ilustración*, de Theodor Adorno y Max Horkheimer, o en *La crítica de la razón instrumental*, de Max Horkheimer, en los que la visión sobre la razón es, indudablemente, muy distinta;⁵³ según esta última, la razón, devenida mero instrumento de cálculo o medida, termina perdiendo su autoridad frente a los fines, al declararse incapacitada para decidir sobre fines contrapuestos. Una razón sólo apta para justipreciar los medios más eficaces para alcanzar fines que permanecen al margen de la discusión señala el costado irracional de una razón meramente formalista, pues son esos medios los que a la larga terminan por oscurecer y hasta eliminar los fines por los que se había puesto en práctica el proceso racional.

⁵² Theodor Adorno, “La revisión del psicoanálisis”, en Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979. Aparecida en alemán en 1964, la primera versión del texto, sin embargo, proviene de una conferencia del autor de 1946. A juicio de Adorno, la psicología del yo en la que se fundaba el “psicoanálisis revisionista” se veía incapacitada de exhibir el daño de la socialización sobre el individuo y terminaba, en el mejor de los casos, suponiendo aquello mismo que debía ser objeto de examen: la existencia del yo opuesto a la sociedad. Sobre las diferencias entre Fromm y Adorno, cf. igualmente Martin Jay, *op. cit.*, cap. III. El revisionismo psicoanalítico sería duramente criticado igualmente por Herbert Marcuse. Véase del autor, “Crítica del revisionismo neofreudiano”, en *Eros y civilización*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

⁵³ Por cierto, si bien el pesimismo intelectual irá consolidándose con los años, el contraste señalado no refleja estrictamente una línea de evolución del pensamiento de los autores; Así, por ejemplo, mientras *Dialéctica de la ilustración* (Horkheimer y Adorno) y *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer), que condensan a nuestro juicio la perspectiva pesimista, fueron redactadas a mediados de la década del cuarenta (la edición de la primera obra es de 1944, la segunda de 1946), aquellas otras obras que exhiben una perspectiva alternativa, como “Autoridad y familia” de Max Horkheimer y *La personalidad autoritaria*, de Adorno y otros, entre otras, pertenecen a las décadas del treinta y del cincuenta respectivamente.

De cualquier modo, y no obstante estas aclaraciones, puede admitirse que el comentario de Germani citado más arriba advierte muy claramente acerca del desarrollo unilateral de la racionalidad moderna, de su estilización en tanto razón instrumental y las consecuencias nocivas que de ello se derivan. No es difícil percibir una cierta afinidad entre dicho comentario (y especialmente en la expresión de “genocidio racional”) y las afirmaciones más representativas sobre este particular de parte de los miembros más conspicuos de la Escuela de Frankfurt.⁵⁴ Tampoco un eco de aquel diagnóstico de Karl Mannheim citado más arriba relativo al predominio de la racionalidad funcional (formal) como amenaza a la civilización moderna. Si esto último es verdad, ello prueba no solamente la persistencia de esta tradición en la reflexión de Germani sino también, algo que es aún más importante, el hecho de que su contacto con la misma le permitirá forjarse una imagen un poco más abigarrada de aquel fenómeno que, en los hermosos días de la sociología del desarrollo, recibiera el nombre, tan penetrado de una confianza admirable como cándida, de modernización. Pues aquí ya no estamos en presencia de un conflicto entre tradición y modernidad; ya no se trata, consiguientemente, de superar los obstáculos a la modernización propios de un proceso de transición; mucho menos de someter a planificación las variables del crecimiento económico; se trata, en rigor, de un problema inscripto en el despliegue mismo de la razón o, en todo caso, de su forma históricamente acontecida; la amenaza a la democracia proviene, en realidad, del predominio de una racionalidad formal (o funcional) que, a la vez que priva al individuo de formas de integración “orgánicas” a la sociedad, no está en condiciones de orientar al actor en el terreno de los valores. O, en todo caso, esa orientación puede estar referida sólo a los medios más eficaces, quedando los fines, en el marco estrecho de una razón formalizada, al arbitrio inescrutable de la decisión. Se advierte así hasta qué punto en su relación con los escritores de Frankfurt Germani encontraría algo más que una perspectiva analítica para transitar por los interrogantes que planteaba el peronismo; también, y muy probablemente, ciertos elementos de una *filosofía crítica de la modernidad* bajo la forma de un escrutinio de la razón moderna de inconfundible sabor weberiano. □

⁵⁴ A este respecto, Irving Horowitz ha señalado la fascinación que experimentaba Germani por el pensamiento y la obra de Herbert Marcuse. Véase, Irving Louis Horowitz, “Modernización, antimodernización y estructura social: reconsiderando a Gino Germani en el contexto actual”, en Jorge Raúl Jorrot y Ruth Sautu (comps.), *Después de Germani. Exploraciones sobre estructura social de la Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 46.

Imago Mundi (1953-1956) en una coyuntura historiográfico-política

José Omar Acha

Universidad de Buenos Aires

1. Introducción

En pleno período de hegemonía peronista, José Luis Romero emprendió la publicación de una revista que poca consonancia tenía con los intereses culturales de la Argentina de entonces. Un conjunto de intelectuales conformaban con él una red donde se insertaron parte de sus energías para enfrentar la situación que el peronismo instituía para quienes no aprobaran la realidad del país, y más aún para quienes la consideraran reprobable. El ámbito donde este “grupo”, muchos de cuyos integrantes habían tenido que abandonar también las universidades en 1946, encontró más cerradamente su expresión fue, pues, la revista *Imago Mundi*. Podemos reconstruir esa red personal e intelectual anotando los integrantes del consejo de redacción y los colaboradores. Como discutiré más adelante, esa publicación era una institución –sin duda frágil– en el terreno de lo simbólico y de lo práctico. Hoy, retrospectivamente, es posible magnificar los efectos de su aparición frente a la formación de un sector de historiadores y sociólogos que habrán de jugar un importante papel en las décadas venideras de la producción intelectual. Porque es esa conjunción de personalidades por entonces de amplia producción o más adelante de renombre la que puede hallar en *Imago Mundi* (*IM*) una experiencia de confluencia, nacimiento, origen o linaje. En la historia de J. L. Romero si la revista fue una estación de consolidación de una perspectiva historiográfica, no significó un quiebre respecto de sus anteriores convicciones y esfuerzos, sino mejor fue una solución provisoria para una práctica discursiva y para la articulación de relaciones humanas en oposición cultural a la ideología estatal-académica que funcionaba bajo el peronismo. Aquello decisivo en la comprensión de *IM* es definir cuál era su cualidad *institucional*, esto es, cuáles eran sus características como representación de una perspectiva (o de la complejidad de la misma), como proyecto, y como articuladora de prácticas. Desde luego, esa cualidad solamente fue efectiva en un contexto histórico donde actuaba y donde adquirirá su fuerza y su debilidad.

Si era, ciertamente, el peronismo la cobertura de fuerza y de ideología que mantenía el esquema de la cultura académica de entonces, no necesariamente esa cultura era peronista (aun en la amplitud que se designa de tal modo). En verdad, en los ámbitos académicos se habían producido desplazamientos de opositores, pero muchos de quienes no eran convencidos partidarios del régimen, y hasta quienes estaban disgustados por el sesgo que adoptaba el discurso peronista, permanecieron en sus cargos sin mayores dificultades. Profesores e investi-

gadores de largos años aunque de menos extensas calificaciones subsistían, como mandarines no tan privilegiados, dando el tono a una mediocre producción universitaria. Al menos era ésta la convicción general que en los ámbitos opositores se tenía de la universidad peronizada. Y ello es importante, pues *IM* estaba *implícitamente* en debate con ese saber. No se trataba fundamentalmente, en mi opinión, de un enfrentamiento de contenido, sino de registro discursivo, es decir, más del conjunto de saberes y prácticas que el contenido discursivo evocaba que de la inteligencia semántica del mismo, que naturalmente se inscribía en ese registro. Lo importante aquí es que la valoración de esos registros poseía la capacidad de legitimar como intelectualmente más valioso a aquel que mostrara su mejor prosapia. La cuestión decisiva, sin duda, residía en qué otorgaba el criterio para evaluar esa prosapia; y cómo se sostenía institucionalmente.

2. Variedades en *Imago Mundi*

El subtítulo de *IMAGO MUNDI* caracteriza exactamente a esta revista, mediante la cual quiere sumarse a una corriente de pensamiento que le parece valiosa [a] un grupo de estudiosos argentinos.¹

Con estas palabras se abría el primer número de *Imago Mundi. Revista de Historia de la Cultura*. Se trataba, según sus sostenedores intelectuales, de un intento por integrar un modo de pensar la cultura que abarcaba un espectro notablemente más extenso que el estrecho atendido, por ejemplo, en la oficial *Revista de la Universidad de Buenos Aires (RUBA)*. Esta revista, dirigida por el padre Hernán Benítez, hallaba en la preocupación religiosa y literaria sus principales intereses, que dejaban un generoso espacio para el anticomunismo. Ante una cultura de tal raigambre ese “grupo de estudiosos argentinos” bajo la dirección editorial de J. L. Romero se recortaba frente a una situación cultural nacional poco apta para tal integración.² La diferencia de la historia de la cultura en relación con la historia tradicional se encontraba tanto en el objeto, en la intención, como en los métodos. Entendida como un complejo –diría– estructural, la cultura abarcaba “el conjunto de todos los productos de la actividad espiritual del hombre en cuanto ponen de manifiesto esta actividad”.³ Pero aquí lo que se quiere indicar con vigor es que la historia de los hechos y la historia de la cultura no se oponen, no son antinómicas sino en la estrecha comprensión de los hechos imperantes en la historiografía (argentina) dominante. Se declara, así, que en *IM* tendrán cabida los estudios de historia de la política, de las ideas, como también análisis vinculados a la filosofía, a la literatura, al derecho, etc. La tendencia general no es, empero, la de yuxtaponer estos campos de estudio. Se intenta, mejor, lograr una confluencia pensada como la estrategia más productiva para dar una visión más rica de la realidad. Por otra parte, los trabajos teóricos sobre la disciplina histórica

¹ *IM*, No. 1, nota editorial.

² Quienes integraron, en momentos distintos, el consejo de redacción fueron: Luis Aznar, José Babini, Ernesto Epstein, Vicente Fatone, Roberto Giusti, Alfredo Orgaz, Francisco Romero, Jorge Romero Brest, José Rovira Armengol, Alberto Salas, Juan Mantovani y León Dujovne. La secretaría de redacción fue ocupada desde el No. 1 al 9 por Ramón Alcalde y desde el No. 10 al 11-12 por T. Halperin Donghi.

³ Cf. *IM*, I, p. 1.

no se descartan. Por el contrario, pareciera que el interés reciente de la filosofía por el conocimiento histórico llamara a una coincidencia de preocupaciones que no se verá defraudada en los posteriores números de la revista. Ante una sociedad argentina que pareciera no poder conciliarse, *IM* se presenta como un territorio de coincidencia, al menos de estudiosos.

Sin duda la coincidencia de los estudiosos tenía (o tuvo) otros espacios donde ensayar-se, como el Colegio Libre de Estudios Superiores. También en el Colegio Nacional Buenos Aires, donde habían persistido algunos profesores relevados de la enseñanza universitaria, fue un lugar donde la red de relaciones encontró nuevos clivajes, en particular con los alumnos que luego serían estudiantes universitarios y dirigentes estudiantiles con un cierto papel jugado en la designación posterior de J. L. Romero como rector de la UBA, y luego en los proyectos de “historia social”.

Que no era *IM* una operación cultural nueva, sino que encarnaba afinidades ya existentes tiempo atrás, lo prueba el claro predominio que los colaboradores de la revista tuvieron en la amplísimamente conocida colección “Esquemas”, como la participación de la mayoría en una asociación de intelectuales nacida en diciembre de 1955. La Colección “Esquemas” de la editorial Columba consistía en una serie de textos con el motivo de explicar, en volúmenes breves y económicos, el *¿qué es?* de los principales campos de la cultura. Aparecidos a principios de los años cincuenta, los textos accesiblemente escritos tenían como evidente objetivo ilustrar a las grandes mayorías de los más altos saberes elaborados por esos tiempos. El primer librito de la colección estuvo a cargo de Francisco Romero y se llamó *Qué es la filosofía*, siendo el octavo *La cultura occidental*, por José Luis Romero. La Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura, creada el 19 de diciembre de 1955 en el marco del Congreso por la Libertad de la Cultura surgido en 1950, contó con la presidencia de Roberto Giusti y la vicepresidencia de Victoria Ocampo y Francisco Romero, y fueron miembros fundadores del comité Buenos Aires varios colaboradores de *IM* y del comité Córdoba, entre otros, Enrique Barros y Ceferino Garzón Maceda.⁴

La repetición de los nombres habituales del “grupo” es visible en otras publicaciones, como *Cursos y Conferencias*, del Colegio Libre de Estudios Superiores, y *Ver y Estimar*, dirigida por Romero Brest.⁵ Encontramos, pues, solidaridades que tejían una red intelectual y política de la cual *IM* fue un nudo más. Sin embargo, las relaciones que tejían redes de diversos calibres y cualidades en el breve trayecto de *IM* fueron todavía más vastas. Si muchas de sus firmas podían observarse antes y después en la liberal *Sur*,⁶ y un participante de *Centro* que publicó una reseña en *IM*, sería también por esos años un fugaz colaborador de la revista de V. Ocampo.⁷ Es sabido que para los sostenedores de *Centro* las figuras de *IM*, en particular algunos como J. L. Romero y V. Fatone, eran símbolos de probidad ética e intelectual, como lo muestra su convocatoria como jurados de concursos de ensayos organizados por la

⁴ Cf. Francisco Romero, Roberto F. Giusti y Juan Antonio Solari, *Filosofía y libertad; Por la libertad de la cultura; Objetivos claros, acción fecunda*. Buenos Aires, Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura, 1958.

⁵ Allí mismo J. L. Romero publicó en la década anterior un estudio sobre la cultura medieval: “Las grandes líneas de la cultura medieval”, en *Ver y Estimar*, No. 5, 1948.

⁶ Por dar sólo dos ejemplos de personalidades e historias disímiles, el artículo de José Luis Romero sobre las facciones (1937) y el de N. Rodríguez Bustamante sobre *¿Qué es la literatura?* de Sartre (1951). En sentido inverso, Víctor Massuh, “Fisonomía del Occidente según Crane Brinton”, en *IM*, x, pp. 69-93. Quizás más decisivo sea indicar que F. Romero era miembro del comité de redacción de *Sur*.

⁷ Cf. David Viñas, “F. J. Solero: el dolor y el sueño”, en *Sur*, No. 224, 1953.

publicación del CEFYL.⁸ Un adscripto como auxiliar administrativo al proyecto de *IM*, todavía estudiante, como Lafforgue, sería miembro activísimo de *Centro*. Las vinculaciones de esta última con *Contorno*, tanto por razones generacionales y personales como por la problemática encarada, son claras. También allí se tejerá una relación ocasional con las contribuciones de R. Alcalde y de T. Halperin Donghi, en los números 7/8 y 9/10 de la publicación juvenil. Ciertamente, en este circuito existían heterogeneidades. Las divergencias generacionales habrían de acentuarse cada vez con mayor vigor. Los proyectos y tradiciones eran diversos, y se podría afirmar que la comunidad política estaba dada por la alteridad llamada peronismo. En la situación de hostilidad vivida, que no se separaba demasiado de una igualmente común crítica a la mediocridad académica de la Universidad de Buenos Aires, las divergencias parecían menores ante la abrumadora evidencia del régimen opresor. No es en absoluto una casualidad que los más jóvenes de los colaboradores de *IM* se conectaran con aquellos otros menos cercanos a los guías de la revista de los Romero. Pues si una referencia negativa hacia el peronismo era una nota común, ciertos pliegues respecto del marxismo y el existencialismo sartreano eran vallas de no escaso grosor. Luego de septiembre de 1956, la reconfiguración de la situación política, y la progresiva imposición de una realidad donde el imaginario peronista parecía inconvencible, habrían de acelerar las rupturas y los alejamientos, de una afinidad que sin embargo nunca fue realmente teorizada (volveré sobre ello).

El pluralismo sostenido por la revista era una excelente precondition para la confluencia. Por sobre todas las cosas, *IM* se presenta en su nota editorial como un baluarte de la cultura humanista. También se consideraba humanista gran parte de la alta cultura dominante en la Argentina académica con beneplácito oficial, pero era éste un humanismo que tenía claros tintes religiosos y conservadores.⁹ El humanismo que reivindica *IM* es, por así decirlo, un humanismo secularizado, pues confía en que *IM* pueda “ser un día la expresión de una conciencia vigilante, tensa sobre el pasado y el presente del mundo histórico”.¹⁰ En aspiraciones, *IM* tenía como modelo teórico a la *Revista de Occidente* que dirigía Ortega y Gasset, y en formato a *Sur*.

El primer número apareció en septiembre de 1953, con el aporte económico del industrial del calzado Alberto Grimoldi, quien sin embargo no pudo ver en vida la materialización de su generosidad. Su apoyo económico había consistido en el aporte de una oficina para la dirección y la salida al menos del primer número. Esa y otras conexiones habían posibilitado una amplia capacidad de vender espacio publicitario, que también era un sostén. Promocionaban sus colecciones en *IM* importantes editoriales como Losada, Fondo de Cultura Económica (que, por otra parte, distribuía la revista), Emecé, Nova, Paidós, Hachette. Anunciaban el modo de suscripción la *Revista Interamericana de Bibliografía*, *Scientia* (cuyo subtítulo viene a cuento: *Revista Internacional de Síntesis Científica*), *Hispanic American Historical Review* y hasta en un número de *Centro*. *Revista del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras* (No. 10) apareció ocupando media carilla. También anunciaban algunos comercios. No se trataba, precisamente, de una publicación protegida económicamente, a pesar de que tampoco trabajaba en condiciones de semiclandestinidad. Los colaboradores no cobraban sueldo, salvo dos

⁸ Véase Oscar Terán, “Rasgos de la cultura argentina en la década de 1950”, en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986.

⁹ Décadas más tarde J. L. Romero identificará como “humanismo no oficial” el enfoque aglutinador de *IM*. Cf. Félix Luna, *Conversaciones con José Luis Romero*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1978, p. 156.

¹⁰ Cf. *IM*, 1, 2

asistentes, el secretario de redacción y el contador, que era Jorge Graciarena.¹¹ A pesar de no gozar de un gran presupuesto de edición, las 150 páginas promedio de cada fascículo mostraban en su diagramación el esfuerzo por ahorrar espacio, lo cual se hacía sin dejar de cuidar la edición. Pues *IM* se presentaba como una publicación periódica seria y de alto nivel, ofreciendo una regularidad trimestral y la posibilidad de suscripción desde el extranjero. La vocación internacional (y no tanto latinoamericana) era también un signo de distinción de *IM*.¹² La notable preocupación por informar sobre acontecimientos e instituciones extranjeras era particularmente visible en la revista.¹³

¿Por qué fue en 1953 cuando apareció *IM*? Se podrían aducir varias razones que apelarían a motivos básicamente azarosos: el apoyo económico de un empresario, la reunión de un fondo de artículos para sostener sin problemas las primeras entregas, etc. Sin embargo, no se trataba de principiantes que emprendían una aventura sin ciertos seguros y tanto podían apresurar como postergar la salida. Habría que pensar que en esos años se agudizaba la crisis del régimen peronista, aunque su final no era en absoluto previsible. Probablemente esa misma situación sin salida en vista exigía una intervención, en este caso cultural, lo más urgente posible. No es necesario apelar, para otorgar plausibilidad a la hipótesis, a la idea de Universidad de recambio para reemplazar llegado el momento a la realmente existente. Si ello parecía ser un proyecto del director de la revista, no está para nada claro que fuera una convicción colectiva de sus colaboradores. En todo caso, desde 1952 las condiciones de una crítica intelectual se hicieron más difíciles. Recordemos que poco después se detiene a Victoria Ocampo, hecho que provocó una reacción de gran parte de la intelectualidad en la Argentina (además de muestras de una solidaridad internacional). La reelección de Perón como presidente había derrumbado las esperanzas de una solución que se creía evidente: la población debía darse cuenta del carácter reaccionario del gobierno.

En el número inicial de la revista apareció el programático artículo de J. L. Romero, “Reflexiones sobre la historia de la cultura”, que pretendió resumir las perspectivas historiográficas de los editores. No modificaba allí Romero sus puntos de vista ya antes pergeñados en textos diversos. Reivindicaba el autor una universalidad del desarrollo histórico, que era posible analizar si se tenía cuidado de no deslizar la pluma hasta límites inabarcables, pues sin duda Romero se plegaba al discurso de la verdad (con minúscula), y por ende se exponía a que le exigieran pruebas de sus afirmaciones. La separación respecto de una historiografía que sólo se ocupaba de la historia argentina era por demás evidente. Adoptando la historia global como una senda posible de indagación, sin caer en simplificaciones y respetando la complejidad de la “vida histórica”, era la historia de la cultura la disciplina que mejor concordaba con esas amplias y quizás desmedidas ansias de saber. Porque la historia de la cultura funcionaba, frente a los otros enfoques más reducidos, como síntesis comprensiva, capaz de someter a una conceptualización resultados parciales. Nada más lejos, pues, de la historia de los “hechos”. Sin embargo, la reconversión de Romero iba aún más allá: no solamente la historia de los hechos era desplazada de su sitio de privilegio en la construcción e imposición de

¹¹ Cf. el testimonio de Jorge Lafforgue, entrevista del 27 de junio de 1988, en el *Archivo Histórico Oral-UBA*, documento 30.

¹² En cambio, *RUBA*, como lo declaraba, buscaba ser “reflejo del pensamiento sudamericano y principalmente del pensamiento argentino”. Cf. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, folleto, 1951, p. 1.

¹³ Sólo un ejemplo es la crónica de J. L. Romero sobre el Instituto Warburg en *IM*, II, pp. 71-72.

un objeto histórico (científico), sino que ellos no eran des(h)echados como inexistentes. La historia de hechos era absorbida como una instancia más de un discurso mayor, donde se invertía su valoración y pasaban a ser indicios de procesos más amplios. Amparándose en Croce y en Dilthey, Romero se preguntaba por las dificultades que supone identificar historia e historia de la cultura. El peligro era evidente y Romero debía protegerse, tematizando la cuestión, de acusaciones de reduccionismo.

En una larga reseña de dos obras de Robert Collingwood por L. Dujovne se puso en evidencia el contraste del enfoque del filósofo inglés con el predominante (con matices no tan pronunciados) en *IM*. Porque retomando la idea de espíritu objetivo, Collingwood consideraba que el saber histórico sólo podía aspirar a un *re-enactment* de los pensamientos. Esta limitación de raíces muy hegelianas tenía la desventaja, empero, de abreviar el ámbito de la investigación histórica. No solamente reducía el pensamiento a una actividad racional pura, sino que eliminaba el resto de los componentes de la realidad.

Pero hay hechos –criticaba Dujovne–, como algunos de orden económico, por ejemplo, que no siempre pueden ser referidos a pensamientos y que, sin embargo, no son ajenos a la curiosidad del historiador.

Nótese, empero, que si Dujovne atribuye a lo extradiscursivo la posibilidad de llamar la “curiosidad” del historiador, ello denota cuán escasamente esa curiosidad lo apremiaba en sus propias investigaciones.¹⁴

Entonces, si por un lado en *IM* se buscaba extender el interés historiográfico a objetos culturales, dejando en un lugar menor los fenómenos políticos (según el régimen de los tres ídolos de la tribu de los historiadores de que hablaba François Simiand), éstos, así como los acontecimientos y procesos económicos y sociales, no eran subordinados a una esfera de lo inesencial. La recurrencia a Dilthey y a Croce podía llevar a pensar, no sin motivos, que los acontecimientos culturales, entendidos como sucesos humanos expresados en significados, eran los únicos objetos preferibles y posibles de la investigación histórica. La intención de Romero era sin duda otra, pues si la historia de la cultura quería ser en su imaginación una perspectiva hegemónica, debía invadir los otros objetos disciplinares sin restarles entidad, en una síntesis que inequívocamente estuviera de su lado, es decir, que la cultura se entrecruzara con otras series procesuales y acontecimentales de modo que se pudiese ofrecer una historia “total” sin dejar nada pertinente de lado. Precisamente, en la argumentación de Romero, la historia de la cultura era el eje articulador, la bisagra de los saberes:

En tanto que ciertas corrientes historiográficas procuran hallar la vía de la comprensión a través de una radical reducción de la realidad a algunos de sus elementos simples, la historia de la cultura parte como de un supuesto evidente de la idea de que la vida histórica es esencialmente compleja e irreductible a sus elementos simples, y procura captar de alguna manera, así sea imprecisa, precaria y a veces exenta de crítica, esa complejidad en la que supone que reside la peculiaridad de lo histórico.¹⁵

¹⁴ Véase León Dujovne, *La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, Buenos Aires, Galatea/Nueva Visión, 1958.

¹⁵ Cf. *IM*, I, p. 4.

Se trataba, entonces, de presentar una historia de las articulaciones que no abandonara su preferencia por los objetos culturales. Para ello, necesariamente, debía recurrir a una teoría social, es decir, a una ontología histórica. La justificación de la historia de la cultura residía, epistemológicamente, en mostrar una realidad objetiva en otro orden del ser que era la realidad. Era una particular idea del mundo, del pasado, la que funcionaba en su discurso como instancia legitimadora de su concepción historiográfica. Había que atacar en el centro de la ontología histórica de la historiografía tradicional. No fue distinto el movimiento argumentativo de Bloch y Febvre al atacar a la historia historizante. Romero lo hace planteando que la ontología histórica necesaria poseía dos órdenes que en su juego mediado por los sujetos constituye la realidad histórica. Los llamaba orden fáctico y orden potencial.¹⁶

El orden fáctico era el orden de los hechos, de los resultados y objetos visibles de la historia. Pero que fueran hechos los constituyentes del orden fáctico no aclara demasiado si es que no se agrega inmediatamente que los hechos tienen diversa índole. Es así que hay aquellos precisos, datables y hasta medibles en su variación y repetición: un combate, la sanción de una ley, etc. Otros son menos individualizables: la modificación de precios, formación de un mercado de tierras, etc. Entre hechos precisos y difusos se conforma el orden fáctico siempre mejor cognoscible que el orden potencial, que como su nombre lo indica no supone una existencia objetivizada que los historiadores o historiadoras sólo deban coleccionar. En él se alojan las representaciones de los objetos y sucesos del orden fáctico. Existen las representaciones en la conciencia de los sujetos históricos que existen entre los dos órdenes. Lo potencial parecería ser una construcción que intenta representar lo fáctico: Romero vincula “el hecho y su representación, el hecho y el juicio histórico, el hecho y la tendencia a transformarlo”, como si las representaciones culturales poseyeran una autonomía relativa. Su formulación no es demasiado clara, pero se entiende que en el orden potencial se contiene la intención humana, producida por sujetos individuales o colectivos que actúan sobre una realidad que se representan. No hay que asignar, según Romero, una jerarquía definitiva entre los dos órdenes. Por eso es que para hacer historia de la cultura no se puede prescindir de la historia del orden fáctico. Sin duda tampoco se trata de anexar las investigaciones tradicionales. El único método posible para su aproximación es estudiar el juego, la dialéctica irregular entre los dos planos de la realidad donde se constituyen los pensamientos de los sujetos.¹⁷ Las consecuencias en la constitución del objeto de conocimiento de la historia de la cultura ya se habrán comprendido: no hay nada que exceda, a priori, la investigación de este tipo de historia. Sabiendo encontrar lo que había ido a buscar, Romero concluye:

¹⁶ En tal sentido, en una nota de Hugo Rodríguez-Alcalá se interpretaba de modo similar a éste la distinción entre hechos materiales y motivos ideales en Alejandro Korn. Cf. “Alejandro Korn y el concepto de la historia”, en *IM*, VI, pp. 38-43.

¹⁷ Ciertamente, no debería entenderse por ella la dialéctica de la unificación, sino de la diferencia. En “Cuatro observaciones sobre el punto de vista históricocultural”, en *IM*, VI, pp. 32-37 (reproducido luego en *La vida histórica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, con el título de “El punto de vista históricocultural”), J. L. Romero aclara que “parece preferible no considerar dialéctico” (p. 33) el juego entre los órdenes potencial y fáctico para evitar una preeminencia o determinación. Se trataba de interpretar y comprender su “juego multiforme”. Diferente es una lectura que ve allí un “juego hegeliano”, como en Nilda Guglielmi, “José Luis Romero y la historia medieval”, en Comité Internacional de Ciencias Históricas-Comité Argentino, *Historiografía argentina (1958-1988). Una evaluación...*, Buenos Aires, 1990, p. 269.

Así concebida la vida histórica, la historia de la cultura tiende a captar, si no la totalidad de las vivencias del sujeto histórico en la pluralidad de planos en que se desenvuelve su existencia, al menos aquellas que acusan la relación entre planos homólogos de ambos órdenes, escogidas según ciertos criterios de valor. [...] Este examen puede hacerse a partir de uno cualquiera de los planos del orden fáctico considerado en su relación con su homólogo del orden potencial; de la relación hallada entre la realidad y las ideas económicas, entre la realidad y las ideas religiosas [...], se obtendrá un dato susceptible de ser combinado con todos los demás, y de tales combinaciones puede surgir el esquema de las diversas síntesis [...].¹⁸

Vemos que Romero presenta la historia de la cultura como una instancia comprensiva de las diversas investigaciones históricas. Es cierto que los contenidos de conciencia de los sujetos humanos son los objetos predilectos de Romero. Pero de acuerdo con su planteo del problema no existe investigación que se aleje de los intereses de la historia así entendida. Es un espacio de coincidencias. Para emplear un célebre término de la filosofía, podría decir que la historia de la cultura es una práctica superadora de otras aproximaciones parciales.¹⁹ *IM* llevó este modo de ver las cosas consecuentemente, aunque se podrían rastrear muestras del hegelianismo oculto que escapa a veces a la atención de los autores. La variedad de los artículos incluidos muestra con claridad la amplitud de las preocupaciones. Lo mismo puede decirse de la “bibliografía para la historia de la cultura” que incluía todo número, ocupando un extenso espacio en una revista que no lo tenía sobremana. Esta bibliografía, que comprendía desde etnografía a historia de la literatura francesa y la variedad de las reseñas que se anteponían a esa sección muestran con creces la preocupación por indicar, actualizadamente, la vena comprensiva de sus miras.

Pero qué era exactamente cultura no era definido en este texto primero. Un año más tarde, en el número seis de *IM* Romero vuelve a la carga con sus explicaciones, intentado aclarar más la cuestión.²⁰ En un principio la cultura era considerada como un ámbito general de intervención de las representaciones. Ello permitía entenderla como las “manifestaciones del espíritu”, en oposición a la política o a la economía, con la cual estaría en una relación de contextualización. En el segundo artículo teórico Romero, apoyándose en Rickert, insiste en que por cultura debe entenderse todo aquello que es acción y creación del ser humano, esto es, “la reflexión metafísica tanto como la acción económica, la lucha por el poder tanto como la creación estética o la investigación científica”. Con tal formulación se acrecienta un problema que amagaba radicalizarse: más que nunca la “cultura” cruzaba meridianamente la realidad y la historia de la cultura.

La presentación de la historia de la cultura de Romero no podía evitar, para ser convincente, articular una cierta genealogía legitimadora. Debía establecer su lugar en una tradición que, por otra parte, fuera, además de conocida, de largo y rancio linaje. Surgen así los nombres celeberrimos de Montesquieu, Herder, Voltaire y Mösner, también Vico y Burckhardt, para comprender, además de los dos filósofos historiadores ya mencionados, a Huizinga y a Jae-

¹⁸ Cf. *IM*, I, p. 7.

¹⁹ Tal pretensión no obsta la afirmación de que la historia social o la económica no encontraron en *IM* artículos relevantes.

²⁰ Cf. J. L. Romero, “Cuatro observaciones sobre el punto de vista histórico-cultural”, art. citado.

ger. Esa búsqueda de una tradición, empero, no obstaba para reconocer la singularidad del proyecto historiográfico que Romero perseguía en *IM*. Con todo, Romero parece intentar evitar que operara una lógica del “espíritu” que diluyera una pluralidad histórica en una clave, tentación que marcó gran parte de la historia de la cultura a la que esos nombres ilustres pertenecían. Esa tensión no terminó de resolverse en *IM*, y ello dice mucho para pensar su relación con la “renovación historiográfica” de pocos años más tarde.

En vistas de las propuestas en el mercado historiográfico internacional, pues en el nacional había casi nada que recuperar fuera de algunos símbolos, son muchos los silencios. Quizás la voluntad de mantener la peculiaridad, de aumentar todavía más esa ambición intelectual, de fortalecer la valentía sentida creyéndose todavía más solo(s) ante la adversidad, el circunspecto comentario de Romero sobre la *Apologie pour l'Histoire* de Marc Bloch no mostraba una comunidad con la “escuela” de los *Annales* que un medievalista ya por entonces sabía importante.²¹ Leyendo esta reseña pueden atisbarse, sin pretensión de predicción, algunos trazos de la relación con F. Braudel y *Annales*. En todo caso, en *IM* los próceres historiadores fueron numerosos y muchos no compartieron el siglo con Romero. A tan amplia serie de predecesores Romero antepone aun a Heródoto, quien le sirve para indicar que la historia de la cultura no es una metafísica de la historia, que cumple con los requisitos para competir epistemológicamente con las otras perspectivas conformes con los títulos científicos de sus prácticas. Pero más que eso, lo que será siempre una deuda metodológica que el discurso de Romero tendrá, Heródoto también aspiraba a ver más allá de la superficie de los hechos, a comprender la vida histórica.

Porque la historia de la cultura instala, junto con su inmensa ambición historiográfica, una igualmente inmensa problemática metodológica. Una de sus partes está vinculada a la ontología histórica esbozada. El lugar de la constitución de los sujetos históricos entre los planos potencial y fáctico deja sin aclarar a los sujetos que en ese espacio móvil se constituyen. Ciertamente, podría contraargumentarse que, puesto que esos sujetos no son sino que se están constituyendo permanentemente, dar una definición tendría los defectos de cualquier taxonomía, a saber, fosilizar un proceso y, finalmente, deformar la peculiaridad de la historia. Con ello se intentaría justificar la ausencia de una reflexión sobre los sujetos históricos, individuales o colectivos, que podrían adoptar múltiples formas, en situaciones y contextos cambiantes. Si esa prevención es útil para evitar las reificaciones del lenguaje propias del trato con la alteridad que es la investigación histórica, llevada a un límite oscurece la capacidad explicativa o siquiera descriptiva de la escritura histórica. Es muy probable que plantear la existencia de formas estructurales de sujetos (como las “clases sociales” o los “individuos”) de modo necesario en todos los aspectos de las realidades históricas poco ayude a entender la lógica de movimiento a veces dislocada de las situaciones, y que adicionalmente limite el ámbito de interés que la misma historia de la cultura buscaba no restringir. Es igualmente probable que en contextos acotados, esto es, en condiciones sociales, económicas y culturales temporal y espacialmente ubicadas, puedan identificarse sujetos sociales con ciertas características básicas y con determinadas cualidades a tener en cuenta en la interpretación. Es decir, que la existencia de los sujetos sociales sean también acontecimientos a incluir en el orden fáctico, sin privarlos de sus “potencialidades”. Esa inclusión, en tanto supone que los mismos sujetos son

²¹ Cf. *IM*, II, pp. 99-100.

los que crean el orden potencial y enfrentan el orden fáctico, los modificaría tanto como el mundo “objetivo” los modifica. Pero Romero no hace sino dejar a los sujetos flotando entre los dos órdenes, sin hallar un lugar material de existencia (que probablemente creía poder delimitar en una investigación “empírica”). Puede mostrarse largamente cómo en sus obras históricas ello se materializó en una cierta ambigüedad respecto de la identificación de los sujetos sociales, particularmente en los sujetos colectivos.

Ello es importante cuando se trata de trabajar la metodología de la historia de la cultura, que en el seminal artículo de Romero (*IM*, 1) no está presente más que en una rápida alusión a la *comprensión*. Ante la inmensa ambición cognoscitiva del tipo de historia presentado, todavía queda por fundamentar una metodología que haga posible el conocimiento. Según el período estudiado, la disponibilidad de documentos puede ser relativamente amplia o escasa, pero por el enfoque se maximiza su utilidad puesto que todo era un indicio a aprovechar. Ahora bien, el problema central reside en la conjunción o articulación de las diferentes redes de significado elaborados en planos distintos (pero conectados prácticamente) de la realidad. Se ve que de metodológico el problema deviene en conceptual. Romero pensaba que con la apelación a un poder de conceptualización se podían articular esquemas interpretativos, siempre provisorios, que dieran sentido a procesos invisibles desde una perspectiva demasiado acotada. Probablemente producto de críticas, en la nueva intervención teórica en el número 6 de *IM* Romero aclaró que esa conceptualización, esto es, la articulación de esquemas interpretativos,

[...] no pueden ser en ésta, como en ninguna ciencia empírica, sino provisionales y suficientemente elásticos, de modo que el historiador pueda enriquecerlos a medida que la investigación se lo aconseje, o, finalmente, desecharlos en cuanto compruebe que no son válidos.²²

La comprensión inclina la atención a los significados para los sujetos que circulaban en una época y en un lugar específicos. Sobre ese punto firme Romero creía poder hipotetizar arquitecturas de sentido que correspondían a grandes corrientes culturales, de mentalidades o de concepciones del mundo. Tales mentalidades podían coexistir o sucederse, dando paso así a una historia universal (a la cual se le trataba de quitar todo rastro teleológico). En *La cultura occidental*, breve libro publicado en 1953 en la colección Esquemas que he mencionado, por ejemplo, Romero planteaba que la cultura occidental tenía en su historia un triple origen, constituido por tres legados culturales.²³ Éstos eran el legado romano, el germánico y el cristiano. En diversas confluencias y dislocaciones, la combinación de los tres legados reconocía tres edades, que eran la Edad Media, la Edad Moderna y la Edad Contemporánea (aunque Romero prefería denominarla Tercera Edad). Este ejemplo es paradigmático del proyecto que emprenderá con *La revolución burguesa en el mundo feudal* y que naturalmente no terminará. ¿Cómo entender esa increíble arrogancia de un grupo de intelectuales que, además de plantearse un difuso pero reconocible proyecto de saber-poder, aceptan tal modo de concebir la historia? A mi juicio se trata de una necesidad muy comprensible para quienes se planteaban, como ellos, intervenir en una crisis de la cultura occidental que percibían como un peligro cu-

²² Cf. J. L. Romero, “Cuatro observaciones...”, art. cit., p. 35.

²³ Cf. J. L. Romero, *La cultura occidental*, 3a. ed., Buenos Aires, Columba, 1966.

yos resultados primeros se habían experimentado con las guerras mundiales y las dictaduras. En un artículo de José Rovira Armengol éste afirmaba explícitamente que

[...] hasta que no hayamos logrado una mayor claridad sobre los enormes procesos de transformación que se operan en esos caóticos siglos que van desde la postración y hundimiento del Imperio romano de occidente hasta la Europa poscarolingia, no podremos formarnos una idea ni remotamente aproximada de la historia de nuestra civilización.²⁴

Romero ampliaba todavía más el período que se debía conocer, y su esquematización de las tres edades de la cultura occidental que cubrían mil quinientos años estaba destinada a comprender la crisis de la cultura y de la civilización del presente.²⁵ Los signos de esta crisis de occidente actuaban como eje problematizador de la historia de la cultura, y de sus preocupaciones teóricas en general. Por eso era tan importante para la revista y especialmente para Romero defender la capacidad de la historia de explicar y comprender con rango de ciencia: sólo de esa manera sus esfuerzos podían redundar en un enfrentamiento lúcido de una realidad obsesionante.²⁶

Por ello la historia política confinada a los hechos políticos, sin articulación mayor que la de unos pocos meses o años, perdía la capacidad de otorgar sentido. Ciertamente la elección de un tipo de historia representaba una toma de posición donde las pujas ideológicas y políticas (ampliamente entendidas) no estaban ausentes. Lo que quiero subrayar es que la elección del punto de vista también tenía un contenido cognoscitivo que, compartido diversamente por los integrantes del staff de *IM*, señalaba un posicionamiento historiográfico definido respecto de las alternativas. De este modo *IM* era singular, novedosa y tenía una vocación hegemónica, aunque todavía se debe aclarar en qué sentidos.

Sería sesgado, a no dudarlo, plantear que el subtítulo de “historia de la cultura”, a pesar de su inclusividad, representaba la multiplicidad temática que abarcó la publicación. Desde una rápida mirada hacia su concepción historiográfica dominante, que es a grandes rasgos la de Romero, *IM* se inspira en una recuperación y afirmación de la potencia de la razón. No en un sentido absolutista, que por las peculiaridades historicistas de muchos de sus colaboradores no era deseada, pero sí como toma de posición frente a una cultura argentina oficial devenida anti-intelectualista. Mencione que la preocupación por la “cultura occidental” superaba, no sólo en cuanto objeto historiográfico, el ámbito nacional. Pero la pertenencia a una cultura hija de la Ilustración alimentada luego por la reflexión historicista alemana creaba una particular visión del mundo, diferente de la ideología hecha propia por el gobierno peronista y la cultura clerical (que no coincidía en todo con éste).

Esa vocación intelectual ya presente en la elección del título de la revista era también una declaración de principios y un posicionamiento ideológico. Artículos de alto nivel teóri-

²⁴ Cf. Rovira, “Algunos problemas de la epistemología de la historia”, art. cit., p. 40.

²⁵ Cf. J. L. Romero, *La cultura occidental*, citado.

²⁶ Significan un cierto quiebre en el discurso –sin duda heterogéneo pero con límites– de *IM* los textos de T. Halperin Donghi donde manifiesta una desazón por la pérdida de esa capacidad de la historia, producto de una larga crisis. Porque si en “Positivismo historiográfico de José María Ramos Mejía” (*IM*, v, pp. 56-63) podía adscribir las debilidades de la historia del autor de *Rosas y su tiempo* a las sufridas por su clase social en declive, en “Crisis de la historiografía y crisis de la cultura” (*IM*, xii, pp. 96-117) el fenómeno ya era generalizado. Salvaguardando su saber Halperin en un movimiento dialéctico sostiene que para el historiador “la amargura de pertenecer a un mundo en vilo entre la ruina total y una oscura y disminuida supervivencia tiene consecuencias no siempre perjudiciales para su obra de historiador”, entendiendo la liberación de preconceitos demasiado confiados. Tal refugio, empero, difícilmente hubiera satisfecho a Romero (véase *infra*).

co no presentaban problemas si pensamos en la función que cumplían en tales condiciones. ¿Quién podría no sorprenderse por la publicación, en una revista de historia de la cultura, de textos como “La transformación de la prosodia clásica a expensas del acento”, de Adolfo Salazar (el más extenso de todos los publicados), o “Trabajo y conocimiento en Aristóteles”, de Rodolfo Mondolfo? Sucede que en tales tiempos la abierta publicación de textos de un registro teórico significaba una implícita impugnación del sesgo resueltamente antiteórico de las culturas peronistas y de aquellas que las apoyaban. Como hoy, en otro contexto que de maneras diferentes es anti-intelectual, la identificación con el análisis teórico reivindica una confrontación con la ideología de la inmediatez neoliberal, en aquellos años cierta preferencia por parecer de alto nivel académico (en términos internacionales) es presentada como cierta jactancia por mantener una independencia institucional del régimen, y que por otra parte mostraba sin ambages la superioridad intelectual respecto de un saber universitario de rasgos francamente reaccionarios. Pero también era una necesidad. Porque una revista que tuvo por entonces amplia repercusión en ámbitos intelectuales no podía pasar desapercibida para las instancias de control estatales y de otras voluntades bien dispuestas a ofrecer alertas sobre este grupo de no peronistas reunidos. Ello se traducía en la transacción entre una militancia teórica e historiográfica y una elección de objetos alejados de la realidad concreta del país, en una imagen eminentemente sesgada de las preocupaciones reales de los miembros de la revista.

Que no existieran prácticamente cocontribuciones de interpretación sobre la historia argentina, sobre los regímenes políticos, sobre la democracia o sobre la universidad, tensa los textos en una compleja legalidad discursiva que obligó a dar largos rodeos para plantear enunciados inconformistas.²⁷ Un artículo de Rodríguez Bustamante fue un poco más allá del rodeo, pero no mucho más. El evidente compromiso por destacarse de la ideología y de la práctica oficiales flaqueaba al expresar el mismo en la elección de los objetos de análisis. Jorge Lafforgue decía que “sobre la realidad es como que hubiese habido un pacto [...] No meterse con la instancia actual para [...] mantener cierta imparcialidad o cierta posibilidad incluso de seguir saliendo sin problemas”.²⁸ No es una opinión sin sentido. Sin embargo, aun estudios sobre historia contemporánea de la Argentina podrían haberse realizado con los recaudos posibles para evitar fricciones desagradables e inmanejables. No es un dato a descontar el que los partícipes de la publicación no se especializaban en historia argentina, aunque alguno había escrito sobre ella (como J. L. Romero, A. Salas, o el joven Halperin). Había sido una común preocupación por temas de historia antigua, filosofía, estética o la literatura el terreno de la confluencia, que poseía raíces más extensas que el disgusto y la oposición al peronismo. Por eso una coincidencia en tales preferencias podía combinar esa displicente concentración en objetos fácilmente remitidos a temas muy mediatamente concernientes a la coyuntura, con un rechazo visceral por las culturas peronistas y sus vinculaciones. No sorprende, pues, que la mayoría de los artículos mostraran más la erudición que la militancia (cuyo estrato era, empero, legible).

²⁷ *IM*, en palabras de Terán, “para decir lo indecible recurre a las elipsis”. Cf. Oscar Terán, “*Imago Mundi*. De la universidad de las sombras a la universidad del relevo”, en *Punto de Vista*, Buenos Aires, 1988, No. 33.

²⁸ Entrevista citada. De las alternativas sugeridas por Lafforgue la segunda es, con mucho, la más pertinente, pues la imparcialidad era precisamente aquello que la intervención cultural se apresuraba a mediar.

En este marco es comprensible la atención prestada a los congresos especializados en las diversas disciplinas culturales y el espectro de las reseñas bibliográficas incluidas. Todas éstas son indicios (y algunos signos evidentes) de distancia respecto de la cultura oficial. A pesar de ello, el sentido intelectualmente militante de la revista encontraba ciertas contradicciones. Pues a la amplitud teórica y al cosmopolitismo literario correspondía una retracción de los temas vinculados con la historia y los problemas argentinos. Una brevísima nota de Roberto Giusti sobre los asesinatos de Tandil, un artículo historiográfico ya citado de Halperin y poco más en relación a cuestiones de la Argentina. El texto más extenso y el más denso fue una nota de Norberto Rodríguez Bustamante sobre la *Historia de la Argentina* de Ernesto Palacio, que se había publicado recientemente.²⁹ ¿Qué señalaba el trabajo de Rodríguez? Es un ajustado examen del libro siguiendo los lineamientos de la revista. Pues pocos libros como el de Palacio podían resumir tantas perspectivas enfrentadas a la de *IM*. Para ser un *review essay* es inusualmente extenso para el formato de la publicación. El autor no se priva de criticar la obra de Palacio, pero bibliográficamente sólo se apoya en *Las ideas políticas en Argentina* de Romero. En ese contexto ideológico, donde la recuperación que realiza Romero de las tradiciones liberales no tenía una recepción general auspiciosa, tal referencia supone enfrentar dos discursos en una relación de antagonismo interpretativo. Rodríguez establecía, por este mecanismo formal de la cita, una situación de rasgos ético-políticos definidos.

Desde un punto de vista vinculado con la realidad representada y el objeto historiográfico, que es el aspecto fuerte de la “historia de la cultura” de *IM*, hay un marcado contraste con Palacio, quien –como sucedía en general con el llamado revisionismo histórico– entiende por historia argentina la historia política. Pues era ésa, con lo que evocaba, la esencial crítica que la tradición que se había construido a través del programático artículo inicial de Romero realizaba a la historia *política*. Rodríguez no deja de incidir sobre la cuestión afirmando que Palacio

[...] no nos ofrece una historia argentina a secas sino más bien una historia política de la Argentina, en la cual, si se enuncian los acontecimientos de orden militar, es para no perder la ilación de los de orden político, y si se contienen alusiones a los de índole cultural y económica, es únicamente cuando inciden en los políticos.³⁰

Pero la clave del libro era la recuperación positiva de la herencia española, de la figura de Rosas y, correlativamente, la denostación de los liberales, que al decir de Palacio habían creado las condiciones para la existencia de una oligarquía vendida al capital extranjero. Poco podía enfrentarse más antinómicamente con la presentación de la lucha entre los espíritus liberal y autoritario que Romero había representado en su libro de 1946, y con la sentida ejemplarización de la generación del 37 que era el núcleo del texto. Mientras Palacio se concentraba en marcar la simpatía de los jóvenes exiliados por el bloque anglofrancés, tildándolos al mismo tiempo de un “afrancesamiento” reprochable para las necesidades de un país donde un hombre

²⁹ Cf. N. Rodríguez Bustamante, “Historiografía y política; a propósito de la ‘Historia de la Argentina’ de Ernesto Palacio”, en *IM*, VIII, pp. 35-57. Desde luego, el carácter de “Nota” del ensayo no carece de significado.

³⁰ *Ibid.*, p. 34.

realista como Rosas intentaba defender la soberanía y mantener la unidad, Rodríguez sostenía en la vena de Romero la profunda adecuación de las perspectivas de la joven generación: “Digamos”, dice el articulista,

[...] que estos supuestos “utopistas” fueron los verdaderos realistas, pues las soluciones que postularon, informaron un siglo de vida argentina, con altibajos, sin duda, pero con una relativa continuidad, lo cual nos autoriza a sostener que ellos optaron, dentro de un determinado cuadro de circunstancias, por los planteos que podían imponerse.³¹

Se trata de una evaluación que si no coincidía totalmente con la de Romero, conservaba sus rasgos básicos. Pues lo que perturba a Rodríguez no es tanto que Palacio reivindique las tendencias antiliberales y tradicionalistas de cuño autoritario, sino más bien que lo haga “a poco que la vida del país ha tomado un sesgo acorde con sus ideas”. Ello era tanto más consistente cuando esa consonancia entre el revisionismo que se consolidaba rápidamente y las ideologías oficiales poseía una fuerza hegemónica que *IM* no podía aspirar a adquirir mientras no cambiasen radicalmente las condiciones políticas en un plano general de la realidad argentina. Las previsiones de un agotamiento del régimen se habían derrumbado. No carece de plausibilidad que el emprendimiento de la revista por el “grupo” de Romero se lanzara en 1953 luego de la decepción por la reelección de Perón. ¿Se pudo pensar (entre los más veteranos) que la tarea más productiva por el momento era estudiar, y que ello era un modo de intervenir prácticamente? Porque faltaban transformaciones objetivas y subjetivas de la situación político-cultural para que la discusión sobre el modo concreto de articular el *bios theoretikos* y la política adquiriese una radicalidad tal que pensar un tránsito como el de *IM* fuese cuestionado como necesitado de definiciones más tajantes.

Este relato se tensa cuando consideramos que pese a todo en 1955 el “grupo” fue una punta de lanza en el cambio universitario. Así opera una típica lógica de retrodicción que, coherentemente, sugiere una imputación causal o intencional a priori imprevisible. Son tales circunstancias que aluden a una ilusión retrospectiva la creencia en que *IM* se aprestaba a reemplazar a la universidad oficial. En una entrevista concedida a Félix Luna a fines de 1976 Romero sostuvo que *IM* había mostrado que su proyecto no era una mera difusión de un punto de vista intelectual, sino que por su continuidad probaba la existencia de *IM* como una universidad en las sombras, como una *Shadow University*. “Es posible –decía Romero– que yo no hubiera sido rector si no me hubiera ocupado esos dos o tres años en mantener reunida a toda esa gente.”³²

En 1956, cuando las circunstancias eran indudablemente mejores para la continuación de la revista, ésta dejó de salir. Efectivamente, *RUBA* reemplazó a *Imago Mundi* como espacio de publicación de los colaboradores de ésta. El primer director de la quinta época de la revis-

³¹ Cf. N. Rodríguez Bustamante, “Historiografía y política...”, art. cit., p. 51. Para la opinión de J. L. Romero, véase *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, FCE, 1990 (1946), pp. 129 y ss. Además, el artículo “Una misión” de 1946, recopilado en *La experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE, 1989, pp. 443-445. En un mismo sentido se encuadraba Roberto F. Giusti en *Momentos y aspectos de la cultura argentina*, Buenos Aires, Raigal, 1954.

³² Cf. F. Luna, *Conversaciones con José Luis Romero*, cit., p. 155. Acepta esta idea Pablo Buchbinder en *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, Eudeba, 1997.

ta fue Marcos Victoria, quien había contribuido con una nota a *IM*. Además de los ya citados artículos de Sánchez Albornoz y Rosenvasser, quienes también colaboraron en la nueva etapa de *RUBA*,³³ varios de los colaboradores de *IM* encontraron allí un lugar extremadamente receptivo para sus textos. El grado de modificación de los registros de escritura es ínfimo, siendo cualesquiera de esos trabajos adecuado para el sentido que había adoptado la publicación periódica dirigida por Romero. Por otra parte, la misma *RUBA* tuvo a J. L. Romero como director a partir del año v, No. 3 (1960), con R. Paine y Jorge Lafforgue como redactores. Con todas las dificultades en que pudiera repararse, no cabe duda sobre la dominancia que en *RUBA* tenía luego de 1955 el colectivo que producía hasta hace poco *IM*. Los cambios de intereses que la revista universitaria experimenta en tales condiciones son previsibles: respecto de la previa inclinación a la historia política argentina a la vieja usanza, ahora es extremadamente escasa si se considera que se cumplió por esos primeros años de edición el sesquicentenario de la Revolución de Mayo; se encuentra un acercamiento a la filosofía según las preferencias que ya se habían exteriorizado en *IM*. De hecho, en el segundo volumen de la nueva serie se dedicó un número a Ortega y Gasset con textos de Rodríguez-Alcalá y León Dujovne. En la misma vena fue incluido un texto de Delfina de Ghioldi sobre Korn e Ingenieros, y otro de G. Francovich sobre F. Romero. Recordar los nombres de participantes del proyecto de *IM* que luego se sumaron a los colaboradores de *RUBA* es de por sí una prueba de por qué la prosecución de aquella revista pudo dejarse de lado como una instancia útil o necesaria en un tiempo que ya había pasado. Más efectiva para la disolución de la revista fue la necesidad de dedicar mucho tiempo a los cargos universitarios que sus miembros ocuparon luego de septiembre de 1955.

He insistido en el carácter reticular del contexto personal, discursivo y político de *IM*. Sin embargo, hasta ahora no había preguntado por los límites de tales redes. En el caso del contexto personal, las relaciones eran más estrechas que aquéllas del plano eminentemente discursivo: si *IM* era una red de circulación y contacto de saberes, no era una red de producción de conocimientos de modo orgánico. Quizás una relativa cercanía en lo personal y en el régimen discursivo que les permitía una eficiente comunicación hacía innecesaria una colaboración intelectual realmente estrecha. En efecto, objetos, conceptos, estilos y teorías muy afines se articulaban con preocupaciones políticas generales y estructuras de sentimientos también compartidos. Se podría decir que ellos mismos, esto es, el equipo editorial de *IM*, era gran parte del grupo de referencia de cada uno de ellos. Era en el corazón de la revista donde participaban donde estaban aquellos que constituían las opiniones calificadas de las perspectivas individuales. Precisamente esa cualidad de ser un grupo de referencia debilitaba una jerarquización de los integrantes (todos ellos de algún renombre) que hiciera posible un emprendimiento teórico e historiográfico de mayor envergadura que un conjunto de artículos con cierta contigüidad temática y teórica. Porque la pregunta es cómo se deshizo, luego de tan auspicioso y ambicioso inicio, el proyecto de *IM*. El escepticismo de la idea de la homogeneidad (solidaria de aquella de la Universidad en las sombras) es entonces por demás comprensible.³⁴ Pero esa saludable

³³ Cf. Claudio Sánchez Albornoz, "Panorama general de la romanización de Hispania", en *RUBA*, 5a. época, I, 1956, pp. 37-74. Abraham Rosenvasser, "Monoteísmo y piedad en el Egipto antiguo", en *ibid.*, II, pp. 358-370; "Replanteo de dos temas de religión egipcia", en *ibid.*, II, pp. 244-251.

³⁴ Es la opinión de Tulio Halperin Donghi, "Un cuarto de siglo de historiografía argentina", en *Desarrollo Económico*, No. 100, 1986.

desconfianza de racionalizaciones a posteriori deja aún sin responder el por qué de un final que no iba de suyo. Pareciera que la debacle peronista de 1955, correlativa a una no demasiado duradera euforia de los sectores liberales que creían llegado el largamente esperado ajuste de cuentas con un régimen considerado dictatorial, hubiera trastocado todos los esquemas que parecían haber hecho posibles a *IM*. Pues las afinidades visibles en situaciones casi de emergencia se harían menos fuertes una vez que tal situación acechase a los antiguos dominadores.

En efecto, la sedicente Revolución Libertadora abría un espacio donde el lugar de *IM* era incierto. Para sus sostenedores intelectuales y para sus lectores y lectoras, la revista no significaba en sí misma por sus cualidades intrínsecas, sino que poseía un valor en el contexto en el que era producida. Mientras era claro que la preocupación por la historia occidental era una innovación en la cultura argentina, ello adquiriría su potencia argumentativa si entraba en tácita colisión con la estrechez de *RUBA* y la cultura oficial y paraoficial. Como lo he indicado, existía ya desde el primer número una preocupación por la crisis civilizatoria occidental, que aun con notables diferencias encontraba en Spengler (y Ortega) un eje decisivo. En la discusión de las perspectivas sobre tal crisis son visibles unos matices que hacen pensar en que ellas tenían raíces que, sin embargo, la ilusoria desaparición del peronismo haría, si no menos poderosos, por lo menos no tan fuertes como para mantener la ahora percibida un tanto precaria afinidad de 1953.

3. La crisis de la cultura como problemática

Quisiera enunciar brevemente algunas proposiciones para intentar sustentarlas luego, respecto de lo que podríamos llamar el articulador de la mayoría de las preocupaciones de *IM*, que otorgarán probablemente una clave de interpretación de lo visto hasta aquí. Por un lado parece que 1) la “crisis de la cultura” recorre por el centro el espectro de indagaciones de *IM* que tomadas discretamente se muestran más heterogéneas de lo que realmente fueron (una proposición derivada es que: (1a) teóricamente *IM* se mantenía en un registro discursivo donde esa “crisis de la cultura” había dominado las discusiones intelectuales, es decir, la entreguerra). Por otro lado, 2) esa crisis de la cultura era entendida como la irrupción de las “masas” y la decepción de las élites, en especial de las intelectuales (subordinadas son las proposiciones de que (2a): esa perspectiva no innovaba sobre convicciones mucho más ampliamente difundidas, y de que (2b): entraba en contradicción con otros deseos de cambio no ligados a esas convicciones, como luego de 1955). Por último, 3) que la “historia de la cultura” poseyera esas marcas del humanismo liberal de entreguerras no apresuraba una comunicación con las nuevas tendencias historiográficas, pues reconocía en una imaginación histórica ligada a la percepción de la crisis cultural el fermento de sus intereses de conocimiento.

Con el declararse la Primera Guerra Mundial se hicieron muy claros los quiebres que ciertas críticas realizaban a la sociedad burguesa del cambio de siglo. Lo novedoso de la situación consistía en que la noción de crisis no se limitó al señalamiento de la inestabilidad económica capitalista (lo que se daría como evidencia más tarde), sino mejor en la aguda sensación del crítico momento que padecía la cultura occidental. Ciertamente, la confianza positivista había tenido sus inconformistas desde disímiles perspectivas, pero la inmensa mayoría

de los profetas de la crisis cultural se encontraban relativamente limitados (un Nietzsche o un Tönnies, aun con sus diferencias, serían difícilmente concebibles fuera de Alemania). Ya en 1919, con el reiniciarse la producción libresco con ritmo sostenido, los intelectuales europeos expresaban, con diferencias, una común obsesión de derrumbe. En ese mismo año Paul Valéry publicaba un ensayo que afectó incisivamente a J. L. Romero y en general a los intelectuales humanistas liberales de su tiempo.³⁵ No sería adecuado reseñar aquí los pormenores de esa producción que estaban disponibles en el mercado librero local, particularmente en un arco bastante limitado de editoriales cuyos títulos eran familiares para los intelectuales liberal-humanistas. Aquello que puede colegirse de estas preocupaciones es que, aun para quienes realizaban el significado que adquirió la Revolución Rusa, occidente estaba inmerso en una crisis eminentemente cultural. Por otra parte, otro conjunto de producción escrituraria era de obligada lectura para los intelectuales atentos al pensamiento europeo, como eran los miembros y allegados a *IM*. En efecto, por la actividad de traducción y publicación de dos editoriales: Fondo de Cultura Económica y Revista de Occidente, se imponían –no sin una cierta compulsión de la moda intelectual– un conjunto de lecturas socialmente necesarias. Diversos resultados obtenían esas lecturas, cuyos discursos eran mediatizados por disímiles horizontes de experiencia. En el caso de J. L. Romero, además de formar parte de su “archivo” del saber, constituían preciosas fuentes de ideas e inquietudes como historiador.

En general la crisis se percibía como una decadencia burguesa, como una decadencia de occidente. En 1948 J. L. Romero había publicado un libro donde señalaba la “inquietud profunda por el sino de nuestro tiempo”, en busca de “la ilusionada espera del triunfo del espíritu”. Pero además este texto aunaba a esa consternación del “espíritu” una constatación de la crisis del liberalismo.³⁶ Poco tiempo antes había intentado conectar esa desazón espiritual con un reafirmar de una función historiadora dadora de conciencia histórica.³⁷

Las marcas de esa inquietud en *IM* son numerosas. Oswald Spengler había dictaminado la decadencia de occidente en una obra que desde tiempo atrás ya contaba con una crítica traducida al castellano por un historiador de renombre.³⁸ Su impronta, a la que se sumaba su relación –luego truncada– con la ideología nacionalsocialista, todavía en los años cincuenta merecía una confrontación en la revista. Kogan Albert lo comparaba con Ralph Tyler Flewelling, autor de un libro llamado *The survival of Western culture*, que desde el título se diferenciaba polémicamente de *La decadencia de Occidente* de Spengler.³⁹ El libro de Flewelling incurría según Kogan Albert en algunas simplificaciones producto de una a veces apresurada síntesis histórica, pues el texto recorría la cultura occidental desde sus inicios primeros hasta la teoría de los cuanta. A pesar de ello Kogan advierte con vigor que lo importante del libro residía en que “aporta una sustancial fundamentación histórica del anhelo por el cual el hombre ha luchado y luchará siempre, que no abdicará jamás, y es el de afianzar el derecho de cada ser

³⁵ Cf. Paul Valéry, *Política del espíritu*, Buenos Aires, Losada, 1945, especialmente el ensayo “La crisis del espíritu” (1919).

³⁶ Cf. J. L. Romero, *El ciclo de la revolución contemporánea*, Buenos Aires, Huemul, 1980 (1948).

³⁷ Cf. “La historia y la vida” (1951), reproducido en *La vida histórica*, cit., pp. 27-32.

³⁸ Cf. Johann Huizinga, *El concepto de la historia*, México, FCE, 1946. En los ámbitos especializados se conocía también la crítica de Lucien Febvre, “Dos filosofías oportunistas de la historia. De Spengler a Toynbee”, reproducido en *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1970.

³⁹ Cf. J. Kogan Albert, “Destino de la cultura occidental”, art. citado.

humano a desarrollar libremente sus máximas posibilidades personales y de repudiar toda opresión, cualquiera que ella sea”.⁴⁰

Compartiendo ese registro, en un admirativo estudio de un aspecto de la obra de Benedetto Croce, León Dujovne encuentra sus objeciones en torno al rechazo por parte del filósofo italiano de la “filosofía de la historia” (y de la pretensión de realizar una historia universal) y de la final imposibilidad del conocimiento que se deriva de su concepción poética de la historiografía. Pues Dujovne ve bien que si se pierden esas cualidades, mientras la capacidad sintética del concepto de vida histórica se considere válida, también se elimina de raíz la capacidad de otorgar sentido en una época desconcertante.⁴¹ El signo más decisivo de esa fijación de *IM* en el topos de la crisis como eje de su preocupación teórica e historiográfica está en su último número, el 12, dedicado por entero a la cuestión de la “crisis de la cultura”. Pues como se dice en la presentación editorial, “imaginada o real, la perspectiva de hallarnos envueltos en una atmósfera de declinación opera sobre nuestro espíritu y condiciona nuestra existencia”.⁴²

En el número de marzo-junio de 1956, organizado en torno a un tema (y por ende propicio para las comparaciones), se notaban ciertas diferencias. Francisco Romero entendía la crisis de entonces en un sentido eminentemente moral e ideológico. Se había perdido la capacidad de conciliación, producto de un cuestionamiento del liberalismo. “Sólo la gradual transformación de los hábitos mentales de unos y otros –aseguraba Romero– bajo la imposición de los hechos y ayudada por la educación y la incitación de los más lúcidos, podrá crear las bases psicológicas para el definitivo equilibrio”.⁴³ Necesariamente tal opinión se basaba en un confianza antropológica en la capacidad de los seres humanos para comprenderse y actuar éticamente.

Muy otra era la impronta del artículo con el que Gino Germani contribuyó a ese mismo número de *IM*.⁴⁴ Partiendo de la teoría básicamente liberal de la publicidad, Germani constataba que tal punto de vista suponía al ser humano como un ser racional capaz de alcanzar, en un ámbito de discusión argumentada, un acuerdo sobre el orden político y social. Ese ideal ilustrado sólo era posible en la medida en que existiera una libre comunicación e intercambio de perspectivas divergentes, sin que las opiniones contrarias fuesen eliminadas autoritaria-

⁴⁰ La crítica a Spengler, a quien en el último número de *IM* dedicado al tema de las crisis se le reconoce –aun en sus falencias– cierta perspicacia en indicar un problema real, en parte es un ajuste de cuentas con uno de los más fuertes componentes del conglomerado teórico que nutría a los intelectuales de *IM*. La *Revista de Occidente* y el pensamiento de Ortega jugaron un rol no despreciable en la consolidación de un saber que podía ser original sin limitarse a traducciones de una esencia telúrica. En efecto, Ortega “puso en discurso” teórico la lengua castellana, posibilitando una práctica teórica “occidental”, donde participaba si no en igualdad de condiciones con el francés o el alemán, sí poseía un espacio legitimado por un cuerpo de escritura. Ello lo agradeció Francisco Romero en *IM* (II). Pero con la puesta en discurso teórico iba un conjunto de creencias que no coincidían con las convicciones del “grupo”, por lo cual debía sufrir el recorte necesario. José Luis Romero realizó su propio ajuste de cuentas con la herencia orteguiana en su *Introducción al mundo actual*, seguido de *La formación de la conciencia contemporánea*, Buenos Aires, Galatea/Nueva Visión, 1956.

⁴¹ Cf. León Dujovne, “El pensamiento histórico de Croce”, art. citado.

⁴² Cf. *IM*, XII, p. 3.

⁴³ Francisco Romero, “Diagnóstico y pronóstico de la crisis”, en *IM*, XI/XII, p. 40, el subrayado es mío; no es muy distinta la lectura que hace J. Kogan al comentar a un pensador alemán. Cf. “La crisis contemporánea según Karl Jaspers”, *ibid.*, pp. 216-219. También Juan Mantovani, “Crisis y renacimiento de la educación”, en *ibid.*, pp. 118-126. Mantovani repite y desarrolla estas posiciones en *La crisis de la educación*, Buenos Aires, Columba (colección Esquemas), 1957, especialmente pp. 7-23.

⁴⁴ Gino Germani, “Surgimiento y crisis de la opinión pública: teoría y realidad”, *IM*, XI/XII, pp. 56-66.

mente. Verificaba Germani los desafíos que la teoría de la opinión pública encontró en el marxismo, al cual, todavía, reconoce la posibilidad de mantener abierta una opinión pública una vez abolidas determinadas condiciones de la existencia social. El marxismo era así un hijo de la Ilustración. No era el caso de las posturas irracionistas del siglo XX, que no aspiraban a un acuerdo, sino que denunciaban la hipocresía subyacente en las ilusiones abstractas del liberalismo. Pero ninguno de los desafíos era tan potente como la objeción práctica que significaba la sociedad de masas, donde el individuo se encontraba asimilado a ellas sin que su opinión prudente tuviese un camino de plasmación en un orden justo y razonable. A diferencia de F. Romero, entonces, el sesgo sociológico del pensamiento de Germani no podía depositar las esperanzas de revigorización de una tradición que compartía con el filósofo en el autodespliegue de las potencialidades humanas individuales. Pocas dudas caben de que Germani mantenía, en su subjetividad, una apuesta por una sociedad pensable en términos de la teoría de la opinión pública, pero ello –en la economía semántica de su texto– solamente en calidad de petición de principios. Germani cerraba su artículo con la siguiente afirmación:

Estas conclusiones en nada tocan por otra parte al problema teórico de la posibilidad de una base racional de la acción política, cuestión que constituye sin duda uno de los interrogantes dramáticos de nuestra época.⁴⁵

Difícilmente se articula esta declaración final con el sentido construido por las partes antecedentes, poco aptas para sostenerse ante tan débil confianza en el futuro.⁴⁶ Quizás más adecuada a las posibilidades del momento eran las consideraciones que hacía Gregorio Weinberg apoyándose en Mannheim.⁴⁷ Mientras Germani aclaraba la consonancia que la idea de opinión pública tenía con el orden económico capitalista del libre mercado y la propiedad privada, Weinberg anotaba que para Mannheim tales nociones pertenecían a una etapa superada del desarrollo social. Precisamente, en la “planificación democrática”, que no tuviese efectos restrictivos para la “libertad humana”, se hallaba la propuesta del sociólogo alemán.

Espero haber mostrado cuánto de las preocupaciones de *IM* se vinculaban con la noción de “crisis” y su ubicación epocal en la entreguerras, aunque la revista se haya publicado en la posguerra. Pero una creencia que no era tampoco exclusiva de la entreguerras y que encontró extensiones en la posguerra fue que esa crisis era correlativa al surgimiento de las masas en la sociedad moderna. No hace falta aquí ver cuánta importancia tuvo para J. L. Romero historiador el fenómeno de las masas. Es sí relevante indicar que la crisis de la cultura, y más aún cuando es entendida como crisis de la sociedad occidental, está ligada a la flaqueza de las élites. La rebelión de las masas supone una incapacidad de las minorías para justificarse. Porque en gran medida esos pensamientos de la crisis eran preocupaciones por el surgimiento (o defección) de nuevas élites que solucionaran las apremiantes dificultades que tanto afectaban a quienes escribían, es decir, a los intelectuales. Puede notarse en esa actitud una no declara-

⁴⁵ Gino Germani, “Surgimiento y crisis de la opinión pública...”, art. cit., p. 66.

⁴⁶ La declaración final de Germani es un suplemento confiado de la generalidad pesimista que suscita el artículo. En lugar de funcionar como un seguro contra el peligro del derrotismo, ese suplemento muestra –equivocamente– cuán fuertes él mismo consideraba sus referencias a la crisis. Empleo el concepto de suplemento según lo desarrolla Jacques Derrida en “La lingüística de Rousseau”, en *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1981.

⁴⁷ Gregorio Weinberg, “La crisis contemporánea según Karl Mannheim”, en *IM*, XI/XII, pp. 212-215.

da reivindicación de poder de los intelectuales, que no solamente diagnostican la crisis, sino que medican recetas donde intelectuales tienen un lugar privilegiado. En modo alguno había que abreviar en figuras extrañas como Mosca o Pareto para hallar lecturas pertinentes. Ortega, Mannheim, Spengler, y aun pensadores que podría pensarse tan alejados en muchos aspectos como Lukács o Freud, recurren a la idea de élite para hallar una salida en la penumbra. Sin duda, las “masas” no habíanse mostrado en las últimas tres décadas siempre en consonancia con las preferencias de la mayoría de los intelectuales, y el fenómeno peronista en la Argentina no hacía sino confirmarlo. En el último número de *IM* esa presencia no era tan patente, aunque tampoco estaba ausente. Sin embargo, en la malla discursiva del análisis de la crisis, esa perspectiva elitista estaba presente. ¿No puede pensarse que ese punto de vista imposibilitaba comprender al peronismo? En los primeros tiempos de la sedicente Revolución Libertadora parecían esas categorías del análisis de la sociedad moderna (y la argentina) querer empeñarse en explicar una realidad irrepresentable con ellas. ¿No es que el silencio de *IM* por la sociedad contemporánea iba más allá del temor a la represión y denotaba la incapacidad de comprender los procesos de masas con la concepción elitista de “masas”? Entre las ruinas de la primera experiencia peronista tal cosmovisión se aferraba a un esquema que no construía bien el puente entre las representaciones intelectuales de la crisis propia de entre guerras y un fenómeno en gran medida novedoso. N. Rodríguez Bustamante se contentaba entonces con designar como “locura colectiva” el espectáculo de un “coro numeroso de voces clamantes y ululantes” de las plazas peronistas;⁴⁸ J. L. Romero, por su parte, en un capítulo agregado a *Las ideas políticas en Argentina* en 1956, calificaba de fascista al régimen y limitaba a un lumpenproletariat a los primeros simpatizantes de Perón.⁴⁹ No era ésa una convicción política propia de los liberales de *IM*. Desde una referencia muy lejana vimos que Ernesto Palacio al sustentar un pensamiento político derechista apelaba también a la idea de élite, con un sentido mucho más conservador. Otro ejemplo de la amplitud de adherentes que poseía la noción puede ser el del conspicuo intelectual del Partido Comunista, Héctor P. Agosti. Sin necesidad de mayor desarrollo son dables a entender las diferencias que éste tenía con cualesquiera de los antes nombrados. Sin embargo, cuando analizaba la crisis de la cultura, en la solución que preveía o deseaba también se encontraban privilegiadas las élites intelectuales, que deberían “socializar” su saber entre las masas. “El problema cardinal de la política contemporánea, decía, consiste en acrecentar cada vez más el valor numérico de las élites.”⁵⁰ Un último ejemplo, éste más cercano a J. L. Romero, fue el de Alfredo Palacios, para quien el feliz encuentro de masas y élites constituía la clave del progreso político y moral.⁵¹ El sistema élites-masas que funcionaba como grilla organizadora de la experiencia y la inteligibilidad no era exclusividad de los miembros de *IM*. En todo caso, cuando los militares realizaron su golpe de Estado, las determinaciones del proceso político obedecieron a otro orden de la realidad que las creencias intelectuales, aunque puede rastrearse que esa confianza en la necesidad de poner en línea a la masa díscola está presente –diversamente– entre toda la coalición golpista.

⁴⁸ Cf. N. Rodríguez Bustamante, “Crónica del desastre”, en *Sur*, No. 237, 1955, p. 111.

⁴⁹ Cf. Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, cit., p. 247.

⁵⁰ Cf. Héctor Agosti, *Nación y cultura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982 (1a. ed. 1959).

⁵¹ Cf. Alfredo L. Palacios, *Masas y élites en Iberoamérica*, Buenos Aires, Columba (colección Esquemas), 1954.

Las divergencias que estas posturas encontrarían con aquellas que comenzaban a percibir que la crisis, de existir, desbordaba la dicotomía masas-élites, no tardarían en hacerse evidentes. Considerado retrospectivamente es por demás evidente que el discurso de *IM* poca sintonía poseía con las preocupaciones políticas en proceso de radicalización, especialmente en la juventud universitaria. En 1956, Oscar Masotta escribió un polémico artículo contra *Sur*, y muy especialmente contra el número 237. Nótese que en ese número de la revista dirigida por Ocampo escribieron Fatone, Rodríguez Bustamante, Mantovani, Halperin, Francisco Romero. Si Masotta se cuida de dirigir su mordaz pluma hacia Ocampo, Borges y Massuh, no se priva de hacerlo en una nota hacia Rodríguez, pero es impensable que el resto de los autores de ese número no se vieran de algún modo concernidos con las críticas que se hace al mensaje conjunto que representa el fascículo. Y es dable reconocer que el discurso de ese número de *Sur* no entra en contradicción con el de *IM* (aunque en otro registro), sino que lo complementa. Es por eso que la indignación de Masotta impacta en esa malla teórico-política del sistema crisis-espíritu-masas-élites que una y otra vez se presenta cuando se leen los textos de la época. “¿Qué es lo que se entiende en *Sur* por espíritu?” se pregunta Masotta, aludiendo al repetido reclamo de Ocampo en su nota editorial sobre la libertad necesaria al espíritu que el peronismo había cercenado. La respuesta a esa pregunta retórica es inequívoca: “Espíritu, arte, moral, ciencias: es necesario salvar a las élites de la irrupción de las masas en la historia”.⁵² Pero lo que parece perseguir la reflexión del articulista es que las élites son élites cualesquiera fueran sus distinciones partidarias.⁵³ Porque el loable interés de elevar a las masas, de “socializar” a las élites, de hacer participar cada vez más ampliamente a las masas en la condición de élites, además de mantener una pasividad de aquellas que deberían ser elevadas por éstas, no contempla la eliminación de las masas como tales, y por ende de las élites como tales:

¿Educar, llevar cultura a las masas? En fin: en una sociedad burguesa, gobernada, sostenida, justificada, conservada y glorificada por la burguesía la cultura que las élites podrían facilitar al proletario no podría no ser una cultura burguesa.⁵⁴

Este artículo anticipaba una discordancia que se acrecentaría con el tiempo, y que haría lejana e insatisfactoria la discusión de la crisis de la cultura para las nuevas inquietudes. Esa misma conclusión puede obtenerse de la evaluación que hicieron los editores de *Centro* de los textos que algunos personajes altamente respetados entregaron a la revista. En 1955, una opinión como la de Risieri Frondizi, de que “toda reconstrucción sería, responsable y permanente, debe guiarse por una brújula teórica”, o la de J. Mantovani, de que “la educación debe enseñar a trabajar, a pensar y a vivir con humanidad, es decir, con personalidad y solidaridad”, no dejaban sino un sabor amargo en unos estudiantes universitarios que si no sabían detalladamente lo que esperaban oír, sí adivinaban que las circunstancias exigían otras perspectivas.⁵⁵

⁵² Cf. Oscar Masotta, “‘Sur’ o el antiperonismo colonialista”, en *Contorno*, No. 7/8, 1956.

⁵³ Escribe Masotta: “¿no será que los hombres de élite, progresistas o conservadores, liberales o totalitarios, socialistas o católicos, terminan todos por parecerse?”.

⁵⁴ Masotta, art. citado.

⁵⁵ Cf. R. Frondizi, “La libertad no basta”, en *Centro*, No. 10, 1955, p. 15, y J. Mantovani, “Valores permanentes de la educación”, en *ibid.*, p. 19.

Faltaban algunos años para que esas disonancias, que por entonces pudieron no haber sido percibidas con toda su agudeza, se convirtieran en una fractura mayor. En los tiempos finales de *IM* la comprensión de la crisis de la cultura era considerada en los términos descriptos. En fin, la evaluación de la crisis civilizatoria y cultural por todos vivida encontraba diversas condiciones y causas, y también diferentes salidas y oportunidades. Quizás en tales circunstancias la necesidad de concentrar energías en el desempeño de cargos universitarios, junto al deseo de investigaciones y publicaciones personales sentidas como largamente frustradas, fuesen demasiado para la continuidad de la publicación.

La tercera proposición previamente expuesta aún está sin justificar, a saber, que la “historia de la cultura”, tal como J. L. Romero la explicaba en *IM*, poseyera esas marcas del humanismo liberal de entreguerras no apresuraba una comunicación con las nuevas tendencias historiográficas, pues reconocía en una imaginación histórica ligada a la percepción de la crisis cultural el fermento de sus intereses de conocimiento. Hay un delgado hilo que une esta pregunta con la anterior, y que se refiere a la actualidad de *IM* para las generaciones nuevas que entonces se volcaban al terreno intelectual.

Es una opinión fundada aquella que no halla en *IM* un interés decidido por entablar intercambios positivos con las nuevas historiografías europeas, ya que los probables con el revisionismo o la Nueva Escuela Histórica no eran deseados, y quizás tampoco necesarios. Las referencias historiográficas de los textos de J. L. Romero en la revista no incluyen a historiadores contemporáneos. Esa falta es muy visible si se piensan los rumbos que adoptará la historiografía académica más tarde, y las discusiones que él y otros miembros de *IM* tendrán en espacios como el Centro de Historia Social. Lo mismo puede decirse de las vinculaciones con las ciencias sociales o humanas. Un artículo de T. Halperin hace una referencia al lejano debate entablado en Francia entre los *historiens historisants* y los *historiens sociologisants*. Se trataba de la disputa, entre cuyos remaches despuntan pretensiones de poder como en la reedición del mismo en los años cincuenta con Braudel y Levi-Strauss, entre una tarea descriptiva y otra explicativa, que creían encontrar un adecuado paralelo entre la historicidad y la sistematicidad. Pero la elucidación de Halperin no va mucho más allá de señalar la ilusión positivista de la historia sincrónica.⁵⁶ Pero lo más significativo del texto es que los ejemplos de la tendencia de la historia a una ciencia de estructuras y sistemas (incluyendo sus cualidades narrativas) se remita a E. Fueter y a J. Burckhardt, mientras no es nombrado Braudel. Y es que, opino, el sistema de referencias de Halperin en este período seguía siendo, básicamente, el mismo que el de los más veteranos estudiosos de *IM*. De otro modo sería inexplicable que en el mismo artículo dedicase un amplio espacio a discutir las teorías de los ciclos culturales, que no gozaban de amplio consenso disciplinar real y que tampoco podían constituirse en una alternativa para elaborar un programa de investigaciones históricas. En este punto las referencias son las obligadas: Spengler, Toynbee, Ortega, a quienes con buenas razones otorga escasa viabilidad explicativa para los procesos históricos. Mucho más amplias son las citas en la consideración de la historia de los precios, que adolece –según Halperin– de la misma pretensión de objetividad basada en la confianza de un objeto exterior reducido a “cosa” (aquí, por ejemplo, las fases del ciclo económico) accesible sin mediaciones. Sin embargo, se-

⁵⁶ Cf. Tulio Halperin, “Crisis de la historiografía y crisis de la cultura”, art. cit.: “en esas estructuras no se incluye ya el propio historiador, que permanece como un espectador al margen” (p. 107).

ría injusto no indicar que la crítica posee otro aspecto. Y es que una historia económica que busca extraer indicaciones para explicar los acontecimientos y procesos sociales de modificaciones estructurales deja a los sujetos un espacio de acción insignificante.⁵⁷ No es ésta, sin embargo, la indicación mayor de la crisis de la historiografía, que se encuentra para el autor en la destrucción del seguro de objetividad, y por lo tanto de cientificidad, que parecía otorgar una historia con sentido (cultural o económico). El refugio de la profesión de historiador tampoco se encuentra en una teoría social, sino en una práctica minimalista pero más sostenible en la erudición. Notable inferencia de la crisis de las teorías de la historia (explícita o implícitamente especulativas) que halla un resquicio que posibilita pensar que tal crisis “tiene consecuencias no siempre perjudiciales para (la) obra de historiador”. Pues si la teoría no parece tomar debida cuenta de un plus irreductible a la abstracción o a la fundación de sentido, los historiadores e historiadoras poseen su propio punto fijo arquimedeano: “hay en la labor histórica algo de indeferenciado e inarticulado, previo a cualquier teoría histórica en ella aplicada, y por lo tanto no comprometido por sus posibles derrumbes”.⁵⁸ En esa apariencia de una instancia sin mediaciones Halperin no encontraría, según creo, todo el acuerdo de J. L. Romero, para quien esta apuesta por la erudición carecía de un fundamento de humanismo que probablemente tampoco Halperin deseaba perder.

Que no era ése el único estrato de cómo veía Halperin la historiografía de entonces lo muestra un texto publicado contemporáneamente en *Sur*.⁵⁹ Junto con su persistente pedido de trabajo de fuentes, indicación ciertamente propicia para señalar a los revisionistas, Halperin subraya la necesidad de que la investigación se articule con una cultura histórica más sólida y moderna, esto es, una actualización y conocimiento de otras historiografías. Pues esa feroz atención (no siempre correspondida por un uso práctico) de las modas académicas extranjeras que hoy insufla en la Argentina no existía por aquellos años, sin brindar por lo menos una conciencia de las carencias propias. Las sociedades de admiración mutua que suelen ser las instituciones académicas⁶⁰ no contaban con tal contraste que propusiera algún indicio del carácter construido del saber. Probablemente el discurso de *RUBA* del período peronista pueda encontrar así una explicación racional. “Es intolerable, escribía Halperin, que de los debates en los que se decida la suerte de su disciplina los historiadores argentinos suelen no tener siquiera conocimiento”,⁶¹ exigiendo la atención sobre los temas contemporáneos.

Pero esas reflexiones no alcanzan a conmover la idea de un relativo aislamiento de las perspectivas de *IM* con las ciencias sociales y las teorías nuevas que alcanzaron luego algún impacto. ¿No subyace en ese señalamiento una valoración que ve en el sostenimiento de la perspectiva de la “historia de la cultura” un obstáculo para puntos de vista más actualizados y productivos? Tal vez, pues si el discurso de *IM* no se articulaba bien con las tendencias que se harían visibles luego, la participación de algunos de sus integrantes en la discusión e investigación que provocaron desmiente la apelación a unos orígenes que habría que rastrear desde una veta profunda. Y no es difícil comprender que si la mayoría de los estudiosos de la

⁵⁷ “Queda tan sólo el contemplar con desesperada lucidez el curso de las cosas”, T. Halperin, art. cit., p. 114.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁹ Cf. Tulio Halperin, “La historiografía argentina en la hora de la libertad”, en *Sur*, No. 237, 1955, pp. 114-121.

⁶⁰ La expresión es de Pierre Bourdieu, “O mercado de bens simbólicos”, en *A economia das trocas simbólicas*, San Pablo, Perspectiva, 1987, pp. 105 y ss.

⁶¹ Tulio Halperin, art. cit., p. 120.

revista no se dedicaban a la historia (o lo hacían en su rama “intelectual” que por entonces poseía una mayor autonomía que la actual) o estaban casi a punto de “retirarse”,⁶² dos historiadores como Romero y Halperin se conectarían activamente con las nuevas tendencias. Sin embargo, en Romero el conocimiento de esas perspectivas no tuvo un efecto directo en su concepción historiográfica, como argumentaré enseguida.

En su propia convicción teórica, empero, la relación iba a ser diversa de aquella reconocible en su obra histórica. Pocos años después de finalizada la experiencia de *IM* Romero defendía su concepción historiográfica. El problema era planteado con una aspiración de equilibrio. “Es notoria, decía Romero, la extensión y la profundidad que han alcanzado en los últimos decenios la sociología, la psicología, la economía, la antropología, el derecho y otras disciplinas de tema conexo.”⁶³ Junto con ello no dejaba de reconocer el enriquecimiento que aportaron a la disciplina histórica, hasta el punto de conmover los límites que las separaban. Tampoco los aportes relativos a los métodos y a la delimitación de los objetos merecía una consideración menor. Lo que Romero objetaba era la pérdida de la aspiración humanista que había marcado a la historia de la cultura, y cuya preocupación por la crisis contemporánea era cabal expresión.

A medida que las ciencias del hombre delimitan sus campos, continuaba, los restringen dentro de los límites tolerados por una actitud científica muy estricta. Y aquellos problemas que constituyen un reclamo permanente de la inteligencia, pero que se resisten a los métodos de las ciencias empíricas, han quedado afuera, como tema propio de disciplinas especulativas. Al aferrarse a aquel planteo, la actitud científica extrema su tendencia a escapar de los problemas radicales que atañen al sentido de la existencia humana y a soslayar los interrogantes acerca del sentido y la justificación del saber.⁶⁴

El argumento encierra un núcleo reconocible: por un lado sostiene que el acceso a los problemas radicales de la existencia humana es irreductible a la sistematicidad y serialidad de las ciencias sociales. Ese convencimiento no es raro en un intelectual educado en la tradición de Dilthey y Huizinga. Por otro lado, esa conexión entre historia y vida, o entre conocimiento y autenticidad, intenta desesperadamente conformar un mismo plexo, único modo de justificar el saber, pues la cadena de convicciones es clara. Si el conocimiento se aleja de los problemas humanos y se limita a una actitud cognoscitiva indiferente al acontecer humano, o que reduce a los seres humanos a datos, esa ciencia reducida a la razón instrumental pierde su significado. Es claro que el razonamiento es circular: el significado que pierden es el significado humano. Pero es necesario reconocer que una idea de sabiduría subyace en el planteo y le otorga coherencia. Romero no busca un retorno a una época donde el saber no se distinguía del vivir en los marcos del humanismo. Por el contrario, la complejidad de su perspectiva re-

⁶² El promedio de edad de los participantes en *IM* en el momento de su lanzamiento superaba los cincuenta años. Indicar algunas fechas de nacimiento de miembros del consejo editorial [F. Romero (1891), Fatone (1903), Mantovani (1898), Dujovne (1899), Giusti (1887)], además de echar luz sobre por qué sus problemáticas eran de entre guerras, brega por una dificultad de comunicación generacional con las nuevas camadas de estudiosos.

⁶³ Cf. J. L. Romero, “Humanismo y conocimiento del hombre”, primitivamente publicado en *RUBA*, VI, No. 3, 1961, y reproducido en *La vida histórica*, cit., pp. 70-74, de donde cito. La referencia en p. 71.

⁶⁴ *Ibid.*, loc. cit. Los subrayados son agregados.

side en el dejar de lado cualquier arrebató reaccionario. Porque en el historiador convivían las herencias iluministas y románticas en una tensión que no permitía, sin una ruptura abismal que no se produjo, plantear aquella autenticidad como atemporal. En todo caso, lo que Romero exige es que las “ciencias del hombre”, como las llama androcéntricamente, agudicen un aspecto humanista que dejan atisbar, pero que posturas extremas tienden a elidir. Para ello es indispensable superar la limitación del empirismo implícito, y elaborar un nuevo humanismo, “aun cuando no se entrevean las vías por las cuales desembocarán sus conquistas en un nuevo sistema de nociones”.⁶⁵

4. *Imago Mundi* en la evolución historiográfica de J. L. Romero

En la obra de Romero se halla una notable continuidad que es difícilmente rebatible por una acusación abstractiva sobre la pretensión de instaurar alguna soberanía del sujeto, alguna promesa de que este autor restituya un sentido primigenio que se pretende encumbrar como virtud antropológica. Poco de eso, la continuidad en la concepción historiográfica de Romero puede vincularse con su constitución histórica. En efecto, una relativa marginalidad del aparato institucional en los años 1935 a 1955 y la vinculación con un grupo de intelectuales mayormente liberales, cuyas conexiones había establecido primero Francisco Romero, permitieron y exigieron una peculiar perspectiva, un abanico de lecturas específico y una conducta compensatoria muy visible en las ambiciones de *IM*. Pues un relegamiento relativo (y en muchos momentos absoluto) de las instituciones académicas (y sus privilegios) propició, desde temprano, unas perspectivas que tenían mucho de idiosincrático. En un artículo publicado cuando tenía veinte años de edad, sobre Paul Groussac, ya están presentes, de un modo que no puedo evitar llamar “en germen”, muchas convicciones profundas que perdurarán hasta su fallecimiento. Vocación humanista, interés por la cultura y antirreduccionista en lo político, y especialmente una particular implicación personal del historiador en su “oficio”, dan consistencia a un texto al que todavía es grato volver.

Si es cierto que *La revolución burguesa en el mundo feudal* (1967) encuentra sus inicios intelectuales antes de *IM*, se trataba de un interés por la historia medieval que databa de principios de la década del cuarenta. En 1944 ya poseía un esquema de la historia medieval que se consolidó pocos años más tarde, aunque todavía apoyado por bibliografía secundaria (salvo para el caso de España).⁶⁶ Ciertamente, hacia los años de la aparición de *IM* se hizo más clara la preocupación por la burguesía. Sin embargo, con la publicación de *El ciclo de la revolución contemporánea*,⁶⁷ en 1948 estaba identificada la preocupación eminente por la historia de la mentalidad burguesa que por las mentalidades en general.⁶⁸

⁶⁵ J. L. Romero, “Humanismo y conocimiento del hombre”, art. cit., p. 73.

⁶⁶ Cf. J. L. Romero, *Historia de Roma y de la Edad Media*, Buenos Aires, Estrada, 1944; *La Edad Media*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1949.

⁶⁷ Cf. J. L. Romero, *El ciclo de la revolución contemporánea*, Buenos Aires, Huemul, 1980 (1a. ed., Buenos Aires, Argos, 1948).

⁶⁸ No es ocioso referir al trabajo “La formación histórica”, de 1936, donde este *pathos* preocupado por la mentalidad burguesa ya es visible en una argumentación un tanto zigzagueante. Texto incluido en J. L. Romero, *La vida histórica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

Tampoco innova la afición teórica de Romero por dar cierta claridad a sus investigaciones que muestran sus dos artículos en *IM* ya mencionados. En parte por una formación teórica no proveniente de la enseñanza sistemática Romero adquirió ese hábito de reflexión que era necesario para legitimar sus saberes ante historiadores orgullosos de sus habilidades con los documentos, frente a este “filósofo de la historia”, como solían considerarlo (no sin cierto reconocimiento que a Romero, empero, disgustaba). Tampoco en *IM*, por sus propias cualidades, la voluntad de teorización encuentra un nacimiento o exacerbación, aunque es de notar que sus intervenciones escriturarias en la revista se hayan limitado a ellas. Tenía a disposición varios artículos “empíricos” sin problemas publicables, que mantuvo en suspenso.

En síntesis, parecieron ser ésos años de estudio, cuyos proyectos habían encontrado forma años antes, y sobre los cuales la revista no cumplió una función sintetizadora. En realidad, el más decisivo cambio objetual producido en Romero luego de la primera experiencia peronista, a saber, la aparición de “Latinoamérica” como problema radical, no inserción de la historia latinoamericana en la historia occidental, con las cuestiones decisivas de las élites y las urbes que luego encontrarán tanto eco en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*,⁶⁹ se trata de una preocupación que todavía estaba escasamente desarrollada. Con todo, no habría que desdeñar la indicación. Como luego habrá de argumentar largamente Romero en su libro, Beyhaut se declara distinto a quienes ven que los males de América Latina son productos exclusivos de ingerencias externas: “masificación, estandarización, totalitarismo, esclerosamiento o academismo” nacieron en el seno de Latinoamérica.⁷⁰ También están señalados muchos otros temas del Romero posterior: las transculturaciones, los rasgos de las masas, la tendencia de las oligarquías, la actitud inconformista de los elementos de vanguardia, el papel de la propaganda y la publicidad. Pero más significativamente en el texto de Beyhaut se reconoce un modo de pensar el cambio muy característico de Romero: “una cultura, escribe el historiador uruguayo, entra en crisis por la falta de actualidad de los principios que la formaron ante nuevas condiciones de la realidad”. Es una lectura que probablemente deba mucho al trato directo con J. L. Romero.⁷¹

Podrían hipotetizarse otros legados del período, pero ninguno –como el anterior– se libraría de la cláusula *non liquet*. En síntesis, lo que es evidente es que *IM* no significó ningún quiebre en la historia intelectual de José Luis Romero y tampoco en muchos de los colaboradores del emprendimiento. Fue una estación de consolidación propia más que de creación de resultados sorprendentes. □

⁶⁹ Cf. J. L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.

⁷⁰ Art. cit., pp. 129-130.

⁷¹ En *La formación de la conciencia contemporánea*, cit., publicado en 1956 pero probablemente escrito en el cambio de décadas cuarenta-cincuenta, Romero parafraseaba a P. Valéry, el poeta de la crisis, afirmando que ésta se caracterizaba por “la inadecuación entre el sistema de ideas con que tradicionalmente parecía posible interpretar la realidad históricosocial y las formas con que la realidad se presentaba ahora, inexplicables en relación a aquel sistema de ideas”, p. 88.

Crisis política y crisis de representación estética

La Primera Guerra Mundial a través de La Nación de Buenos Aires

José Fernández Vega

UBA / CONICET

El dilema de las fuentes rojas

En octubre de 1968 unos artistas de vanguardia sufrieron una singular decepción al intentar una acción de homenaje a Ernesto Guevara, asesinado un año antes. Quisieron teñir de rojo el agua de las fuentes de los principales paseos de Buenos Aires, buscando reunir agitación y pintura en el simbolismo de la sangre derramada por el “Che” brotando ante los ojos del público callejero. Se organizaron en grupos de tres, y mientras una supuesta pareja de novios volcaba disimuladamente anilina roja en las fuentes, un tercero protegía la operación. El fracaso fue estrepitoso:

[...] desconocían —explica la crítica que rescató este episodio del olvido— que el agua de las fuentes argentinas no circula en forma cerrada, por lo que la tintura desaparecía inmediatamente.¹

El fracaso de estos artistas militantes tiene, por supuesto, un aspecto puramente técnico y un marco epocal preciso. Pero, en sí mismo, concentra un significado que trasciende la deficiencia operativa tanto como la espectacularidad política intencionada, típica de los años sesenta, y la forma estética no convencional en la que pretendía plasmarse. Dicho significado alude a la dificultad de representar la tragedia social y la muerte histórica, un problema recurrente de los artistas y escritores de la era de las catástrofes, como Eric Hobsbawm caracterizó al “corto” siglo xx, iniciado en 1914 y culminado en 1989.² Y fue precisamente la guerra desatada en 1914, que inaugura la contemporánea “era de las matanzas” según el historiador, la que suscitó la discusión sobre las posibilidades de representación estética de la carnicería europea. En un plano más general, el tema se vincula con las posibilidades de reproducir la realidad en las obras y con el debate sobre las mejores vías para ello, así como con las perspectivas de eficacia política de los mensajes artísticos. Todos estos tópicos generaron am-

¹ Ana Longoni, “Acciones de arte, acciones de violencia”, en *El Rodaballo*, 1, No. 2, Buenos Aires, mayo de 1995, p. 39.

² Eric Hobsbawm, *Historia del siglo xx, 1914-1991* (trad. J. Faci et al.), Barcelona, Crítica, 1997, caps. I y II.

plias discusiones antes y después de la contienda, porque constituyen encrucijadas de interés general para el arte moderno. De hecho, bajo el título más abarcativo de problemas de representación de la realidad, amenazan con superponerse con la entera historia occidental de la estética. Pero, tras la Primera Guerra Mundial, adquirieron un estatuto especial derivado del enorme impacto que ese conflicto provocó en la conciencia de la sociedad burguesa. Confiada en la solidez de la civilización y en su ascendente progreso moral y material, pero súbitamente enfrentada a un colapso sin precedentes, los valores de esa sociedad se vieron sacudidos de raíz, pues no podían evadir su parte de responsabilidad por el sangriento desenlace al que, de alguna manera, habían contribuido.

Esta cesura histórica tuvo, desde luego, múltiples consecuencias estéticas. Como es sabido, una de ellas fue la proliferación de relatos literarios y testimoniales sobre la experiencia de la guerra y, particularmente, de la vida (y de la muerte) en los frentes de batalla occidentales. Las distintas estrategias narrativas adoptadas por los escritores y el amplio impacto de las obras entre sus destinatarios inmediatos, los lectores que de una u otra forma habían participado de los trágicos sucesos, son asuntos que merecieron profusos tratamientos específicos. Menos estudiada, en cambio, es la refracción de los dilemas que estas obras resuelven (o plantean) en su recepción periférica, es decir, aquella geográficamente distante del teatro de los acontecimientos. Las líneas que siguen pretenden ofrecer algunas observaciones en el camino para el estudio de estos motivos en la prensa argentina contemporánea a esos hechos, poniendo énfasis también en la profunda crisis de valores morales que representó la guerra. La atención estará puesta en una selección de notas aparecidas en *La Nación*, el principal periódico del país en ese entonces.

Tradicionalmente distinguida por seguir de cerca las evoluciones de la producción europea, central pero no exclusivamente la de origen francés, la cultura argentina de la época de la Gran Guerra se mantuvo muy atenta a los efectos literarios que provocaba la conflagración. Signos de esa atención fueron el impacto que el conflicto y sus repercusiones artísticas tuvieron en las vanguardias locales, las diferentes notas de opinión de autores nacionales o extranjeros que los diarios seleccionaban y los comentarios de los escritores sobre las obras de tema bélico de sus colegas europeos. El impacto de la guerra en las vanguardias argentinas debería ser objeto de un análisis independiente dada su variedad y la amplitud y dispersión de las fuentes. No obstante, puede empezar a perfilarse una caracterización del impacto literario general a partir de algunos comentarios de ciertos importantes escritores e intelectuales argentinos y extranjeros aparecidos durante e inmediatamente después del conflicto en un medio indudablemente central para la vida cultural del país como *La Nación*. De este último aspecto se tratará a continuación mediante el repaso de algunos de los principales artículos de firma publicados en ese periódico mientras se desarrollaba el conflicto.

Entre los colaboradores de *La Nación* se cuentan algunos de los intelectuales iberoamericanos más relevantes del momento. Entre ellos, el filósofo y escritor español Miguel de Unamuno, el poeta y diplomático mexicano Amado Nervo (1870-1919) y el historiador peruano Francisco García Calderón (1883-1953), discípulo de J. E. Rodó y embajador de su país en Bélgica durante la Primera Guerra. La lista incluye otras firmas extranjeras significativas, como las de Max Nordau, el historiador italiano Guglielmo Ferrero, y los franceses Rémy de Gourmont y Paul Adam. En 1911 *La Nación* había publicado algunos cuentos de Henri Barbousse, quien a partir de su elaboración de la experiencia bélica en *Le feu* (*El fuego*, 1916) se

proyectaría como uno de los escritores más difundidos de la época.³ Como se verá, esa novela es uno de los focos de atención de los artículos del diario. Otros colaboradores prominentes, de los que no se hablará aquí, son el poeta nicaragüense Ruben Darío, el escritor argentino Roberto Payró, corresponsal del diario en Bélgica durante el conflicto, y la personalidad literaria local más influyente del momento, Leopoldo Lugones, quien publicó en el período una serie de artículos políticos además de colaboraciones poéticas.

Vistas en conjunto, estas contribuciones, en particular las de autores extranjeros, condensan una serie de tópicos a la vez ideológicos y estéticos. Algunos de los más importantes son la crisis de los ideales de progreso, su posible defensa a pesar del estrepitoso choque de sus presupuestos con la realidad, la valoración de las obras testimoniales o de ficción que surgen al calor de los acontecimientos y la profundización de estas reflexiones en un sentido general, apuntando a las condiciones de posibilidad de cualquier vínculo entre literatura e historia presente.

El futuro de la literatura

La movilización total de la Gran Guerra incluyó naturalmente el llamado a las armas de muchos intelectuales, quienes ya no eran convocados a pronunciarse *sobre* la guerra sino a participar directamente como soldados. Este hecho, como anota Rémy de Gourmont en un artículo de *La Nación* (12 de enero de 1915, p. 4), implicó que “los más bellos espíritus” debieran interrumpir su trabajo para marchar a las trincheras.⁴ Buscando antecedentes clásicos, el autor alega que “[...] Sófocles fue soldado y Descartes también”. Más tarde, García Calderón abordará asimismo el drama del “intelectual soldado” con tonos sombríos: “mueren los selectos... Es la hecatombe del Espíritu” (9 de diciembre de 1916, pp. 5-6). La devastación de vidas jóvenes acabará con las promesas que ellas portaban; la vida cultural de posguerra se prevé desencantada, “Se anuncia un gran silencio en el pensamiento y las letras”, escribe. Pero rescata un aspecto positivo en esta ofrenda de la inteligencia, cifrado en la recuperación de una alianza entre ella y la acción, alianza rota desde hacía tiempo en la cultura occidental. Si por un lado los intelectuales “convertidos repentinamente en hombres de acción” no olvidan en el frente –como creyó de Gourmont– sus tareas específicas (puesto que continúan escribiendo, traduciendo y corrigiendo sus obras, al tiempo que producen un “inaudito epistolario”), por otra parte devuelven al pensamiento una dimensión *activa* de resonancia helénica. “Una heroica generación que combate y analiza –concluye García Calderón– restablece entre la voluntad y la inteligencia la antigua concordancia perdida.”

La guerra *todavía* se vive como aventura, comenta de Gourmont en el artículo ya citado, aparecido al año siguiente del estallido del conflicto, y reproduce la frase de un combatiente sobre el balance de su experiencia en combate: “Me gustó, porque sale de lo vulgar”. A pesar de la fascinación que en muchos jóvenes ejerce la lucha, por la liberación de los instintos que posibilita y la superación del *ennui* burgués que a sus ojos significa, de Gourmont

³ *La Nación* publicó los siguientes relatos breves de Barbusse: “Halali” (4 de febrero de 1911, p. 6); “El nombre” (21 de abril de 1911, p. 7) y “La buena operación” (23 de junio de 1911, p. 7).

⁴ Las fechas entre paréntesis, seguidas del número de página, remiten todas a artículos aparecidos en *La Nación* de Buenos Aires. Los títulos de los artículos se encontrarán en las referencias finales ordenados cronológicamente.

sostiene que la experiencia en el frente es básicamente antiartística. La batalla, argumenta, no deja sitio para la imaginación y, por consiguiente, tampoco para el arte. Los mejores soldados son los que carecen de imaginación (es decir, de espíritu artístico), porque ella “coarta la acción”. En su opinión, que se distingue así de la de García Calderón, creación intelectual y lucha se oponen por el vértice, pues el lugar reservado para la acción guerrera es puramente mecánico.

El mismo autor profundiza sus ideas en otro artículo en el que se ocupa de las consecuencias de la crisis política en la literatura (31 de enero de 1915, p. 4). Sus consideraciones se inician con una observación sociológica: la guerra ha detenido la actividad editorial y literaria de París, pero luego se amplían tomando en cuenta también las expectativas de recepción. La avidez por la actualidad, explica, acapara la atención del público (por otro lado, frente a la parálisis del mercado editorial, los lectores se vuelcan a las bibliotecas y piden en préstamo obras “de la temporada anterior”). En su opinión, los lectores no se interesan en verdad por lo imaginario, a lo sumo reclaman “relatos pintorescos de los últimos hechos de armas”. Tanto desde la observación del público, como desde la de los escritores protagonistas del conflicto, para este autor la imaginación es una víctima de la guerra. En los lectores y autores potenciales, ella se ve cercenada por la perentoria urgencia de los hechos que obstruye así tanto el consumo como la producción de literatura creativa.

En otra vuelta de su reflexión, de Gourmont se interroga sobre las posibilidades estéticas que ofrece la guerra moderna. Su comentario es breve, aunque premonitorio de los debates que continuarán después de 1918. Considera que las batallas se han vuelto “demasiado largas” y “carentes de brillantez” como para entusiasmar al público. Estamos aquí frente a la temprana constatación del carácter anti-épico de la guerra tecnificada, una característica que se haría cada vez más patente en la conciencia occidental a medida que el conflicto se desarrollaba.⁵ Junto con la firme revalorización ético-política de la guerra –*vis à vis* la ambigua condena de los iluministas– el romanticismo había generado una elevación estética de la misma, una actitud cuya raíz puede asimismo remontarse a Kant. El espectáculo de una conflagración reúne, según este filósofo, cualidades propias de la belleza artística, las cuales intencionan asimismo una noción moral superior. Para él, la guerra, “cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos”, puede alcanzar el registro ético-estético conceptualizado en su categoría de lo sublime (*Erhabenen*).⁶ En contraste, para observadores como de Gourmont, el interminable estancamiento del frente occidental en la Primera Guerra y el horror de las batallas de material que reducen el campo de acción del individuo limitan o anulan las posibilidades de expresión heroica. Esta visión será, luego de la guerra, objeto de un amplio consenso.

Ya no sólo se trata de que el combate mecanizado absorba los recursos de la imaginación artística; es más bien que él no preserva siquiera un espacio para la *acción* creativa. Ter-

⁵ En el siglo XIX no faltaron señalamientos aislados en este sentido. Véase, por ejemplo, la obra de 1814 de Benjamin Constant, *Del espíritu de conquista* (trad. M. M. Truyol Wintrich), Madrid, Tecnos, 1998, II, p. 15.

⁶ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio* (trad. M. García Morente), Madrid, Espasa Calpe, 1991, pp. 206-207; *Kritik der Urteilskraft*, en *Werkausgabe*, Hrsg. von W. Weischedel, Bd. X, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994), § 28 (A105-106, B107), p. 187. La guerra es para Kant una posibilidad para lo sublime que el filósofo –espectador estético y juez moral, pero nunca mezclado en la acción– aprecia por el heroísmo que aquella pone en juego. Sobre el tema, cf. también Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (ed. por R. Beiner), Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 46 y ss.

mina así colonizado por la obediencia de masas y el duelo armamentista. El nuevo carácter de la guerra no permite el surgimiento del héroe trágico ni ofrece perspectivas para su tratamiento estético pues se halla acaparado por el despliegue de la tecnología social y militar. Pero si el presente de la guerra no deja margen para su explotación estética en un sentido afín al romántico, ¿qué tipo de procesamiento literario es aún posible? Una incertidumbre acerca del futuro de la literatura, que surge sobre el transfondo de una obsesión por la predominancia de la técnica, domina el artículo de Gourmont. Su cuestión se resume en la duda: ¿qué quedará de la literatura –material y artísticamente hablando– frente a la competencia de la realidad? El futuro de la escritura parece puesto en entredicho. ¿Habrá tragedias teatrales? ¿Se volverá la literatura más cínica, como la guerra misma? se pregunta retóricamente el articulista sin arriesgar una resolución a sus planteos teñidos de pesimismo.

El futuro de la literatura *después* de la guerra es un tema que también preocupa a Amado Nervo, pero, en su caso, resolviéndose en una respuesta alentadora. Este autor confía en las virtudes “purificadoras” del fuego bélico en todos los órdenes, y ello se extiende asimismo a la esfera literaria (23 de abril de 1915, p. 5). Centrando su comentario en la literatura francesa –algo por otra parte habitual entre los colaboradores de *La Nación*–,⁷ Nervo opina que ella abandonará toda la frivolidad *chic* que la caracterizaba y dejará de ocuparse del tema banalmente burgués que la obsesionaba desde hacía dos décadas: el adulterio. La seriedad de la catástrofe se impondrá e impulsará un renacimiento de la “humanidad viril”. Entre otros fenómenos culturales pre-bélicos que Nervo deplora se cuentan el cubismo y el futurismo de Marinetti.

Nervo se enrola en un ideario atribuido a los conservadores, pero presente en capas más amplias de opinión al menos hacia el comienzo de las hostilidades. Dicho ideario ve en la guerra una ocasión para el mejoramiento moral, para el desarrollo de capacidades adormecidas o narcotizadas por la paz burguesa. Desde esta perspectiva, una evolución ética –superadora de la degeneración histórica previa– debe peregrinar el camino de la catástrofe y el dolor que conlleva el conflicto. Nervo concluye haciendo votos en este sentido: “El diamante Hombre adquiere una nueva faceta en cada sacudimiento, en cada angustia universal. La sangre vertida, el dolor sufrido florecen en una maravillosa cosecha de rosas. Tengamos fe”.

Pero ética y estética no tienen caminos exactamente paralelos. Poco después del inicio de las hostilidades, Nervo ya había anticipado la idea, expresada por de Gourmont, según la cual la fantasía literaria había sido “destronada” por la abrumadora realidad del conflicto. No obstante, para él, el silencio del arte era tributario de razones más altas: “Ahora todos los escritores callan –sentencia–. Ahora se engendra la historia” (18 de diciembre de 1914, p. 5). Sólo la cámara cinematográfica trabaja, y es en sus registros donde Nervo deposita su confianza documental y moral sobre la guerra. El cine revivirá los fantasmas de los muertos con su “verdad mentirosa” (alusión a las imágenes vistas proyectadas en la pantalla) para las futuras gene-

⁷ De hecho, la única referencia a una novela alemana en *La Nación* es a *Lejos del frente*, del barón von Schlicht, comentada incluso a partir de su traducción francesa –pero en ocasión de la aparición de su versión española– por E. Gomez Carrillo (7 de junio de 1917, p. 6). De todos modos, lo que se destaca de la obra es su mundanidad “a la parisina” y el afrancesamiento de su tema frívolo: un “decamerón de la guerra” interpretado por alemanes. Los personajes, seres ricos, egoístas y cosmopolitas, tratan de mantenerse al margen de la guerra mediante el amor galante y la vida disipada. El comentarista se sorprende de que este libro sea un producto alemán y lo contrasta con la austeridad que, según estima, la guerra imprimió a la literatura francesa.

raciones, las cuales, a través de la cinta cinematográfica, recibirán una lección de antimilitarismo, pues las imágenes exhibirán los estragos de la “barbarie civilizada”. Apostando a una función social del cine que lo lleve más allá del mero entretenimiento de masas (Sherezade moderna, lo llama), Nervo parece sostener que el retrato histórico-realista debe dejarse en sus manos. La guerra traerá aparejada una renovación social; se volverá a construir –y mejor– sobre las ruinas de las ciudades. Pero el cine, vaticina, atesorará memoria y enseñanza.

Metafísica y testimonio

La incógnita sobre el futuro de la literatura constituye, como se anticipó, un foco de preocupaciones reflejado por *La Nación*. Una pregunta recurrente la sintetiza: ¿quién escribirá la narrativa de la Gran Guerra? Miguel de Unamuno opina que los soldados son los menos indicados para escribir sobre la guerra porque ella les resulta demasiado inmediata; su visión, por tanto, es necesariamente unilateral y, en consecuencia, incapaz de una “historia artística” (9 de marzo de 1916, p. 5). Nordau, por su parte, divide a los escritores en tres clases: los movilizados que sufren la experiencia del combate, los que se prestan a la propaganda nacionalista desde la prensa y los que “componen historias de trincheras que parecen perfectamente grotescas a todos los soldados del frente de batalla...” (1 de agosto de 1916, p. 5). Ninguna de estas tres categorías parece destinada a llevar a cabo la gran obra narrativa. Las estadísticas hablan nuevamente de una continua producción editorial, pero los relatos que se producen llevan a Nordau a la siguiente pregunta típica: “¿qué va a quedar de todo este fárrago monótono, sin verdad, sin medida, sin interés?”.

El relato verista, colorido y dramático es unánimemente despreciado por los articulistas de *La Nación*. También Unamuno descalifica la producción literaria contemporánea a la guerra como mera literatura de ocasión. Cree que dicha producción no perdurará y que será necesario esperar el final de la contienda para que surjan las obras definitivas (ofrece en testimonio su propia novela *Paz en la guerra*, sobre las guerras carlistas de España de las que fue testigo en su infancia, pero cuya impresión sólo pudo elaborar narrativamente mucho más tarde). El autor se hace aquí eco del viejo tópico que exige una sedimentación temporal de la experiencia para que ella pueda ser elaborada estéticamente de manera destilada, sin residuos circunstanciales. Coherente con estas opiniones, Unamuno manifestará en otro artículo, publicado tres años más tarde, su escepticismo respecto de los valores y la capacidad de perduración de la (en su momento) más famosa novela producida en el frente de batalla.

Cuando leímos *El fuego (Le feu)* de Barbusse, en camino del frente italiano, nos pareció que el autor sufrió más en su imaginación que muchos de aquellos cuyos sufrimientos carnales describe. Y no creemos que esa obra, que tan fulminante éxito tuvo durante la campaña, resista a la acción del tiempo. El tiempo demuestra todo lo artificioso que suele ser el realismo crudo. Aparte de que en el libro de Barbusse hay demasiada ideología y no estética (28 de mayo de 1919, p. 4).

En un interesante contrapunto, compara –desfavorablemente para Barbusse– el “realismo chillón” de su escritura con las, para Unamuno, muy superiores cartas privadas de Pedro M. Masson (muerto en combate en 1916) editadas como *Lettres de guerre*. Masson fue autor de

una tesis sobre Rousseau, explica, y corrigió sus pruebas en el frente. En una sutil vuelta trascendentalista, Unamuno argumenta contra el realismo apoyándose en el ejemplar testimonio que, en su opinión, ofrecen las *Lettres de guerre* de Masson, a las cuales opone las penurias materiales (“el dolor de la carne”) descritas por Barbusse. La lucha interior de la religiosidad de Masson, quien se negó a tomar notas sobre su experiencia en el frente pues consideraba esa práctica como literatura de retaguardia, es más densa en significados que la lucha material en los campos de batalla. La mayor tragedia del combate, continúa Unamuno, consiste en que quita a la muerte todo su valor poniendo la salvación del propio país por encima de la salvación de las almas, y es en esta última donde se cifra la auténtica tragedia del destino humano. Citando con aprobación unas reflexiones epistolares de Masson, sostiene que con la paz volverá a plantearse en toda su centralidad el problema de la vida “enteramente sencilla y enteramente desnuda [problema que, después de las hostilidades,] recobrará lo trágico que parece haber perdido en los campos de batalla”.

Intelectual politizado, colaborador habitual de la prensa, sería inadecuado leer en estas consideraciones una especie de indiferentismo metafísico de Unamuno frente a la realidad. Se trata aquí más bien de una idea que intenta traspasar el carácter abrumador de la guerra situándola en un lugar de apariencia terrible pero al fin superficial. La carnicería no expone la esencia humana en su verdad, sino que la distorsiona. El problema de la finitud, el drama de la muerte, es ocultado más que revelado por la violencia política masiva. Es un núcleo existencial, elevado a categoría estética, lo que en definitiva se halla en la base del rechazo de Unamuno del realismo en la literatura de tema bélico. Para él, ninguna descripción “verdadera” del drama social de la guerra se acercará jamás al centro de la tragedia humana. Desde las alturas de sus convicciones filosóficas parece afirmar que el realismo –y no la metafísica, como podría creerse– es una estrategia de evasión. Entre los articulistas de *La Nación*, Unamuno ofrece la más profunda objeción al inmediatez de la literatura social al tiempo que plantea la crítica más articulada a las debilidades de una estética puramente naturalista sobre la guerra, aun cuando la misma esté animada por ideales socialistas (como los de Barbusse) que su espíritu religioso reconoce redentores, pero limitados a una esfera inmanente.

Aunque Unamuno hace una valoración fundada en una concepción filosófica personal, la esencia de su actitud puede ser situada en una perspectiva más amplia, cuyos antecedentes en *La Nación* son dos artículos publicados respectivamente por Nervo y García Calderón. El primero, cuya confianza en las virtudes purificadoras de la guerra no dejan lugar a dudas, advierte en ella una tendencia “espiritualizadora” (13 de mayo de 1917). Según Nervo, el hombre readquiere su sentido interior a través del dolor y la muerte cotidiana en el frente. También en las ciudades de la retaguardia se vive un proceso en cierto modo comparable debido a las “tinieblas” en las que las sumen la falta de iluminación adecuada. La visión fastasmagórica de los grandes edificios urbanos en penumbras produce una subyugación estética de acento romántico y un repliegue a la interioridad. Será muy improbable, señala Nervo, que un “júbilo loco” se apodere de la gente después de acordada la paz (según una hipótesis propuesta por de Gourmont). El dolor ha sido muy intenso y los soldados habrán aprendido la lección del espíritu en la oscuridad: la inexorable e infinita soledad humana. El acento existencial, menos filosóficamente denso que el de Unamuno, se hace aquí de todos modos presente. Una vez desmovilizados, profetiza Nervo, los soldados se resistirán a los encantos de la mundanidad. Meses antes, en una nota ya citada, García Calderón se había manifestado en un sentido

similar acerca de las consecuencias que para los “intelectuales soldados” trae aparejada la diaria enseñanza de la muerte (9 de diciembre de 1916, pp. 5-6). Coincidiendo en general con la línea interpretativa trazada por Unamuno, este articulista detecta en los combatientes una fruición metafísica, pero acompañada de una tensión hacia la armonía que, en definitiva, le imprime su carácter. De este modo –y ahora en consonancia, al menos parcial, con la visión de Nervo– se afirma una revalorización de la violencia “que hace circular la vida”. Esta metafísica de la vida y la lucha incluye una nueva espiritualidad y una especie de vuelta helénica al contacto entre el hombre, la naturaleza y el cosmos. Se alegan como prueba las palabras de un joven intelectual caído en combate: “Desprecio demasiado las máquinas, decía en una carta –un desdén a lo Pascal– para tener miedo de los bombardeos. Gozo profundamente de sentirme muy por encima de los acontecimientos”. Esta actitud no desnudaría una negación delirante del peligro, sino un estado de elevación, una comunión con lo esencial, que permite trascender la omnipresencia de la técnica letal.

En otra de sus colaboraciones, Unamuno vuelve –esta vez en un tono más crítico– a examinar los ideales que animan al progresismo estéticamente realista. Su punto de partida es un análisis del manifiesto del grupo “Claridad” encabezado por Anatole France y Henri Barbusse (“el autor de la novela tan trabajosamente artística, y hasta artificiosa que es *Le feu* –un enorme éxito de momento–[...]”, 23 de noviembre de 1919, p. 5). El documento le parece retórico. Aunque bien intencionado, está saturado de planteamientos pastorales y vacíos acerca de la paz, la armonía social y el trabajo: “[...] es del más puro y más tradicional progresismo y demuestra cuán robusta es la fe [artística en el progreso] del viejo volteriano [i.e., A. France] y de sus compañeros”. Para Unamuno no hay una mejora histórico-moral de la especie humana cuyo camino ascendente deba atenerse a un recorrido determinado de antemano.

El concepto de progreso de los progresistas es un concepto eminentemente conservador y en el fondo estático [...] Los progresistas temen la marcha a través de la selva virgen [i.e., el futuro incógnito y abierto] y pretenden que la humanidad marche sobre rieles.

En su opinión, “la salud de los pueblos en una república universal”, es decir, la esperanza de una organización pacífica de la política que supere la división en estados es una noción tediosa. Desde una concepción agónica de la existencia, Unamuno se burla de los “progresistas” a quienes en el fondo les reprocha su miedo a la vida.

La visión que expone Unamuno a lo largo de sucesivas contribuciones a *La Nación* es fiel a una línea doctrinaria consistente. Otro ejemplo de ella es una nota que había publicado a poco de estallar el conflicto. En ella pone en escena a un “extraño rusófilo” –partidario no de la Rusia del zar, sino de la de Dostoievsky–, quien afirma: “Estoy aguardando el reinado del Eclesiastés, el único que acabará con las guerras para sumirnos en una tragedia más íntima, pero no cruenta” (28 de octubre de 1914, p. 4). En una Europa materialista lanzada al salvajismo del enfrentamiento en nombre de las distintas culturas e intereses nacionales que la componen, Unamuno hace una original afirmación metafísica de otra tragedia que a sus ojos le parece esencial: la soledad existencial, la finitud del hombre. La guerra, en definitiva, pone entre paréntesis dicha esencia trágica y lleva a olvidarla más que a remarcarla. La verdadera literatura será la que arroje su luz sobre esa esencia.

La polémica sobre *El fuego* como valoración del realismo

Poco después de la aparición de su novela, Barbusse, quien todavía se hallaba en el frente, le escribió a su mujer informándole sobre la publicación de una traducción española, aparentemente la primera versión extranjera de su trabajo.⁸ En su correspondencia se destaca la ansiedad por presentar su obra al consagratorio premio Gouncourt, con la que finalmente se la distinguiría. Los comentarios sobre *El fuego* se repiten en los artículos de *La Nación*, y es natural que así sea dado que la novela se escribió al calor de los acontecimientos y gozó de una “fulminante” repercusión según Unamuno, cuyas consideraciones críticas ya fueron expuestas más arriba. Mientras éste representa el más alto punto de rechazo a la novela de Barbusse, otros colaboradores del diario la evalúan de forma más matizada.

En un análisis de las obras premiadas por la academia Gouncourt, Francis de Miomandre recuerda que en 1914 se suspendió su entrega debido a la crisis y que al año siguiente se eligió a *Gaspard*, de René Benjamin. En 1916 se repartieron dos premios, uno para *L'appel du sol*, de Adrian Bertrand y otro para *Le feu*, de Barbusse, autor de quien afirma que “está lejos de ser un desconocido para los letrados y para el público francés” (28 de marzo de 1917, p. 6). Todas las obras mencionadas tienen tema bélico, pero las últimas dos le parecen literariamente muy distintas. *El fuego*

[...] es en realidad una visión franca, atroz, definitiva de la guerra moderna [...] Nada de lo que hace la guerra hermosa, atrayente, consigue interesar a estos héroes modestos [de la novela] para los cuales hasta es injusto el nombre de héroe como una ofensa, a tal punto comprenden su vanidad [...] Su vida cotidiana es una interminable espera en el lodo de las trincheras; ya casi no hay batallas, pero una especie de terribles holocaustos a la omnipresencia de la artillería, cada día más armada, más terrible (sic).

Mientras esa novela desglorifica la guerra y la describe como una matanza inmóvil, *L'appel du sol*, en cambio, posee un tono alegre y se desarrolla en los momentos iniciales de la contienda. El crítico ve en el rechazo a la guerra de los *poilus* (“peludos”, nombre vulgar para los soldados franceses) de *El fuego* una confirmación del carácter antimilitarista francés que se bate, justamente, para acabar con las guerras. El cuadro que presenta Barbusse, de acuerdo con De Miomandre, es siempre sombrío, pero auténtico. “¿Eso es la guerra? –nos preguntamos– ¡Pues es sublime que los franceses soporten eso por la justicia!” Como puede apreciarse, se ensaya aquí una reapropiación patriótica del texto de Barbusse, valorando en él un tópico que algunos autores –el propio Barbusse, Hemingway– consideraron esencial en este tipo de narrativa: su “verdad”, aunque atribuyéndole un sentido naturalista, en el primer caso, o estético-interno como efecto de la prosa cuidada y descarnada, en el segundo.

También García Calderón (9 de abril de 1917, p. 6) analiza los premios Goncourt, una academia menor, según este crítico, pero que ofrece la posibilidad de una celebridad inmediata. En dicha academia “dominan novelistas de la tradición de Zola”, muy lejos de la línea pro-

⁸ *Lettres de Henri Barbusse a sa femme*, 1914-1917, París, Flammarion, 1937, carta del 17 de agosto de 1917. Si bien no menciona otros datos, seguramente se refiere a *El fuego en las trincheras* (trad. Ciro Bayo), Madrid, Rafael Caro Raggio editor, 1917.

pia de los sutiles y exquisitos hermanos Goncourt. No es casual, por tanto, que haya distinguido a la “novela de un talento otoñal que no conquistó la gloria con su primer libro denso y doloroso [*El infierno*]”. *El fuego* representa una “crónica fidedigna de la Gran Guerra”, una “sucesión de intensos cuadros” que muestran el reverso de la medalla de la guerra. El crítico encomia el lenguaje verista de los diálogos:

[...] el “peludo” que Barbusse describe ignora nuestras convenciones. Habla simplemente en lengua deformada y realista, grosera e intensa, donde se mezclan dialectos locales, voces del hampa, expresiones del instinto popular robustecido, frases de cuartel o de taller, injurias elocuentes, imágenes de admirable relieve.

Para Francis de Miomandre el énfasis diferenciador entre los autores premiados en 1916 por la academia Goncourt se halla más bien en el carácter de sus obras y no en su ideología; García Calderón, por el contrario, enfatiza que ellos pertenecen a vertientes políticas opuestas. Su comentario se centra en *El fuego*, al que considera un libro de realismo antibélico:

[...] un socialismo elemental palpita en las páginas finales [...] Si Barbusse describe la batalla animal, Bertrand cree en la sangre regeneradora. Joseph de Maistre reconocería en su discípulo remoto alguna de sus tesis cardinales.

Puede decirse que la oposición ideológica entre Bertrand y Barbusse, según la ve García Calderón, es análoga a la que Elias encontró entre Jünger y Remarque en la literatura alemana, y posiblemente sintetiza los grandes rasgos de las dos principales actitudes ético-estéticas que produjo la guerra en sus diferentes manifestaciones nacionales: el rechazo al belicismo militarista y el rescate de las virtudes marciales que la guerra despertaría de su letargo burgués.⁹

Bertrand, continúa García Calderón, habla de la “grandeza moral de la guerra” que nos enseña a convivir con la muerte, a fortalecernos con el peligro, a superar la mediocridad. El crítico lo compara con el mariscal alemán von der Goltz, “en cuyos libros la paz indefinida acumula degeneraciones”. Y luego se pregunta: “¿Quién yerra en este diálogo, Bertrand o Barbusse; el apologista de la lucha por las ideas o el pacifista a quien el espectáculo de la guerra ha dado un nuevo frenesí?”. La respuesta, aclara el autor, no puede dirimirse lógicamente; sólo los acontecimientos venideros podrán aportar claridad sobre ella. ¿Se conservarán en la paz las virtudes heroicas o se recaerá en la frivolidad? El interrogante vuelve sobre las constantes especulaciones de las notas de *La Nación* acerca del carácter de la literatura futura.

En la esperanza de que la catástrofe produzca un gran acontecimiento literario, la “gran” novela emblemática del momento constituye otro de los tópicos de los comentarios. *La guerra y la paz* de esta conflagración aún no ha sido escrita, explica García Calderón en la misma nota repitiendo así el lugar común. Con todo, en su opinión, Barbusse aporta “elementos de insuperable grandeza”. Al menos literariamente, el crítico parece inclinarse con moderación la balanza de los juicios de valor hacia el lado de *El fuego*, pero sin que ello implique un compromiso político con las tomas de posición del novelista.

⁹ Norbert Elias, *Studien über die Deutschen*, Frankfurt a. m., Suhrkamp, 1994, p. 278.

La crisis de los valores civilizatorios y la valoración de la guerra

Otro tópico continuo en los artículos refleja las preocupaciones del momento acerca del colapso de los valores en los que se fundaba hasta 1914 una civilización satisfecha de sí misma. Una atmósfera espiritual optimista se vio bruscamente enfrentada a “todo aquello que ya no parecía posible sobre la tierra... como vómito final de las barbaries primitivas”, tal como expresivamente sentencia Pierre Loti en una viñeta sentimental sobre dos niños refugiados (25 de febrero de 1916, p. 5). La crisis de confianza en el constante progreso moral produjo una serie de efectos discursivos que van desde variadas estrategias de rescate de los valores modernos hasta la constatación de su definitivo hundimiento. Las diferentes intervenciones en *La Nación* mantienen aún viva en su escritura ideologemas de época: la retórica del honor, la patria, el discurso de la raza (que tiene connotaciones menos biológicas que culturales y no anticipa directamente el racismo de la Segunda Guerra).

Max Nordau, por caso, plantea la búsqueda de una forma civilizada de guerra, ya que la civilización no pudo, como se creía, impedir la por completo (19 de diciembre de 1915, p. 6). García Calderón lamenta que las “leyes caballerescas de la guerra” estén en trance de desaparición barridas por una tecnología que carece de intenciones y no discrimina moralmente sus objetivos militares (12 de marzo de 1915, p. 7). La guerra es también para él una bancarrota de la civilización y una vuelta al espíritu cristiano del sacrificio. Defiende la actitud distanciada y pontificadora de Romain Rolland desde su refugio suizo de los ataques que le dirige la prensa francesa por su pacifismo abstracto, “beato, retórico”. La defensa de valores “caballerescos” en medio de una tragedia que los niega es también afirmada por Gómez Carrillo en su elogio de la actitud de otro escritor célebre, Maurice Maeterlink, quien se habría resistido al odio nacionalista y no habría perdido ni su objetividad de opinión ni su coraje para emitirla (25 de junio de 1916, p. 5). Maeterlink habría reconocido que los alemanes son un *iustus hostis* a quienes se puede combatir por sus ideas pero no negarles dignidad humana. Curiosamente, los comentarios de Gómez Carrillo incluyen también un elogio a D’Annunzio y Maurras, autores que no encajan precisamente en la caracterización atribuida al poeta belga. Con todo, el ejemplo de Maeterlink es apenas un caso de un problema de más amplio alcance: el de la autonomía de los intelectuales. En una nota anterior García Calderón ya había deplorado la actitud de los eruditos alemanes que prestaron su pluma a la propaganda militarista y se convirtieron en apologistas de la guerra, olvidando su compromiso profesional con la verdad y alejándose del ejemplo de las grandes figuras de la cultura alemana (11 de enero de 1915, pp. 3-4). Estos profesores exaltan un patriotismo violento negando así los valores del legado humanista de su propia tradición nacional. La dificultad de conjugar las convicciones personales con las exigencias de objetividad en un clima pasional agudamente exaltado por la crisis es otra de las penurias intelectuales a la que los colaboradores de *La Nación* se refieren una y otra vez. En sintonía con el antigermanismo del diario, focalizan siempre el caso de los intelectuales alemanes, a quienes caracterizan como servidores del militarismo del *Reich*, fuente de todos los males presentes en Europa.

En ocasión del segundo aniversario de la guerra, Nervo retoma su afirmación acerca de los beneficios civilizatorios que en última instancia traerá aparejada la guerra, pero esta vez lo hace basándose no en ideas del conservadurismo belicista como en su artículo anteriormente citado, sino en un manifiesto y original rescate de la filosofía de la historia de Kant (1 de agosto de 1916, p. 4). Su interpretación, debe decirse, es fiel a los lineamientos kantianos

cuando afirma que la guerra es beneficiosa para la especie humana mirada de conjunto y en perspectiva histórica (Kant sostenía que no lo era, en cambio, para el individuo).¹⁰ La tesis acerca de los planes racionales de la providencia orientados a un fin moral, también de raíz kantiana, lo lleva a confiar en los desigüinos divinos cuyos propósitos últimos –“los radiantes destinos humanos”– otorgan sentido a “la aparente crueldad de las cosas” que la inmediatez de la guerra vuelve patente. Ésta es una profesión de fe de cuño iluminista, pero revestida de un tono religioso más enfático que en el caso de Kant, cuya filosofía autoimpone un límite crítico en este sentido. Nervo embiste contra los alemanes a quienes llama “semi-ilustrados”, al tiempo que se apoya en la figura central de la *Aufklärung*.

Como otros articulistas, Nervo destaca las paradójicas ventajas de la guerra, a la que no embellece aunque la justifica con un trascendentalismo histórico de matriz ilustrada. Otro de sus artículos concluye con una síntesis de su posición afirmando que “El mundo marcha hacia un estado espiritual más alto, a través de la catástrofe” (8 de febrero de 1916, p. 5). La hecatombe no se celebra, pero se la ubica en la perspectiva optimista de un devenir histórico que, evocando a Kant, si destruye al sujeto, al menos eleva al género humano como conjunto.

Los colaboradores de *La Nación* destacan generalmente que, en el plano social, la guerra permite el apaciguamiento de las disputas internas, sobre todo las motivadas por el radicalismo revolucionario, y fragua en cada país la unidad moral y nacional. Según esta visión, cada trinchera configura un espacio de fraternidad universal. Las posibilidades unificadoras que para cada bando ofrece la lucha militar contra el enemigo son destacadas en ciertos textos. Para Guglielmo Ferrero la confraternización nacional de las clases sociales es el fenómeno moral más impresionante que trajo aparejada la guerra; las trincheras anulan las diferencias de clase, y ello se verifica también en la vida civil. Particularmente asombroso es para él el caso de Francia, un país históricamente desgarrado por múltiples divisiones internas (18 de julio de 1915, p. 5). También de Gourmont estima que la guerra impulsa la mezcla social y galvaniza la unidad nacional; el frente –sostiene, repitiendo así un tópico– facilita una solidaridad combatiente sin distinciones (12 de enero de 1915, p. 4). Después del conflicto, sin embargo, esta comunidad igualitaria de combatientes se tornará problemática. Como explica Benjamín Sanin Cano, corresponsal del diario en Londres, la jerarquía social y la autoridad entraron en crisis tras la desmovilización (21 de mayo de 1919, p. 4). Los sirvientes vuelven a la vida civil llenos de medallas y honores y grados militares. El tratamiento que pueden dar sus patrones ya no es el mismo que el de antes de la guerra. Algunos de estos trabajadores sienten “nostalgia del campamento” y vuelven a alistarse. No pueden habituarse a la paz, concluye el autor, porque son animales de costumbres.

Un elogio del estímulo moral, material e intelectual que produce la guerra es el de Paul Adam (2 de abril de 1917, p. 7), quien también sigue parcialmente en esto una línea kantiana. La abnegación en los campos de batalla, el estoicismo demostrado por los habitantes de las ciudades y los descubrimientos increíbles de la ciencia son resultados positivos generados por la lucha. Ella marcaría el fin de la indolencia y el comienzo de una expansión de las fronteras del cuerpo y la mente humanos. Por otro lado, argumenta Adam, la importancia que en

¹⁰ Kant, *Filosofía de la historia* (trad. E. Imaz), México, FCE, 1941, pp. 46 y ss.; *Werkausgabe* Bd. XI, 1 (A390-391), pp. 36 y ss.

esta guerra tiene la producción industrial ha hecho realidad los pronósticos de Comte en relación al creciente poder de los directores científicos de las fábricas. El trabajo se ha vuelto tan decisivo que batallones enteros han tenido que regresar del frente para integrarse a la producción fabril cuya relevancia no es menor que la de la estrategia militar. En la catástrofe de la modernidad, este autor ve también su consagración y un efecto estimulante para el progreso, cuyo camino se halla orientado por los sabios:

Hoy en día se comprueba sin discusión que los organizadores por excelencia del Estado no son ya el sacerdote ni el príncipe como en la antigüedad; ni el magistrado y el orador como ayer, son el industrial y el sabio. A la Academia de Ciencias, a la asamblea de ingenieros corresponde el derecho y el deber de gobernar la nación. He aquí lo que resulta de la guerra según la profecía de Augusto Comte.

Para Adam ha sonado la hora de los intelectuales.

Esta visión celebratoria de los efectos de la lucha militar –todo, incluso la catástrofe, cuenta en definitiva como ganancia para el desarrollo de la civilización– se compensa con discursos fuertemente negativos. Ambas tendencias, presentes en las notas de *La Nación*, son parte del legado iluminista potenciado ahora por el optimismo positivista y científicista o corroído por una actitud pesimista de tono moral. En una de sus colaboraciones, Nordau lamenta con fogosa retórica las privaciones que produce el conflicto y la consecuente decadencia moral que impulsa (10 de junio de 1917, p. 5). En su opinión, la población soporta estas privaciones menos por estoicismo que por “anestesia psicológica”, es decir que ellas no producen una elevación espiritual, sino más bien un embotamiento. La guerra puso de relieve, continúa, que no se ha avanzado en la autonomía individual, única medida verdadera del progreso por contraposición al criterio entusiasta de quienes sólo fundamentan sus consideraciones en los adelantos de la civilización material. Mientras los europeos se someten a la canalla belicista que los domina, sostiene Nordau, la muy reciente revolución de Rusia demuestra que un grupo de hombres decididos puede lograr la emancipación. En un segundo artículo, el mismo autor afirma que el libre cambio y la cooperación internacional deben primar contra el proteccionismo, el agrarismo y la expansión colonial reaccionaria y “anticientífica” (9 de julio de 1917, p. 5). Pero la condición es que las guerras deben acabarse. De lo contrario reinará en Europa, como en esos momentos, la escasez. Puede comprobarse, en este caso como en otros, que el discurso de crítica y de afirmación sobre el progreso es a menudo oscilante en un mismo artículo.

Pacifismo

Otra significativa nota de Nordau plantea un repaso de las relaciones entre literatura, guerra y paz:

En todos los tiempos, los escritores de buenos principios, puntales de los tronos y los altares, han proclamado la utilidad y la belleza incomparable de la guerra. La literatura pacifista no está representada en la antigüedad más que por los profetas de Israel y por algunas ocurrencias arriesgadas de Platón y Aristóteles (21 de noviembre de 1917, p. 5).

Posteriormente, y hasta la aparición de Saint-Pierre y Kant, sólo voces aisladas del renacimiento se habrían sumado a ese débil grupo de opinión. Pero J. de Maistre, Bernhardi y el *Feldmarschall* Moltke son parte de una influyente concepción que ve degradación y materialismo en la paz; purificación, altruísmo, solidaridad y desinterés en la guerra. Ésta es una corriente de “escritores lamedores de botas”, dictamina el autor. En verdad, la oposición típicamente moderna entre guerra como actividad comunitaria, por una parte, e individualismo mercantil, por la otra, tiene una larga historia. Ella no se encuentra necesariamente vinculada a la apología de la lucha militar en sí misma, sino más bien a la crítica de la dinámica competitiva de la sociedad burguesa que despolitiza a los ciudadanos, aislándolos entre sí en la lucha por su supervivencia y crecimiento económicos. Frente a una población celosa de su círculo familiar inmediato y desatenta a los llamados de la esfera pública, la guerra se presenta como una empresa colectiva y reivindicadora del compromiso cívico.

Pero Nordau tiene intereses polémicos más urgentes que el balance de la ambivalente herencia moderna. Frente a los apologistas de la guerra como purificadora de la moral colectiva se pregunta si esas profecías se cumplieron tras cuatro años de violencia. Y se responde que

[...] el único producto cierto de la guerra hasta ahora, es esa figura brillante: el enriquecido [...]. Es proveedor del ejército. Ha instalado fábricas por cuenta del gobierno. Es comerciante y eleva el precio de venta de sus mercaderías a alturas vertiginosas. Acapara los artículos más indispensables [...] He aquí –concluye– cómo la guerra eleva el alma, exalta todas las tendencias nobles, enseña el sacrificio y el desinterés.

Por su parte, el soldado en la trinchera se encuentra reducido a mero engranaje de la maquinaria militar, “héroe sin quererlo”. Mientras la técnica abrumba al individuo en el campo de batalla, el interés privado domina en la retaguardia. Las supuestas virtudes a las que refiere el discurso sobre los estímulos moralizantes de la guerra brillan por su ausencia en la realidad, sostiene el autor. Incluso Nervo, un partidario de ese discurso, admite con repugnancia la existencia de comerciantes inescrupulosos. En su crítica se permite incluso un brote antisemita –raro pero no único entre los colaboradores de *La Nación*– al denunciar las oportunidades que la guerra ofrece a los especuladores: “Los judíos aguzan ya sus dientes” (18 de diciembre de 1914, p. 5).

Aparte de Nordau, y de la defensa que García Calderón hace de la actitud solitaria de Rolland, no hay muchos colaboradores de *La Nación* que afirmen posiciones que puedan considerarse afines al pacifismo. J. J. de Souza Reilly sostiene en un artículo que Suiza se ha convertido en un refugio de ridículos pacifistas de todo el mundo (que pronuncian conferencias en esperanto). Sin embargo, sus burlas no alcanzan a Rolland (14 de mayo de 1916, p. 7). Meses después, el mismo autor hace mordaces comentarios sobre el proceso judicial llevado a cabo en Rusia contra los seguidores de las doctrinas de Tolstoi, poniendo de relieve su extravagancia cristiana y contraponiendo su actitud con la de Alexis, el hijo del novelista (no confundir, advierte, con el dramaturgo homónimo), quien publicó en París un libro en el que se pondera al militarismo (8 de septiembre de 1916, pp. 5-6). Unamuno, por su lado, considera que la guerra no terminará –ni debería terminar– hasta que el militarismo prusiano haya sido destruido. Cree que esta guerra es justa y que quienes desean la paz a toda costa son tan salvajes como los que glorifican el conflicto militar. Si llegara a acordarse una paz precaria con Alemania, ella sólo sería la antesala de otra guerra (1 de agosto de 1916, pp. 5-6). Los alia-

dos, escribe en otra nota, son defensores de la causa de la justicia cristiana contra la “barbarie científica” representada por el *Reich*, que intenta el “magisterio cultural” sobre otros pueblos, negándoles su derecho a la autodeterminación (29 de abril de 1916, pp. 5-6). Rechaza la “doctrina cuáquera y tolstoyana” de la resistencia al mal por considerarla suicida dadas las circunstancias, aunque denuncia un riesgo militarista proveniente del sector conservador de los aliados.

Poco después del estallido del conflicto, García Calderón había presentado un interesante examen de la concepción pacifista del utilitarismo liberal a partir del comentario de un libro de Angell, un economista estadounidense que aplica sus conclusiones a América Latina (3 de agosto de 1914, p. 4). Dicho autor sería partidario de la “ley de Spencer”, es decir, creería que “el industrialismo en progreso es enemigo de la guerra”. El continente americano podría beneficiarse del desarrollo industrial si impulsa una unificación basada en la interdependencia económica de los distintos países que ponga fin al caudillismo pendenciero, al espíritu conquistador, a la indolencia hispánica y a la pobreza endémica. Este pragmatismo no está llamado a despertar entusiasmos pasionales, dice el comentarista, pero su simplismo no puede refutarse. La guerra es atraso, el comercio necesita de la paz, y ello a pesar de la corriente asociación –atribuida aquí a Roosevelt– del combate con el espíritu viril y de la paz con la decadencia espiritual.

Como se comprobó, los colaboradores de *La Nación* coinciden en afirmar que al producir la unidad nacional, el conflicto armado borra del horizonte la lucha de clases. Si esto produce beneplácito, la posición pro-belicista de los partidos socialistas respecto de la guerra provoca valoraciones disímiles. En su balance de la situación del Reino Unido tras dos años de conflicto reproducido por *La Nación*, E. L. Keen, corresponsal de United Press, reafirma que la guerra unificó al país y suspendió la lucha de clases. La mayoría de los soldados voluntarios son obreros, informa, y los *trade unions* han hecho concesiones y aligerado sus reclamos para sumarse al esfuerzo nacional (1 de agosto de 1916, pp. 2-3). Adam se muestra sorprendido por el giro del socialismo europeo hacia el patriotismo, particularmente en los casos de Francia y de Alemania (12 de abril de 1917, p. 7). Unamuno exhibe una actitud más dura. En su opinión, el socialismo alemán, con su apoyo a la política del *Reich*, se convirtió en una verdadera “subburguesía”, el mejor recurso del militarismo (9 de marzo de 1916, p. 5).

Un temprano balance: Iburguren

La Nación informó a sus lectores acerca de las conferencias que el profesor universitario y ensayista argentino Carlos Iburguren (1877-1956) pronunció en el Consejo Nacional de Mujeres de Buenos Aires (3 de agosto de 1919, p. 6). La crónica incluye una detallada información sobre su contenido y una amplia cita textual. El conferencista explicó, según la nota, que la guerra acentuó la tendencia social de la literatura, ya puesta de manifiesto antes de las hostilidades, atenuando el egoísmo, es decir, desarrollando un “lirismo no individualista como fue el de los románticos, sino impersonal”. En este resumen se subraya el eclipse de la épica militar y su reemplazo por el humanitarismo y el sentimiento moral, la abnegación y el sentido del sacrificio. Para el conferencista, el heroísmo anónimo de las masas humildes ya se encontraba antes de 1914, pero no en los campos de batalla sino, y

en esto dice seguir a William James, en los talleres, las fábricas, las máquinas de ferrocarril, las minas y los campos. Como invirtiendo el orden de las figuras social-epocales propuesta por Ernst Jünger en su famoso *Der Arbeiter (El trabajador, 1932)*, aquí parece afirmarse que fue el obrero completamente mecanizado quien precedió al combatiente sojuzgado por la técnica militar, y no a la inversa.

Estas conferencias fueron muy pronto editadas en libro y constituyen un excepcional documento acerca de la más temprana recepción de la literatura de la Gran Guerra en la Argentina.¹¹ Pero la originalidad en la aproximación, el vasto conocimiento actualizado que despliegan estas páginas y la sensibilidad para el análisis del momento cultural hacen de esta obra algo más que un documento. Se trata de un análisis cuya penetración conserva todo su poder de sugestión; ideas e interpretaciones aquí expuestas se convirtieron luego –y sin que mediara una referencia a esta obra, la cual sigue siendo una rareza bibliográfica– en tesis seminales de los estudios sobre el período.

Los dos capítulos iniciales del libro de Iburguren focalizan los antecedentes literarios de la escritura sobre la guerra, y sólo el tercero y último se abocan a un pormenorizado análisis de las producciones durante la Gran Guerra. El autor centra su estudio en la literatura francesa, pero no ignora que otras vertientes nacionales podrían exhibir ejemplos relevantes para sus consideraciones. Sólo que, según aclara, en la Argentina la comunicación cultural más fluida es con Francia. La literatura alemana sobre la guerra apenas se empieza a difundir en el país en el momento de escribir su ensayo, puesto que el bloqueo impuesto al *Reich* dificultaba el intercambio. No obstante, el análisis arriesga una comparación entre la riqueza de la vida interior y la de la esfera de los sentimientos, expresivamente plasmadas en la literatura francesa, frente a la austeridad que en ese plano muestran las obras alemanas que, con ello, reflejarían una idiosincrasia nacional.

De acuerdo con el autor (y en sorprendente coincidencia con las afirmaciones de Hobsbawm mencionadas más arriba) la crisis de 1914 debe interpretarse como el final del siglo XIX, de su materialismo positivista y de la hegemonía de los “financieros y los biólogos”. La guerra vino a exaltar espiritualmente una cultura adormecida poniendo como protagonista al heroísmo anónimo animado por ideales patrióticos. Una emoción de cuño romántico sustituyó así la vulgar mediocridad burguesa dominante; los deberes nacionales, al “yo” egoísta. La alegría por entrar en combate impulsó a enrolarse a los jóvenes “sedientos de epopeya”, pero este entusiasmo sería muy pronto desilusionado por la horrible realidad de la batalla. Con todo, las vivencias del combate forjaron una “sublime solidaridad”, un “sentimiento de cohesión de los hombres ante la muerte”, superando así la estrechez individual de la vida privada pacífica. Iburguren afirma que la trasposición a la paz de los valores superiores generados por el peligro no será automática y sólo se hará posible mediante el sentimiento del deber.¹²

Todos éstos son tópicos que los articulistas de *La Nación*, como se pudo comprobar, también habían trabajado a su manera. Eso es lo que hace de este libro una especie de síntesis de los temas que han venido exponiéndose aquí. Iburguren se hace eco, asimismo, de la discusión acerca del carácter antiartístico de la guerra tecnificada, aunque centra su observación en las limitaciones visuales, rescatando en cambio sus posibilidades literarias. Las bata-

¹¹ Carlos Iburguren, *La literatura y la Gran Guerra*, Buenos Aires, Cooperativa editorial, 1920.

¹² *Ibid.*, pp. 119-126.

llas modernas, en su confusión, no ofrecerían material para el artista (el autor piensa ante todo en la plástica); “ellas son la lucha de lo invisible contra lo desconocido”. Por otra parte, ya no hay nada teatral en el combate, sólo sangre, barro y monotonía.

La guerra ha perdido, por completo, su poesía visible y su belleza para la pintura y para la escultura, pero ella, en sus rasgos esenciales y profundos suministra un caudal inagotable para la emoción trágica y aporta un riquísimo material a la literatura psicológica.

La guerra estimularía la autoconciencia de la vida anulando la personalidad individual del soldado pero impulsando, paradójicamente, la vida interior y el misticismo religioso, llevando así al soldado a una revalorización de la existencia sobre un horizonte fatalista que cancela toda capacidad de proyectar un futuro. La vida se revela en su inmediatez y como tal es valorada por los movilizados.

Ibarguren ofrece toda una serie de ilustraciones literarias sobre la pérdida de la esperanza de los combatientes en su supervivencia, su indiferencia ante el destino y la aceptación irreflexiva de la situación en la que se hallan. Para los soldados anónimos “vencer es vivir”. Es en la inacción cuando el sentimiento de sí y el egoísmo individualista retornan; la acción bélica, en cambio,

[...] disipa la melancolía [y] [...] al primer llamado enérgico del jefe, o en el momento de peligro, todos en las filas se levantan; la disciplina militar, que no es sino una de las formas de la disciplina social, domina las almas, el sentimiento social del deber lleva los corazones.

La voluntad nacional en la acción colectiva gobierna la individualidad. Ello implica una superación del egoísmo, aunque asimismo una hipnosis, generada por la “sugestión social”, que suspende la autonomía del sujeto convirtiéndolo “en un esclavo [que] acepta la más terrible servidumbre y se resigna a ella”.¹³ La abnegación del soldado, encomiada por la literatura, es puesta aquí bajo sospecha: ¿se trata de un sacrificio consciente o de una respuesta servil y maquinal?

El dolor reciamente sufrido es, según el crítico, la nota dominante de la lírica de guerra, completamente a salvo, por la piedad que inspira el padecimiento del otro, de la verbosidad oratoria y del odio nacionalista que distinguen la lírica oficial. El poema de los guerreros describe un martirio y exalta el deseo de paz; es testimonial antes que retórico, y ello es así porque está escrito por combatientes y no por ideólogos. Ibarguren no olvida en sus análisis las canciones populares, cuyo tema es la resistencia al invasor y la indignación contra los colaboracionistas. Otras piezas de este género, muy lejos de la temática de los himnos estatales escritos por encargo, tienen un tono entristecido: son las canciones del frente que expresan una despedida de todo lo bueno de la existencia y la rabia contra la vida apacible que llevan en la retaguardia quienes especulan con la hecatombe y no se arriesgan en ella.

Por cierto que en el amplio balance que presenta Ibarguren hay un lugar para la valoración de *El fuego*. La guerra, se afirma, ha encendido también el ardor revolucionario y muchos autores manifiestan en sus obras sus convicciones izquierdistas. Tal es el caso de Bar-

¹³ Carlos Ibarguren, *La literatura y la Gran Guerra*, cit., p. 161.

busse y de su libro “sombrió, angustioso, terrible como el ambiente que lo ha forjado”.¹⁴ Encomia la objetividad, la sinceridad de su imagen de la guerra, carente de toda teatralidad en la presentación de la monotonía y la pesadumbre de la vida militar. Con todo, esa sinceridad no resulta económica; el libro

[...] adolece del defecto de contener demasiada literatura [...] [y] hubiera ganado con una mayor sobriedad. Iburguren compara a *El fuego*, a la que considera la más hermosa de las novelas que escribió su autor, con otras como *Claridad (Clarté)* a las que tiene por declamatorias puesto que Barbusse se “enciende en proclamas sociales”.¹⁵

Los *poilus* de Barbusse son almas sencillas que simbolizan a todos los combatientes, verdaderos proletarios de la guerra, en cuya representación —dice refiriéndose al escritor Henry Jacques, el Barbusse de la poesía como lo denomina en una ocasión— hay una “conjunción extraña de idealismo lírico, de piedad y de realismo bárbaro”. En la línea de los exponentes de la literatura revolucionaria el crítico menciona a *El hombre es bueno*, la novela “espartaquista” de Leonhard Frank por entonces en proceso de traducción, según informa.¹⁶ Dentro del conjunto de análisis de Iburguren, ésta es una de las raras referencias a una literatura distinta de la francesa. Frank es un anarquista sentimental, pleno de misticismo antiestatal, pero su obra es fallida porque construye símbolos en lugar de personajes. La crítica que se le dirige echa mano a una comparación interesante entre la consistencia del realismo literario como valor alto y la velocidad desintegradora del cine, espectáculo de masas que sólo busca el impacto. En la novela “las escenas no pasan naturalmente como en la vida, sino con una incoherencia frenética, como la de esas cintas cinematográficas hechas para turbar a los espíritus simples”.

Los libros de guerra conjugan, para Iburguren, el documento histórico, el testimonio, la descripción de la psicología de unas gentes en su época junto con aspiraciones estéticas. Describen el “proletariado militar” y la pasión de los héroes oscuros del pueblo. Plantean el básico tema del sentido de la cruel experiencia: la guerra sólo se justificaría si abona la paz y abre el camino para una sociedad mejor e igualdad que supere la “enfermedad social” que produjo la hecatombe. Pero, ¿servirá realmente para algo todo ese sufrimiento o sólo perpetuará el estado de cosas existente antes de él?

Al lado de estas consideraciones sociales, signos de la curiosa sensibilidad de un autor que más tarde tomaría partido por el golpismo conservador de su país, Iburguren concluye arriesgando algunos pronósticos sobre el futuro de la literatura. Como algunos articulistas de *La Nación*, también se formula la pregunta: ¿qué efectos produjo la guerra en la literatura, y cuáles producirá todavía? Su análisis y su pronóstico están, de hecho, adecuadamente condensados en la nota en la que el periódico reseñó sus conferencias. Una mayor orientación social, guiada por un impulso igualitarista, y la exaltación de los ideales de solidaridad son los tópicos centrales de la literatura de guerra. Detecta en ella asimismo una mayor simplicidad de

¹⁴ Carlos Iburguren, *La literatura y la Gran Guerra*, cit., p. 230.

¹⁵ *Ibid.*, p. 234.

¹⁶ *Ibid.*, p. 236. La obra se publicó finalmente con un amplio estudio introductorio del traductor, un diputado socialista argentino: Leonhard Frank, *El hombre es bueno* (trad., notas y prólogo de Augusto Bunge), Buenos Aires, Pax, 1919.

estilo (contraria a los artificios y sutilezas de la escritura de preguerra) que redundaba en un aumento de la fuerza expresiva conseguido mediante la concisión en la plasmación de sentimientos. Todo ello se caracteriza como la consecuencia de un “soplo espiritualista, lírico y místico” que tiene traducciones políticas pero también religiosas. Esta intensificación de la preocupación social va de la mano con una densificación de la vida interior. Y es entonces cuando Ibarra sostiene que, en lo sucesivo y tal como lo había consignado la crónica de *La Nación* citada, “asistiremos a una grandiosa expansión del lirismo, no individualista, como fue el de los románticos, sino impersonal”.¹⁷

Una guerra escrita

Cuando Unamuno menciona el epistolario de Masson, motivo de su propio análisis sobre la espiritualización que produce la guerra, aclara que también el traductor francés de su mayor obra, *El sentimiento trágico de la vida*, hizo su trabajo en el frente. Unamuno no hace más que constatar un hecho evidente: antes de la radio y del cine, en los frentes de batalla de la Gran Guerra se escribía mucho. Y todos escribían: los intelectuales sus trabajos, los otros sus cartas, los corresponsales sus despachos. Múltiples antologías del epistolario de los soldados –algunos reconocidos en el ambiente literario de la vida civil, otros anónimos por completo– demuestran la importancia que reviste el correo como vínculo entre la línea de batalla y la retaguardia. Una cantidad de libros técnico-militares se publicaron en Inglaterra, Francia y Alemania (algunos de estos últimos fueron traducidos para la Biblioteca del Oficial del Ejército argentino, donde la presencia alemana a nivel formativo era importante) al lado de numerosas novelas escritas por reservistas de toda Europa.

Es por tanto normal que los intelectuales dedicaran tanta importancia al análisis del fenómeno de la literatura de guerra en un medio escrito como *La Nación*. Sorprendente es, en cambio, la relativa afinidad en la constelación temática de sus preocupaciones y actitudes. Dicha frecuencia compartida posibilita su agrupamiento en tres categorías distintas: los opositores a la guerra, los que la consideran un mal necesario y los que, finalmente, la ven como una dramática posibilidad civilizatoria. En otro plano, todos coinciden en el impulso profundo que la crisis imprime a la producción literaria. La escritura anterior a 1914, en especial la francesa, es valorizada negativamente como dominada por temas superficiales. La guerra vuelve insostenible el tratamiento de esos temas –dramas de alcoba, dilemas burgueses– generando dos tendencias estéticas principales: el realismo bélico-social y el espiritualismo.

Estas conclusiones, sin embargo, no se desprenden de un análisis puramente interior de las obras, sino de una valoración de su capacidad para penetrar el crítico contexto social y político del que son expresión. La realidad de la batalla, donde la técnica y no el heroísmo individual es el protagonista principal, y en la que la imaginación creadora se ve amenazada por la mecanización de la acción militar individual, es percibida como un límite, pero también como una posibilidad para la literatura. Porque si el portentoso espectáculo de la muerte masiva puede invitar a una recaída naturalista, también facilita un distanciamiento metafísico. Para los colaboradores de *La Nación*, ambas perspectivas señalan los ejes de desarrollo de la

¹⁷ Carlos Ibarra, *La literatura y la Gran Guerra*, cit., p. 247.

narrativa futura. En ella se depositan esperanzas estéticas y políticas, pues está llamada a estilizar la experiencia histórica en una gran obra pero también a dotar de sentido a la tragedia. Estas discusiones tienen lugar en el marco de una crisis de la razón ilustrada cuyos ideales de civilización desembocaron en un crimen político de proporciones. El dilema básico al que tratan de dar respuesta los articulistas de *La Nación* resume la preocupación cultural central del momento: ¿marca aquel crimen el final de la comprensión iluminista o, por el contrario, significa un desvío que terminará dándole nuevas energías regeneradoras? Entre los que se inclinan por esta última posición están quienes visualizan oportunidades morales en medio de la catástrofe. Contra el *ennui*, el crudo mercantilismo y el egoísmo individualista a los que condena la paz burguesa, los campos de batalla ofrecen ejemplos de solidaridad y elevación ética en el sacrificio por los otros. Exaltado por la literatura realista de tendencia radical o reivindicado por visiones militaristas reaccionarias, este punto de partida moral, ahora lo sabemos, no fue suficiente para reencauzar el programa iluminista en las décadas que siguieron a la paz de Versalles. □

Bibliografía

(Artículos citados de *La Nación*, en orden alfabético)

- Adam, Paul, “La inteligencia y la guerra”, 12 de abril de 1917, p. 7.
- De Gourmont, Rémy, “Carta de París”, 12 de enero de 1915, p. 4.
- , “La guerra y la literatura francesa”, 31 de enero de 1915, p. 4.
- De Miomandre, Francis, “Los premios Gouncourt 1916”, 28 de marzo de 1917, p. 6.
- De Souza Reilly, Juan José, “Panorama de la guerra. El refugio de los redentores”, 14 de mayo de 1916, p. 7.
- , “Panoramas de la guerra. El proceso de los ‘tolstoísantos’”, 8 de septiembre de 1916, pp. 5-6.
- De Unamuno, Miguel, “Un extraño rusófilo”, 28 de octubre de 1914, p. 4.
- , “Un relato de cautividad”, 9 de marzo de 1916, p. 5.
- , “Nada de pretensiones”, 29 de abril de 1916, pp. 5-6.
- , “Paz armada y guerra inerme”, 1 de agosto de 1916, pp. 5-6.
- , “Pensamiento de guerra”, 28 de mayo de 1919, p. 4.
- , “El manifiesto del grupo ‘Claridad’”, 23 de noviembre de 1919, p. 5.
- Ferrero, Guglielmo, “El milagro de la guerra”, 18 de julio de 1915, p. 5.
- García Calderón, Francisco, “La ideología de la guerra y la América”, 3 de agosto de 1914, p. 4.
- , “La guerra y los ideólogos”, 11 de enero de 1915, pp. 3-4.
- , “Romain Rolland y la guerra”, 12 de marzo de 1915, p. 3.
- , “El intelectual soldado”, 9 de diciembre de 1916, pp. 5-6.
- , “La academia Gouncourt y la guerra”, 9 de abril de 1917, p. 6.
- Gómez Carrillo, Ernesto, “La vida literaria. Una novela alemana”, 7 de junio de 1917, p. 6.
- , “La vida trágica. El apostolado de Maeterlink”, 25 de junio de 1916, p. 5.
- Keen, E. L., artículos sin título sobre Gran Bretaña, Francia, Alemania y España por el corresponsal de United Press, 1 de agosto de 1916, pp. 2-3.
- Loti, Pierre, “Dos pajarillos”, 25 de febrero de 1916, p. 5.
- Nervo, Amado, “Después de la guerra”, 18 de diciembre de 1914, p. 5.
- , “La vida y la literatura de mañana”, 23 de abril de 1915, p. 5.
- , “Dos años”, 1 de agosto de 1916, p. 4.
- , “La verdad”, 8 de febrero de 1916, p. 5.
- , “Recogimiento”, 13 de mayo de 1917, p. 6.
- Nordau, Max, “La cruz verde”, 19 de diciembre de 1915, p. 6.
- , “Los mil y un días de guerra”, 10 de junio de 1917, p. 5.
- , “Solidaridad e interdependencia”, 9 de julio de 1917, p. 5.
- , “Los enriquecidos. Un de las calamidades de la guerra”, 21 de noviembre de 1917, p. 5.
- Sanín Cano, Benjamín, “La aurora de un mundo nuevo. Nostalgia del campamento”, 21 de mayo de 1919, p. 4.
- Sin firma, “Conferencias: La literatura de guerra”, 3 de agosto de 1919, p. 6.

Tres ensayos y una encuesta en busca de la nación

Leticia Prislei

Universidad Nacional del Comahue / UBA

Este trabajo presenta una descripción, que pretende ser reflexiva, acerca de las representaciones sobre la nación de intelectuales inscriptos en el particular clima de ideas generado a partir de la conmemoración del primer Centenario de la Revolución de mayo de 1810 y los años próximos subsiguientes. Mayo de 1810 constituía una fecha investida con el rasgo dramático de haberse convertido en el partaguas de la historia rioplatense: el fin del dominio colonial español y el comienzo del país independiente. Mayo de 1910 se asomaría como el momento del balance donde se convocaría a practicar el fascinante ejercicio de conjugar el pasado, el presente y el futuro que permitiese atisbar los rasgos de lo que fuimos, lo que somos y suponemos llegar a ser como colectivo nacional.

La historiografía argentina ha abordado desde variadas perspectivas las cuestiones abiertas en el Centenario. La nueva interrogación que se propone transitar el presente trabajo consiste en el tratamiento del tema focalizado en el campo intelectual argentino, donde se practicará el análisis de los libros que escribieron tres intelectuales que ocuparían el centro de la vida cultural del país y en las polémicas que se derivaron en el período inmediato al fin de los festejos oficiales de la ya centenaria revolución de Mayo y que aparecen expresadas en la encuesta realizada por una promisorio revista, fundada en 1907, que se reconocía con el sugerente nombre de *Nosotros*.

Ese particular acercamiento de la mirada sobre un objeto de estudio lo suficientemente circunscripto pero de una densidad cultural significativa permitirá: 1) describir el modo de autorización de los discursos de los intelectuales que nos ocupan y su colocación respecto de sus pares intelectuales y respecto del poder y 2) analizar los problemas y posibles disputas que atravesaron el campo intelectual a la hora de pensar un presente, imaginar un futuro y seleccionar un pasado donde inscribir a la República Argentina, habida cuenta de los problemas que inquietaban a la dirigencia de la sociedad argentina y de las tradiciones político-culturales que operaron como referente para los intelectuales en el momento de construir sus versiones acerca de la nación.

Las representaciones intelectuales de la nación derivarían –a partir de la coyuntura abierta a principios de siglo– en tensiones, elecciones y formulaciones acerca del modo de conjugar un cimiento ideológico que permitiera articular un colectivo nacional sobre la base de un país donde convergía una inmigración europea de características masivas. Se puede

conjeturar que los modos de proyectar la nación –sobre un sentido común impregnado de convicciones subsidiarias de la matriz positivista– se diferenciarán según preponderen componentes del pensamiento liberal, del pensamiento socialista, o bien de los parámetros provenientes del modernismo literario. La disponibilidad de varias versiones acerca de la nación permitiría identificar, al menos, las posibilidades de articulación de varios discursos nacionalistas. Se abriría, por ende, una exploración donde se podría reconocer el complejo juego simbólico que se desplegó a comienzos del presente siglo hasta la creciente hegemonía de la versión propuesta desde el nacionalismo cultural.

I

1. Entre el campo del poder y el campo intelectual: la colocación de Joaquín V. González, José Ingenieros y Leopoldo Lugones

Las relaciones entre la cultura y el poder adquieren una particular complejidad a principios del siglo XX en la sociedad argentina. Por un lado, se asiste a un proceso de movilización de fracciones de las élites ilustradas provincianas que se trasladan a Buenos Aires, confluyendo con el ingreso a la esfera pública de fracciones que provienen de la inmigración europea. Es, por tanto, un momento de recomposición de los sectores dirigenciales que participan en la organización de la cultura.

Por otro lado, la diferenciación de esferas específicas (económica, política, cultural) –características de las sociedades modernas– se encuentra en un período transicional donde aún perviven zonas de superposición de las mismas, pero donde ya se perciben demandas de diferenciación, sobre todo provenientes de sectores de intelectuales que reclaman el reconocimiento de reglas del juego autónomas del resto de los factores de poder. En ese sentido, para la consideración de la situación existente en la sociedad argentina resulta sugerente recurrir a la teoría de los campos propuesta por Pierre Bourdieu.

En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Esas posiciones condicionan el lugar de los miembros de esa red y los sitúan respecto de su participación en la distribución– y en la lucha por la apropiación– de diferentes especies de poder, sea éste material o simbólico.¹

De modo que los itinerarios socio-culturales y el posicionamiento de Joaquín V. González, José Ingenieros y Leopoldo Lugones respecto del campo intelectual y del campo del poder posibilitará delinear las condiciones de producción donde se inscriben las ideas y convicciones desarrolladas en tres ensayos relevantes de la historia intelectual en la Argentina, respectivamente: *El juicio del siglo*, *La evolución sociológica argentina* y *El payador*.

¿Desde dónde se articula la intervención pública de González, Ingenieros y Lugones? Joaquín V. González (1863-1923), originario de la provincia de La Rioja, y Leopoldo Lugones (1874-1938), nacido en la provincia de Córdoba, provienen de familias tradicionales del país. En tanto, José Ingenieros (1877-1925), hijo de un militante socialista siciliano exiliado,

¹ Pierre Bourdieu, “La lógica de los campos”, en Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995, pp. 64-65. Véase también, Pierre Bourdieu, *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, 1983.

llega al país en la década de 1880, luego de una breve estancia en Montevideo. Mientras a fin del siglo XIX, González e Ingenieros se encuentran finalizando sus carreras de abogado y médico, respectivamente, Lugones desdeña los estudios académicos y merodea por los círculos intelectuales donde el poeta modernista Rubén Darío lo consagraría prontamente como la promesa literaria más talentosa de Buenos Aires.

Las convicciones anarco-socialistas reúnen a Ingenieros y Lugones, que emprenden una empresa político-cultural común: la fundación del periódico *La Montaña* en 1897. Conjuntamente militan tan fogosa como fugazmente en el Partido Socialista argentino, para emprender en los primeros años de este siglo una ruta al margen de las adscripciones partidarias orgánicas. En cuanto a Joaquín V. González, se instala en las posiciones más altas de la dirigencia política del país, sea en condición de diputado, senador o ministro del Interior y de Justicia e Instrucción Pública, integrando la fracción liberal progresista que participó en los equipos de gobierno de Julio A. Roca. Además, González es el fundador y primer presidente de la Universidad de La Plata, cuidadosamente planeada con el asesoramiento de Leo Rowe –presidente de la Universidad de Pensilvania– e inaugurada en 1906.

No obstante la asimétrica posición respecto del campo del poder donde González, sin duda, ocuparía una posición dominante respecto de los contestatarios y subordinados posicionamientos iniciales de Ingenieros y Lugones, poco después se dibujaría una zona de encuentro en el momento en que González –como emergente de la fracción reformista liberal– habilita una interlocución fluida con los intelectuales preocupados por dar respuesta a la “cuestión social” e invitaría a Ingenieros, entre otros, a participar de la redacción del Código de Trabajo en 1904. Por otra parte, el gobierno de Quintana le encargaría a Lugones la elaboración de un informe sobre educación que se escribiría, en 1910, bajo el título de *Didáctica*. Ese gesto de mano tendida hacia los intelectuales constituiría un espacio donde resultaría posible vehicular el intercambio de ideas respecto de los problemas que atravesaban a la sociedad. Pero, simultáneamente expuestos, sea a las demandas provenientes del poder, sea a un ansia urgente por intervenir en el espacio público, González, Ingenieros y Lugones producirían textos donde intentaron diseñar el perfil de la nación.

2. El ensayo histórico-político: *El juicio del siglo*, de Joaquín V. González

Si en la formación de una esfera pública de las sociedades modernas la prensa es un elemento constitutivo imprescindible, en el caso argentino el diario *La Nación* se convertiría desde la segunda mitad del siglo XIX en la tribuna de doctrina del liberalismo argentino. En las cercanías del Centenario, esta publicación convocaría a figuras destacadas de la política, las ciencias y el arte para dejar un testimonio escrito de las reflexiones del mundo intelectual y político del país. El diario fundado por Bartolomé Mitre –autor de la primera versión historiográfica nacional– encomendaría a Joaquín V. González, tal como éste refiere explícitamente, la formulación de una tesis crítica a modo de un juicio del siglo transcurrido desde 1810. El reconocimiento de *La Nación* y el legado que le ofrece al posicionarlo en continuidad con Mitre son confirmatorios de la centralidad de González en el escenario del poder y del prestigio intelectual.

Excusándose de colocarse en el lugar del historiador, cortesía mediante, Joaquín V. González optaría por el género ensayístico desde donde sugeriría la producción más siste-

mática de análisis a los estudiosos de la clásica historia de las ideas y a los especialistas de las nuevas disciplinas que emergían en el ámbito académico nacional: la sociología y las ciencias políticas.

El juicio del siglo traduce el instrumental teórico más difundido en las élites intelectuales de principios de siglo: el positivismo. La reiterada búsqueda del desplazamiento del subjetivismo impresionista condice con la identificación de una legalidad que explicara el devenir histórico. Por ende, en la secuencia narrativa del ensayo, donde se escindirá el siglo en dos períodos: el ciclo de la Revolución y el ciclo de la Constitución, se planteará el propósito de demostrar los motivos que conllevarían la conformación y perduración de la “ley histórica de la discordia intestina” que provocaría dificultades tanto en la resolución de la política interna cuanto de la política externa del país. El análisis de este ensayo, escrito en clave político-institucional, constituye un modo de interrogar los problemas que inquietan a distintas fracciones del liberalismo argentino, así como la identificación de zonas en continuidad o ruptura con la tradición liberal-republicana que se venía conformando desde la primera mitad del siglo XIX.

3. El ensayo sociológico: *La evolución sociológica argentina*, de José Ingenieros

En 1910 José Ingenieros publica *La evolución sociológica argentina*, un texto que había elaborado sobre la base de ideas pergeñadas en varios artículos presentados en congresos científicos nacionales e internacionales y que habían sido publicados en Francia, Italia y España.

Desde la presentación de su tesis doctoral, *La simulación de la lucha por la vida*, mediante la cual alcanzaría su título de médico en 1900, Ingenieros había emprendido la búsqueda de nuevos saberes que iluminaran la comprensión de las conductas individuales y sociales. La criminología, la psicología, la sociología, no sólo se convertirán en sus referentes teóricos desde donde desbordaría la mirada del médico –profesión tradicional, que, como la de abogado, habilitaba para emitir diagnósticos respecto de la sociedad–, sino que se constituirían en el centro de su actividad profesional, sea dirigiendo publicaciones como *Archivos de criminología*, *Medicina legal* y *Psiquiatría*, sea como profesor de Psicología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, o bien como primer director del Instituto de Criminología de la Penitenciaría Nacional y fundador de la Sociedad de Psicología. De ese modo, autorizaría su palabra en la constitución de un lugar erigido a partir de una incesante actividad articulada en torno de la ponderación positiva del saber.

Durante esta primera década del siglo XX, la reflexión de Ingenieros sería capturada por las coordenadas teóricas del biologicismo positivista que pretendería conjugar con sus convicciones economicistas. *La evolución sociológica argentina* traducirá la exploración ingenierana donde la precisión del aparato conceptual a utilizar precederá el recorrido de una puesta en práctica de ese universo categorial con el propósito de hacer inteligibles las determinaciones que conducían a la moderna nacionalidad de los argentinos. Su apartamiento de la militancia en el Partido Socialista no significa el abandono de ese horizonte político-ideológico, más bien seguirá siendo un compañero de ruta. En ese sentido, la propuesta analítica de este ensayo sociológico contribuiría a comprender los matices y problemas en el interior de la misma tradición socialista argentina.

4. El ensayo literario: *El payador*, de Leopoldo Lugones

En Leopoldo Lugones se combinarían un linaje ilustre derivado de la participación de sus antepasados cordobeses en la guerra de la independencia y un presente de incertidumbre económica vinculada a la ruina financiera de su familia después de la crisis de 1890. Son precisamente sus vínculos familiares los que contribuyen a abrirle paso en el mundo del periodismo, el arte y el acceso a cargos vinculados al Estado, especialmente en la Inspección de la Enseñanza. No obstante, el talento literario de Lugones sería la base de su tan fulgurante como creciente prestigio en los círculos intelectuales.

Tal como el diario *La Nación* había convocado a González para realizar el análisis histórico-político del Centenario, delegaría en Lugones la escritura de una creación poética alusiva al evento, que puntualmente se concretaría en *La oda a los ganados y las mieses*.

La legitimación proveniente del campo cultural y el lugar atribuido a Lugones en la coyuntura de los eventos de 1910 incidirían en la conformación de la figura del escritor, preocupado por dar cuenta de la emergencia de una literatura nacional. De modo que, inscripto en la renovación vanguardista proveniente del modernismo, se embarcaría en la búsqueda de una tradición cultural que proveyera a la Argentina de elementos capaces de suturar la plural y polimórfica sociedad inmigratoria. Dicha búsqueda se iniciaría en 1911 al escribir en Europa el esbozo de los capítulos que adquirirían las formas de conferencias en 1913 y finalmente se editarían como libro en 1916 bajo el título de *El payador*. No obstante, el nacionalismo estaría atravesado en esos años por debates donde emerge la disputa simbólica que conmovía a la dirigencia intelectual y política del país. El análisis de la obra de Lugones al sancionar el *Martín Fierro* como el poema épico de la nacionalidad argentina es otro de los hilos que permiten reflexionar sobre la trama del itinerario de las ideas nacionalistas en la Argentina.

5. La revista *Nosotros*: convocatoria al campo intelectual y político

Hacia 1900, junto al suplemento cultural de los grandes diarios, grupos juveniles con inquietudes intelectuales comenzarían a intentar la aventura de montar revistas culturales. De ese modo surgirán, entre otras, *La Nueva Revista*, *La Revista de América*, *La Quincena*, *El Mercurio de América*. Empresas de corta duración pero que irían constituyendo un tejido cultural donde pudieran arraigar iniciativas de más larga presencia.

Precisamente en 1913, cuando Lugones irrumpiera con sus conferencias, se estaba instalando con éxito creciente en el campo intelectual una revista cultural: *Nosotros*. Fundada en 1907 por dos estudiantes de literatura: Roberto Giusti (1887-1978) y Alfredo Bianchi (1882-1942), la revista concitaría la simpatía y adhesión de la fracción culta de la élite dirigente tradicional y abriría sus páginas a las producciones juveniles de autores que descendían de viejas familias criollas, y otros, como los directores de *Nosotros*, que formaban parte de la reciente ola inmigratoria.

Las propuestas que se estaban diseñando en el campo literario respecto de una nacionalización cultural serían el incentivo para que *Nosotros* lanzara una encuesta convocando las opiniones de quienes se consideraban las figuras más representativas del pensamiento nacional. El estudio de las respuestas a los interrogantes de *Nosotros* conforma un testimonio más

que sugere el estado del debate en esos momentos y de las alternativas que se prefiguran en la historia político-cultural del país.

II

1. Las representaciones intelectuales de la nación: la inscripción de los textos en las tradiciones liberal, socialista y nacionalista en la Argentina

Dado que la lectura a realizar se centrará en las representaciones de los intelectuales respecto de la nación, se puede convenir con Raymond Williams en que

[...] el análisis de la representación no es un tema separado de la historia, sino que las representaciones son parte de la historia, contribuyen a la historia, son elementos activos en los rumbos que toma la historia, en la manera como se distribuyen las fuerzas; en la manera como la gente percibe las situaciones, tanto desde dentro de sus apremiantes realidades como fuera de ellas.²

Las representaciones son un campo propicio para proceder a un análisis que remite a un doble plano. Por un lado, a la lectura del juego un tanto ciego que implica a los contemporáneos de un proceso donde se están constituyendo varias versiones de una experiencia histórica que involucra tanto a los autores de las mismas condicionados por sus respectivos posicionamientos, cuanto al de los colectivos sociales que se apropiarán, descartarán, se identificarán o rechazarán esas representaciones que se ponen en circulación desde la cultura letrada. Por otra parte, la primera década del siglo es un momento donde las tradiciones selectivas del pasado se ponen en discusión, lo cual indica una recomposición de los ejes donde pretenden asentarse las nuevas lecturas del pasado que empezarán a desandar el camino de la conformación de un sentido común avalado colectivamente desde la organización institucional de la cultura, en forma privilegiada por la escuela primaria.

Sin duda, el complejo juego de producción, circulación y consumo de los bienes simbólicos implica un juego dialéctico, en el sentido de dialógico, donde las tres instancias mencionadas –siempre que exista alguna zona de entendimiento común– puedan ejercitar el disenso, el debate, la resolución negociada del conflicto o las eventuales confrontaciones que conlleven a la formación de campos de significaciones tan opuestos que resultan impermeables a toda posible comunicación.

En ese sentido, el análisis de los textos de González, Ingenieros y Lugones remite a considerar las tradiciones político-culturales donde se inscribieron con el objeto de comprender el estado de las cosas en el momento de su enunciación, así como a reflexionar sobre las derivaciones a posteriori de los problemas o núcleos ideológicos que se configuraron en el Centenario. ¿Cómo se había conformado la tradición liberal hasta el momento de la escritura de los textos mencionados?

Es sabido que las primeras versiones sistemáticas sobre los rasgos deseados de la nación pensada para suplantarse el desierto argentino fue obra de la llamada Generación de 1837, de-

² Raymond Williams, *La política del modernismo*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 219.

nominación bajo la cual, sea en condición de protagonistas, sea en la de compañeros de ruta, se puede colocar, entre otros, a Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Marcos Sastre, Domingo Faustino Sarmiento. Dos figuras se destacan en esa configuración cultural si tomamos en cuenta la densidad de su producción intelectual: Sarmiento y Alberdi.

En ambos, el liberalismo se habría instalado como referente insoslayable en su horizonte de ideas. De modo que se puede apelar, siguiendo a Natalio Botana,³ a la clásica distinción de Benjamin Constant entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos para interpretar las concepciones de la nación que imaginaron, respectivamente, Sarmiento y Alberdi. Mientras el primero acentuaría la necesidad de formar ciudadanos comprometidos con la participación en el foro público en procura de organizar la República de la Virtud, el segundo aspiraría a sedimentar las libertades civiles extendidas al conjunto de los habitantes que en el afán de alcanzar el bienestar dieran existencia a la República del Interés. Alberdi confiaría en afianzar una República posible que, modificando costumbres, desarrollara una sociedad industriosa y disciplinada, para recién avanzar hacia la República verdadera que ampliara las libertades políticas sobre un colectivo libre de faccionalismos demoradores del logro del progreso del país. Durante la segunda mitad del siglo XIX, la consolidación de un marco jurídico institucional que garantizara las libertades individuales y facilitara la constitución de un mercado nacional vinculado al mercado internacional, se conjugó en gran parte en tensión con la organización de un Estado nacional que intervenía activamente en su afán por establecer los límites territoriales y la comunidad de creencias donde afirmar la idea de una nación. Si en el primer caso el espacio nacional se amplió con la incorporación de los territorios nacionales, en el segundo se sumarían las medidas elaboradas por el Ministerio de Educación –donde se establecerían desde el calendario de fechas patrias y los festejos cívicos hasta la formulación de catecismos patrióticos a principios del siglo XX– y una producción literaria de sesgo criollista que empezaría a dibujar en la figura del gaucho el símbolo síntesis de la argentinidad.

No obstante, el pasaje de la República posible a la República verdadera se convertiría en uno de los problemas centrales de la dirigencia liberal de principios del siglo XX. La transición de la existencia de un orden político –donde la soberanía del pueblo habría sido el argumento a partir del cual el régimen político asentaría el funcionamiento de una democracia restrictiva– hacia el establecimiento de una democracia representativa basada en el efectivo ejercicio de la igualdad política a través del sufragio efectivamente garantizado sería una de las tareas que la fracción reformista de la dirigencia liberal pretendía llevar a cabo cuando Joaquín V. González publicara *El juicio del siglo*.

El fin de siglo también había traído consigo otros efectos del proceso de modernización: la paulatina organización de sectores populares en torno de las ideas anarquistas y socialistas. Si el anarquismo por autodefinition consideraría irrelevante la idea de nación; el socialismo, en la medida en que en 1896 conformara su partido e ingresara a la arena política, se vería en la necesidad de debatir la llamada “cuestión nacional” con el resto de las fuerzas políticas que integran el sistema.

Por una parte, el socialismo –mediante la creación de una red de instituciones (bibliotecas y centros de cultura populares, Sociedad Luz, el diario *La Vanguardia*, cooperativas, gre-

³ Natalio R. Botana, *La Tradición Republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

mios obreros) que posibilitarían a los extranjeros el conocimiento del idioma, la idiosincracia, las leyes y la organización política y civil del país— cumpliría una función de “asimilación nacional” de los inmigrantes.⁴ Por otro lado, sus dirigentes enfrentarían la necesidad de elaborar versiones del pasado argentino a fin de inscribir las luchas de los trabajadores argentinos en el escenario de la construcción de la sociedad socialista del futuro. Precisamente esa mirada hacia el pasado a fin de orientar el rumbo futuro marcaría las diferencias entre las lecturas que realizaría el dirigente político más importante del Partido Socialista argentino, Juan B. Justo, de la propuesta generada por José Ingenieros en los alrededores del Centenario de la Revolución de Mayo. Ambos coincidirán en basar su interpretación en la lucha de clases a partir de la cual se discriminarían sujetos, etapas e intereses diferentes. Pero, mientras Justo enfrentaría el creciente nacionalismo del Centenario como una mistificación ideológica y diluiría la noción de nación en el borramiento de las fronteras alentado por los intereses económicos del capitalismo y por la universalización de valores derivados de la ciencia y el arte, el particular modo de conjugar positivismo y socialismo de Ingenieros provocaría la conformación de una versión donde la nación adquiriría centralidad como clave explicativa del proceso histórico moderno.⁵ En ese sentido, *La Evolución Sociológica Argentina* es un testimonio sugerente para el análisis de una cuestión que suscitara hondos debates entre los integrantes del universo ideológico segundointernacionalista.

En tanto el positivismo lograba capturar a fracciones intelectuales y políticas con su promesa de alcanzar un conocimiento científico de la sociedad, otras entonaciones de corte espiritualista comenzarían a difundirse en las estribaciones del fin de siglo. En ese sentido, la historiografía coincide en aceptar que durante la primera década del siglo XX se comenzaría a desarrollar una producción intelectual proveniente del campo literario que sentaría las bases de una elaboración doctrinaria del nacionalismo argentino.⁶ Si bien la consolidación de las versiones del nacionalismo integrista y xenófobo se alcanzará entre fines de la década del veinte y la del treinta, ya a inicios del siglo pueden detectarse algunos núcleos ideológicos (raza, linaje cultural, latinismo, catolicismo, aristocratismo) que marcan el inquietante resultado al que se arribaría poco después.

Sin embargo, no se trataría simplemente de analizar un juego lineal de filiación ideológica, sino más bien de volver a pensar el modo en que ciertos argumentos se cruzaron con ciertos fenómenos socio-políticos que conformaron la tematización de la tradición nacionalista en la Argentina.

Si se entiende con Raymond Williams que en los procesos culturales es imprescindible identificar las formaciones culturales que caracterizan una época —en el sentido de movimiento de ideas que tienen una relación a veces cierta, pero otras ambigua y solapada con las instituciones— podemos considerar el modernismo cultural como ese telón de fondo donde anidarían los rasgos culturales de inicios de este siglo y *El payador* de Lugones como uno de los documentos más relevantes para su análisis.

⁴ José Aricó, “El socialismo de Juan B. Justo”, Buenos Aires, *Espacios de crítica y producción*, No. 3, diciembre de 1985, p. 55.

⁵ Oscar Terán, *Jose Ingenieros: Pensar la nación*, Buenos Aires, Alianza, 1986, pp. 28-58.

⁶ Carlos Payá-Eduardo Cárdenas, *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1978, y David Rock, “Intellectual Precursors of Conservative Nationalism in Argentina 1900-1927”, *Hispanic American Historical Review*, mayo de 1987, pp. 271-292.

Liberalismo, socialismo, nacionalismo se encuentran, se cruzan, se rechazan, se conjugan en las argumentaciones de los sujetos participantes de la sociedad argentina del Centenario en un período donde se alternan, y a veces se confunden, tonos celebratorios, temerosos o esperanzados. Esa convivencia incómoda donde aún nada parece estar definido con nitidez constituyen los momentos privilegiados para convocar la curiosidad y la investigación histórica. Con ese objetivo volveremos a interrogar los textos de González, Ingenieros y Lugones.

2. El juicio del siglo: analizar dilemas de la tradición liberal

La lógica que rige el texto de González organiza el hilo argumental instalando en el centro una cadena causal que, a pesar de la cesura temporal impuesta por la sanción de la Constitución Nacional de 1853, permite identificar las tendencias originarias que aún incidirían en la Argentina de 1910, sea obstaculizando el ingreso pleno del país a la moderna sociedad de las naciones, sea marcando el rumbo que contrarrestaría las amenazas regresivas e impulsaría el país hacia el porvenir.

Si las nacionalidades no serían “árboles adventicios nacidos en tierra movediza” sino que hundirían sus raíces en tiempos y generaciones pasados, González iniciaría un primer acercamiento a la experiencia histórica del país donde considera que la ley de la disputa interna se ha instalado desde que los conquistadores españoles, agentes de la ambición y del ansia de riquezas, desataron la resistencia de las masas y las convirtieron en agentes de la protesta popular.

Este diagnóstico abre paso al problema que atraviesa el texto de González: la legitimidad política de las dirigencias que han ejercido y ejercen el poder en estas tierras. En ese sentido, el orden colonial mal podía fundarse en una legitimidad que descansara en la soberanía popular. Pero, al romperse el pacto colonial no resultaría menos dificultosa la empresa de erigir un armazón institucional capaz de contener y expresar la voluntad del pueblo. Precisamente en la resolución de los conflictos, una y otra vez, confrontarían un par de opuestos: las instituciones y la fuerza militarizada, instalando en el país lo que González –evocando a Alberdi– caracterizaría como la tradición ejecutiva de gobierno en la Argentina.

En esta nación, que Mitre en la *Historia de San Martín* había imaginado signada desde el principio por el mandato de ser republicana y democrática, González trataría de observar científicamente los motivos que condicionaban la tendencia a la inorganicidad institucional tanto de los sectores dirigentes, cuanto de los populares. Respecto de los primeros, en el momento de iniciarse la revolución de 1810, dos grupos diferenciados constituirían una “minoría sana” dispuesta a cumplir su rol dirigencial. Uno provendría de las familias más cultas del interior provinciano que habrían formado a sus hijos en las universidades de Córdoba, Charcas o Chile donde la literatura clásica les habría provisto de elementos para odiar a las tiranías. El otro residía en el litoral y se habría imbuido de las nuevas ideas ingresadas a los puertos por la apertura reformista de la monarquía borbónica encarnada en Carlos III –rostro diciochescos ilustrado que representaría el único referente aceptable para rescatar de la herencia hispánica– y la irrupción del librecomercio durante las invasiones inglesas. La confluencia de estas formaciones culturales distintas se materializaría en la Primera Junta del gobierno patrio a través de la confrontación entre Cornelio Saavedra y Mariano Moreno, figuras emergentes de un encuentro conflictivo. La derrota de Moreno significaría la marginación de la más pu-

ra expresión de la consolidación de la democracia y los valores cívicos. En tanto, la expulsión de Saavedra simbolizaría el derrumbe de la idea federativa. Este primer fracaso abriría las puertas al oscuro camino de las guerras civiles.

Si bien las reformas rivadavianas en la década de 1820 con su intento de ordenamiento institucional y creciente laicización de la sociedad implicaría el primer mojón del afianzamiento del rumbo hacia la implantación de una sociedad moderna, la posterior tiranía de Rosas implicaría el “retardo institucional de un siglo”. La figura de Juan Manuel de Rosas activaría precisamente el recurso a otro par de opuestos que recorren el texto: la pasión confrontada a la razón. Si por un lado quedaría explicitado que los tiranos no emergerían de las clases populares sino de los sectores más encumbrados de la sociedad, acentuando la intervención decisiva de los mismos en la política nacional, por el otro, el fundamento de la idea nacional en Rosas se asentaría en la agitación de las pasiones populares sostenidas en las aspiraciones nacionales de integridad y defensa del territorio que el caudillo se esforzaba por presentar amenazada por la invasión extranjera impulsada por los “traidores” unitarios.

Sólo la amenaza desarticuladora proveniente de las pasiones empezaría a ser contenida con cierta eficacia a partir de la promulgación de la Constitución Nacional de 1853. Porque si bien la legitimidad de la Generación del 37 se justificaría en su lucha contra la tiranía, la misma sería una legitimidad incompleta hasta tanto no se instituyera un marco jurídico que reglara la entera vida nacional basándola en el imperio razonable de la ley. Pero aun así quedaría una tarea sustantiva pendiente, traducir la soberanía popular en el saneamiento de las instituciones de la república a través del libre ejercicio del sufragio popular.

Aunque González enumeraría los logros alcanzados por los gobiernos post-constitucionales, se detendría en el análisis de las condiciones que pesaron sobre los sectores populares para caer subyugados ante los caudillos y por demorar su participación real en la república constitucional. Por una parte, encontraría en el sistema colonial español que no permitiera ni la libertad de trabajo, ni la libertad de aprender las causas profundas de la falta de educación del pueblo. Pero por otra, ajustaría cuentas con la misma tradición liberal al criticar la disolución del cabildo como institución impulsora de la democracia municipal llevada a cabo por Rivadavia en su afán de centralizar el poder.

Por tanto, una doble obra de educación, aún inacabada, se habría estado librando en la Argentina: una, en dirección a las clases populares con la promulgación de legislación que garantizara los derechos civiles y avanzara en la extensión de los derechos políticos; la otra, involucraba a los sectores dirigentes que, inficionados de faccionalismo, habrían demorado la consolidación de la república al dificultar la afirmación del autogobierno y del federalismo capaces de conjurar la amenaza de la tiranía.

No obstante, González realizaría un balance final donde analizaría tanto las continuidades deseables, cuanto la necesidad de correctivos que permitieran dar respuesta a los dilemas pendientes en la vida político-institucional argentina:

Los tiempos nuevos pueden traer política nueva, sin duda alguna; pero no será jamás para desviar o derogar de hecho los conceptos formados y sancionados con la acción definitiva de otras generaciones, hasta crear una conciencia jurídica nacional; y en tanto que esta conciencia está formada y ella pueda expresarse por todos los medios directos y reflejos en que la opinión colectiva se revela con fuerza decisiva, el derecho construido por nuestra historia de ayer será sustentado por la de mañana, y la nación del siglo XX, no podrá ser más que el desarrollo más ple-

no y seguro de la gran curva ascendente que comienza con la primera década de vida de la constitución. La República Argentina [...] no tiene interés de adoptar una política de expansión material, única que puede romper el equilibrio que mantiene en su medio geográfico; tampoco se ha propuesto jamás como aparentara Rosas la recóndita cuestión de reivindicaciones históricas [...]. Por otra parte, el más grave de todos los problemas interiores, el de la educación política, cuyas degeneraciones progresivas empiezan a alarmar las conciencias más ilustradas y serenas, atraerá todavía por largo espacio la totalidad de las energías de la masa, que se alejará así de la contemplación de objetivos distantes o extraños a la esfera de vida ordinaria.⁷

Si una era constitucional progresiva parecía devenir en la república, González era un participante activo de las reformas que habrían de reglamentar el derecho de sufragio, estableciendo el voto secreto, universal masculino y obligatorio. Durante los debates parlamentarios que llevarían a la sanción de la Ley electoral de 1912, González confrontaría con el diputado Indalecio Gómez. El primero, apelando a la experiencia histórica europea y de algunos estados norteamericanos propiciaría el voto voluntario y el sistema uninominal que exigía una controlada emergencia de candidatos asentada en el supuesto del saber selectivo de los votantes. Al mismo tiempo confiaba en la educación que se podría ejercer sobre el pueblo a través del afianzamiento de partidos políticos con programas y principios sólidos, ponderando la acción que en ese sentido estaban desarrollando —desde la oposición al gobierno— los dirigentes socialistas y radicales. La línea argumental de González, centrada en considerar la contradicción que percibía entre estructura institucional y fuerzas sociales, se diferenciaría de Gómez, que realizaría un análisis ético-institucional impulsando el voto obligatorio y el sistema de lista incompleta,⁸ posición que finalmente se aprobaría en el Parlamento.

González imaginaba una república gobernada por una “clase superior de capacidades directivas” ilustradas por el saber adquirido en las universidades que legitimara su poder con el ingreso paulatino de los ciudadanos que voluntaria y conscientemente participaran de la vida político-institucional del país. La desconfianza en las pasiones de la multitud lo llevaba a acentuar la idea de encauzar la formación de los ciudadanos en el conocimiento de los principios constitucionales y el trabajo de los partidos políticos. Una nación republicana constitucionalista parecía aguardar la consolidación de una gradual y paulatina democratización de la política donde la cosmopolita presencia del inmigrante que venía a sanear la herencia regresiva de la España preborbónica pudiera incorporarse a través de la emergencia de la “raza nueva”. Esa noción de raza, despojada de su significado genético por el acento puesto en lo cultural, no deja, sin embargo, de provocar tensiones en el pensamiento liberal de González, ya que actúa de modo condicionante, arrinconando el despliegue de la idea de libertad.

Por otra parte, desde fracciones de la dirigencia liberal se estimularía una educación patriótica que incluía a conscriptos y escolares. Se implantó la ceremonia de la Jura de la bandera, se sistematizó el festejo del 25 de mayo que en las celebraciones del Centenario incluiría un desfile de 20.000 niños frente al Congreso, se incluyó también la obligatoriedad de un homenaje diario a la bandera en cada escuela del país y el recitado catequístico de fórmulas tales como la siguiente:

⁷ Joaquín V. González, *El Juicio del Siglo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1979, pp. 166-168.

⁸ Para un análisis pormenorizado del debate, véase Natalio Botana, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 251-291.

- P. –¿Cómo se considera Ud. con relación a sus compatriotas?
 R. –Me considero vinculado por un sentimiento que nos une.
 P. –¿Y qué es eso?
 R. –El sentimiento de que la República Argentina es el mejor país del mundo.
 P. –¿Cuáles son sus deberes como buen ciudadano?
 R. –Primero de todos amar al país.
 P. –¿Aun antes que a sus padres?
 R. –Antes que a todo.⁹

La ciudadanía se entendía para estas estrategias como la formación sentimental-afectiva de la pertenencia al territorio nacional. Concepción demasiado cercana a las pasiones que preocuparon a Alberdi e inquietaban a González. La nación a modo de entidad supraindividual dotadora de sentido de la entera vida cívica de las personas entraba en tensión con la figura del individuo sobre la que se sostiene la ideología liberal. Este dilema no parecía fácil de resolver en el interior de una dirigencia que urgida por la tarea de tornar gobernable el país estaba apelando a una combinación de elementos provenientes de familias ideológicas diferentes que no tardarían en dar frutos preocupantes.

3. La evolución sociológica argentina: revisar problemas de la tradición socialista

La composición de este texto de Ingenieros –incluido en la convocatoria efectuada por el diario *La Nación* para los festejos del Centenario– tiene las marcas del investigador que vuelve sobre su escritura y organiza la secuencia definitiva que se cierra en el momento de la edición del libro. De ese modo, la primera parte –escrita en 1908– es una consideración general acerca de la sociología como disciplina científica; la segunda contiene el análisis de la evolución sociológica argentina y se basa en la reescritura de ponencias y artículos presentados en el país y el extranjero entre 1901 y 1906; finalmente, la última parte, especialmente escrita para la edición de 1910, se refiere a las características de la nacionalidad y la función del nacionalismo en el mundo de inicios del siglo XX.

La diferencia, explícitamente enunciada por Ingenieros, entre el político –empeñado en la intervención directa en el poder y sujeto al uso de los juicios de valor– y el científico social –analista de los hechos sociales y las transformaciones políticas– sirve de encuadre para delinear los alcances y las claves de su reflexión intelectual. De manera que la contribución del sociólogo consistiría en describir las condiciones que determinan las acciones de los hombres en las sociedades y con esa finalidad Ingenieros opera desde las nociones del archivo social darwinista, enfatizando en particular el carácter explicativo de las determinaciones del medio geográfico y de la raza.

En ese sentido, la historia de la humanidad sería considerada como la historia de la lucha de razas donde la supervivencia sólo estaría al alcance de los más aptos. Ingenieros no duda –al igual que las referencias intelectuales que sobreamundan, incluyendo desde Max Nordau a Aquiles Loria– de que la raza blanca venía demostrando históricamente su supe-

⁹ James R. Scobie, *Buenos Aires. Del centro a los barrios. 1870-1910*, Buenos Aires, Solar / Hachette, 1977, p. 312.

rioridad ya que siempre se habría colocado a la vanguardia de las transformaciones económicas y políticas.

Pero, si bien los condicionamientos biológicos son significativos, en el mundo social las condiciones de la lucha por la vida serían modificadas por el incremento de un factor propio de la especie humana: la capacidad de producir artificialmente sus medios de subsistencia. Razón por la cual el análisis sociológico debería tener en cuenta tanto los condicionamientos biológicos como las determinaciones de las formaciones económicas donde se inscribiría el desarrollo evolutivo de las sociedades. A partir de estos parámetros teóricos se situaría la formación de la nacionalidad argentina como un episodio de la lucha de razas vinculada a la expansión de la raza blanca hacia el continente americano.

La llegada de Europa a América se describirá desde la recurrente comparación entre la colonización inglesa a América del Norte y la española a América del Sur. Mientras la primera habría trasplantado su organización económica e institucional modernas a través de colonos que desalojaron a los indígenas y ocuparon progresivamente las tierras necesarias para trabajar, la segunda se caracterizaría por encontrarse en un estadio de desarrollo aún inscripto en la formación económica feudal que condicionaría el reparto de la tierra a los conquistadores, generando desde el inicio un régimen latifundista. Además, ese atraso también se traduciría en el despotismo político de su sistema institucional y en la falta de refinamiento que conllevaría al mestizaje racial con los indígenas. Por ende, las dos corrientes de raza blanca que conquistaron y colonizaron América se habrían encontrado en distintas etapas de evolución económica y por tanto contribuirían a la formación de sociedades diferentes.

Montesquieu y Herder serían la referencia a partir de la cual se argumentaría que el clima también contribuiría a la localización de grupos étnicos blancos en las zonas templadas, mientras las razas de color se agruparían en los territorios más cálidos, determinando de esa manera costumbres y hábitos diferentes, plenos de laboriosidad los primeros y tendientes a la molicie los segundos.

A pesar de sus estigmas originarios, la emancipación del vínculo colonial español llegaría a través de los “descendientes menos mestizados”, que no se habrían resignado a quedar excluidos de los privilegios económicos y administrativos. No obstante, la causa determinante de la independencia habría sido la decadencia económica y política de España.

Sin embargo, la persistencia de la formación económica feudal heredada de España incidiría en el país más allá de la primera mitad del siglo XIX. El régimen rivadaviano sería tan fugaz y luminoso como extemporáneo. Su propósito voluntarista de transformar el régimen feudal de la tierra a través de la ley de enfiteusis que pretendía implantar la pequeña propiedad caería en el fracaso.

No obstante, la evolución seguiría su camino ya que comenzarían a desarrollarse metódicamente la agricultura y la ganadería, reemplazando el primitivo pastoreo por la estancia. El exponente más conocido de esta transición habría sido Rosas, propietario, socio y administrador de extensas estancias que habría llegado a formar “un verdadero *trust* del negocio de haciendas”. Estas transformaciones incidirían para que en el ámbito de la política se produjera el pasaje del “caudillismo inorgánico” inicial al “caudillismo organizado”, que se diferenciarían porque este último habría implicado la subordinación de los pequeños señores feudales para poner al país en la senda de la conformación de un estado nacional unificado. Por otra parte, la persistencia del régimen caudillista se habría sostenido en un “proletariado rural ignorantísimo y compuesto de mestizos” que habría seguido ciegamente a sus patrones.

De modo que Ingenieros propondría el análisis de Rosas desprovisto de juicios moralizantes para situarlo como emergente de la transformación económica de la Argentina agropecuaria que finalmente terminaría por expulsarlo del poder para desplegar plenamente su riqueza en la inserción sin trabas a los mercados internacionales.

Así, de la antigua clase feudal habría surgido una clase agropecuaria poderosa y una clase capitalista naciente. El caudillo habría devenido estanciero, el gaucho se convertiría en peón y una fuerza nueva vendría a sumarse: los colonos inmigrantes. Esta fuerza social sería el origen de la transformación definitiva del régimen feudal en agropecuario ya que al ritmo de su trabajo irían consiguiendo el acceso a la pequeña propiedad de la tierra. No obstante, el país exhibiría aún un proceso de desarrollo desigual porque fuera del litoral y Cuyo aún se mantendría una economía de rasgos feudales. De todos modos, el comercio y algunas industrias se encontrarían en expansión y el aumento de las vías de comunicación interna posibilitaría la circulación de los productos que irían fortaleciendo la emergencia de una burguesía capitalista y liberal. La traducción política de estos cambios producidos en la estructura económica es que conformarían las bases probables de la organización futura de la vida nacional.

Ingenieros, al igual que el conjunto del socialismo segundointernacionalista, creía en una transparente y lineal vinculación entre intereses de clase y formación de partidos políticos. Desde la apelación al modelo inglés imaginaría que la clase rural integrada por los grandes terratenientes estaría representada por el Partido Autonomista Nacional y serían los *tories* de la política argentina. En tanto, la burguesía más vinculada a los intereses industriales y comerciales surgida del desenvolvimiento del régimen capitalista que se inscribiría en la tradición liberal de los antiguos unitarios constituiría el partido de los *whigs*. Por último, el incipiente proletariado rural e industrial se encaminarían, más rápidamente el segundo que el primero, a integrar las filas del socialismo.

De cualquier forma, Ingenieros –tomando como referencia al socialista italiano Aquiles Loria– aclararía que la clase terrateniente y la burguesa buscarían cooptar, aunque fuera temporariamente, al proletariado en procura de mantener su predominio económico. Junto con la lucha de clases, esa transitoria cooperación de clases permitiría al proletariado obtener reivindicaciones aprovechando los conflictos que podrían enfrentar a las dos clases dominantes. En ese sentido, sería necesario identificar a las fracciones reformistas e Ingenieros señalaría explícitamente a Joaquín V. González –homologado al inglés Robert Peel– como la figura progresista más representativa del programa conservador cuyos proyectos de legislación del trabajo sólo se encontraban incumplidos por la obstaculizadora acción del burocrático Departamento Nacional del Trabajo.

Así como en el interior de las sociedades los hombres tenderían a agruparse en clases para luchar por sus intereses y su supervivencia, el mismo fenómeno se trasladaría respecto de la formación de colectivos nacionales que permitieran luchar por la vida en el contexto internacional.

En orden a dar cuenta de ese proceso, Ingenieros relaciona la formación de una nacionalidad con la emergencia del nacionalismo. Si la formación de la nacionalidad argentina sería el producto de dos migraciones eminentemente latinas, un sentimiento común supraindividual y supraclasista se habría ido desarrollando hasta conseguir la “unificación mental” de la heterogénea sociedad argentina. La homogeneización de creencias, costumbres e ideales –estimulados por la escuela– se habría afianzado en los últimos años ya que la intensificación

del sentimiento nacionalista correría parejo “con el incremento de la capacidad económica nacional”. De modo que el nacionalismo sería un fenómeno natural.

Esta naturalización también se extendería al considerar la tendencia de los grandes estados a coordinar a los estados menores en torno de los propios intereses. Por ende, el imperalismo no sería más que una consecuencia natural de la realización plena de las naciones embarcadas en la ruta del progreso. En ese sentido, Ingenieros dirige la mirada a América del Sur y se detiene en el análisis de la Argentina, Chile y el Brasil a la luz de los factores que determinarían el porvenir de su nacionalidad: la extensión territorial, el clima, la riqueza natural y la raza. Sus conclusiones serían:

El desarrollo actual de la nacionalidad argentina se acompaña de una intensificación del sentimiento nacionalista. Su aumento populativo, su capacidad económica y las condiciones del medio en que evoluciona, permiten entrever su función sociológica futura en la América latina.

Si la influencia política, intelectual y social en Sud América ha de corresponder a la nación más favorecida por la convergencia de factores naturales, la Argentina reúne los cuatro elementos básicos: territorio vasto, tierra fecunda, clima templado, raza blanca. El Brasil conserva las ventajas inherentes a su extensión y población mayor; la Argentina progresa relativamente más que el Brasil. Considerando el porvenir inmediato de ambas naciones, según su desarrollo actual y teniendo en cuenta el clima y la raza, se advierte que las probabilidades están a favor del clima templado y de la raza blanca.

El desenvolvimiento de la nacionalidad argentina tiene sus mejores ventajas en la paz internacional. Su extensión, su fecundidad, su población y su clima la predestinan a ser el centro de irradiación de la futura raza neolatina en la zona templada del continente sudamericano.¹⁰

El imbricado ensayo de Ingenieros donde la noción de raza alcanza una relevancia vertebradora del texto se inscribe en el conjunto de ensayos sociológicos que alrededor de esos años formularon, entre otros, Jose María Ramos Mejía y Carlos Octavio Bunge.

Sin embargo, dada la relevancia y el respeto intelectual que Ingenieros concitaba entre los militantes del socialismo resulta particularmente interesante considerar la posición que tomara Juan B. Justo respecto de esa articulada interpretación de los procesos sociales. El fundador del Partido Socialista argentino, imbuido del clima de ideas de la época, habría partido para la elaboración de su libro *Teoría y práctica de la historia* de los presupuestos biologicistas en boga, pero arribaría a conclusiones que cuestionarían este punto de partida. En ese sentido afirmaría:

¿Para qué hablar de razas? No puede conducirnos sino a un orgullo insensato o a una deprimente humillación. Todo pueblo físicamente sano tiene en sí los gérmenes de las más altas aptitudes, cuyo desarrollo es sólo cuestión de tiempo y de oportunidad. Desconfiemos de toda doctrina política basada en las diferencias de sangre, uno de los últimos disfraces científicos de que se han revestido los defensores del privilegio. Ellos dicen, por supuesto, que la clase trabajadora es de una raza inferior a la de los señores.¹¹

¹⁰ José Ingenieros, *Sociología argentina*, Buenos Aires, Ediciones L. J. Rosso, 1939, p. 93.

¹¹ Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires, Lotito y Barberis, 1915, p. 21.

La advertencia de Justo descartaría tanto la eficacia social y política de las fórmulas racistas que opacarían las relaciones económicas reales, cuanto el determinismo biológico que obturaría la aparición de la voluntad de la clase trabajadora, único sujeto consciente capaz de autoconstruir su propio destino.

Sin duda, el utillaje nocional proveniente del biologicismo positivista crearía problemas en el interior de los discursos que pretendían fincar sus convicciones en el socialismo. Las tensiones que provoca esa combinación resultarían evidentes en el caso de Ingenieros, que termina imaginando una nación-potencia sudamericana donde el eje central de la lucha de clases quedaría opacado por la exaltación de la nacionalidad.

Por otra parte, aunque Ingenieros tomaría distancia respecto de las posiciones racistas jugadas en el interior de la raza blanca diferenciándose de planteos antisemitas como los de Gobineau, parecían matices que la práctica política borraba en el Buenos Aires de 1910, donde junto a la represión de los obreros y la prensa socialista y anarquista se producían asaltos contra los judíos en las zonas pobladas más densamente por los mismos. No obstante, Ingenieros en esos momentos y en la década del veinte tomaría una abierta y pública posición en contra de esas políticas.

De todos modos, lo que interesa destacar es esa suerte de extendido consenso al biologicismo como clave de un análisis considerado científico de la realidad, que vinculado a la noción de nación alcanzaría también las filas del pensamiento socialista provocando tensiones difíciles de resolver.

4. *El payador*: pensar itinerarios de la tradición nacionalista

A tres años de Mayo de 1910, el diario *La Nación* anunciaría a sus lectores que habían finalizado “tan victoriosamente como comenzaron, más aún, si fuera posible admitirlo o imaginarlo”, las lecturas de los capítulos de *El payador* mediante las cuales el escritor Leopoldo Lugones se había postulado como el agente de una íntima comunicación nacional “entre la poesía del pueblo y la mente culta de la clase superior”.

El escenario de esa empresa había sido el teatro Odeón, donde la selecta y nutrida concurrencia había contado entre los asistentes al presidente de la Nación, Roque Saénz Peña, y a sus ministros, entre los cuales figuraba Indalecio Gómez, autor de la ley electoral de 1912.

Es sabido que el Odeón ya tenía una tradición de conferenciantes consagrados entre los cuales se podría mencionar a Anatole France, Jean Jaurés, Enrico Ferri, Georges Clemenceau. Cabría entonces preguntarse qué habría expresado Lugones durante sus disertaciones para concitar tanto entusiasmo en la prensa y en la élite porteñas.

Lugones se había vuelto sobre el *Martín Fierro*, obra poética de José Hernández que desde su publicación en 1872 había suscitado una demanda inusual en distintos sectores de la sociedad, para revelar que en sus páginas se escondía el poema épico de la nacionalidad argentina.

Ese autoproclamado don profético del poeta –capaz de interpretar lo que había permanecido oculto para Hernández en la ignorancia de la trascendencia que tendría su composición– desnudaría en Lugones la ideología de artista a partir de la cual se investía para emprender la operación de la constitución de un lugar que autorizara su discurso.

La verosimilitud que despertara su apuesta daría cuenta de los itinerarios del nacionalismo en la Argentina del Siglo XX temprano. Precisamente el recurso a la poesía épica implicaría la elección de un género que posibilitase narrar la heroica formación de la “raza argentina” y formular el secreto de su destino porque producir un poema épico significaría para un pueblo –según traducía el poeta Lugones en un tono de reminiscencias nietzscheanas– acreditar un certificado de aptitud vital y expresar la vida heroica de una raza.

Liberado del discurso de demostración de los ensayos científicos, Leopoldo Lugones, privilegiando la dimensión estética, volverá a escribir la historia de Martín Fierro. De ese modo, el gaucho, esencializado hasta convertirse en símbolo identitario colectivo, en su multiplicidad polisémica daría sentido al pasado y sería el sustrato donde se asentaría el porvenir.

Hacia atrás, Lugones emparentaría a Martín Fierro con el linaje del Ulises homérico y con los paladines de las gestas medievales, colocando a la Argentina en la línea de continuidad de la cultura occidental. Posición que se completaría con la exhibición de un abierto antihispanismo.

Por otra parte, el gaucho, producto del mestizaje inicial entre indios y españoles, constituiría una “subraza de transición” porque si bien habría sido protagonista de la guerra de la independencia que nos emancipara y de la guerra civil que nos constituyera, contribuyendo a crear la peculiar institución del caudillaje que sirviera de fundamento al sistema federal, sus componentes raciales indígenas lo vinculaban con el atraso y su desaparición habría sido un beneficio para el país. Precisamente, el último servicio del gaucho a la formación de la nacionalidad argentina habría sido su protagonismo en la lucha contra el indio arrebatándole el desierto para dar paso a la civilización. Ese sacrificio lo homologaría a los titanes redentores que como Prometeo serían portadores de la civilización y, al mismo tiempo, al librar con coraje sus combates por la libertad, el honor y la justicia daría cuenta de las virtudes constitutivas de los argentinos. Ideales caballerescos que apuntaban a señalar en los estancieros ya adueñados de un desierto que había devenido en un campo poblado de mieses y ganados a la clase donde se sintetizaban los valores nacionales forjados desde la independencia.

La constitución de una república agrícola abierta a los inmigrantes del mundo donde se fomentaría la riqueza, la instrucción pública y una legislación liberal sería la obra de una oligarquía inteligente. Lugones, recurriendo a la opinión prestigiosa de Aristóteles y Renan, no dudaría en señalar que dicha clase generalmente realizaría los mejores gobiernos.

Bajo el signo de la utopía agraria en vías de concretarse en la tierra de los argentinos, Lugones sobreimpimiría motivos parnasianos en su rescate del clasicismo y entroncaría con la herencia del criollismo literario cultivado por Hidalgo, Acasubi, Estanislao del Campo, Rafael y Carlos Obligado para construir el perfil de una idea de nación de hondas reminiscencias románticas, ya que si algo la definiría en particular serían la lengua y la música. Estos elementos, sumados al marcado esteticismo de la construcción de *El payador*, conformarían los rasgos de un modernismo que al mismo tiempo reivindicaría el papel civilizador de la técnica.

Pero simultáneamente con la consolidación de la prosperidad en la Argentina modernizada, la “oligarquía inteligente” que la habría hecho posible se plantearía transformar esa república sin pueblo en una democracia viable, considerando que iría en ello la grandeza futura de la nación.

No obstante, la democracia fundada en el sufragio activaría reflexiones en Lugones que evocarían sus juveniles convicciones anarquistas y su persistente aristocratismo. Algunas de sus expresiones en ese sentido serían:

¡La política! He aquí el azote nacional. Todo lo que en el país representa atraso, miseria, iniquidad, proviene de ella o ella lo explota, salvando su responsabilidad con la falacia del sufragio [...] el pueblo [...] pobre siervo, a quien como el dormido despierto de las *Mil y una noches*, le dan por algunas horas la ilusión de la soberanía; ésta no le representa en el mejor de los casos, sino la libertad de forjar sus cadenas; y una vez encadenado, ya se encargan los amos de probarle lo que vale para ellos. En todos los casos, el resultado es siempre idéntico, al tener como función específica la imposición de reglas de conducta por medio de la fuerza, niega a la razón humana su única cualidad positiva, o sea la dirección de esa misma conducta. La ley que formula aquellas reglas, es siempre un acto de opresión, así provenga de un monarca absoluto o de una mayoría; pues el origen de la opresión poco importa, cuando lo esencial es no estar oprimido. Siempre es la fuerza lo que obliga a obedecer; y mientras ello subsista, basado en la ignorancia y en el miedo, que son los fundamentos del principio de autoridad, la libertad seguirá constituyendo un fenómeno puramente privado de la conciencia individual, o una empresa de salteadores. Si no nos abstenemos, si realizamos la actividad posible, porque el deber primordial consiste en que cada hombre viva su vida tal como le ha tocado, esto no debe comportar una aceptación de semejante destino; antes ha de estimularnos a la lucha por la libertad, que constituye de suyo la vida heroica. La democracia no es un fin, sino un medio transitorio de llegar a la libertad. Su utilidad consiste en que es un sistema absurdo ante el dogma de obediencia, fundamento de todo gobierno; y esto nos interesa esclarecerlo sin cesar, dadas las consecuencias que comporta. Tal es el sentido recto de la filosofía, que desde los estoicos hasta los enciclopedistas, nos enseñan los amigos de la humanidad.¹²

Sobre el fondo libertario, se plantearía tanto la necesidad de un orden legitimado por los procedimientos democráticos, como las prevenciones que éste despertaba. El pedagogismo que Lugones atribuía a todo poema épico incluía, a medida que practicaba la sanción nacional del *Martin Fierro*, ese ir y venir del pasado al presente donde también, y no menos, residía su eficacia discursiva.

Si en la década de 1890, como bien lo ha investigado Adolfo Prieto,¹³ la literatura criollista a través de la difusión de folletos, de la representación de las aventuras de Juan Moreira en circos y teatros contribuyera a facilitar el proceso de asimilación de los inmigrantes, la operación literario-política fincada en Lugones tendía a desvincular al héroe Martín Fierro de toda significación ligada a la protesta social para encarnar en él el espíritu de la patria. Itinerario que recorría el proceso de nacionalización de las masas y que abría el camino a las versiones del nacionalismo espiritualista.

5. Unos y otros: respuestas a la encuesta de *Nosotros*

Mientras se llevaban a cabo las conferencias de Lugones, Ricardo Rojas, el autor de *La Restauración Nacionalista*, desde su cátedra de literatura –dictada en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires– colocaría el poema de Hernández en paridad respecto de la “Chanson de Roland” y la “Gesta del Mío Cid”.

¹² Leopoldo Lugones, *El payador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. 155-156.

¹³ Adolfo Prieto, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

Ante sendos eventos culturales, los directores de la revista *Nosotros*, que contaban entre sus colaboradores a un arco amplio de la intelectualidad argentina, decidieron convocar a una encuesta, publicada entre junio y octubre de 1913, donde pretendían averiguar el valor del *Martín Fierro*. Al respecto se preguntaban y les preguntaban a sus encuestados:

[...] El problema literario que plantean estas rotundas afirmaciones (las de Lugones y Rojas en favor del *Martín Fierro*) es de una importancia que nadie puede desconocer.

¿Poseemos en efecto un poema nacional, en cuyas estrofas resuena la voz de la raza? [...]

¿Es el poema de Hernández una obra genial, de las que desafían los siglos, o estamos por ventura creando una bella ficción, para satisfacción de nuestro patriotismo?¹⁴

Se darían a conocer 15 respuestas, de las cuales cinco se inclinarían por consagrar el hallazgo de un poema épico donde fincar las bases culturales de la nación, en tanto las restantes, a las que se sumarían explícitamente los directores de *Nosotros* Roberto Giusti y Alfredo Bianchi, negarían plegarse a dicha consagración.

En el análisis de la encuesta resulta sugerente reflexionar sobre las filiaciones ideológico-políticas de los participantes y considerar las argumentaciones a partir de las cuales fundamentaron sus posiciones. Unos y otros contaron en sus filas a miembros procedentes de los sectores liberales ligados al gobierno y de militantes o compañeros de ruta del socialismo. De todos modos, entre los que se reunieron en torno de la aprobación se pueden señalar matices, diferenciándose el tono exultante de Manuel Gálvez, autor de *El Diario de Manuel Quiroga*, donde abogaba por un nacionalismo belicista al considerar la guerra contra el Brasil como un modo de consolidar la unidad nacional y el carácter derogatorio de la Constitución al afirmar que si los extranjeros –portadores de ideologías revolucionarias– ponían en riesgo la gobernabilidad había que suspender sin más los derechos y garantías estipulados constitucionalmente. Posición que se distanciaría del nacionalismo propulsado por Rojas que –a diferencia de Gálvez, cuya inspiración barresiana lo llevaría a simpatizar con los componentes católico y monárquico– adheriría a un nacionalismo laico y democrático. Los demás, sea el caso del escritor Martiniano Leguizamón, provenientes de las filas tradicionales de la élite liberal, sea el caso de los socialistas –el escritor Manuel Ugarte y el filósofo Alejandro Korn–, recuperarían particularmente la posibilidad de autoafirmar la nación en la creación de una cultura original común.

Entre los opositores a la consagración se tomaría recurrente la teoría alberdiana del trasplante como argumento constitutivo del sentido común de numerosos intelectuales. Presentada inicialmente por el liberal Rodolfo Rivarola, concitaría la adhesión de varios de los encuestados. En ese sentido, se plantearía que en la Argentina moderna se estaría constituyendo un tipo social nuevo logrado desde la sustitución de los indios y mestizos por los inmigrantes. Por ende, no podía hablarse de evolución cultural sino del despliegue de una nueva cultura en formación. Se trataría de sostener, como Alberdi, que la civilización había prendido en el país al trasplantar, inmigrantes mediante, retoños vivos de costumbres civiles europeas a la tierra de la barbarie argentina.

Entre las opiniones socialistas se destacaría la de Antonio De Tomaso. Este joven militante reconocería la función político-cultural que la literatura cumpliría en la sociedad y por

¹⁴ La Dirección, “Segunda encuesta de ‘Nosotros’”, Buenos Aires, *Nosotros*, junio de 1913, No. 50, p. 425.

ello consideraría necesario diferenciar la tarea esclarecedora de Carducci o de Guerra Junqueiro en los procesos de laicización y democratización institucional de sus países, respecto de otros escritores al estilo de Rudyard Kipling –sostenedor de la idea de nación inglesa en el despliegue de un imperialismo conquistador– o de D’Annunzio, ensalzador de las conquistas de Trípoli y Cirenaica. Desde esa posición, De Tomasso polemizaba tanto con los inaugurales defensores del nacionalismo al modo de Gálvez, cuanto con los simpatizantes de la versión imaginada por Ingenieros. Si la literatura debiera inculcar en la sociedad valores laicos y respeto por las instituciones modernas, el *Martín Fierro* no podía ser el poema fundante de la nacionalidad argentina, más bien sería la contracara que había que dejar atrás para que, a partir de la diversidad cultural traída por los inmigrantes, se produjera una mezcla nueva. Por lo tanto, apropiándose de la expresión de los directores de *Nosotros*, De Tomasso concluiría que reivindicar el poema de Hernández como poema nacional sería crear una ficción para satisfacer el patriotismo.

Las tensiones recorrían todas las filas de la intelectualidad argentina y a los directores de *Nosotros* no dejaría de resultarles inquietante la opinión de Ingenieros que, en una carta enviada desde París, donde se encontraba autoexiliado por diferencias con el gobierno nacional,¹⁵ decía:

Si “Martín Fierro” no durase por el poema de Hernández, duraría por las admirables conferencias de Lugones y por la autoridad literaria de Rojas. Con esos padrinos su arraigo en las letras argentinas será definitivo.¹⁶

Se había abierto una zona de interrogación que traducía las búsquedas por instalar una tradición selectiva donde se articulara el pasado del país y se constituyera una fuente dadora de sentido y orientadora de los valores en torno de los cuales se formaría a los ciudadanos del país y regirían la vida del conjunto de sus habitantes. Aunque el resultado de la encuesta mostrara la negativa a embarcarse sin más en la consolidación del nacionalismo culturalista, es un dato significativo el deslizamiento, aun entre los críticos del mismo, a considerar posible en el futuro de la nación mezclada la instalación de cierto unanimismo cultural donde lo diverso fuera disuelto en algo nuevo.

III

Los propósitos de este trabajo remitían tanto a la manera en que los intelectuales autorizaron sus discursos, cuanto a las representaciones de los mismos acerca de la nación a partir de la puesta en juego de sus ideas, de la sobreimpresión de discursos provenientes de diversos universos categoriales, de las versiones que produjeron en el contexto del Centenario de la Revolución de Mayo.

¹⁵ En 1911 Ingenieros se había presentado a concurso para la cátedra de Medicina Legal de la Facultad de Medicina. Como era usual en esa época, se elevaba al Poder Ejecutivo Nacional una terna de los profesores que habían alcanzado los mejores puntajes. El Poder Ejecutivo relegó a Ingenieros y éste decidió marcharse a Europa, renunciando a todas sus cátedras y cargos. En 1913 publicaría *El hombre mediocre*. Recién volvería al país en 1914 cuando el presidente de la Nación debió alejarse del cargo por enfermedad.

¹⁶ La Dirección, “Segunda Encuesta de ‘Nosotros’”, Buenos Aires, *Nosotros*, No. 52, agosto de 1913, p. 186.

Se puede admitir con Halperin Donghi que los intelectuales, cualquiera sea su posición respecto del poder, siempre mantienen cierta arisca actitud ligada a algunos de sus rasgos constitutivos, tales serían la práctica de la duda y la reflexión crítica. En los casos de González, Ingenieros y Lugones, los desencuentros relativos con algunas fracciones del poder no son tan significativos como la posibilidad de interlocución que lograron establecer independientemente de sus procedencias socio-culturales. Situación que traduciría tanto la fortaleza de un poder político que se supone capaz de reorientar correctivamente los rumbos de la sociedad, cuanto la extendida convicción de que también desde el poder debía crearse una esfera pública ligada a las ciencias, el pensamiento y las artes. En ese sentido, González, en su doble condición de intelectual y de político, aparece como el dirigente instalado a modo de gozne entre los intelectuales y el poder.

Por otra parte, González, Ingenieros y Lugones son representativos de las figuras de intelectuales que se estarían configurando en el incipiente campo intelectual porteño. Respectivamente, el intelectual/político, que entroncaba con las tradicionales figuras de Alberdi, Mitre, Sarmiento; el intelectual concebido como científico y alejado de la participación en la política partidaria que desde el saber contribuiría a diagnosticar los males sociales para orientar las terapéuticas adecuadas; y el poeta –escritor que desde el arte pretendía iluminar proféticamente los rumbos de la sociedad–. En ese sentido Ingenieros y Lugones están más cerca del posicionamiento que irán teniendo los intelectuales a medida que se efectivice la separación de las esferas política, económica y cultural en las sociedades modernas.

En cuanto a las representaciones intelectuales de González, Ingenieros y Lugones resulta necesario realizar algunas aclaraciones respecto de los problemas que orientaron mi búsqueda. Cuando me propuse volver a reflexionar sobre los debates solapados o frontales que se habían generado en la Argentina del Centenario, atravesada por la urgencia de recurrir a una selección del pasado desde la cual emprender el proceso incipiente de democratización política que se iba abriendo paso, debo reconocer que una y otra vez venía a mi mente como telón de fondo un libro de reciente aparición, en su traducción al español,¹⁷ donde se reproduce el artículo de Richard Rorty “The Unpatriotic Academy” y las discusiones que había suscitado en el interior de las izquierdas norteamericana e italiana. Más lejano todavía oía el eco de las discusiones que entre los intelectuales argentinos había provocado el debate entre Habermas y los historiadores revisionistas alemanes. En ambos casos se estaba intentado delinear sea un patriotismo, sea un nacionalismo, laicos y constitucionalistas, donde ciertos principios universales se tornaran prácticos en el interior de las experiencias históricas de sus respectivos países.

Lejos de tratar de cometer el error del anacronismo contra el que los historiadores hemos sido advertidos en numerosas ocasiones, mi preocupación se centró en tratar de poner en discusión a través de textos y autores representativos si algo parecido a un patriotismo constitucional podía pensarse en la Argentina y además quebrar la idea de que en cada tradición política había existido algo así como una unanimidad de ideas. En ese sentido, siguiendo tras las huellas de los análisis de Botana respecto de la tradición liberal y de Aricó respecto de la socialista pretendí realizar un análisis detenido sobre el *corpus* documental seleccionado.

¹⁷ Marta Nussbaum/Richard Rorty/Gian Enrico Rusconi/Maurizio Viroli, *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, FCE, 1997.

Me parece verosímil afirmar que en los alrededores del Centenario, cuando ya la nación pensada como organización del estado nacional era una etapa concluida, había disponibles varias posibilidades respecto del modo de imaginar las ideas, principios o creencias que podían servir de referencia para un colectivo nacional.

Por un lado, el patriotismo constitucionalista, pergeñado por González, que fincaría sus bases en la tradición republicana y liberal, y que, sin embargo, corría el riesgo de ser marginado por las mismas iniciativas que desde los mismos sectores dirigentes del liberalismo ponían el acento en la búsqueda de un unanimismo cultural que alentara en las masas inmigrantes y nativas la adhesión sentimental a la nación. En ese sentido, los movimientos del diario *La Nación* resultan un particular sitio de mira desde donde se puede observar el desplazamiento de la atención concitada por la propuesta gonzaliana— especialmente elegido para continuar con el pensamiento de Mitre— al entusiasmo con que se sostiene la versión espiritualista de Leopoldo Lugones.

Se puede conjeturar que quizás al confundirse ciudadanía con la formación de una identidad nacional se podían conjurar los riesgos que para buena parte de la dirigencia liberal venían de la extensión de una ciudadanía pensada como ampliación de los derechos políticos. ¿Por qué no ligar al colectivo en torno de los principios liberales de la Constitución? Allí precisamente podemos decir que los apenas cincuenta años de vigencia relativamente exitosa de la Constitución todavía resultaban muy débiles frente a un pasado pleno de anarquía y violencia que pesaba todavía como una amenaza demasiado cercana. En realidad, aún no podía hablarse de una tradición republicana y liberal sostenida en el consenso colectivo.

Esa situación, condicionada por el utillaje nocional disponible, hacía que al cruzarse positivismo y liberalismo el resultado fuera un creciente cercamiento a la libertad por medio del determinismo que imperaba en los parámetros teóricos de esa corriente de ideas.

Consecuencias no menos complejas hemos analizado en el caso del encuentro entre positivismo y socialismo. La idea central de igualdad en el socialismo quedaba también puesta en discusión ya que la relevancia atribuida a la lucha de razas en el pensamiento de Ingenieros conducía a una aporía que desembocaba en el mito de la nación-potencia como etapa inevitable del desarrollo pleno de una nación. Sin embargo, ahí también había otra versión disponible que podría encontrarse en Juan B. Justo. Pero en ese caso resultaría prescindible la idea de nación porque se ponderarían valores universales como libertad, igualdad, fraternidad internacional, desconfiando de cualquier propuesta nacionalista.

Ciertamente el arco de los nacionalismos que circulaban en ese momento presentaba *in fieri* aún ciertos ideogemas inquietantes, sea la raza, aunque se tomaran las precauciones de tratar de moderar el determinismo etnicista, sea la potencia vital, cuya energía, como lo señalara Gálvez, podía convertirse en el acto de purificación consagratoria a través de la guerra con otros países.

Sin embargo, cabe señalar que en ese momento —al menos en los textos y en los círculos intelectuales— tal como lo demuestra la encuesta de *Nosotros* todas las opiniones podían emitirse, el debate era posible y el futuro parecía como un horizonte más abierto a las promesas que al miedo. □

Bibliografía

- Altamirano, Carlos/Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, Anderson, 1997.
- Botana, Natalio/Ezequiel Gallo, *De la república posible a la república verdadera. 1880-1910*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.
- Davis, Horace, *Nacionalismo y socialismo. Teorías marxistas y laboristas sobre el nacionalismo hasta 1917*, Barcelona, Península, 1972.
- Franco, Jean, *La cultura moderna en América Latina*, México, Grijalbo, 1985.
- Habermas, Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Halperin Donghi, Tulio, *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.
- Jeffrey Herf, *El modernismo reaccionario*, México, FCE, 1993.
- Hobsbawm, Eric, *The invention of traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- , *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Nussbaum, Martha (Joshua Cohen, comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Sidicaro, Ricardo, *La política mirada desde arriba. Las ideas del diario La Nación, 1909-1989*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- Vachet, André, *La ideología liberal*, Madrid, Fundamentos, 1972.
- Zanetti, Susana (dir.), *Historia de la literatura argentina. Las primeras décadas del siglo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1986.
- Zimmermann, Eduardo, *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina (1890-1916)*, Buenos Aires, Sudamericana/Universidad de San Andrés, 1995.
- Zuleta Álvarez, Enrique, *El nacionalismo argentino*, Buenos Aires, La Bastilla, 1973.

Francia: Eugenio Lerminier y la revolución de Julio (1830-1832)*

Alejandro Herrero

UBA / CONICET

1. Introducción

Es un hecho reconocido por la historiografía que después del reinado intelectual de los ideólogos,¹ Francia dejó de influir con sus pensadores sobre el mundo europeo, y de esta forma quedó desplazada como nación faro, siendo sucedida por Inglaterra y Alemania.² Nos interesa señalar que Lerminier, así como Victor Cousin, Théodore Jouffroy o Pierre Leroux, tenían a los intelectuales alemanes como sus principales autoridades. Es decir, Lerminier siguió un camino compartido por otros jóvenes de su generación. Por este motivo, su educación no fue enteramente parisina. Hijo de un escribano de Strasburgo, se familiariza muy pronto con la lengua y la literatura alemana. Después de terminar sus primeros estudios en esa ciudad, emprendió su viaje hacia Berlín para seguir los cursos de la universidad; allí estudió la concepción del derecho de la llamada “escuela histórica”, leyó con gran entusiasmo a Savigny, maestro de esta escuela, y escribió su tesis doctoral sobre uno de sus libros más importantes: *El tratado de posesión*. Al retornar a París, Lerminier se instaló rápidamente en la escena intelectual francesa. Su presentación en los medios académicos fueron sus lecciones sobre la obra de Savigny, que explicó en curso público con mucho éxito entre 1828 y 1830. En 1829, cuando tenía 26 años, publicó en París su primer libro, *Introducción general a la historia del derecho*. Indiquemos también que fue hacia fines de la segunda década cuando se incorporó a *Le Globe*,³ desde 1824

* El presente artículo forma parte de mi tesis de doctorado, “El joven Alberdi y las ideas colonialistas francesas. Una interpretación sobre el hecho rosista (1835-1852)”, en Historia, UBA, 1999, inédita. Quisiera agradecer especialmente los útiles comentarios y sugerencias que me hicieron en su momento mis colegas Fabián Herrero y Daniel Lvovich, así como también el evaluador externo de la Revista *Prismas*. Naturalmente, los errores que contenga este trabajo son de mi entera responsabilidad.

¹ Sobre los ideólogos franceses puede consultarse el estudio clásico de F. Picavet, *Les Idéologues*, París, 1891. Y para una mirada histórica de este grupo véase André Jardin, *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*, México, FCE, 1985, pp. 155-184, y de Luis Diez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1984, pp. 29-49.

² André Jardin, *Historia del liberalismo...*, cit., pp. 209 y 220.

³ *Le Globe* fue fundado en 1824 por P. F. Dubois y Pierre Leroux, futuro socialista, que entonces era obrero tipógrafo. *Le Globe* quiso ser un verdadero periódico literario, interesado en todo el movimiento de la filosofía, de las letras y de las artes de Europa. Véase André Jardin, *Historia del liberalismo...*, cit., p. 276; Luis Diez del Corral, *El liberalismo...*, cit., pp. 319-336. Saint-Beuve comenta lo que acontecía en el interior de esta publicación en su artículo “Jouffroy”, en Théodore Jouffroy, *Sobre la organización de las ciencias filosóficas*, Buenos Aires, Losada, 1952.

una de las principales publicaciones liberales de París. En dicha publicación, Lerminier escribió junto a François Guizot, Victor Cousin, Théodore Jouffroy, Charles Rémusat, Pierre Leroux, P. Dubois y Saint-Beuve, entre otros.⁴ Por entonces, estos escritores se presentaban como la nueva generación de intelectuales franceses. Recordemos que desde 1816 se había iniciado en Francia la política de la Restauración, y que desde 1824, cuando nació *Le Globe*, asumió el gobierno Carlos X con la posición más ultrarrealista, actitud que moderó en 1828 cuando decidió suspender la censura.⁵ A partir de esta fecha *Le Globe* se transformó; dejó de ser un medio exclusivamente de renovación cultural para convertirse en una publicación abiertamente política y opositora al gobierno. Dicha generación apostó con éxito a la revolución de Julio de 1830. Desde entonces, parte de esos intelectuales abandonaba la oposición para convertirse en “hombres del estado” liberal. Se trataba del grupo denominado “eclectico”: Guizot, Cousin, Royer-Collard, de Remusat, Dubois, entre otros.⁶ Subrayemos que luego de la revolución, mientras los “eclecticos” ya no hablaban desde el llano, sino que lo hacían desde el Estado, otros grupos intelectuales como los santsimonianos, o los denominados neo-católicos (con Chateaubriand a la cabeza), que también habían participado del acontecimiento revolucionario, cuestionaban duramente a estos políticos-profesores devenidos orleanistas.⁷ Sabemos que Lerminier, quien había escrito junto a los “eclecticos” en *Le Globe*, intervino en las “tres jornadas de Julio”, ubicado, en cambio, en el bando santsimoniano. Pero su paso por el santsimonismo fue muy corto. Rápidamente los abandona: según Lerminier, ellos estaban preocupados por la acción concreta, mientras él sostenía que la tarea intelectual seguía siendo la más importante.⁸

Casi con unanimidad la historiografía francesa ha advertido que todos estos grupos intelectuales visualizaban un mismo problema en la Francia de los años treinta. Suponían que tras la caída del antiguo orden se debía levantar, ahora, el nuevo edificio social.⁹ Para todos ellos la dificultad se alojaba en la sociedad francesa, y se necesitaba una nueva creencia que diera un fundamento racional al tejido social que se había desintegrado luego de 1789.¹⁰ Si bien el problema era el mismo para todos estos grupos letrados, todos postulaban una respuesta distinta.¹¹ Se abría, entonces, una disputa entre aquellos intelectuales que hablaban desde

⁴ Saint-Beuve ha escrito que “*Le Globe* vino a operar una especie de revolución crítica, y por su vivo y caluroso eclecticismo realizó una relativa comunicación entre trabajos y hombres, que no se habrían aproximado sin él. Sobre la masa constitucional y liberal, [...] se organiza entonces una élite numerosa y variada, una brillante escuela de diferentes matices; filosofía, historia, crítica, ensayos de arte nuevo, cada región del pensamiento y de estudio tenía sus hombres”, Saint-Beuve, “Jouffroy”, cit., p. 233.

⁵ Véase André Jardin, *Historia...*, cit., pp. 209-279; Jacques Droz, *Europa...*, cit., pp. 36-63; George Rudé, *La Europa revolucionaria 1783-1815*, Madrid, 1964, pp. 283-363; Luis Diez del Corral, *El liberalismo...*, cit., pp. 78-91, 319-336, y Eric Hobsbawm, *La era del capitalismo*, Madrid, Guadarrama, 1977.

⁶ Sobre la trayectoria político-intelectual de los eclecticos franceses véase Luis Diez del Corral, *El liberalismo doctrinario...*, cit.; Hipólito Taine, *Los filósofos del siglo XIX*, Madrid, 1901; André Jardin, *Historia del liberalismo...*, cit., pp. 209 a 318; José Guilherme Merquior, *El liberalismo viejo y nuevo*, México, 1993, pp. 74 a 79, y Darío Rolán, “El impacto de la adopción del sufragio universal en el pensamiento doctrinario”, en *Estudios Sociales*, No. 15, Santa Fe, 1998, pp. 163-186.

⁷ Luis Diez del Corral, *El liberalismo...*, cit., p. 376.

⁸ Eugenio Lerminier, *Philosophie du droit*, París (troisième édition revue, corrigée et augmentée de plusieurs chapitres), 1852, Prefacio a la 1a. ed., pp. xxv y ss.

⁹ Hipólito Taine, *Los filósofos...*, cit., p. 238; Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas...*, cit., pp. 7-9, y J. M. Merquior, *Liberalismo...*, cit., p. 77.

¹⁰ Patrice Vermeren, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'Etat*, París, 1995, p. 13.

¹¹ Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas...*, cit., p. 8; Luis Diez del Corral, *El liberalismo...*, cit., p. 349.

el Estado y estos otros que lo hacían desde la oposición, por saber quién o quiénes eran los verdaderos intérpretes de la Francia liberal.

Ahora bien, ¿de qué manera y con qué propósito interviene Lerminier en este debate?¹² Hacia los primeros años de 1830, Lerminier era profesor¹³ de derecho comparado en el Colegio de Francia y asiduo columnista de una publicación cultural, la *Revue des deux mondes*.¹⁴ Según nos informan sus biógrafos, estamos en la etapa de “gloria” de Lerminier, por su capacidad para convencer tanto a los jóvenes franceses como a los de otras latitudes; es decir, Lerminier era sostenido por un público joven. Veamos qué tipo de textos ha escrito luego de la revolución.

Los biógrafos de Lerminier han señalado que era un estupendo orador, característica que puede encontrarse en otros intelectuales de aquella generación como Cousin o políticos como Mole, por citar sólo dos ejemplos.¹⁵ Por esta razón no resulta extraño que en su *Filosofía del derecho*, publicada en 1831, predomine más el registro oral que el escrito. Para decirlo de otra forma, parecen dictados de clases más que la escritura de capítulos. Basta recordar que Lerminier era profesor en el Colegio de Francia y que al igual que otros docentes de derecho de su tiempo (por ejemplo sus maestros, Savigny o Hegel entre otros) transformaban a menudo sus disertaciones en libros.¹⁶ Con esta obra Lerminier trataba de completar un proyecto ya fijado en su *Introducción general a la historia del derecho* (1829). En aquel libro, afirmaba que el derecho positivo se componía de dos elementos, el histórico y el filosófico. Toda nación moderna, y también la francesa, debía tomar conciencia de su propia historia jurídica y de los principios universales que gobiernan al mundo. Para alcanzar el primer objetivo, se necesitaba un estudio histórico del derecho, allí estaba su *Introducción...* En tanto, para alcanzar el segundo propósito se requería de un filósofo que redactara una filosofía del derecho, y esto es precisamente lo que acababa de publicar Lerminier. En suma: estas dos obras fueron escritas por Lerminier con el fin de postularse como el historiador y el filósofo que necesitaba Francia.

¹² Sobre Eugenio Lerminier véase Ana María Stiven y Jorge Myers, “La Filosofía de la Historia en la Francia de 1830: Cousin, Michelet, Quinet y Lerminier”, en *Revista de Historia Universal*, No. 8, Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1987, y Patrice Vermeren, *Victor Cousin...*, cit., pp. 107-111.

¹³ Sobre la trayectoria político-intelectual de Lerminier pueden consultarse las siguientes biografías: Pierre Larousse, *Grand dictionnaire Universel du XIXe siècle*, t. dixième, Paris, Administration du Grand Dictionnaire Universel, 1865; N. Buillet, *Dictionnaire universel d'Histoire et de Géographie*, Nouvelle édition avec un supplément, Paris, Librairie Hachette, 1872, y *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano de Literatura, Ciencia, Artes, etc.*, t. xii, W. M. Jackson.

¹⁴ L. Reynaud ha escrito que “Cuando *Le Globe*, que había secundado fielmente a la *Revue Française* a partir de 1828, terminó su carrera histórica, al día siguiente de la revolución de julio, la *Revue des deux mondes*, reorganizada por el joven Buloz, tomó su lugar como órgano del staelismo en la política y en las letras. Este programa implicaba esencialmente la difusión del germanismo. Tan lejos estaba la *Revue de deux mondes* de descuidar este aspecto de su misión que fue durante el siglo XIX el vehículo de la influencia alemana en Francia [...] germanófilos militantes como J. J. Ampere y Lerminier y, en general, todos los que compartían su credo: Blaza de Bury, Quinet, de Lagrange, Philarete, Chasles, Daniel Stem (seudónimo de la Condesa D’Agoult), Lebre, Saisset y, por supuesto, Heine. Luego se agregan otras publicaciones, como la *Revue germanique* y la *Revue de l’instruction Publique*, con los nombres de Chebuliez, Scherer, Renan, Saint Beuve, Michelet, Villers, Mme. de Stael y Cousin fueron pioneros en este movimiento”. L. Reynaud, *L’influence allemande en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1922. pp. 150 y ss. Véase también B. de Broglie, *Histoire politique de la Revue des deux mondes*, Paris, 1979.

¹⁵ Hipólito Taine, *Los filósofos...*, cit., pp. 80-89; A. Jardin, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, México, 1988, pp. 54 y ss., y J. M. Merquior, *Liberalismo...*, cit., pp. 77 y ss.

¹⁶ Eugenio Lerminier, *Philosophie du droit*, cit., pp. xxviii y xxx-xxxI.

Pero Lerminier agregaba nuevos temas a su agenda de trabajo. Escribió una serie de *lettres* tituladas “Cartas filosóficas dirigidas a un berlinés”, que fueron publicadas en 1832 en la *Revue des deux mondes*.¹⁷ Se trataba de textos relativamente breves, de fácil comprensión, porque su objeto seguía siendo el de persuadir a sus jóvenes lectores con un lenguaje accesible para personas en formación. En esta oportunidad, Lerminier se dirigía a un colega, cuyo nombre no revelaba, sólo aludía a su procedencia alemana. ¿De qué hablaba? Analizaba las distintas doctrinas filosóficas francesas que circulaban desde la segunda década en París, y además explicaba el último acontecimiento revolucionario de 1830. Es decir, escribía sobre ideas y hechos conocidos. Lerminier no se proponía informar a este “berlinés”, sino hacerle ver, confesarle sus sentimientos, enseñarle a leer estas constelaciones ideológicas francesas y los últimos hechos políticos de Francia. Lerminier deseaba dar sentido a esta realidad francesa que había alarmado a Europa, y más puntualmente a los alemanes.

La revolución de Julio se transformaba en el gran tema de los intelectuales franceses, y Lerminier conectaba dicho acontecimiento con la democracia. Ambas cuestiones anudadas le permitían explicar “de dónde venía y hacia dónde debía conducirse la sociedad gala”. Y esta interpretación que deseaba indicar el futuro a sus compatriotas, fue utilizada por Lerminier para otro propósito que tenía que ver con su propia estrategia intelectual. En realidad, continuaba una estrategia iniciada en 1829. Ya hemos indicado que desde la década del veinte la intelectualidad francesa estaba convencida de que los pensadores más interesantes eran alemanes e ingleses. Lerminier se proponía realizar una operación que también estaban produciendo intelectuales como Cousin,¹⁸ Michelet o Hugo.¹⁹ Esto es, trataba de fundamentar que Francia (su sociedad y su cultura) se encontraba más adelantada que las otras naciones europeas luego de la revolución de Julio. Y sus cartas dirigidas a un “berlinés” tenían por finalidad constatar esto. Pero al mismo tiempo, Lerminier intentaba postularse como uno de los intérpretes²⁰ de los franceses, y para ello pretende mostrar que él estaba, intelectualmente, por encima de los distintos grupos letrados alemanes y también parisinos. En suma: esta primera operación simbólica que se proponía reubicar a Francia en el concierto de las naciones euro-

¹⁷ Éstos son los títulos y las fechas de las cartas de Lerminier publicados primero en la *Revue des deux mondes* y más tarde compiladas en un libro:

- 1) “La société française est-elle sceptique?”, París, 9 de enero de 1832.
- 2) “De la philosophie de la Restauration”, M. Royer-Collard, París, 3 de febrero de 1832.
- 3) “De l’eclecticisme”, M. Cousin, París, 5 de marzo de 1832.
- 4) “De l’école appelée doctrinaire”, M. Guizot, París, 1 de abril de 1832.
- 5) “Qu’est-ce qu’une révolution?”, París, 21 de mayo de 1832.
- 6) “De la paix et de la guerre”, París, 19 de junio de 1832.
- 7) “Des questions soulevées par le saint-simonisme”, París, 3 de agosto de 1832.
- 8) “De l’église et de la philosophie catholique”, M. de La Mennais, París, 7 de septiembre de 1832.
- 9) “De l’opinion légitimiste”, M. de Chateaubriand, París, 3 de octubre de 1830.
- 10) “De la démocratie française”, M. de Lafayette, París, 5 de noviembre de 1830.
- 11) “De nos constitutions depuis 1789. Des rapports de la France avec l’Allemagne”, París, 27 de noviembre de 1832.

¹⁸ Patrice Vermeren, *Victor Cousin...*, cit., pp. 5-27.

¹⁹ H. S. Schenk, *El espíritu de los románticos europeos*, México, 1983, pp. 248 y ss.

²⁰ Zygmunt Bauman ha indicado que en el siglo XIX la doble operación de legislar y de legitimar eran dos movimientos que se conjugaban en la práctica de los políticos intelectuales; y que recién en la época denominada de la posmodernidad (después de la Segunda Guerra Mundial) estas dos operaciones se separan en el ejercicio de los nuevos intelectuales. Zygmunt Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1995, p. 201.

peas posibilitaba a Lerminier realizar el segundo movimiento, poder postularse como uno de los pensadores del viejo mundo.²¹

2. Recolocación de Francia: una sociedad democrática superior en Europa

En Francia, la reivindicación de la democracia formaba parte de una tradición que nace por lo menos con los ideólogos y continúa con los eclécticos.²² De este modo, Lerminier no estaba diciendo nada nuevo cuando señalaba que la democracia gala más que una forma de gobierno era ante todo un estado social.²³ Es decir, la sociedad era definida e identificada con la democracia. En suma: sociedad francesa y democracia francesa se anudaban y se alimentaban una con la otra.²⁴ Y había dos sujetos que componían y desarrollaban la democracia y la sociedad: los filósofos y los trabajadores. Advirtamos, entonces, que la democracia gala era para Lerminier un hecho y un valor. Un hecho, porque estaba inscrita en el cuerpo social, esto es, era un dato visible, estaba ahí y se vivía en ella desde tiempos lejanos. Lerminier escribía que “[...] después de la revolución comunal del siglo XII, [...] el espíritu de la nación francesa comienza su trabajo perseverante, se le ve humilde en su nacimiento, lento en sus primeros progresos [...]”.²⁵ Y, asimismo, era un valor a alcanzar en el futuro. En tanto, se vivía en una democracia que debía todavía ser mejorada.²⁶ Lerminier anotaba que “su destino [el de la sociedad francesa] es organizarse en una vasta democracia”, y esto dependía del desarrollo intelectual y del trabajo, porque no había que confundir “demagogia y democracia, pueblo y populacho [...] la democracia no es la demagogia, [...] la libertad moderna no está destinada a degenerar finalmente en una sanguinaria decepción [...]”.²⁷

²¹ Quisiera apuntar que el pensamiento de Lerminier tuvo una recepción importante en el Río de la Plata, en Chile y en España. Félix Frías (integrante del grupo romántico argentino) ha señalado que “Cuando se fundó en esta ciudad [Buenos Aires] el año 1837 el salón literario [...]. Lerminier era uno de los autores predilectos de esa juventud entusiasta y generosa”. Basta recordar que Juan Bautista Alberdi (principal miembro de la generación del 37) definía a Lerminier como “el filósofo del siglo” o “el héroe del pensamiento moderno”. Sabemos también que en Chile fue tomado por J. V. Lastarria. Y en España Mariano José de Larra decía que “[...] escribir y crear en el centro de la civilización y de la publicación, como Hugo y Lerminier, es escribir”. Félix Frías, *Escritos y Discursos*, Buenos Aires, 1884, p. 394; Juan Bautista Alberdi, “Los escritores nuevos y los lectores viejos”, en J. B. Alberdi, *Obras completas de J. B. Alberdi*, Buenos Aires, La Tribuna, 1886-1887, p. 358; J. V. Lastarria, “Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema de los españoles en Chile” (1844), en *Obras Completas de J. V. Lastarria*, Santiago, 1909, vol. VII, p. 25, y Raúl Orgaz, *Alberdi y el historicismo*, Córdoba, 1937, p. 4.

²² N. Botana, *La tradición...*, cit., pp. 153-154 y 158; G. W. Pierson, *Tocqueville and Boumont in America*, Nueva York, 1938, p. 4; A. Jardín, *Historia del liberalismo...*, cit., pp. 211 y ss., y J. G. Merquior, *Liberalismo...*, cit., pp. 79 y ss.

²³ R. Aron, *Ensayos...*, cit., pp. 17 y ss., y N. Botana, *La tradición republicana...*, cit., pp. 156 y ss.

²⁴ Eugenio Lerminier, “Lettres Philosophiques adresses a un berlinois. De la démocratie française. M. de Lafayette”, en *Revue de deux mondes*, París, 5 de noviembre de 1830, p. 473.

²⁵ *Ibid.*, p. 473.

²⁶ Giovanni Sartori, *Elementos de la teoría política*, Madrid, 1992, pp. 27-28.

²⁷ Eugenio Lerminier, “Lettres Philosophiques adresses a un berlinois. Qu'est-ce qu'une révolution?”, en *Revue de deux mondes*, París, 21 de mayo de 1832, p. 583. Críticas parecidas a éstas de Lerminier pueden encontrarse también en Theodore Jouffroy, “Moerus des américains”, en *Revue des deux mondes*, París, 1832, p. 75. Para una visión panorámica de las críticas que realizaron los letrados galos de la democracia pueden consultarse las siguientes obras: N. Botana, *La tradición...*, cit., pp. 155 y 163; N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, 1989, pp. 61-67; L. Díez del Corral, *El liberalismo...*, cit., pp. 221 a 224 y J. G. Merquior, *Liberalismo...*, cit., p. 78.

Es cierto que para Lerminier la democracia era un tema importante en Francia, pero debemos agregar que su propósito no consistía sólo en disertar sobre esta cuestión, sino también en recolocar a Francia en el concierto de naciones civilizadas. Mediante el procedimiento por analogías,²⁸ Lerminier comparaba a la sociedad francesa con las dos naciones faros del momento, Alemania e Inglaterra. Lerminier escribía sus cartas filosóficas con el objeto de explicarle a un tal “filósofo berlinés” cómo era la situación democrática en el viejo mundo. La primera analogía era entre los franceses y los alemanes:

Entre todas las sociedades de las repúblicas europeas, Francia ha sido siempre pronta a dar el gobierno de las cosas humanas al poder del pensamiento. Compare, señor, las pretensiones de los protestantes alemanes con esta filosofía francesa del último siglo. Vuestra reforma religiosa es siempre tenue, individual en la especulación metafísica, ella nunca tuvo una dirección social. Sobre este punto, ella es siempre modesta y negativa. [...] He aquí, señor, el secreto de nuestra democracia.²⁹

Comparar positivamente a los galos en relación con Alemania significaba para Lerminier ubicar a Francia como la primera nación en el orden intelectual en el viejo continente, dado que la democracia y la sociedad francesa se desarrollaban por el trabajo y la inteligencia. Luego, Lerminier comparaba a Francia con Inglaterra, y definitivamente la primera se encontraba más preparada que la segunda.³⁰

Mientras Inglaterra, heredera de sangre y de tradiciones germánicas se encierra con fiereza en su derecho personal, soporta y respeta todas las desigualdades hereditarias [...] Francia al contrario, hace buena marcha de sus libertades individuales [...] es más sociable que personal.³¹

Y Lerminier introducía la analogía entre Francia y los Estados Unidos³² con el propósito de reforzar la idea de que hablaba de la nación gala como la única nación democrática en Europa.³³ Es cierto, en esto no decía nada nuevo, dado que este vínculo había sido señalado en décadas anteriores por los ideólogos y los eclécticos.³⁴ Lerminier puntualizaba que sólo Francia pudo ayudar a los Estados Unidos, ya que ambas naciones compartían un mismo es-

²⁸ André Jardin, *Alexis de Tocqueville...*, cit., p. 54.

²⁹ Eugenio Lerminier, “Lettres Philosophiques adresses a un berlinois. De la démocratie française...”, cit., p. 473.

³⁰ Alexis de Tocqueville detecta ciertos aspectos democráticos en Inglaterra. Véase A. Jardin, *Alexis de Tocqueville...*, cit., pp. 159, 160, 161, 186, 198, 199, 200 y 201.

³¹ Eugenio Lerminier, “Lettres...”, cit., p. 473. En Europa, hacia la segunda y tercera década del siglo pasado, se desarrolla un debate en torno a la democracia de los Estados Unidos. Los intelectuales ingleses en su mayoría producen una imagen negativa de Norteamérica, mientras que los viajeros e intelectuales franceses, por el contrario, la reivindican como un ejemplo de la nación del futuro; tal es el caso por ejemplo de Volney, Condorcet, La Fayette, Destutt de Tracy o Chateaubriand entre otros. Al respecto véase E. M. Rodrigue, *Le voyageur français aux Etats-Unis pendant la premier moitié du XIXe siècle*, París, 1946; A. Jardin, *Alexis de Tocqueville...*, cit., pp. 85-86, e *Historia del liberalismo...*, cit., pp. 211 y ss. Pero digamos que la imagen positiva de los franceses hacia los Estados Unidos no fue uniforme, por ejemplo, Augusto Comte tiene un concepto negativo. Véase R. Remond, *Les Etats-Unis devant l'opinion française (1815-1862)*, París, 1962, pp. 641 y ss.

³² Eugenio Lerminier, “Lettres Philosophiques adresses a un berlinois. De la démocratie française...”, cit., p. 486.

³³ Esta idea de Lerminier sobre Estados Unidos era compartida por otros letrados de la revolución de 1830. Véase Theodore Jouffroy, “Moerus des américains”, en *Revue des deux mondes*, París, 1832, pp. 70-109.

³⁴ André Jardin, *Alexis de Tocqueville...*, cit., pp. 78-79.

píritu democrático.³⁵ Y a los ojos de Lerminier, la ayuda fue mutua: Francia había influido benéficamente con las ideas de la ilustración a los Estados Unidos, y a su vez, la nación gala había mejorado alimentándose de la experiencia democrática norteamericana. Otra vez aparece, como en su *Introducción general* de 1829, la idea de progreso de las naciones como una mutua influencia productiva. Es decir, Francia había progresado cuando pudo resumir las experiencias e ideas de los países más avanzados. Recordemos que Lerminier le seguía hablando al “filósofo berlinés”, y en este caso le explicaba de qué modo había progresado la nación francesa:

Francia es el resumen viviente de algunos grandes pueblos que han pasado sobre la tierra, y además, ella es ella misma [...] Así, señor, cuando la democracia francesa se dibujara por los lineamientos más precisos, usted verá reaparecer con más relieve todavía todo esto que tenemos de Atenas en nuestro humor. [...] Por consiguiente, el buen sentido de América no nos quedará extranjero, algunas de sus experiencias nos aprovecharemos. En fin, el espíritu francés mismo vive todas las analogías distinguidas de su tiempo personal, original sin ser estrecho [...] brillará como una llama pura en el altar de la libertad para aclarar la Europa.³⁶

En suma: Lerminier ha trazado un cuadro donde Francia era el único país democrático de Europa. Y este rasgo les daba identidad a los franceses, y los diferenciaba de los demás pueblos europeos. ¿Cómo había mejorado Francia a los ojos de Lerminier? Siempre lo había hecho de la misma manera: resumiendo las experiencias más relevantes del mundo moderno y del mundo antiguo. Esto es, Francia se había alimentado con la democracia antigua (Atenas) y del siglo XIX (norteamericana), y, por otro lado, había sintetizado esas experiencias con su propia tradición produciendo su carácter original. Pero en la última parte de la cita aparece un fuerte optimismo lerminierano: Francia aclaraba a Europa. A los ojos de Lerminier, mientras que Alemania e Inglaterra se habían “oscurecido”, por el contrario Francia había recobrado su vigor filosófico, como sucedía en el siglo XVIII.

3. ¿Cómo progresan las naciones civilizadas? La renovación espiritual de Europa luego de la Revolución Francesa de 1830

Lerminier volvía a introducir la misma idea de progreso que había esbozado en 1829. Visualizaba el mundo como un concierto de naciones conducidas por los países culturalmente más adelantados. En un primer momento, las naciones desfavorecidas en su desarrollo debían dejarse influir por el pensamiento de las naciones faros. Y en una segunda etapa, las naciones retrasadas estaban obligadas a sintetizar las ideas recibidas de la nación guía con la propia tra-

³⁵ Pero Lerminier también señala las diferencias entre Francia y los Estados Unidos cuando escribía que “No tenemos el más pequeño deseo de modelar sobre el patrón de los mercaderes de Nueva York, nuestro amor propio se acomoda demasiado bien a las cualidades nacionales [...]”, Eugenio Lerminier, “Lettres Philosophiques adresses a un berlinois. De la démocratie française...”, cit., p. 484.

³⁶ *Ibid.*, p. 484. Una opinión parecida a la enunciada por Lerminier puede encontrarse en T. Jouffroy, “Mœurs...”, cit., pp. 75-76. Sobre la diferencia entre la democracia antigua y la democracia moderna puede consultarse N. Bobbio, *Liberalismo...*, cit., pp. 32-38; G. Sartori, *Elementos...*, cit., pp. 34 y ss., y N. Botana, *La tradición...*, cit., pp. 163-169.

dición nacional, con el objeto de producir creencias nuevas y propias.³⁷ Pues bien, Lerminier utilizaba estos conceptos para leer la situación europea, sobre todo alemana y francesa. Lerminier advertía que Francia, en las dos primeras décadas del siglo XIX, se benefició del pensamiento alemán. Pero esto sucedió, nos decía Lerminier, en el pasado. Pues la descripción del presente era distinta. Esto es, Francia había evolucionado con su última revolución de 1830, y, de esta manera, recompuso su crisis cultural.³⁸ Pero Lerminier no sólo le explicaba al “filósofo berlinés” la realidad francesa, sino también la dura situación por la que atravesaba la propia Alemania hacia la tercera década. A los ojos de Lerminier, Alemania ya no era el país faro, ya que sus más notables intelectuales habían muerto o adherían a doctrinas incompletas, como Federico de Savigny.³⁹ Y, por el contrario, Francia ocupaba ese lugar porque era la nación que renovaba espiritualmente a toda Europa. Lerminier anotaba: “Usted ha podido reconocer en la revolución de 1789 la hija de la filosofía moderna, en ésta de 1830, el primer corolario y vuelto a empezar la renovación europea, he aquí el fondo de las cosas”.⁴⁰ Y esta descripción que nos habla de Francia como la nación más desarrollada culturalmente⁴¹ le permite a Lerminier comenzar la segunda operación simbólica, legitimar su derecho a proponerse él mismo, y la intelectualidad francesa, como los intérpretes de Europa.

4. La postulación de Lerminier. a) Los fundamentos de las sociedades modernas

Hemos indicado que hacia la tercera década del siglo pasado, la mayoría de los intelectuales franceses tenían una misma preocupación: se había destruido el antiguo orden social y debía aún levantarse otro nuevo pero ya no sostenido por fundamentos religiosos sino racionales. Como todos, Lerminier ofreció su respuesta. Para ello, apelaba a un esquema interpretativo ya usado en su *Introducción general* en 1829. El autor parisino imaginaba la evolución de las sociedades en dos grandes etapas. Decía que inevitablemente todo pueblo debía atravesar un primer período guiado por ideas religiosas y costumbres ingenuas, para luego avanzar hacia un estado más civilizado de su desarrollo orientado por un pensamiento racional y propio.⁴² Lerminier anotaba:

[...] la democracia francesa tiene, por consiguiente, por principio, la inteligencia y el trabajo, tiene por ley la igualdad, todos reconocen nuestra pasión por la igualdad [...] ¿Pero cuál es la causa de esta propiedad incontestable del carácter nacional? Ella está, señor, en esta inteligencia que quiere ella misma elevar todo y nivelar todo: el cristianismo ha proclamado el amor humano igual al amor humano, la filosofía moderna ha proclamado en Francia el espíritu humano igual al espíritu humano en su principio, las diferencias consisten en la manifestación, esta igualdad no es solamente para nosotros una concepción metafísica, es una reali-

³⁷ Eugenio Lerminier, *Philosophie...*, cit., p. XXXI.

³⁸ *Ibid.*, p. XXXII.

³⁹ Eugenio Lerminier, *Introduction Générale à L' Histoire du Droit...*, cit., p. 25, y *Philosophie...*, cit., p. XXXIII.

⁴⁰ Eugenio Lerminier, “Lettres Philosophiques adresses a un berlinois. Qu’est-ce qu’une révolution?...”, cit., pp. 582-583.

⁴¹ André Jardin, *Alexis de Tocqueville...*, cit., p. 78.

⁴² Este esquema sobre la evolución de las sociedades también puede encontrarse en otros letrados de la época, por ejemplo, en un ensayo de Chateaubriand de 1825, citado por P. Bénichou, *El tiempo...*, cit., p. 101.

dad entre nosotros [...] es una creencia que siempre subsiste en la conciencia nacional. He aquí por qué, señor, Francia ha sido el adversario de la feudalidad.⁴³

De este modo, reaparece el procedimiento de las anticipaciones que Lerminier ya había utilizado en 1829. La igualdad que identificaba y definía a los franceses no nacía en los tiempos modernos, sino que venía desde sus inicios, desde los períodos más primitivos cuando el cristianismo orientaba a los franceses. Es cierto, esta creencia no era particular de Lerminier sino que era compartida por los eclécticos franceses.⁴⁴ Por lo tanto, también Lerminier creía detectar al mismo tiempo una continuidad y una ruptura con la tradición igualitaria. Por un lado, se pasaba del período primitivo al moderno conservando el ideal igualitario, y por otra parte se había podido reemplazar el fundamento religioso por el racional. Lerminier le explicaba al “filósofo berlinés” lo siguiente:

[...] lo que caracteriza al siglo XVIII [...] filosófico por excelencia, es decir, que tiene fe en la filosofía, y que quiere operar por la filosofía. Busque bien en la historia, verá que por primera vez, los hombres mejoran creyendo ardientemente en el poder de la razón [...] Yo tengo por consiguiente, el derecho de estimar que es solamente en el siglo XVIII que el espíritu humano rompe con la tradición [...] gloriosa época [...].⁴⁵

Pero si bien las ideas filosóficas de la ilustración fueron muy importantes, Lerminier agregaba que no tenían la misma eficacia en la tercera década del siglo XIX.⁴⁶ Esto es, la revolución francesa del treinta, con sus filósofos, venía a completar este proyecto comenzado por los ilustrados, pero aún inconcluso.⁴⁷ La filosofía de las luces sirvió para destruir el fundamento religioso pero no pudo crear el nuevo orden.⁴⁸ Así, los santsimonianos hablaban de una filosofía de la ilustración definida como “destructiva” de los viejos fundamentos religiosos, y, por lo tanto, lo que hacía falta era una nueva filosofía para orientar a la sociedad del siglo XIX.⁴⁹ Hipólito Taine definía a los intelectuales galos de la segunda y tercera década con estas palabras: “Educados en la fe, los padres [los filósofos ilustrados] habían dudado; educados en la duda, los hijos quisieron creer”.⁵⁰ Lerminier compartía este diagnóstico con los santsimonianos, los eclécticos y los neocatólicos, cuando escribía: “Para resolver el problema de la asociación, necesita nuestro siglo y nuestra democracia una filosofía progresiva y nueva [...]”.⁵¹ Y en otra parte agregaba: “La filosofía del siglo XIX será enciclopédica como todas las grandes filosofías, pero, en las primeras fases de su desarrollo, ella será sobre todo una legislación, una ciencia social”.⁵² Si Francia renovó el

⁴³ Eugenio Lerminier, “Lettres...”, cit., p. 474.

⁴⁴ N. Botana, *La tradición...*, cit., p. 154; A. Jardin, *Alexis de Tocqueville...*, cit., pp. 175, 176 y 203, y J. G. Merquior, *Liberalismo...*, p. 76.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 571.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 580.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 575.

⁴⁸ Véase A. Jardin, *Alexis de Tocqueville...*, cit., pp. 132, 143, 177, 205 y 206; R. Aron, *Ensayos...*, cit., p. 27, y N. Botana, *La tradición...*, cit., pp. 174 y ss.

⁴⁹ A. Jardin, *Alexis de Tocqueville...*, cit., p. 176.

⁵⁰ H. Taine, *Los filósofos...*, cit., pp. 237 y ss., y J. G. Merquior, *Liberalismo...*, cit., p. 77.

⁵¹ *Ibid.*, p. 474.

⁵² *Ibid.*, p. 474.

espíritu del viejo mundo, es decir, “aclaraba a Europa”, fue porque sus intelectuales habían desarrollado un pensamiento superior.⁵³ De este modo, Lerminier se postulaba como uno de los intérpretes de Europa: se ubicaba por encima de los pensadores alemanes porque creía haber enseñado al “filósofo berlinés” cómo interpretar los últimos sucesos y qué camino debían tomar los germanos. Pero su operación no estaba terminada, aún deseaba autotubicarse por encima de los demás letrados franceses. Lerminier se postulaba también como uno de los mejores intérpretes de Francia.

5. La postulación de Lerminier. b) Discutir en el debate francés

Una vez que Lerminier supone haberle enseñado al “filósofo berlinés” cómo se desarrollan las naciones modernas, focaliza su mirada hacia el interior de la intelectualidad francesa. Allí había distintos grupos políticos intelectuales. Los que se incorporaron al gobierno,⁵⁴ esto es, los llamados eclécticos, con Victor Cousin a la cabeza. Y los que permanecían en el llano, con críticas demoledoras hacia el gobierno de Luis Felipe de Orleans, por ejemplo, los santimonianos, quienes tuvieron un gran prestigio en un primer momento posterior a las jornadas de julio, o los llamados neocatólicos liderados por Chateaubriand o Lamennais. Todos pensaban que podían responder al interrogante que los obsesionaba por igual: cómo fundamentar racionalmente a la sociedad francesa.

Ahora bien, la respuesta lerminierana no fue la única, también los otros intelectuales creían que la sociedad francesa debía ser orientada y mejorada por una doctrina nacional.⁵⁵ No se trataba de un debate filosófico exclusivamente, sino también político. Los filósofos “eclécticos”, que hablaban desde el Estado, afirmaban que habían elaborado una filosofía nacional que orientaba al nuevo Estado nacido de las jornadas de julio. Pierre Leroux, líder del grupo santimoniano y opositor al gobierno, escribía que “[...] he podido descubrir que el espiritualismo universitario francés participaba directamente del paradigma del naciente Estado liberal moderno [...]”.⁵⁶ La figura central era V. Cousin,⁵⁷ quien, valiéndose de su hegemonía por aquellos años, proclamaba que etiquetas como eclecticismo, filosofía de la universidad, nueva filosofía francesa, eran sinónimos, porque eran, a sus ojos, la única escuela de filosofía de Francia.⁵⁸ Sabemos que Cousin contaba con un poder enorme. Después de 1830, fue nombrado miembro del Consejo Superior de la Instrucción Pública, presidente de la agregación de filosofía, director de la Escuela Normal y presidente de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. En realidad, los eclécticos constituían una verdadera clase política formada por François Guizot, Royer-Collard, Duvergier du Hauranne, y sus discípulos de *El Globo*, Dubois y Rémusat. La primera preocupación de este grupo, nos dice el historiador francés Patrice Vermeren, fue la de fabricar los cuadros del Estado, la “aristocracia legítima” de la sociedad liberal moderna. Y el filósofo del gobierno fue, sin duda, V. Cousin. Fue él

⁵³ J. G. Merquior, *Liberalismo...*, cit., p. 78, y A. Jardin, *La historia del liberalismo...*, cit., pp. 321 y ss.

⁵⁴ Luis Diez del Corral, *El liberalismo...*, cit., pp. 337 y ss.

⁵⁵ Luis Diez del Corral, *El liberalismo...*, cit., pp. 348-349, y André Jardin, *Historia del liberalismo...*, cit., p. 284.

⁵⁶ Patrice Vermeren, *Victor Cousin...*, cit., p. 10.

⁵⁷ H. Taine, *Los filósofos...*, cit., p. 70.

⁵⁸ P. Vermeren, *Victor Cousin...*, cit., p. 11.

quien, como parte del grupo ecléctico, se propuso crear una filosofía nueva en Francia. Como ha señalado el sociólogo Durkheim,

Cousin concluyó que no era posible contar con ninguna religión establecida para asegurar la perpetuidad del espíritu nacional. [...] él estaba penetrado de la idea de que ninguna sociedad es posible si sus miembros no tienen en común ciertas creencias fundamentales. Él tuvo, entonces, el sueño de mantener esta indispensable comunidad de principios sin servirse de ninguna autoridad religiosa y no apoyándose sino en la mera razón. [...] Cousin reclamaba que la enseñanza filosófica se ponga al servicio de la unidad nacional [...].⁵⁹

Desde la oposición, Balzac, Sthendal, Leroux, Lamennais, entre otros, criticaron con dureza esta filosofía de Cousin. Sobre todo se apuntaba como un rasgo negativo la importación de las filosofías de Escocia y de Alemania que había hecho Cousin.⁶⁰ Pero hay otras críticas recurrentes. Lamennais definía los escritos de Cousin como una “filosofía abstracta e impotente opuesta a la religión considerada como ‘sabia’: o ‘filosofía viva’”,⁶¹ así como también se le criticaba la falta de producción intelectual (recordemos que Cousin no escribía nada nuevo luego de 1830 y que sólo reproducía sus viejos argumentos). Pues bien, Lerminier también participaba de este debate con el objeto de postularse como uno de los intérpretes de Francia. Con este objetivo, Lerminier comenzó atacando con dureza a los eclécticos para hacer lo mismo después con los grupos llamados opositores.

Lerminier veía que en todos los grupos ideológicos franceses los aspectos positivos estaban siempre en el pasado, en tanto que en el presente todos ellos estaban mal orientados. Cousin, en la opinión de Lerminier, había importado ideas pertinentes del exterior, pero no supo elaborar creencias nuevas y originales para la sociedad francesa. Royer-Collard, advertía Lerminier, ha sido un filósofo muy útil durante la Restauración respondiendo a la filosofía sustentada por los legitimistas; sin embargo, ha caído en la incertidumbre y su filosofía es “artificial”, “sin base ni raíz”.⁶² También Guizot, decía Lerminier, ha dirigido muy bien la filosofía en Francia durante el período de la Restauración, y tenía preocupación por lo social, pero luego de la revolución de 1830 su pensamiento permanece “estacionado”. Se trataba de unir al individuo con el organismo social, en tanto que Guizot, advertía Lerminier, se preocupaba más por el primero que por el segundo.⁶³ En fin, a los ojos de Lerminier, ninguno de ellos estaba preparado para la nueva situación francesa.

Pero así como Lerminier construía su lugar intelectual diferenciándose de los filósofos del gobierno, también trataba de distanciarse de los letrados de la oposición. Al igual que los eclécticos, los neocatólicos habían tenido una posición positiva en un pasado reciente, cuan-

⁵⁹ Émile Durkheim, “L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie”, en *Revue philosophique*, No. 39, 1895, pp. 124-125, citado por P. Vermeren, *Victor Cousin...*, cit., p. 14.

⁶⁰ Cousin se defiende ante estas críticas diciendo que ningún sistema es falso, sino que todos, pese a su pretensión de exclusividad, son incompletos y no agotan los fenómenos de la ciencia. P. Vermeren, *Victor Cousin...*, cit., p. 20.

⁶¹ P. Bénichou, *El tiempo...*, cit., p. 152.

⁶² Eugenio Lerminier, “Lettres philosophiques adressées à un berlinois. De la philosophie de la Restauration. M. Royer-Collard”, cit., pp. 449-451. Sobre Royer-Collard puede consultarse H. Taine, *Los filósofos...*, cit., pp. 25 y ss.

⁶³ Eugenio Lerminier, “Lettres philosophiques adressées à un berlinois. De l'école appelée doctrinaire. M. Guizot”, cit., pp. 185, 190-191; P. Bénichou, *El tiempo...*, cit., pp. 15 y ss.; L. Díez del Corral, *El liberalismo...*, cit.; A. Jardín, *Historia...*, cit., pp. 237 y ss. y Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, París, 1985.

do apoyaron a la revolución de Julio. Pero ni Lamennais⁶⁴ ni Chateaubriand⁶⁵ estaban preparados para resolver los problemas del presente. Por otro lado, en un tono de confesión, Lerminier escribía sobre su experiencia durante la revolución acompañando a un grupo intelectual, los santsimonianos.⁶⁶ Si Lerminier había estado con los santsimonianos fue porque, a sus ojos, habían representado el grupo más original en 1830.⁶⁷ Sin embargo, decía Lerminier, había un problema fundamental de la sociedad francesa que no fue suficientemente visto por los santsimonianos: el desfase entre las ideas y los hechos. Por eso la tarea futura consistía todavía en renovar los estudios para desarrollar las ideas filosóficas con el objeto de elevarlas a la altura de los hechos. La acción revolucionaria de 1830 se había adelantado al desarrollo intelectual francés, pero los santsimonianos no lo entendieron así. Para Lerminier, los santsimonianos hicieron correctamente una parte del recorrido. Es decir, desarrollaron teorías originales en economía política, y de este modo indagaron uno de los principios constitutivos de la democracia francesa, el trabajo, la industria. Pero en un momento preciso, después de la revolución, perdieron sus objetivos. Podían elegir dos caminos y tomaron los dos pero sin dirección. Unos estudiaron filosofía, pero sin relacionarla con el porvenir, mientras que los otros se preocuparon más por la práctica, y terminaron desarrollando una escuela teocrática. Lerminier decidió alejarse de ellos para continuar el camino, que a sus ojos era el correcto: desarrollar una filosofía que resolviese los problemas sociales de Francia.⁶⁸ O, dicho de otro modo, que nivelase el orden de los hechos con el orden de las ideas.

Todos eran intérpretes incompletos a los ojos de Lerminier: algunos no eran buenos historiadores ni buenos filósofos, otros no sabían elaborar la síntesis entre la tradición intelectual francesa y la extranjera para crear un saber nuevo y original. En definitiva: los distintos grupos habían sustentado ideas útiles en el pasado, pero luego de la revolución de 1830 se perdieron, no estaban preparados para la nueva situación ya que sus teorías “no eran útiles” porque se encontraban desvinculadas de la sociedad francesa. Por lo tanto, a los ojos de Lerminier, nadie sabía de qué modo progresaban las naciones civilizadas. En suma: Lerminier se postulaba como uno de los intérpretes que podía producir la síntesis filosófica que necesitaba la sociedad francesa. □

⁶⁴ Eugenio Lerminier, “Lettres philosophiques adresses a un berlinois. De l’egalise et de la philosophie catholique. M. de La Mennais”, cit., p. 745. Véase P. Bénichou, *El tiempo...*, cit., pp. 114 y ss.; H. G. Schenk, *El espíritu...*, cit., pp. 138 y ss., y A. Jardín, *Historia del liberalismo...*, cit., pp. 334 y ss.

⁶⁵ Eugenio Lerminier, “Lettres philosophiques adresses a un berlinois. De l’opinion legitimiste. M. de Chateaubriand”, cit., pp. 231-234. Véase P. Bénichou, *El tiempo...*, cit., pp. 99 y ss.; H. G. Schenk, *El espíritu...*, cit., pp. 131 y ss., y A. Jardín, *La historia del liberalismo...*, cit., pp. 300-303.

⁶⁶ Sobre la experiencia santsimoniana puede consultarse L. Díez del Corral, *El liberalismo...*, cit., pp. 350 y ss. y P. Bénichou, *El tiempo...*, cit., pp. 257 y ss.

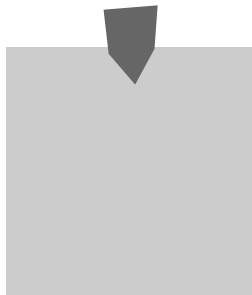
⁶⁷ Eugenio Lerminier, *Philosophie...*, cit., pp. XXIV, XXV, XXVI.

⁶⁸ *Ibid.*, p. XXVI.

Dossier

Ponencias desarrolladas en la mesa
Problemas de Historia Intelectual, LASA/1998

1. Literatura de ideas
2. Ciudad e historia intelectual
3. Historia intelectual latinoamericana
4. Paisaje y representación



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 3 / 1999

Este dossier está compuesto por los materiales presentados en la mesa “Problemas de Historia Intelectual”, en el *XXI International Latin American Studies Association Congress*, realizado en Chicago en el mes de septiembre de 1998.

Ponencia

Ideas para un programa de Historia Intelectual

Carlos Altamirano

UNQ / UBA / CONICET

Es sabido que la historia intelectual se practica de muchos modos y que no hay, dentro de su ámbito, un lenguaje teórico o maneras de proceder que funcionen como modelos obligados ni para analizar sus objetos, ni para interpretarlos –ni aun para definir, sin referencia a una problemática, a qué objetos conceder primacía–. Desde este punto de vista, el cuadro no es muy diferente al que se observa en el conjunto de la práctica historiográfica y, más en general, en el conjunto de disciplinas que hasta ayer designábamos como ciencias del hombre, donde reina también la dispersión teórica y la pluralización de los criterios para recortar los objetos. Más aún: puede decirse que la diseminación y apogeo que conoce en la actualidad la historia intelectual no está desconectada de la erosión que ha experimentado la idea de un saber privilegiado, es decir, de un sector del conocimiento que obre como fundamento para un discurso científico unitario del mundo humano.

Se puede juzgar que este estado de cosas es provisional y confiar en que el futuro traerá un nuevo ordenamiento; o se lo puede celebrar, resaltando las posibilidades que crea la emancipación de todo criterio de jerarquía entre los saberes. Decir, por ejemplo, como dice el historiador Bronislaw Baczko, que el tiempo de las ortodoxias es-

tá caduco y que eso abre, “por suerte”, una nueva época, “la época de las herejías eclécticas”.¹ Pero, se lo celebre o se lo imagine sólo como un estado interino que está a la busca de un paradigma o de una nueva síntesis, el hecho que no puede ignorarse es esa pluralidad de enfoques teóricos, recortes temáticos y estrategias de investigación que animan hoy la vida de las disciplinas relativas al mundo histórico y social, entre ellas la historia intelectual.

El reconocimiento de este paisaje más proliferante que estructurado es el punto de partida de nuestra ponencia. Destinada a alegar, es decir, a citar y traer a favor de un propósito, como prueba o defensa, algunos hechos, argumentos y ejemplos, no tiene otra pretensión que la de esbozar un programa posible de trabajo que comunique la historia política, la historia de las élites culturales y el análisis histórico de la “literatura de ideas”, ese espacio discursivo en que coexisten los diversos miembros de la familia que Marc Angenot denomina géneros “doxológicos y persuasivos”.² Como postulado general, no

¹ Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 25.

² Marc Angenot, *La parole pamphletaire*, París, Payot, 1982.

hallo mejor base para un programa así que esta afirmación de Paul Ricoeur:

Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no es posible comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad pueda llegar a ser una idea ni cómo la vida real pueda producir ilusiones [...].

El propio Ricoeur refuerza después su afirmación con otra, a la que da forma de pregunta:

¿Cómo pueden los hombres vivir estos conflictos –sobre el trabajo, sobre la propiedad, sobre el dinero, etc.– si no poseen ya sistemas simbólicos que los ayuden a interpretar los conflictos?³

La historia política experimenta desde hace ya unos años un verdadero renacimiento, dentro del cual hay un interés renovado no sólo por las élites políticas, sino también por las élites intelectuales. Refiriéndose a ese renacimiento de la historia política, Jean-Francois Sirinelli ha escrito que su riqueza descansa en la “vocación por analizar comportamientos colectivos diversos, desde el voto a los movimientos de opinión, y por exhumar, con fines explicativos, todo el zócalo: ideas, culturas, mentalidades”.⁴ Es en el marco de esa vocación globalizante donde, de acuerdo con el mismo Sirinelli, hallaría su lugar una historia de los intelectuales. Pero el estudio histórico de éstos, de sus figuras modernas y de sus “ancestros”, se ha desarrollado también por otra vía, la de la sociología de la cultura, sobre todo bajo el impulso de la obra de Pierre Bourdieu y sus discípulos.

³ Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Buenos Aires, Gedisa, 1991, p. 51.

⁴ Jean-Francois Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises*, París, Fayard, 1990, p. 13.

Tanto del nuevo impulso de la historia política, como de los instrumentos de la sociología de las élites culturales debería beneficiarse una historia intelectual que no quiera ser historia puramente intrínseca de las obras y los procesos ideológicos, ni se contente con referencias sinópticas e impresionistas a la sociedad y la vida política. Ahora bien, como ha escrito Dominick La-Capra, “la historia intelectual no debería verse como mera función de la historia social”. Ella privilegia cierta clase de hechos –en primer término los hechos de discurso– porque éstos dan acceso a un desciframiento de la historia que no se obtiene por otros medios y proporcionan sobre el pasado puntos de observación irremplazables.

En el caso del programa que trato de acotar, los textos son ya ellos mismos objetos de frontera, es decir, textos que están en el límite de varios intereses y de varias disciplinas –la historia política, la historia de las ideas, la historia de las élites y la historia de la literatura–. El contorno general de ese dominio en el ámbito del discurso intelectual hispanoamericano ha sido trazado muchas veces, y basta citar algunos de sus títulos clásicos para identificarlo rápidamente: el *Facundo*, de Sarmiento, “Nuestra América”, de Martí, el *Ariel*, de Rodó, la *Evolución política del pueblo mexicano*, de Justo Sierra, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui, *Radiografía de la pampa*, de Martínez Estrada, *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz.

En su *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*, Alberto Zum Felde colocó esa zona bajo la enseña de un género, el ensayo, y el volumen que le consagró lleva por subtítulo “Los ensayistas”. No creo, sin embargo, que todos los escritos que se sitúan en ese sector fronterizo puedan, a su vez, agruparse como exponentes o variantes del ensayo, por elástica que sea la noción de este género literario. Nadie dudaría, por ejemplo, en situar

los discursos de Simón Bolívar en esa zona de linde. Pero ¿qué ventaja crítica extraeríamos llamando ensayos a textos que identificamos mejor como proclamas y manifiestos políticos? Sería preferible hablar de “literatura de ideas”.

Se acostumbra también a registrar ese conjunto de tipos textuales bajo el término “pensamiento”, lo que se corresponde, sin duda, con el hecho de que tenemos que vérnosla con textos en que se discurre, se argumenta, se polemiza. En efecto, ¿cómo considerar sino como objetivaciones o documentos del pensamiento latinoamericano –al menos del pensamiento de nuestras élites– textos como los mencionados? Sin embargo, cuando se define de este modo el ámbito de pertenencia de esos escritos, lo regular es que se los aborde pasando por sobre su forma (su retórica, sus metáforas, sus ficciones), es decir, por sobre todo aquello que ofrece resistencia a las operaciones clásicas de la exégesis y el comentario. Si aun el menos literario de los textos ha sido objeto del trabajo de su puesta en forma, si no hay obra de pensamiento, por consagrada que esté a un discurso demostrativo, que escape a la mezcla y, así, a las significaciones imaginarias, ¿cómo olvidar todo esto al tratar con los escritos que suelen ordenarse bajo el título de pensamiento latinoamericano?

Esteban Echeverría, el pensador y poeta a cuyo nombre se asocia el comienzo del americanismo intelectual y literario en el Río de la Plata, nos proporciona la posibilidad de ilustrar rápidamente este punto. Es frecuente que Echeverría se refiera a la realidad americana mediante imágenes que evocan lo corporal. En 1838, en el texto que rebautizará después como *Dogma Socialista*, enuncia una de las fórmulas más citadas de su americanismo: “Pediremos luces a la inteligencia europea, pero con ciertas condiciones. [...] tendremos siempre un ojo clavado en el progreso de las

naciones, y otro en las entrañas de nuestra sociedad”.⁵ Algunos años más tarde, en la *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata*, la imagen orgánica se repite. “Nuestro mundo de observación está aquí –escribe–, lo palpamos, lo sentimos palpar, podemos observarlo, estudiar su organismo y sus condiciones de vida” (p. 195).

Esta imaginería, entendida sólo como un modo de hablar, dio lugar a una primera y básica interpretación/paráfrasis del americanismo echeverriano: por un lado las “luces” –el saber, la ciencia europeos–; por el otro, la realidad local: nuestras costumbres, nuestras necesidades. El encuentro, o la síntesis, de esos dos factores resume el programa de una élite modernizante que cree descubrir en el historicismo las claves para salir del laberinto en que se extravió la generación anterior, la generación de la revolución y la independencia. Puede añadirse aún que la equiparación de la sociedad con un cuerpo, y con un cuerpo visto como campo de estudio, se inspiraba en un modelo de conocimiento cuyo nacimiento era todavía reciente: el de la clínica científica moderna.

Pero si la palabra “entraña” evoca el cuerpo, no lo evoca como paradigma de unidad y proporción, según una vieja representación de la armonía social, sino como materia viva y como cavidad. Se trata de un cuerpo que envuelve un interior: el mundo oscuro, aunque palpitante, de las vísceras. Lo que hay que aprehender nos lleva hacia ese interior (a “las entrañas de nuestra sociedad”), es aquello que hay que “desentrañar”. Desentrañar es sacar las entrañas, pero también llegar a conocer el significado recóndito de algo. Ese organismo que era la sociedad americana, al que se podía palpar y al que se sentía palpar, encerraba, pues, un secreto que debía ser descifrado.

⁵ Esteban Echeverría, *Dogma Socialista*, en *Obras escogidas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, pp. 253-254. Todas las citas de Echeverría remiten a esta edición.

Ahora bien, si volvemos al enunciado en que Echeverría resumió su programa americanista, ¿cómo pasar por alto ese lenguaje en que lo próximo, lo que está aquí –las costumbres y las tradiciones propias–, aparece figurado en términos de un núcleo vivo, pero oculto? Lo más inmediato es mediato podríamos decir, o sea, está mediado por una envoltura externa, mientras lo lejano, lo mediato –las “luces de la inteligencia europea”– parece darse sin mediaciones. Más aún: ¿cómo sustraerse del encadenamiento de sentido que va de de las “entrañas” de la sociedad a *El matadero*? En este relato Echeverría nos ofrece, con el espectáculo de un mundo brutal y primitivo de matarifes, carniceros y achuradoras que se disputan las vísceras, lo que a sus ojos es la verdad social y política del orden rosista. El “foco de la federación estaba en el Matadero” (p. 139), escribe al concluir el relato. El foco, es decir, el centro, el núcleo, las entrañas, en otras palabras, de la federación rosista. Podríamos agregar, entonces, que aquello que el autor del *Dogma Socialista* define como las “entrañas”, y que se compromete a escrutar, no se asocia únicamente con lo desconocido, aunque próximo, sino también con lo que es hostil.

Habría que probar, sin duda, la consistencia de esta interpretación relacionándola con el resto de la obra ideológica y literaria de Echeverría. Si el propósito que guía la interpretación es un propósito de conocimiento hay que precaverse, como enseña Jean Starobinski, de la seducción del discurso más o menos inventivo y libre, que se alimenta ocasionalmente de la lectura. Ese discurso “sin lazos tiende a convertirse a sí mismo en literatura, y el objeto del que habla sólo interesa como pretexto, como cita incidente”.⁶

Pero no creo que haya que ceder a la crítica literaria esa zona de frontera que es la “literatura de ideas” para admitir que ésta no anuda sólo conceptos y raciocinios, sino también elementos de la imaginación y la sensibilidad. Por cierto, prestar atención a los rasgos ficcionales de un texto, así como a la retórica de sus imágenes, solicita los conocimientos y, sobre todo, el tipo de disposición que se cultiva en la crítica literaria. Los textos de la “literatura de ideas”, sin embargo, no podrían tampoco ser reducidos a esos elementos, como si el pensamiento que los anima fuera un asunto sin interés, demasiado anticuado, o demasiado repetitivo, es decir, demasiado vulgar para hacerlo objeto de una consideración distinguida. En suma: una interpretación que privilegiara sólo las propiedades más reconocidamente literarias no sería menos unilateral que aquella que las ignorara.

Pero, veamos, ¿qué es lo que podemos consignar, dentro de nuestra historia intelectual, en ese linde que llamamos “literatura de ideas”? Desde los textos de intervención directa en el conflicto político o social de su tiempo a las expresiones de esa forma más libre y resistente a la clasificación que es el ensayo, pasando por las obras de propensión sistemática o doctrinaria. Lo común a todas las formas del discurso “doxológico” es que la palabra se enuncia desde una posición de verdad, no importa cuánta ficción alojen las líneas de los textos. Puede tratarse de una verdad política o moral, de una verdad que reclame la autoridad en una doctrina, de la ciencia o los títulos de la intuición más o menos profética. Los primeros de entre esos escritos –proclamas, como las de Simón Bolívar, o panfletos, como la “Carta a los españoles”, del jesuita Juan Pablo Viscardo– parecen indisociables de la acción política. Son llamados a obrar y se diría que ellos mismos son actos políticos. Sin embargo, para esclarecer el sentido intelectual de los escri-

⁶ Jean Starobinski, “El texto y el intérprete”, en J. Le Goff y P. Nora, *Hacer la historia. II. Nuevos enfoques*, Barcelona, Laia, 1979, p. 179.

tos (o los sentidos, si se quiere) no basta con remitirlos al campo de la acción o, como suele decirse, a su contexto. Ponerlos en conexión con su “exterior”, con sus condiciones pragmáticas, contribuye, sin duda, a su comprensión, pero no ahorra el trabajo de la lectura interna y de la interpretación correspondiente, aun cuando únicamente se los tome como documentos de la historia política o social. Los ensayos del historiador François Xavier Guerra reunidos en *Modernidad e independencias* son muy ilustrativos respecto de lo que puede enseñar una historia política sensible a la dimensión simbólica de la vida social y de la acción histórica (“relación entre actores, ha escrito Guerra, no sólo está regida por una relación mecánica de fuerzas, sino también, y sobre todo, por códigos culturales de un grupo o un conjunto de grupos sociales, en un momento dado”).⁷

Se trate de escritos de combate o de escritos de doctrina, durante el siglo XIX todos ellos se ordenan en torno de la política y la vida pública, que fueron durante los primeros cien años de existencia independiente los activadores de la literatura de ideas en nuestros países. Un ensayista argentino, H. A. Murena, escribió que hay en América Latina una gran tradición literaria que, paradójicamente, es no literaria. “Es la tradición de subordinar el arte de escribir al arte de la política.”⁸ Durante esa centuria, nuestra literatura estuvo, agrega Murena, “fascinada por la Gorgona de la política”. Se podría observar que hay en estas definiciones de Murena la nostalgia de otra tradición, la nostalgia de aquello que nuestros países no fueron o no tuvieron, falta que ha sido un tópico del ensayo latinoamericano.

De todos modos, el hecho es que nuestras élites, no sólo las élites políticas y militares, sino también las élites intelectuales (nuestros “letrados”, nuestros “pensadores”), tuvieron que afrontar el problema fundamental y clásico de construir un orden político que ejerciera una dominación efectiva y duradera.

Esquemmatizando al máximo podría decirse que esa preocupación por la construcción de un orden político, preocupación dominante en la reflexión intelectual latinoamericana hasta la segunda mitad del siglo XIX, estuvo regida por dos cuestiones, o dos preguntas, sucesivas. La primera podríamos formularla así: ¿qué es una autoridad legítima y cómo instaurarla, ahora sin la presencia del rey? La segunda, que surge cuando se han experimentado las dificultades prácticas para resolver la primera, sería: ¿cuál es el orden legítimo que sea, a la vez, un orden posible?

Paralelamente, a veces confundiendo en los mismos textos con esta preocupación política van a ir cristalizando otros núcleos de reflexión dentro de la literatura de ideas en nuestros países. En algunos escritos, sobre todo cuando toman la forma del ensayo, esos núcleos se expanden y, a veces, dominan sobre cualquier otro tópico. ¿De qué núcleos hablo? De aquellos que parecen ordenarse en torno a la pregunta por nuestra identidad. Hablo, en otras palabras, del ensayo de auto-interpretación y auto-definición. Del ensayo de interpretación podríamos decir que está impulsado a reponder una demanda de identidad: ¿quiénes somos los hispanoamericanos? ¿Quiénes somos los argentinos? ¿Quiénes somos los mexicanos? ¿Quiénes somos los peruanos? Etcétera.

En algunos discursos de Bolívar se pueden encontrar pasajes que anuncian esta ensayística de auto-conocimiento y auto-interpretación. Leamos, por ejemplo, este pasaje clásico del discurso de Bolívar ante el Congreso de Angostura:

⁷ François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 14.

⁸ H. A. Murena, “Ser o no ser de la cultura latinoamericana”, en *Ensayos de subversión*, Buenos Aires, Sur, 1962, pp. 56-57.

[...] no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, nos hallamos en conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complejo.⁹

A través de esta problemática, la que se activa alrededor de la pregunta, explícita o implícitamente formulada, por nuestra identidad colectiva, pueden hacerse una serie de calas en nuestra literatura de ideas. La tarea de definir quiénes somos ha sido a menudo la ocasión para el diagnóstico de nuestros males, es decir, para denunciar las causas de deficiencias colectivas: “Entrad lectores”, escribía, por ejemplo, Carlos Octavio Bunge, en un ensayo de psicología social que se quería científico, *Nuestra América*. “Entremos, seguía, sin miedo ya, al grotesco y sangriento laberinto que se llama la *política criolla*.”¹⁰

En este caso, ya no se trata de responder sólo a la pregunta de ¿quiénes somos?, sino

también por qué no somos de determinado modo: ¿por qué nuestras repúblicas nominales no son repúblicas verdaderas? ¿Por qué no logramos alcanzar a Europa, ni somos como los americanos del Norte? En esta literatura de auto-examen y diagnóstico, que comienza muy tempranamente en el discurso intelectual latinoamericano, la búsqueda llevará a la indagación de nuestro pasado.

Si pensamos en Alfonso Reyes, en Jorge Luis Borges, en Lezama Lima o José Bianco, podemos decir que en el siglo xx la tradición de subordinar el arte de escribir al arte de la política rigió ya sólo parcialmente aun en el campo del ensayo. De todos modos, la veta del ensayo social y político no se ha agotado y ha logrado sobrevivir al hecho que hace cuarenta años parecía condenarlo a la desaparición: la implantación de las ciencias sociales, con su aspiración a reemplazar la doxa del ensayismo por el rigor de la *episteme* científica. Digamos más: leídos con la perspectiva del tiempo transcurrido, muchos de los textos que nacieron de ese nuevo espíritu científico pueden ser colocados en el anaquel de los ensayos de interpretación de la realidad de nuestros países que inauguró en gran estilo el *Facundo* de Sarmiento. En otras palabras, pueden ser leídos como sus grandes ancestros, es decir, también como textos de la imaginación social y política de las élites intelectuales. □

⁹ Simón Bolívar, “Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura”, en *Discursos, proclamas y epistolario político*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 219.

¹⁰ Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América*, Buenos Aires, Librería Jurídica, 1905, p. 241.

Ponencia
*Historia de la ciudad
e historia intelectual*

Adrián Gorelik

Universidad Nacional de Quilmes

“Se ha perdido la clave que interpretaba las enigmáticas imágenes. Estas mismas, como se dice en el barroco poema sobre la melancolía, ‘tienen que ponerse a hablar’. El procedimiento se parece al chiste de Thorstein Veblen, que decía estudiar idiomas extranjeros por el sistema de contemplar cada palabra hasta enterarse de lo que significaba.”

Theodor W. Adorno¹

“Hay cosas que por sólo implicar destinos, ya son poéticas: por ejemplo, el plano de una ciudad...”

Jorge Luis Borges²

1 El problema que propongo abordar en esta ponencia es el de las vinculaciones entre la historia de la ciudad y la historia intelectual, es decir, el problema que supone un enfoque de la historia cultural centrado en la ciudad o, si se me permite el término, una “historia cultural urbana”.³ Vale la pena aclarar, ante todo, que no intento con este término impulsar el nacimiento de una nueva subdisciplina, ya que considero que buena parte de los límites actuales de las disciplinas históricas radica en su excesiva fragmentación

en provincias comunicadas; por el contrario, contra una larga tradición de autonomía de los estudios de historia urbana, estas notas deberían entenderse como parte de la búsqueda de una vía para su reinsertión en el universo de la cultura; en este sentido, tal vez sería más pertinente hablar simplemente de una perspectiva urbana para la historia cultural. Sin embargo, creo que para poder llevar a término ese empeño, es importante poder enfocar con precisión, a la vez, una serie de cuestiones metodológicas y conceptuales que aparecen a la hora de probar esa perspectiva. Es importante aclararlo no sólo porque en la historiografía argentina —y, más en general, latinoamericana— ella no tiene una larga tradición, sino también porque hay otra variedad de formas de estudiar la ciudad y sus procesos culturales, sociales y políticos, que no necesariamente forman parte del universo de la historia intelectual. De modo tal que ni todo lo vinculado con la “cultura de la ciudad” ilumina necesariamente aspectos de la histo-

¹ “Caracterización de Walter Benjamin”, en *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1969, p. 121 (original en *Prisms*, Londres, 1967).

² “Profesión de fe literaria”, en *El tamaño de mi esperanza* (1926), Buenos Aires, Seix Barral, 1993, p. 130.

³ El texto es una transcripción de la ponencia presentada en el congreso de LASA, Chicago, 1998. A posteriori de la presentación he desarrollado algunos de los aspectos de la ponencia, especialmente la última parte, en el artículo “Correspondencias. La ‘ciudad análoga’ como puente entre ciudad y cultura”, *Block*, No. 3, Buenos Aires, CEAC, noviembre de 1998.

ria cultural –por ejemplo, la historia de la disciplina urbanística–, ni toda la cultura que se produce dentro de la ciudad es “cultura urbana” –por ejemplo, la mayor parte de la literatura moderna, que se ha escrito en ciudades, pero sería bastante impertinente suponer que toda la historia de la literatura es historia de la cultura urbana–. Propongo identificar, entonces, el espacio de articulación entre cultura urbana e historia cultural como el universo de representaciones que no sólo tiene como tema la ciudad, sino que *produce* la ciudad, en el doble sentido: que es producido por la ciudad, y que la produce. El estudio cultural de la ciudad podría definirse, en esta dirección, como un estudio atento al modo en que la ciudad y sus representaciones se producen mutuamente.

La noción de representación está, como se sabe, firmemente consolidada en la disciplina histórica, al menos desde la creciente importancia de la dimensión simbólica en los estudios históricos; por eso sería bastante poco llamativo si simplemente se afirmara que “las prácticas sociales y sus representaciones se producen mutuamente”. El problema, en cambio, cuando se dice que “la ciudad y sus representaciones se producen mutuamente”, es que se incorpora el tipo de práctica social extremadamente particular que es la producción de la ciudad. Porque se trata de la conformación de formas materiales con reglas y tiempos propios; cuando no se entra a fondo en la comprensión de esas reglas y tiempos propios, la ciudad queda apenas constituida en “escenario” de las prácticas sociales y, a lo sumo, puede aparecer como “tema” de ciertas prácticas culturales; cuando, en cambio, no se sale de dentro de esas reglas y tiempos propios, la ciudad se autonomiza y, a lo sumo, las ideas se incorporan como “contexto cultural” en cuya conformación la propia ciudad no interviene. En un caso por quedarse afuera, y en el otro por no poder salir, se pierde aquello de específico que puede ofrecer la “cultura urbana”.

En realidad, se trata de las posiciones extremas de un espectro en el cual han oscilado históricamente los paradigmas dualistas con los que fue considerada la relación ciudad/sociedad: la alternativa entre una total autonomía y una total homologación. Marcel Roncayolo ha analizado esas posiciones en la cultura francesa como reacciones simétricas, señalando el clásico trabajo de Pierre Francastel sobre París –“estudiada como una sucesión de experiencias sobre un mismo lugar”– como el intento de reintroducir la historia en la ciudad, frente a las hipótesis que tienden a autonomizarla; como caso de ejemplo, señala los estudios de Maurice Halbwachs, que buscaron una imagen de la ciudad que rindiera cuenta de sus “tendencias profundas”, “naturales”, que no dejara de lado “lo esencial”, es decir, “la ciudad en su conjunto, en la continuidad misma de su evolución”.⁴ En el primer caso, se subordina los cambios de la ciudad a los ritmos de la vida cultural, social y política, convirtiendo las formas materiales en mera modalidad de las prácticas sociales; en el segundo, se exaspera las continuidades de la historia material y se las independiza de todo acontecer externo a ella.

Es indudable que los planteos más renovadores, en el sentido de que produjeron instrumentos analíticos y conceptuales de enorme importancia, se dieron, hacia los años setenta, en la línea de la búsqueda de una autonomía cada vez más complejizada; la figura de la ciudad como “tiempo petrificado”, de Perrot; o como “personaje histórico”, de De Seta, que la define como “la más persistente y la más difícilmente modificable condición que el hombre ha creado en su historia”, por lo que se necesita de una *historia urbana es-*

⁴ Marcel Roncayolo, “Los estratos de la ciudad. Prácticas sociales y paisajes”, ponencia presentada en *Jornadas Buenos Aires moderna. Historia y perspectiva urbana*, Buenos Aires, IAA-FADU, mayo de 1990 (traducción de Alicia Novick).

pecífica, capaz “de inventar los instrumentos y las técnicas que le puedan permitir una interpretación menos empírica, menos funcionalista e instrumental del fenómeno ciudad: una entidad cuyo espesor espacial y temporal es tal que no puede ser referido ni reducido a ninguna otra expresión de la actividad humana”.⁵ Pero si el paradigma de la homologación completa de ciudad y sociedad tiende a ver la ciudad apenas como “sociedad localizada”, la excesiva autonomía del “objeto-ciudad” tiende a destruir lo mismo que postula, su entidad cultural, al menos si entendemos por cultura un proceso histórico protagonizado por los hombres, y no un don otorgado por el *genius loci*. En otros términos, el plano de una ciudad, sus calles, sus edificios, ¿son figuras sensibles de una estructura material autónoma, o fotografías congeladas de marcas humanas que señalan acontecimientos en la diacronía?

El problema radica en encontrar las modalidades de conjunción *en la cultura urbana* de las diferentes reglas y las diferentes temporalidades que habitan el objeto ciudad y las diferentes dimensiones culturales, sociales y políticas que lo producen y que son producidas por él. No en el sentido de una “articulación”: como señalaron Olmo y Lepetit, “la metáfora de la articulación (de la morfología como de la sociedad) no es sólo muy mecánica: produce también representaciones particularmente pobres de las acciones humanas”. Así, la relación ciudad/sociedad sería una relación necesaria, pero *nunca plena*: “Esta última expresión es ambigua –siguen los autores–: ¿cómo representarse un espacio que no esté completamente pleno? Quizás se pueda interpretar como una marca importante para

el historiador: la dificultad de describir la sociedad sin describir su espacio como la dificultad y la necesidad de concebir una sociedad que no sea completamente coherente con su espacio y consigo misma”.⁶ El problema, entonces, es encontrar las huellas de la mutua producción entre las formas materiales y las formas culturales, introducir una cuña en la intersección entre unas y otras para entender cómo se producen unas en las otras, para ver qué hay de unas en las otras.

2 Hay dos tradiciones de pensamiento que se han planteado, cada una a su manera, este problema. La primera de ellas no está demasiado presente en la actual práctica historiográfica o siquiera en el universo de referencias culturales; es una tradición que podríamos llamar “culturalista”, usando la caracterización clásica de Françoise Choay para el pensamiento urbanístico.⁷ Para esa tradición, la necesaria y compleja conjunción de formas materiales y formas culturales es una certidumbre constitutiva: me refiero a ciertas líneas del pensamiento urbano anglosajón, especialmente Lewis Mumford, con su concepción de la ciudad como “obra de arte colectiva”, que plantea una analogía fundamental con el lenguaje (las dos obras de arte por excelencia del hombre, dice Mumford); o a los autores de la tradición “vitalista” de Marcel Poëte y la geografía humana francesa, que retoman el motivo clásico del “alma de la ciudad” y a partir de él conectan las formas materiales con los problemas de la memoria colectiva. Así, Mumford ha afirmado la más completa circularidad en la produc-

⁵ Cf. J.-C. Perrot, *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII^e siècle*, París, 1975; y Cesare de Seta, “L'ideologia della città nella cultura premarxista”, en Alberto Caracciolo (comp.), *Dalla città preindustriale alla città del capitalismo*, Bolonia, 1975, Il Mulino, p. 154.

⁶ Carlo Olmo y Bernard Lepetit, “E se Erodoto tornasse in Atene?...”, en Olmo y Lepetit (eds), *La città e le sue storie*, Turín, Einaudi, 1995, p. 10.

⁷ Françoise Choay ha analizado el pensamiento urbanístico bifurcado a lo largo de la historia entre una concepción “culturalista” y otra “progresista”; cf. *El urbanismo. Utopías y realidades*, Barcelona, Lumen, 1970 (París, 1965).

ción de cultura y ciudad (“El pensamiento toma forma en la ciudad y, a su vez, las formas condicionan el pensamiento”); y ese historiador tan particular que fue Henri Focillon definió la historia como el estudio de “las relaciones diversas, según tiempos y lugares, que se establecen entre los hechos, las ideas y las formas, de las que estas últimas no podrían ser consideradas como simples valores ornamentales; forman parte de la actividad histórica, *representan la parábola que han contribuido a delinear vigorosamente*”.⁸

Pero esta certidumbre clásica en la tradición culturalista también supone un problema muy particular para el análisis, ya que está informando tanto sobre el objeto de estudio como sobre la tarea de estudiarlo: la escritura de la historia cultural de la ciudad se convierte a su vez, de acuerdo con este postulado, en una nueva representación que sumará significaciones sobre ella. Podría decirse que la ciudad realiza permanentemente con las miradas sobre ella la parábola final de “La muerte y la brújula”, cuando el detective Lönnrot, después de hipotetizar la complicada trama que debía llevarlo a descubrir el misterio y atrapar al criminal, comprueba que ha construido una realidad autónoma del crimen en cuyas redes termina por caer él mismo atrapado.⁹ Así, la ciudad también se realiza en el entramado de las representaciones que buscan interpretarla, que creen perseguir “objetivamente” su realidad, pero contribuyen a su transformación. Y por eso es importante notar que la firme voluntad prescriptiva que encontramos en la tradición culturalista de estudio histórico de la ciudad (materializada no sólo en la orientación de muchos de sus trabajos, sino en el hecho definitivo de que gran parte de sus fi-

guras fueron a la vez historiadores y urbanistas) es consustancial a buena parte de sus convicciones. Por ejemplo, en Mumford es directa la relación entre su interpretación de unas míticas plazas medievales que evocan la armonía de una comunidad preindustrial y su búsqueda de reforma de la ciudad contemporánea; más allá de sus muchas cautivantes iluminaciones sobre procesos históricos, la unidireccionalidad operativa le dificulta a esta tradición ofrecer instrumentos de análisis del contacto entre formas materiales y formas culturales que no estén orientados a una resolución conciliadora en el diseño, predeterminada en el ámbito de la praxis urbanística.

3 La otra tradición que, sin esta matriz operativa, se ha asentado también en una convicción similar sobre la relación de la cultura material con la historia cultural, es una tradición mucho más activa en la cultura contemporánea. Se trata de una tradición ilustrada por la frase de Adorno que abre esta ponencia, y que retomó de la cultura clásica la idea de la identidad, en una imagen, de las formas materiales y las formas culturales. Es conocida la doble acepción que tenía para los griegos la palabra *polis*, o que el zurco sagrado entre las propiedades se denominaba con una palabra que significa al mismo tiempo *ley* y *frontera material*; o que la muralla circular que rodeaba la ciudad, cuyo nombre está en la raíz de *polis* y de *urbs*, era la condición de posibilidad de un recinto propiamente político y cultural. También de la cultura clásica proviene la inspiración de Tomás Moro al reunir en su rey Utopos la figura del legislador y el arquitecto; y de allí proviene la idea de ciudad como encarnación material de las instituciones que atraviesa todo el estudio de Fustel de Coulanges sobre la ciudad antigua —es significativo que lo que Fustel propone como un estudio de “los principios y [las] reglas [que] gobernaron la sociedad griega y la sociedad romana” se llame, precisamente, *La ciudad*

⁸ Cf. Lewis Mumford, *La cultura de las ciudades* (1938), Buenos Aires, 1968; y Henri Focillon, *Art d'Occident*, París, 1938 (el subrayado es nuestro).

⁹ Jorge Luis Borges, “La muerte y la brújula” (1944), *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1969.

antigua. La tradición a la que alude la cita de Adorno más directamente es la del romanticismo alemán, que tomó del mundo clásico un modo de concebir la teoría aferrada siempre a formas, a fenómenos sensibles, como demuestra la noción de *Urphänome*, “el fenómeno arquetípico donde palabra y cosa coinciden”, propuesta por Goethe en su morfología de la naturaleza y retomada en la cultura alemana de entreguerras como base de una particular consideración de la cultura como “cultura material”.¹⁰ Este modo de concebir la teoría está, muy especialmente, en la relectura del mundo clásico que realiza Hannah Arendt, con su concepto de “espacio público” como colisión fugaz e inestable entre forma urbana y política; en el trabajo crítico de Siegfried Kracauer, para quien las “imágenes espaciales” eran “los sueños de la sociedad”; en los estudios sobre la técnica de Siegfried Giedion, por su consideración de la arquitectura como “testigo inequívoco de nuestro tiempo”; o en la Escuela de Warburg, la escuela “de los ojos más sabios –en términos de Calasso– que hayan leído, en este siglo, las imágenes de nuestro pasado”; y está, por supuesto, en las “iluminaciones” de Walter Benjamin, casi siempre apoyadas en volver significativos para la interpretación de la cultura, como un gesto de prestidigitación, objetos o materiales aparentemente insignificantes.¹¹

¹⁰ Susan Buck Morss ha desarrollado la influencia de esta noción en la cultura alemana de comienzos de siglo, especialmente en Simmel, y, en parte a través de él, en el trabajo de Benjamin; cf. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor, 1995 (Cambridge, 1989).

¹¹ La cita de Giedion en “Introducción” a *Bauen in Frankreich. Eisen. Eisenbeton*, Leipzig-Berlín, Klinkhardt & Bierman Verlag, 1928 (reproducido en *Rassegna* No. 25/1, Bolonia, marzo de 1986, pp. 30-48); la cita de Siegfried Kracauer, en David Frisby, *Fragments de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992, p. 201; la de Roberto Calasso, en *Los cuarenta y nueve escalones*, Madrid, Anagrama, 1991, p. 102.

Ahora bien, es evidente que esta tradición cultural, fuertemente crítica de la modernidad (porque nos habría hecho entregar “una porción tras otra de la herencia de la humanidad [...] por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo ‘actual’”, en términos de Benjamin), identificó con mucha claridad una serie de cuestiones centrales a nuestro problema. Más allá de que acordemos con la idea de que existió un tiempo de armonía entre las imágenes y los conceptos, las formas y la cultura (es decir, un tiempo en que la propia noción de representación era innecesaria, y por eso el apego a estas posiciones de las tendencias más radicales del “giro lingüístico”), debemos reconocer que su efectiva separación moderna produce un hiato del que el análisis de la cultura urbana debe dar cuenta para que las imágenes puedan “ponerse a hablar”. ¿Cómo lograrlo? ¿Cómo interrogar los objetos, las formas materiales, las imágenes? ¿Cómo incorporarlos activamente a un análisis cultural? ¿Cómo hacerlo sin traicionar su especificidad, pero sin resignarse a detenerse extasiado en el umbral de su enigma? Hay incontables ejemplos fascinantes de respuesta dentro de esta tradición, cuyo recurso analítico más habitual podría verse como un *salto interpretativo*, de gran virtuosismo y productividad, como prueba el propio Adorno –a pesar de la ironía de la frase citada, en la que describe el “método” de Benjamin–, en el análisis del *interieur* burgués como clave de la filosofía de Kierkegaard.¹² Pero, incluso antes de cualquier debate sobre las implicaciones filosóficas de esta tradición, desde el punto de vista de los instrumentos analíticos que pone en juego debe admitirse que, más que en un procedimiento interpretativo aprehensible, estos autores resuelven la unión de

¹² Véase Theodor W. Adorno, *Kierkegaard* (1966), Caracas, Monte Ávila, 1969; la cita de Benjamin en “Experiencia y pobreza” (1933).

imágenes disonantes en una particular inteligencia poética: es *en la propia escritura* donde esa colisión tan productiva produce flashes de conocimiento, diagnósticos capaces de unir las partes con el todo. Así, el incesante estímulo que se encuentra en sus imágenes e interpretaciones ha tendido a volverse, especialmente en el marco de la reciente *vague benjaminiana*, un salvoconducto para la multiplicación en abismo de las sugerencias que ofrece la ciudad “como texto”; un “texto” que no sólo termina con cualquier perspectiva referencial, sino que elimina todos los aspectos no discursivos de la producción de la ciudad, disolviendo así buena parte de la riqueza del jeroglífico en una mera referencia literaria. En rigor, el problema que esa misma inteligencia poética plantea es el de los límites de la interpretación: aceptada la constructividad y la autonomía de la escritura histórica, puestos en crisis tanto el naturalismo positivista como las pretensiones científicas del trabajo histórico, ¿es posible apoyar su productividad sólo en un puro virtuosismo interpretativo? ¿Cómo darle certezas al “salto interpretativo” que permita reunir las formas materiales con sus representaciones?

4 Hay una figura poco conocida fuera del mundo de la arquitectura, creada por un arquitecto italiano en los años setenta, Aldo Rossi, la figura de la “ciudad análoga”, que vincula varios aspectos de estas tradiciones (y los combina con otras); aunque fue creada como un instrumento de producción poética, creo que puede analizársela como uno de los puentes más firmes que se han tendido entre la cultura urbana y la historia cultural en esta segunda parte del siglo y, desde ese punto de vista, ser reutilizada como figura de conocimiento. En diferentes épocas se han producido este tipo de figuras-puente, que en cada momento expresaron los puntos de conexión más íntimos y necesarios entre los problemas de la ciudad y los de la cultura, formando in-

cluso motivos que han trascendido la especificidad del momento y se han generalizado en verdaderas concepciones culturales de la ciudad: la figura de “espacio público” durante el iluminismo; la figura de “organismo” durante el romanticismo; la figura de “espacio-tiempo” como figura científico-vanguardista; la figura de “espacio-poder”, con la cual Foucault produjo una verdadera reintroducción de la dimensión espacial en las consideraciones de la filosofía y la historia. Estas figuras-puente ofrecen, a la vez que instrumentos analíticos preciosos, puntos de entrada privilegiados a la cultura urbana de una época; ya que si por cultura urbana entendemos esa conjunción de formas materiales y formas culturales, no todas las categorías a través de las cuales puede estudiarse la ciudad vienen matizadas con la misma cantidad de información ni poseen la misma densidad, en el sentido de ser capaces de preservar la densidad específica de cada una de las dimensiones (discursivas y no discursivas) que se conjugan en la cultura urbana. Sin postular que la figura de “ciudad análoga” haya tenido una similar influencia a aquellas otras, voy a tratar de mostrar cómo, tomando elementos principales de las dos tradiciones mencionadas, le da una resolución sintética a una compleja comprensión cultural de la ciudad.

No es importante aquí analizar las consecuencias en la poética arquitectónica rossiana de la figura de “ciudad análoga” —en verdad, el origen de su formulación—, ya que interesa como figura de conocimiento. De todos modos, conviene mencionar rápidamente su sentido original para luego analizarla en su carácter de interrogación ficcional sobre la verdad de la ciudad. Ya en el prólogo a la segunda edición de su libro clásico y más conocido, *La arquitectura de la ciudad*, en 1969, Rossi mencionaba la necesidad de esta figura como etapa superadora de las propuestas de su libro, ya que “descripción y conocimiento debían dar lugar a un estadio ulterior: la ca-

pacidad de la imaginación que nacía de lo concreto”.¹³ El ejemplo con que a partir de entonces siempre prefirió explicar el surgimiento de esa figura es un “Capricho” de Canaletto sobre el puente de Rialto (1755-59), un grabado en el que Venecia aparece como una reunión condensada de monumentos palladianos reales e ideales, de sitios existentes o figurados por la arquitectura y el arte; como lugar de puros valores arquitectónicos, dice Rossi. Aquí conviene notar que, desde un punto de vista, digamos, “proyectual”, la figura de la “ciudad análoga” podría considerarse el momento supremo de las perspectivas que, como se mencionó más arriba, en los años setenta trabajaron sobre la idea de la autonomía de lo material. Pero el caso de Rossi es más complejo justamente por la fuerte influencia de las corrientes culturalistas en su descubrimiento de ese carácter de *totalidad* (que se explicaría en su propia duración y según sus propias leyes) de lo urbano. Porque el sentido plenamente autónomo de la ciudad, en el culturalismo, supone, ante todo, el movimiento complementario: su identificación previa como uno de los productos más altos de la cultura. Y esto fue siempre el punto de partida de Rossi:

A veces me pregunto cómo puede ser que nunca se haya analizado la arquitectura por ése su valor más profundo; de cosa humana que forma la realidad y conforma la materia según una concepción estética. Y así, es ella misma no sólo el lugar de la condición humana, sino una parte misma de esa condición.¹⁴

¹³ Véase el prólogo a la segunda edición italiana de *La architettura de la ciudad*, Padua, 1969; la cita es de la memoria de la *tavola*, “La città analoga”, que Rossi realizó con Eraldo Consolascio, Bruno Reichlin y Fabio Reinhart, presentada en la Bienal de Venecia de 1976 y republicada en A. Ferlenga, *Aldo Rossi. Architetture 1959-1987*, Milán, 1987, vol. 1, pp. 118-119.

¹⁴ *La architettura de la ciudad*, cit., p. 76.

De tal modo, la yuxtaposición de arquitecturas que presenta la “ciudad análoga”, al mismo tiempo que permite entender la larguísima duración en que se resuelve la historia material de la ciudad (y, por lo tanto, la autonomía relativa de sus leyes), permite también entender el modo en que se superponen sus representaciones, ya no como “arquitecturas”, sino como productos culturales, como figuraciones de la ciudad.

Ahora bien, la reunión escenográfica de edificios y sitios urbanos existentes e imaginarios (proyectados por los contemporáneos o tomados como modelos ideales de la Antigüedad) era frecuente en el arte desde el Renacimiento, tanto porque las artes visuales se constituyeron en un campo de experimentación acerca de las relaciones entre pasado, presente y futuro (como hipotetiza Christine Smith en su análisis sobre Alberti), como porque las “ciudades ideales” representadas funcionaban como “proyecto social” (según sostiene Krautheimer al analizar las famosas tablas de ciudades ideales del siglo xv), en el sentido de recordar la dirección de la transformación urbana y social deseada, prefigurándola;¹⁵ es decir, en esas obras ya se hacen presentes las relaciones estrechas, históricas, entre figuración artística, producción de simbolizaciones culturales, prefiguración intelectual y construcción de la ciudad. Lo que introduce la figura de “ciudad análoga” es una reorganización de esa tradición a través de una operación sintética que hace presente una necesidad del análisis y la convierte en un programa: la necesidad de incorporar todos esos diferentes planos de sentido en la comprensión de la ciudad y en las propuestas ur-

¹⁵ Cf. Christine Smith, “L’occhio alato: Leon Battista Alberti e la rappresentazione di passato, presente e futuro”, y Richard Krautheimer, “Le tavole di Urbino, Berlino e Baltimora riesaminate”, en H. Millon y V. Magnago Lampugnani, *Rinascimento. Da Brunelleschi a Michelangelo. La rappresentazione dell’Architettura*, Milán, Bonipiani, 1994.

banas, la necesidad de poner en juego de modo simultáneo –por plantearlo en los términos de Fagiolo– la ciudad real, la ciudad ideal, la ciudad idealizada y la ciudad ideologizada.¹⁶

5 En este sentido, la figura de “ciudad análoga” permite enfrentar uno de los obstáculos principales en el análisis histórico de la cultura urbana: la naturalización de la ciudad. La ciudad presupone esa naturalización precisamente por todos aquellos valores que el culturalismo recoge como su esencia: su producción colectiva, su duración y, por tanto, la compleja alianza entre conservación y renovación, entre recuerdo y olvido de sí misma, por la cual el contacto directo de la experiencia cotidiana tiende lazos firmes de complicidad, el sentido común sutura conflictos, restablece algún tipo de unidad armónica y de explicación reconstitutiva, pacífica. Y podría decirse que todo intento de conocimiento crítico de la ciudad ha debido enfrentar esa relación pacificada, produciendo un extrañamiento y una distancia capaces de poner en acto el carácter artificial, cultural por ende, de las figuraciones urbanas; volviendo a ver la ciudad como un extranjero, y aquí conviene recuperar el “chiste” de Veblen citado por Adorno.

De hecho, tal fue, como se sabe, el procedimiento crítico de las vanguardias estéticas, en uno de los intentos más radicales de extrañamiento con el medio urbano. Raymond Williams ha postulado que muchas de las innovaciones lingüísticas de las vanguardias se vieron favorecidas por la condición de migrantes de la mayor parte de sus integrantes; para ellos, las grandes capitales significaron una ruptura completa con los signos heredados, no sólo los visuales y sociales, sino especialmente la lengua, que también se presentó

como un *medio* objetivo, funcional y no cualitativo.¹⁷ Algunos sectores de la vanguardia tradujeron esa percepción contraponiendo, de modo colagístico, las referencias reales de la ciudad con los estímulos visuales, los recuerdos fragmentarios, las asociaciones con imágenes provenientes de la memoria o la experiencia de ciudades lejanas, en un proceso que coloca en el centro la experimentación subjetiva de la conciencia del desgarramiento moderno y de la multiplicidad de voces que viven en la ciudad, rompiendo las nociones tradicionales de espacio-tiempo propuestas por la visión perspectivista clásica. Es, por supuesto, el caso de los collages del expresionismo o la nueva objetividad alemana, que denuncian la metrópoli como universo de mercancías en el que tanto los objetos como las personas aparecen desprovistos de vida propia; esas obras trabajan sobre el carácter fragmentario y frenético de la ciudad moderna, sobre los estímulos que producen el shock teorizado por Georg Simmel como característica central de la experiencia metropolitana: si el individuo-mercancía tiende a adormecer ese shock con una percepción distraída (*blasé*), la puesta en escena de la misma, al hacerla explícita, permite el distanciamiento crítico de la representación naturalizada. Es, también, el caso de James Joyce, con su monólogo interior que convierte un simple recorrido por Dublín en un viaje por las ciudades del mundo y del pasado, en un jeroglífico de ciudades superpuestas como cajas chinas: como sostiene Williams, en la gran novela de la ciudad moderna que es el *Ulises*, “ya no existe una ciudad sino un hombre que camina por ella”.¹⁸

¹⁶ Marcello Fagiolo, “L’Efimero di Stato. Strutture e archetipi di una città d’illusione”, en M. Fagiolo (comp.), *La città effimera e l’universo artificiale del giardino*, Roma, Officina edizioni, 1980.

¹⁷ Cf. Raymond Williams, “Las percepciones metropolitanas y la emergencia del Modernismo”, en *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas*, Buenos Aires, Manantial, 1997 (Londres, 1989).

¹⁸ Raymond Williams, *Solos en la ciudad. La novela inglesa de Dickens a D. H. Lawrence*, Madrid, Debate, 1997 (Londres, 1970).

La figura de “ciudad análoga”, en cambio, procede por el camino inverso, el de una objetivación “fría” de la ciudad y su historia, eliminando todo rastro de la experiencia subjetiva directa (no de la subjetividad, que se hace presente de otro modo). De lo que se trata, precisamente, es de mantener el programa que busca quebrar la naturalización de la ciudad, pero en un momento diferente, cuando también el imaginario del fragmento y el collage de la percepción distraída modernista han sido incorporados como una segunda naturaleza en el imaginario de la metrópoli moderna. Y esto debería advertirnos acerca de otro fenómeno ocurrido a partir de la *vague* benjaminiana, por el cual, a través de una conexión extraña entre el Benjamin de *Infancia berlinesa* y las posturas antifoucaultianas de Michel de Certeau (frente a la “ciudad panóptico”, la libre determinación contestataria de los individuos que organizan sus propios recorridos), se ha vuelto a plantear la relación con la ciudad a partir de “perderse en ella”, de conseguir una “fructificación subjetiva”, sin comprender que ella ya no permite componer una mirada crítica porque, como planteaba Manfredo Tafuri contemporáneamente a las investigaciones de Rossi y para destacar la innovación de éstas, la “percepción distraída” del paseante hoy no puede sino reproducir los valores que se presentan como inmutables e indiscutibles, nuevamente como *naturales*.¹⁹

Apoyándose, entonces, en la concepción culturalista de la ciudad, la figura de “ciudad análoga” permite poner en evidencia el mecanismo de reproducción de valores naturalizados, minando desde dentro los propios supuestos culturalistas de la continuidad urbana. Si la ciudad es el objeto de conocimiento anacrónico por excelencia, porque como ningún museo o biblioteca tiene la capacidad de mezclar y macerar lo más viejo

con lo más nuevo, lo que podría haber ocurrido con lo que realmente ocurrió, colocándolos en un mismo plano de experiencia, la figura de “ciudad análoga”, lejos de entregarse a esa lógica, produce una escena que tematiza la mecánica que busca suturarlos. Porque, en rigor, la experiencia de la ciudad naturalizada también se organiza a la manera de una “ciudad análoga”, pero que condensa sólo esos valores “inmutables” del sentido común, eludiendo el conflicto, con una composición plural pero que no es consciente del peso específico de las capas culturales que cada elemento aporta y de las tensiones que se generan entre ellas, orientado a restituir *un único* sentido. La ciudad análoga de la cotidianidad es una narración naturalizada, la composición de un manojito de postales armónicas que permite recorrer la ciudad por sendas prefiguradas, recomponiendo a cada instante cada una de las imágenes fragmentarias en un relato homogeneizante en el que encuentran una *identidad* al vincularse con otras imágenes, como un álbum de fotografías familiares, de recuerdos de infancia que suelen articular las figuraciones de los momentos de esplendor personal y los de algún esplendor de la ciudad; las imágenes que no condicen con esa narración no arman sentido, son descartadas como excepción o decadencia. Se trata de una “ciudad análoga” idéntica a la que producen los símbolos del consumo y que logran adormecer y vaciar las coagulaciones de monumentos más intensas, como ocurre con el tango en Buenos Aires, utilizado como imagen publicitaria hasta la saciedad junto a los escenarios de La Boca, las callecitas de barrio o el obelisco: si la “ciudad análoga” es siempre una composición, cuando la narración costumbrista se resuelve en publicidad aparecen los iconos del sentido común como una composición banal.

Más allá de cómo la poética rossiana propone alternativas a esta banalización de la experiencia cotidiana, la figura de la “ciudad

¹⁹ *Teorías e historia de la arquitectura* (Bari, 1968), Barcelona, Laia, 1972, especialmente pp. 205-206.

análoga”, por definición, permite poner en acto la ficción representativa con que se experimenta la ciudad y, por esa vía, produce un instrumento de conocimiento para intervenir críticamente en sus figuraciones; permite desplegar las simbolizaciones culturales que produce la ciudad y que la producen, deconstruyendo su proceso de formación y su función histórica y cultural.

Que para pensar la ciudad es imprescindible partir de la puesta en cuestión de la naturalización de lo existente también lo señalaba desde la literatura, contemporáneamente a Rossi, un autor tan diferente de él como Georges Perec. Los “inventarios” de Perec podrían considerarse de algún modo como atlas dispartados de “ciudades análogas”: Perec amontona “inventarios” tras la aparente ambición de reproducir en bloque una totalidad a partir de diferentes estrategias de enumeración: descriptiva, como en *Tentativas de agotar un lugar parisino*; rememorativa, como en *Espèces d’espaces*; o mimética, reconstruyendo (produciendo, justamente, un análogo) el proceso de superposición de capas que vuelve la historia un jeroglífico a descifrar, como en *La vida, instrucciones de uso*. Ésas son sus modalidades de poner en suspenso lo habitual, “lo que tanto parece ir de suyo que ya hemos olvidado su origen”.²⁰ Así, en *Espèces d’espaces* se encarga a sí mismo una larga lista de tareas de la memoria:

Reconocer que los suburbios tienen una fuerte tendencia a no seguir siendo suburbios. Notar que la ciudad no ha sido siempre lo que era. Recordar, por ejemplo, que Auteuil estuvo mucho tiempo en el campo. Recordar también que el Arco de Triunfo fue edificado en el campo [...]. Recordar que todo lo que se llama “faubourg” se en-

contraba fuera de la ciudad [...]. Recordar que si se decía Saint-Germain-des-Prés, es porque allí había *prados*. Recordar que un “boulevard” es en su origen un paseo arbolado que rodea a la ciudad y que ocupa por lo común el espacio donde estaban las antiguas murallas. Recordar, al respecto, que estaba fortificado...²¹

Es la misma preocupación que ha planteado en sus investigaciones sobre las narraciones orales para la historia de la ciudad Alessandro Portelli, con su provocativa propuesta de utilizar la *ucronía* como método deconstructivo: suponer que el pasado podría haber sido diverso, “intercalar en la memoria de los hechos las hipótesis del deseo”, utilizar las afirmaciones contrafácticas como “una de las grandes formas de refutación de lo existente”.²²

Otras líneas del objetivismo francés se habían planteado también nuevas modalidades –en relación con las de las vanguardias clásicas– para generar el efecto de desnaturalización: la reducción esencialista a lo material del *nouveau roman*, a aquello que apenas cabe describir por medio de un “lenguaje espacial” en el que, como señalaba Michel Foucault en un agudo análisis de la *Description de San Marco* de Butor, “la ‘descripción’ [...] no es reproducción, sino más bien desciframiento”.²³ Precisamente, se trata de la puesta en acto de la idea de la ciudad como jeroglífico, como palimpsesto, cuyas claves deben buscarse en las capas de tiempo grabado en las piedras, como un ejercicio de estra-

²⁰ Georges Perec, “¿Aproximación a qué?”, en *Diario de Poesía*, No. 21, Buenos Aires, verano de 1991/1992 (traducción de Jorge Fondebrider).

²¹ *Espèces d’espaces*, París, 1974, p. 84 (utilizo la traducción de María Teresa Gramuglio del capítulo “La ciudad”, publicado en *Punto de Vista*, No. 53, Buenos Aires, noviembre de 1995, p. 13).

²² Alessandro Portelli, *Biografía di una città. Storia e racconto: Terni 1830-1985*, Einaudi, Turín, 1985, pp. 18-19.

²³ Michel Foucault, “Le langage de l’espace” (1964), *Dits et écrits*, t. 1 (1954-1969), París, Editions Gallimard, 1994.

tigrafía cultural. Ya no es sólo la mirada del extranjero, sino la del arqueólogo de su propio presente, que para comprender se obliga a restituir la artificialidad y la contingencia, la distancia que permite concebir la ciudad como construcción cultural y la historia como el territorio de una lucha para mantener viva la memoria de sus conflictos.

6 De este modo aparece el problema del tiempo: contradiciendo esta vez el propio postulado de “continuidad” implícito en la voluntad de autonomía de la figura de “ciudad análoga”, ésta realza la cualidad conflictiva del tiempo en la ciudad: no es sólo “tiempo petrificado” el de las formas materiales; también “implican destinos”, como sostiene en la cita del acápite Borges sobre el plano de una ciudad (una de las fuentes principales con que trabaja la historia cultural urbana). Si, como vimos, el problema del tiempo en la ciudad no puede reducirse a reconocer un “desajuste” temporal producido por el “retraso” de las estructuras materiales que tienen ciclos largos de transformación por fuera de los “tiempos cortos” de las intenciones y los proyectos políticos o los acontecimientos sociales, se hace evidente que el reconocimiento de la complejidad del tiempo en la ciudad tiene otros efectos sobre nuestra comprensión de la misma: en principio, es un reconocimiento que puede aparecer una vez que se pone en crisis la idea de progreso, la idea funcionalista de continuidad y homogeneidad entre series tan diferentes como la urbanización, la industrialización y la burocratización en las sociedades modernas. ¿Hasta qué punto la historiografía de la ciudad ha asumido que el instrumento de la “larga duración” ofrecido por Braudel como muestra de la renovada productividad de la historia en la nueva coyuntura estructuralista, estaba sellando la defunción de la idea moderna de tiempo homogéneo? ¿La historiografía de la ciudad no se ha habituado a reci-

tar más o menos rutinariamente la propuesta braudeliana de las diferentes duraciones, pero sin asumir la medida en que las mismas pusieron en juego la propia idea de identidad en la que se ha constituido la cultura urbana occidental, mucho antes de que el posmodernismo convirtiera ese dato en un motivo de celebración?²⁴

Si no tomamos el esquema de Braudel como un cuadro fijo que permite abordar problemas diferentes a partir de tiempos diferentes e incomunicados; si usamos su metáfora geológica no para aislar las diferentes temporalidades, sino para reconocer que una narración histórica no es sino una sucesión de cortes verticales que atraviesan diferencialmente cada uno de los “estratos” (así funciona el “sistema vertical” del que hablaba Foucault, las “sondas” que propone Ginzburg o las “fracturas” que menciona DUBY), ¿qué postulan esas diferentes temporalidades sino la aparición de un *tiempo quebrado* y un *territorio fragmentado*, sólo pasibles de ser reunidos a través del gesto constructivo del historiador?²⁵ Pues bien,

²⁴ Ha escrito Fernando Devoto: “Si el problema central es menos la *longue durée* que la multiplicidad de los tiempos en la historia, uno se sentiría rápidamente tentado a observar que el punto central de esa innovación es en realidad la desestructuración de la forma tradicional del relato histórico en torno a un único eje temporal”, en “Acerca de Fernand Braudel y la ‘longue durée’ treinta y cinco años después”, en *Entre Taine y Braudel. Itinerarios de la historiografía contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1992, p. 123.

²⁵ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI (véase especialmente la Introducción); Carlo Ginzburg en “Indicios. Raíces de un paradigma indiciario”, en Aldo Gargani (comp.), *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, México, Siglo XXI, 1983 (Turín, 1979); y Georges DUBY en *Il sogno della storia*, Garzanti, entrevista realizada entre noviembre de 1978 y marzo de 1979, pp. 150-151. Sería interesante analizar incluso hasta qué punto esa consideración permite poner en crisis un paradigma de larga vida: el de la efectividad del espacio sobre la sociedad. Desde por lo menos el siglo XVIII se ha asentado el criterio de que las formas espaciales tienen la capacidad de influir sobre la felicidad e infelicidad de la gente y sobre la organización social;

creo que ésta es la condición espacio-temporal en la que nos instala la figura de la “ciudad análoga”.

Para entenderlo, conviene distanciarse del propio modo en que muchas veces Rossi –y sus críticos– evaluaron la figura, porque la más explícita vinculación de la poética rossiana con la metafísica de De Chirico ha concentrado habitualmente los comentarios en el aspecto de *naturaleza muerta* que asumen las imágenes de la “ciudad análoga”; así Daniele Vitale puede comenzar a hablar de la arquitectura de Rossi con la siguiente descripción emblemática: “Pocos elementos concluidos, geoméricamente precisos, en los que se insiste de manera casi obsesiva, *fijados en el tiempo*, continuamente perfeccionados”; o Tafuri puede criticar la “deshistorización” de su operación analógica.²⁶ Sin embargo, podría decirse que la presentación simultánea de diferentes tiempos de la ciudad no implica necesariamente el aplanamiento deshistorizado, sino la asunción de la idea de tiempo heterogéneo y fragmentado, un tiempo que ya no *articula* lo espacial con lo social (en el sentido criticado por Olmo y Lepetit), sino que hace aparecer las fracturas de la experiencia histórica.

Se trata de la misma temporalidad que Gilles Deleuze, inspirado en las teorías de Berg-

esto estaba presente en los utopistas, que postulaban las virtudes educadoras del espacio, y se mantuvo hasta por lo menos la consolidación de la urbanística modernista, pero también ha sido asumido, en negativo, por el propio Foucault, que puede criticar como modalidades del control social las prácticas y los “dispositivos” derivados de esa creencia –como el panóptico–, precisamente a partir de una simétrica confianza en su efectividad, lo que supone nuevamente restaurar la plenitud en las relaciones entre espacio y sociedad rechazadas.

²⁶ Daniele Vitale, “Hallazgos, traslaciones, analogías, proyectos y fragmentos de Aldo Rossi” (1979), en *Aldo Rossi* (selección e introducción de Alberto Ferlenga), Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992, p. 83 (subrayado nuestro). La crítica de Manfredo Tafuri en *La esfera y el laberinto. Vanguardias y arquitectura de Piranesi a los años sesenta*, Barcelona, Gili, 1984 (Turín, 1980), p. 444.

son –de fundamental importancia también en la matriz culturalista–, caracterizó para el cine moderno (el que se constituye en la segunda posguerra a partir del neorrealismo, Welles, Antonioni, la *nouvelle vague*): un cine que rompe con la ilusión narrativa de la continuidad espacial y temporal, y logra la presentación directa del tiempo, ya no sólo como transcurso, sino como historia y memoria, produciendo una “imagen-tiempo directa [que] nos permite acceder a esa dimensión proustiana según la cual las personas y las cosas ocupan en el tiempo un lugar inconmensurable con el que ocupan en el espacio”.²⁷ *Incommensurable*: la “ciudad análoga” trabaja en ese desfiladero espacio-temporal: “la forma de la ciudad –escribía Rossi en *La arquitectura de la ciudad*– es siempre la forma de un tiempo de la ciudad; y hay muchos tiempos en la forma de la ciudad”; Deleuze, por su parte, va a acudir a San Agustín: “hay un presente del futuro, un presente del presente, un presente del pasado, todos ellos implicados en el acontecimiento, enrollados en el acontecimiento y por tanto simultáneos, inexplicables”.²⁸

En la “ciudad análoga”, el acontecimiento está grabado en cada objeto, en tanto signo que lo ha fijado y, por lo tanto, aparece condensando valores arquitectónicos y culturales; se trata de una construcción de fuerte apelación histórica, porque las huellas culturales son producto del tiempo social y cultural a la vez que marcas de él, pero que, justamente por la necesidad de mostrar el tiempo múltiple y el territorio fragmentado de la historia cultural de la ciudad, se resuelve como un espacio neutro, podría decirse postperspectívico, en el sentido de que compone y yuxtaponen no sólo lugares, sino también tiempos y

²⁷ Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós Comunicación, 1987 (París, 1985), p. 61.

²⁸ La primera cita, en *La arquitectura de la ciudad*, cit., p. 104; la segunda, en Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 138.

jerarquías, suspendiendo las interpretaciones establecidas sobre el sentido del devenir y sobre los valores en la cultura.

7 La figura de la “ciudad análoga” permite, entonces, poner en escena las figuraciones naturalizadas de la ciudad, deconstruyéndolas, y componer sus diferentes cualidades temporales y espaciales. Y si bien parte para ello de los postulados de la tradición culturalista, es la otra tradición que analizamos, la de la ensayística alemana, de donde toma un estilo de conocimiento que, en verdad, produce algo así como una duplicación del modo en que nos figuramos –en que la cultura forma– la ciudad.

En uno de los textos en los que Rossi intenta explicar el tipo diverso de conocimiento implícito en la “ciudad análoga”, acude a una definición de Jung sobre el pensamiento analógico:

El pensamiento “analógico” o fantástico y sensible, imaginado y mudo, no es un discurso sino una meditación sobre materiales del pasado, un acto volcado hacia adentro. [...] El pensamiento analógico es arcaico, no expresado y prácticamente inexpresable con palabras”.²⁹

Se trata de un pensamiento que repone (en estrecha relación con el pensamiento salvaje de la antropología) el universo de la semejanza, de la identidad entre las palabras y las cosas, en el sentido en que Foucault describió la episteme renacentista cancelada por la época clásica. Después de esa cancelación, las figuras que recuperan para Foucault este universo de marcas a interpretar analógicamente, es decir, aquellos que pueden reencontrarse con el sentido de las cosas por fuera de su repre-

sentación lógica, son el loco y el artista: los pensadores analógicos, “cazadores de similitudes perdidas” a través de los “cortocircuitos de la intuición”; es el Quijote, y es Magritte.³⁰ Seguramente en esto pensaba Tafuri cuando sugirió que debajo de la composición “La ciudad análoga”, que Rossi presentó en la Bienal de Venecia de 1976, podía figurar la inscripción *ceci n’est pas une ville*: “¿Pensamiento analógico como simbolismo arcaico, expresable únicamente por medio de imágenes deshistoriadas?”.³¹ En ese caso, la noción de *representación*, fundamental para nuestro análisis, dejaría de ser pertinente.

Sin embargo, pese al uso de la noción de analogía, la búsqueda de Rossi no intenta poner en crisis el vínculo representativo a través de colisiones inesperadas (no es el tipo de surrealismo de Magritte, con la franca colisión prescrita por la frase de Leautrémont, entre un paraguas y una máquina de escribir sobre una mesa de quirófano), sino que se concentra sobre la conjunción, dentro de cada objeto, entre forma y cultura, es decir, se ocupa de potenciar la capacidad informativa, en términos de representación, de las formas materiales. El montaje de la “ciudad análoga” está atento a la densidad significativa de cada objeto y a una tensión mutua que está dada justamente por la posición relativa dentro del cuadro de esas densidades.

Se hace claro, entonces, que esa densidad se apoya necesariamente en la idea de *identidad* retomada de la cultura de la Antigüedad clásica: tal es el sentido de la noción de *monumento*, constitutiva de la hipótesis rossiana: la reunión íntima, indiscernible del acon-

²⁹ Véase Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968 (París, 1966), y *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Anagrama, 1981 (Montpellier, 1973).

³¹ Manfredo Tafuri, *La esfera y el laberinto. Vanguardias y arquitectura de Piranesi a los años sesenta*, cit., pp. 443-444.

²⁹ Carl Jung, correspondencia con Freud citada por Aldo Rossi, en “La arquitectura análoga”, *2C Construcción de la ciudad*, No. 2, Madrid, 1975.

tecimiento y el signo que lo ha fijado. Con lo que queda indicado el puente, a través del “simbolismo arcaico” que puede inspirarse en Jung o Foucault, entre la “ciudad análoga” y aquel registro teórico deudor del romanticismo alemán, cuyo impacto en la Venecia de los años sesenta y setenta es bien conocido. En ese sentido, Franco Rella es quien con mayor consistencia ha perseguido las raíces de ese pensamiento, que ha denominado “figural”: un pensamiento que forma “constelaciones de imágenes que se coagulan en núcleos de significados [...] que tienen el mismo rigor del concepto, pero que recogen también aquello que es heterogéneo”. La “analogía” entre la descripción del procedimiento figural de Rella y lo que podría ser la descripción de una “ciudad análoga” como método de conocimiento, con sus objetos como “fósiles y fragmentos de otra razón”, es significativa (y por ello he insistido en denominarla *figura*). Se trata de la búsqueda de una “nueva racionalidad”, tanto para la producción de la ciudad como para la escritura de la historia: “una racionalidad procesual, estratificada, impura, que contiene junto a las más abstractas formalizaciones, zonas de opacidad, fragmentos del pasado, reliquias, anticipaciones”.³² De hecho, es en el volumen colectivo *Crisis de la razón* donde junto a Rella y otros, Carlo Ginzburg va a publicar en 1979 su ya famoso texto “Raíces de un paradigma indiciario”, en el que también traza una genealogía alternativa para presentar un sistema de lectura de signos que permita entender el tipo de interpretación no sistemá-

³² La primera cita de Rella está tomada de la entrevista que le hicieron Mercedes Daguerre y Giulio Lupo para la revista *Materiales*, No. 5, Buenos Aires, PEHCH/CESCA, marzo de 1985, p. 33; las siguientes, del libro en el que Rella precisa la producción histórica de este tipo de pensamiento en la crítica, el arte y la literatura centroeuropea de las primeras décadas del siglo, *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Milán, Feltrinelli, 1984, pp. 27 y 31 respectivamente.

ca que realiza el historiador: el sistema del médico y el detective.³³

Puede notarse, así, la llamativa similitud del “procedimiento” identificatorio que Adorno presenta para “interpretar las enigmáticas imágenes” en su referencia a Veblen-Benjamin, con el “método indiciario” clásico de la ficción detectivesca, en un sentido complementario al tratado por Ginzburg. Por ejemplo, el padre Brown declara: “Mi secreto consiste en que siempre trato de meterme en la personalidad del asesino, pensando como él, forcejeando con sus pasiones [...] hasta que me encuentro en su misma postura [...] hasta que veo el mundo a través de sus ojos extraviados...”. Y bastante antes de Chesterton, Poe le hacía explicar al detective Dupin su modo de conocer la mente criminal a través del ejemplo de un muchachito que era invencible apostando a “¿Nones o pares?”: “Cuando quiero saber hasta qué punto [mi contricante] es bueno o malo –le cuenta el pequeño jugador a Dupin–, o cuáles son en el momento presente sus pensamientos, modelo la expresión de mi cara, lo más exactamente que puedo, de acuerdo con la expresión de la suya, y espero para saber qué pensamientos o qué sentimientos nacerán en mi mente o en mi corazón, como para emparejarse o corresponder con la expresión”.³⁴ A pesar de muchas otras diferencias, también el problema de Ginzburg es el de buscar una racionalidad capaz de abrirle las puertas a lo heterogéneo.

En el mismo *Crisis de la razón*, Salvatore Veca ejemplifica el caso opuesto a esta búsqueda de una nueva racionalidad, el caso de lo que llama “monismo cultural”, con un párrafo del *Discurso del método* de Descartes referido justamente a la ciudad. Para la racio-

³³ Aldo Gargani (comp.), *Crisis de la razón...*, citado.

³⁴ G. K. Chesterton, *El secreto del padre Brown* (ediciones varias); Edgard Allan Poe, “La carta robada”, en *Narraciones extraordinarias* (ediciones varias).

nalidad monista de Descartes, la ciudad histórica aparece como metáfora de la ausencia de razón: “Entre [mis pensamientos], uno de los primeros fue que se me ocurrió considerar que no suele haber tanta perfección en las obras compuestas de muchas piezas y hechas por las manos de maestros diversos, como en aquellas en que ha trabajado uno solo. Se ve así que las construcciones iniciadas y acabadas por un solo arquitecto suelen ser más bellas y mejor ordenadas, que aquellas que muchos han intentado reparar utilizando viejos muros que habían sido construidos con otros fines. Como esas ciudades antiguas que no fueron en un comienzo más que aldeas y llegaron a ser con el paso del tiempo grandes ciudades; están, por lo común, muy mal trazadas y acompasadas, en comparación con esas otras plazas regulares que un ingeniero diseña, según su fantasía, en una llanura; y aunque considerando sus edificios uno por uno encontraremos a menudo en ellos tanto o más arte que en los de estas últimas ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están dispuestos, uno grande aquí y uno pequeño allá, y cómo vuelven las calles tortuosas y desniveladas, se diría que ha sido más bien la fortuna la que los ha dispuesto así y no la voluntad de algunos hombres provistos de razón”.³⁵

Podría decirse que la figura de “ciudad análoga” busca dar forma sintética a la visión

³⁵ Citado en Salvatore Veca, “Modos de la razón”, en Gargani, *op. cit.*, p. 253.

exactamente opuesta de ciudad, mediante una visión alternativa de la relación entre ciudad y cultura –desde el punto de vista urbanístico, su oposición militante a la planificación modernista fue, en ese sentido, más que nada un rechazo del paradigma monista que la preside–; en función de nuestro interés, busca dar forma a un modo alternativo de interpretar esa relación, en el que los objetos de la historia, sus huellas culturales, están cargados de un simbolismo mudo, fundante de la identidad social y cultural, que debe ser descifrado y reactivado. Como montaje de objetos que condensan valores, la “ciudad análoga” postula que la cultura urbana funciona con formas preconstituidas, que se pueden combinar en diversas constelaciones de sentido, pero no inventarse cada vez. Y así como este pensamiento de la composición –y, por supuesto, su correlato tipológico– se levantó en el pensamiento urbanístico contra la principal ambición modernista de la invención *ex novo* (de Descartes al funcionalismo), asimismo hace presente el hecho de que la historia cultural de la ciudad también trabaja con constelaciones de formas cargadas de valores, indiscernibles de ellas. La “ciudad análoga” las presenta en su complejidad espacial y temporal, en su densidad representativa. Aun sin proveer ninguna certeza metodológica, sino más bien una serie de intuiciones, estilos, *figuras de conocimiento*, conforma un instrumento que condensa buena parte de las búsquedas para entender la articulación entre formas materiales y formas culturales. □

Ponencia

El malestar y la búsqueda

*Sobre las aproximaciones dicotómicas a la historia
intelectual latinoamericana*

Elías José Palti

UBA / CONICET

Mi presentación refiere a la serie de problemas metodológicos que me planteé en el curso de la elaboración de mi último trabajo titulado “Razón y retórica en el pensamiento político mexicano del siglo diecinueve. Un estudio en las formas de discurso”. Dicho trabajo surge de un malestar epistemológico y representa, básicamente, una búsqueda. En esta ocasión habré de limitarme a señalar aquellos aspectos de las aproximaciones tradicionales en historia intelectual latinoamericana contra las que, de algún modo, mi investigación reacciona.

Mi malestar epistemológico nace de una insatisfacción que experimenté cuando trabajaba sobre el pensamiento romántico argentino respecto de perspectivas dicotómicas que dominan la literatura en el área. De hecho, la mayoría de los estudios en historia intelectual latinoamericana gira en torno de una serie de oposiciones bien delimitadas: ilustración/romanticismo, racionalismo/nacionalismo, “libertad de los antiguos”/“libertad de los modernos”, modernidad/tradición, individualismo/organicismo, democracia/autoritarismo.

Tales perspectivas dicotómicas están, a su vez, asociadas a lo que para muchos es la tarea básica de la historia de ideas, esto es, trazar genealogías de pensamiento. De allí que la práctica usual haya sido desagregar las ideas de un autor y tratar de clasificar y filiar

sus diversos componentes (éste viene de la ilustración, aquél del romanticismo, este otro del ala radical del utilitarismo inglés).

Dicho método plantea, según entiendo, dos problemas fundamentales. El primero, señalado por Jorge Myers en un trabajo reciente, radica en el hecho de que las ideas y conceptos se combinan siempre de modos complejos y cambiantes, cumpliendo funciones diversas y tomando sentidos variables según su contexto pragmático específico de enunciación (ninguna idea es en sí misma “ilustrada” o “romántica”, “liberal” o “conservadora”, etc.). Más grave aún para mí fue el descubrimiento de que los propios términos para realizar las mencionadas filiaciones (como Ilustración o Romanticismo) tampoco aceptan una definición unívoca, de que tales categorías son construcciones históricas cambiantes. Pretender fijarles un sentido determinado implicaría seccionar su curso histórico efectivo y congelarlo en el punto supuesto en que su “verdadero” sentido se encontraría finalmente plenamente articulado. La “decisión” de dónde situar dicho punto, en última instancia, sólo revelaría nuestras propias opiniones presentes sobre, por ejemplo, qué es o debería ser el “auténtico” liberalismo, etc., lo que no considero relevante en el contexto de un estudio historiográfico. En todo caso, está claro que, dada la plurivocidad de los términos en cuestión, toda definición fa-

llaría en no ver su propia parcialidad. Por otro lado, aun cuando podamos identificar cada “idea-unidad” y definir claramente las categorías de análisis, el resultado será siempre perfectamente previsible. El rango de posibilidades se agota aquí en una tríada de alternativas: el determinar que las ideas de un autor fueron más ilustradas que románticas, o viceversa, o bien alguna suerte de combinación ecléctica de ambas; que las mismas fueron más democráticas que autoritarias, o viceversa, o caían en algún punto intermedio entre ambos polos, y así sucesivamente.

Este enfoque genealógico ha sido criticado sobre distintas bases. Algunos autores denunciaron lo que consideran un procedimiento que reduce la historia intelectual local a un mero despliegue de las categorías abstractas en que la historia intelectual ha sido tradicionalmente categorizada. Así, notando, al mismo tiempo, que los pensadores locales no hicieron ninguna contribución digna de mención a la historia intelectual en general, y que, por otra parte, dichas categorías abstractas no dicen nada acerca del desarrollo específico de las ideas en América Latina, historiadores de ideas, comenzando por Leopoldo Zea, intentaron buscar aquellos rasgos particulares que, supuestamente, identifican el pensamiento local. Desde esta perspectiva, los cultores del método “genealógico” habrían fracasado por no entender que

[...] en contraste con las colonias norteamericanas, las colonias latinoamericanas se mantuvieron esencialmente autoritarias, absolutistas, feudales (en el sentido ibérico del término), patrimonialistas, elitistas y orgánico-corporativas.¹

¹ Howard J. Wiarda, “Introduction”, en Wiarda (comp.), *Politics and Social Change in Latin America. The Distinct Tradition*, Massachusetts, University of Massachusetts Press, 1994, p. 10.

Esta herencia habría determinado todo desarrollo subsiguiente.

La versión más extrema de esta tendencia es el llamado “enfoque culturalista”, que busca entender el pensamiento latinoamericano *en sus propios términos*. Paradójicamente, los autores de esta corriente extraen conclusiones positivas de la mencionada situación. En una vena *arielistas*, ven al patrimonialismo, etc. como una expresión del espiritualismo latinoamericano frente al materialismo del Norte. De todos modos, no fue ésta la perspectiva más popular entre los historiadores. La misma pareció demasiado simplista y unilateral. Una reacción más “sensata” contra el enfoque genealógico consistió en el análisis de cómo las ideas europeas, una vez trasladadas a un medio supuestamente extraño a las mismas, se contorsionaron de modos que se desviaban de –y muchas veces violentaban– sus modelos originales. El resultado es lo que llamo (tomando una expresión de Timothy Anna) la “teoría del empate”, esto es, el hallazgo –incesantemente repetido en los estudios del área– de que el liberalismo y el federalismo vinieron en estas tierras a imbricarse con el conservadurismo y el centralismo. Así, el resultado de esta colisión entre la cultura tradicionalista nativa (el llamado *ethos* hispánico) y los principios alegadamente universales del liberalismo sería una suerte de ideología transaccional que José Luis Romero denominó “liberalismo conservador”. Esta perspectiva está en la base de lo que Roberto Schwarz denominó, en una expresión feliz, el problema de *las ideas fuera de lugar*.

Siguiendo el esquema de “modelos” y “desviaciones” las ideas de cada autor determinado podrían definirse perfectamente con sólo indicar el punto de equilibrio que le corresponde a cada uno dentro del campo cartesiano definido por las coordenadas Modernidad-Tradicición (o algunas de sus equivalentes); la curva resultante describiría la trayectoria completa de la historia intelectual.

tual local. Como se observa, tal concepto deja intactas las dicotomías tradicionales en la medida en que aún pivotea sobre su base. En todo caso, el punto crítico aquí radica en el hecho de que difícilmente podamos encontrar en este esquema nada específicamente “latinoamericano”, como este enfoque se propone hallar. Está claro que el conservadurismo, el centralismo, etc., así como la combinación de elementos supuestamente contradictorios entre sí, como la que expresa la definición de Romero de “liberalismo-conservador”, no es menos “europea” ni contiene categorías menos abstractas ni genéricas que sus opuestas, liberalismo, federalismo, etcétera.

De todos modos, si esta perspectiva ha sido tan exitosa es, en gran medida, porque parece conciliarse perfectamente con lo que los mismos actores pensaron y sostuvieron en sus escritos y discursos. La idea de que la historia temprana de América Latina presenció el choque entre ideas progresistas importadas de Europa y una herencia tradicionalista se encuentra ya perfectamente articulada en escritos que datan de los años de la independencia. Sin embargo, la fuente de su plausibilidad es también su mayor falencia. Así, los estudios realizados en el área suelen convertirse en largas paráfrasis “basadas completa y acriticamente en las reflexiones de los autores del siglo pasado”,² especie de imágenes reflejas de sus propios objetos de estudio.

Cierta vez, cuando presenté algunas de estas observaciones con motivo de la obra de Sarmiento, un historiador, visiblemente enojado, me replicó que mis afirmaciones ignoraban el hecho de que las oposiciones que yo cuestionaba se encuentran presentes (y yo agregaría, omnipresentes) en Sarmiento mismo. Este argumento, contundente como sueña, contiene implícita una falacia. En lógica

la misma se denomina “tomar el tópico por el recurso”. Esta confusión de niveles conlleva un borramiento de toda distancia crítica respecto de nuestro objeto. La idea implícita aquí es que, así como no tenemos que (y, preferiblemente, deberíamos evitar) ser creyentes a fin de estudiar las creencias religiosas, tampoco tenemos que (y, preferiblemente, deberíamos evitar) usar aproximaciones dicotómicas a fin de analizar pensamientos dicotómicos. De todos modos, tal confusión de niveles es aquí más bien el resultado que la causa del marco categorial adoptado. La misma deriva del hecho de que la propia aproximación en términos de “modelos” y “desviaciones”, aplicada como grilla teórica, produce una clausura de alternativas; las hipótesis alternativas posibles dentro de sus marcos resultan severamente restringidas de antemano: de acuerdo con su lógica binaria, toda idea o sistema de pensamiento debe necesariamente caer dentro de uno u otro polo de la contradicción, o, cuanto mucho, oscilar entre ambas alternativas, que es, precisamente, lo que los mismos actores pensaban. Las coincidencias con los mismos no es, pues, fortuita; expresan una suerte de “afinidad electiva”.

No obstante, como la queja de mi interlocutor refleja, los historiadores de ideas tienden a ver esta coincidencia no como un problema, sino, por el contrario, como una especie de “confirmación empírica” de la justeza de sus interpretaciones. De allí que no se encuentren particularmente inclinados a cuestionarse sobre los fundamentos epistemológicos en que dichas coincidencias descansan. Las críticas a lo que llamamos la “teoría del empate” se desprendieron más bien de consideraciones de tipo ideológicas. La oposición a la misma ha sido particularmente perceptible en México. Como algunos autores en ese país pronto notaron, el cuestionar las credenciales locales del liberalismo, además de ser autopeyorativo, tenía implicaciones conservadoras (uno bien podría con-

² Timothy Anna, “Demystifying Early Nineteenth-Century Mexico”, *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 9/1, 1993, p. 123.

cluir, “bueno, después de todo, Alamán —el líder del partido conservador mexicano— tenía razón”). Así, comenzando por Reyes Heróles y Cosío Villegas, historiadores mexicanos en la tradición *whig* trataron de demostrar, en palabras del primero, que

[...] el liberalismo nace con la nación y ésta surge con él. Hay así una coincidencia de origen que hace que el liberalismo se estructure, se forme, en el desenvolvimiento mismo de México.³

Quedaba de este modo finalmente definido el nudo de la controversia. Charles Hale lo sintetiza cuando formula su propio proyecto.

¿En qué medida el país [México] se alejó de su herencia cultural de la España tradicional? En otras palabras, ¿fue el liberalismo occidental “exótico” a la tradición cultural mexicana? Éstos son los problemas que orientan nuestro estudio del liberalismo en México.⁴

Podemos decir, esquemáticamente, que la “teoría del empate” es hoy dominante entre los autores extranjeros, mientras que el punto de vista *whig* abunda entre historiadores locales acostumbrados a considerar su tarea como una especie de “deber cívico”. De todos modos, su oposición mutua es más aparente que real. Ambas perspectivas descansan en un mismo concepto formalista y teleológico de la historia.

El formalismo consiste, esencialmente, en una perspectiva aproblemática de la historia intelectual occidental. Las definiciones de manual, simplistas por definición, suelen tomarse como puntos de partida válidos, fun-

cionando así como premisas incuestionadas. Sin embargo, este procedimiento tiene también sus raíces epistemológicas. El concepto de “ideas fuera de lugar” presupone que entre ideas y realidades hay un nexo puramente exterior: ellas existen en un reino propio y sólo posteriormente vienen a insertarse, bien o mal, en realidades, encarnándose en prácticas y motivando acciones concretas. Desde esta perspectiva, los “modelos” de ideas, considerados en sí mismos, se encuentran lógicamente determinados, y, por lo tanto, resultan siempre perfectamente consistentes en sus propios términos. De allí que sólo las “desviaciones” de los mismos (del *logos*) merezcan alguna explicación histórica. Estas desviaciones son, en última instancia, reveladoras de un *pathos* oculto que los historiadores deben desentrañar. El hecho de que los pensadores del siglo pasado se hayan apartado del “tipo-ideal” —supuestamente, perfectamente consistente y cuyo sentido parece autoevidente— sólo puede entenderse como un “defecto”, que puede tener raíces ya sea individuales (prejuicios conservadores, o, simplemente, falta de agudeza mental), sociales (limitaciones de clase), o bien nacionales (una cultura retrógrada y tradicionalista).

Este concepto formalista deriva, a su vez, en una perspectiva teleológica de la historia. Ésta hace impensable que fuerzas antagónicas puedan coexistir en un mismo nivel de realidad; su presencia simultánea es vista como un acontecimiento meramente fáctico derivado de una suerte de “asincronía” histórica que entonces se produce. Vistas desde un punto de vista lógico-histórico, las tendencias en pugna en México en el siglo pasado —liberalismo y conservadurismo— encarnaban, respectivamente, dos épocas distintas sólo accidentalmente superpuestas: una pasada que se resistía a morir y otra futura que pugnaba penosamente por emerger. Así, fuerzas que aparecieron “sincrónicamente” son desplegadas temporalmente y situadas en una

³ Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, México, FCE, 1994, vol. I, p. XII.

⁴ Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, New Haven, Yale University Press, 1968, pp. 6-7.

secuencia evolutiva. El sentido último de este antagonismo resulta, de este modo, perfectamente definible a priori. *De la república posible a la república verdadera* no es, en fin, más que la versión local de la vieja historia *del mythos al logos*.

Detrás de esta perspectiva subyace una operación ideológica: la historia intelectual local puede así presentarse como una suerte de *teodicea*, y su curso entero reducirse a una fenomenología de la idea liberal. No obstante, el formalismo y el teleologismo tienen raíces históricas. Los mismos surgen de un contexto que llamaremos de “política restringida”, es decir, una situación en la que cierto *Orden* se encuentra bien establecido y sus premisas acríticamente presupuestas –al menos en la práctica cotidiana– como válidas. En efecto, en México, luego de las Guerras de Reforma, como en los Estados Unidos desde su independencia, para Louis Hartz el liberalismo vino a aparecer como un fenómeno “natural”, tendencia que fue luego acentuada por el carácter alegadamente universal y racional de sus premisas. Este punto de vista tiende, sin embargo, a allanar los vericuetos y problemas propios de una situación de “política generalizada” como la que se produce en México a lo largo del siglo pasado, esto es, una en que los fundamentos mismos del orden liberal se convierten en materia de controversia pública, y se vuelven objetos de escrutinio crítico.

En efecto, según nuestro en un libro recientemente publicado,⁵ la profundización de la crisis política terminaría allí por revelar aporías que son inherentes al concepto liberal-republicano del orden legal, y no meramente un resultado de “inscrustaciones tradicionalistas”. Es todo su universo simbólico el

que entonces se desencaja, y, eventualmente, sucumbe ante la presencia de fenómenos cuya emergencia parecía contradecir las premisas sobre las que el mismo se sustentaba. El sentido de los antagonismos que en el marco de la oposición entre “modernidad” y “tradicición” había permitido a sus actores tomar inteligible su accionar se vuelve entonces difuso. Y el partido conservador, normalmente menospreciado en la literatura como un mero vestigio del pasado, fue particularmente funcional en la producción de este dislocamiento, señalando agudamente aquello impensable dentro de los marcos del concepto republicano-liberal: *el carácter últimamente contingente de los fundamentos de todo orden legal*. En todo caso, haría manifiestos problemas que lejos de ser un legado colonial *surgen sólo con la propia quiebra del antiguo orden*. Y en este contexto de problemas profundamente transformado, las ideas de “soberanía”, “legitimidad”, “opinión pública”, etc. se verían profundamente redefinidas, adquiriendo sentidos nuevos al que el modelo en términos de “modernidad” vs. “tradicición” no permitiría ya alcanzar a comprender.⁶

Una última observación. Está claro que mi reacción contra las perspectivas formalistas y teleológicas de la historia intelectual se encuentra, en parte, motivada ideológicamente. De todos modos, la preocupación central que subyace a mi investigación remite a una búsqueda de índole esencialmente epistemológica. La misma se orienta a revisar alguna de las certidumbres que han llevado a ver a la historia política e intelectual de México del siglo pasado como notoriamente “absurda”, poblada de fenómenos, acontecimientos e ideas decididamente “irracionales”; no pur-

⁵ Elías Palti (comp.), *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*, México, FCE, 1998.

⁶ Los cambios operados en el *lenguaje político* en México a lo largo del siglo pasado es precisamente el tema de mi obra *The Birth of a Legitimacy. Reason and Rhetoric in Nineteenth-Century Mexican Political Thought. A Study on Discourse-Forms* (inédito).

gando la misma de sus “excentricidades” y mostrándola como perfectamente “racional”, según nuestros propios estándares, sino, precisamente, tomando seriamente en cuenta tales “excentricidades”. Entiendo que es la confrontación con acontecimientos e ideas “exóticos” para nosotros que puede ayudarnos, para tomar un concepto de la hermenéutica gadameriana, a “desfamiliarizarnos” algunos de los supuestos políticos e ideológicos presentes, y permitirnos tomar cierta distancia crítica respecto de los mismos mostrando el fondo de contingencia histórica en que tales supuestos se fundan. □

Ponencia
Paisaje y representación

Graciela Silvestri

UBA / CONICET

En las tres últimas décadas, el tema del paisaje alcanzó un auge inédito en la historia cultural, en parte porque remite a uno de los problemas más conspicuos en estos años, el de las conflictivas relaciones entre el hombre y la naturaleza. La palabra paisaje alude simultáneamente a un ambiente predominantemente natural y a las formas de ser interpretado, representado o transformado. Muchas de las cuestiones teóricas que el tema convoca se derivan de este “doble sentido” de la palabra, que lleva de paisajes mentales a paisajes materiales, de naturaleza a arte, desplazando sin clausurar totalmente uno de los términos. Esta ambigüedad, que desde las perspectivas de la historia cultural constituye gran parte de su riqueza, deriva en muchos casos en confusión. Diversas disciplinas han configurado perspectivas específicas para determinar tanto el concepto como los instrumentos para su estudio: la geografía, la historia del arte, las ciencias naturales o la planificación; así, no siempre se está hablando de lo mismo cuando se dice *paisaje* en historia cultural.

¿De qué hablamos aquí, entonces, cuando decimos *paisaje*? Las coordenadas del problema ya habían sido expuestas por Simmel en 1913.¹ Un paisaje no está dado sólo por el

hecho de que una serie de cosas diversas estén colocadas juntas sobre la tierra y sean aisladas en un campo visual. Ese fragmento debe servir como representante y símbolo de un todo –la Naturaleza, dice Simmel– que se niega conceptualmente a esta fragmentación. Así, el paisaje constituye una paradoja: una “visión cerrada en sí experimentada como unidad autosuficiente, entrelazada, sin embargo, con un extenderse infinitamente más lejano”. Esta promesa de reconciliación radicada en la *apariencia* del paisaje es la que ha llevado a diversos intentos de quebrar el espacio de representación para pasar al fenómeno que convoca la representación. En muchos casos, esta voluntad condujo a cancelar el problema de la *apariencia*, que remite inevitablemente a claves estéticas; éste fue el camino privilegiado, por ejemplo, por la geografía histórica –y ésta es la voluntad más genérica del ecologismo que tiñe muchos caminos actuales de la historia cultural–. En otros casos, fue la pura representación literaria o plástica la que se cerró a cualquier sugerencia externa: el paisaje considerado sólo como un género o una técnica. La novedad que plantean los estudios sobre el paisaje en

la libertad. Ensayos de crítica de la cultura, Barcelona, Península, 1986.

¹ G. Simmel, “Filosofía del paisaje” en *El individuo y*

el registro de la historia cultural radica, precisamente, en intentar una articulación entre la diversidad de objetos, materiales y simbólicos, temporales y espaciales, naturales y artificiales, a los que la palabra alude.

En este punto, a la historia del paisaje le ocurre algo similar a otros temas enfocados por la historia cultural: como hace varios años planteó Chartier, no ha sido superada una división del trabajo histórico que opone esquemáticamente lo “real” a lo “mental”.² Pero cuando Chartier escribía esto, en 1982, aún se desarrollaba el combate contra una historia de las mentalidades colonizada por instrumentos estadísticos, a favor del privilegio del análisis cualitativo y de la destitución, para decirlo en palabras de Warburg, de los “guardianes fronterizos” de los diversos enfoques disciplinares. A fines de los años noventa, la situación es muy distinta. Se ha generalizado una práctica histórica que trama diversas formaciones discursivas y no discursivas, al mismo tiempo que muchos relatos así constituidos han pasado a ser patrimonio común, clisés académicos. En esta difusión, a pesar de sus indudables ventajas, se ha perdido lo que en los primeros trabajos constituía un problema: la articulación de perspectivas diversas sin diluirlas en un espacio histórico homogéneo.

Pero además, ciertas líneas que derivan de la cantera más recurrida en el mundo anglosajón, la de los estudios literarios, parecen plantear el problema inverso, aunque un resultado similar. En estos casos, como veremos, el tema del paisaje es convocado predominantemente en relación con una serie de preguntas específicas: la construcción del espacio nacional, las estrategias de dominación colonial, la sumisión de lo diferente (catego-

ría en la que entran comunidades y paisajes) a través de determinadas representaciones canónicas y prácticas institucionalizadas. La homogeneización se opera en este caso a través de la reducción de los diversos objetos abordados a las lógicas de dominio identificadas primariamente en el texto escrito.

“Am I / To see in the Lake District, then, / Another bourgeois invention like the piano?”³ La cita de Auden resume gran parte de los problemas de fondo que coloca el tema: “paisaje” no es sólo una invención; no sólo un producto de la perspectiva renacentista; ni sólo una excusa para dominar territorios y definir fronteras. El azul del cielo, el manantial fluyendo y la gratuita belleza de las flores parecen ser motivos lo suficientemente estables en la percepción humana para atravesar culturas disímiles, períodos larguísimos y grupos sociales opuestos. La estabilidad temporal no implica por cierto ahistoricidad: implica un problema particular que el paisaje pone a la historia.

El segundo problema, también emparentado con esta aparente estabilidad, radica en la promesa de armonía implícita en la figura *paisaje*. La historia, como disciplina, ha recurrido muchas veces al tema en función de “recuperar” la unidad del proceso histórico que la división académica de competencias habría supuestamente perdido. Pero entonces se enfrentó con la diversidad de técnicas que construyen ese bastión de consuelo humano, la diversidad de tiempos que en él dejaron huellas, la diversidad de objetos a los que alude. Se despliegan así mundos relativamente autónomos que será necesario conec-

² R. Chartier, “Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas”, en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.

³ W. H. Auden, “Mountains”, líneas 23-25 de *Bucolics*. La cita no es un hallazgo personal. Encabeza el excelente libro de Chris Fitter, *Poetry, space, landscape. Toward a new theory* (Cambridge University Press, 1995), resumiendo la pregunta que hila las preocupaciones del texto.

tar en aquellos aspectos pertinentes, o poner en colisión para permitir la emergencia de figuras novedosas. Las formas de articular históricamente esta diversidad constituyen un problema tanto teórico como práctico. En las páginas que siguen, me propongo analizar algunos de estos problemas tal como han sido enfrentados en un puñado de trabajos que resultan claves para comprender el actual estado de la cuestión.

Sin duda, la historia del paisaje tiene una deuda central con la tradición geohistórica francesa, especialmente con aquellos historiadores identificados dentro de la “escuela” de los *Annales*, que renovaron la disciplina a partir de “llevar las investigaciones a ras del suelo”⁴ y quebrar las perspectivas que separan el estudio del espacio físico de la temporalidad humana. En estos trabajos, el tema relevante que el paisaje propone es el de la vinculación entre diferentes calidades de tiempo (las que convoca el espacio –en particular, pero no sólo, el ambiente natural– y las que convoca el acontecimiento). Los trabajos clásicos de Bloch, Duby o Braudel carecen de precisiones sofisticadas en el terreno epistemológico, pero fue la obra maestra de Braudel la que aportó una clasificación que enlaza hasta hoy tiempo y objeto histórico: la que nos dice que los acontecimientos operan en breves oscilaciones; que la historia social, económica (tendencias profundas, *estructurales* que luego se extendieron a los novedosos temas de la *mentalité*) se mueve en la larga duración, y que la historia de las relaciones de los hombres con el medio opera en un tiempo geográfico, “casi inmóvil”. *El Mediterráneo* se abre con el relato de esta lentitud.⁵

⁴ La metáfora fue utilizada por G. Duby en *L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, París, Mouton, 1962.

⁵ F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1953.

Sobre esta concepción del tiempo y la historia ya se han realizado críticas que no es necesario repetir aquí. Me interesa en cambio indicar tres cuestiones que de ella se derivan. La primera es que la imagen de la lentitud en las transformaciones ambientales tal vez sea apropiada para describir cierto tipo de experiencias premodernas, pero es en absoluto insuficiente para la modernidad. La segunda es que esta descripción, que tantos frutos ha dado en historia social, no encuentra lugar temporal para las *obras de arte* en sentido más lato. No lo encuentra –y por ende tiende a expulsarlas– porque ellas pueden ubicarse indistintamente en cualquiera de los tres tiempos, o en los tres simultáneamente, o tal vez en ninguno: son tan múltiples como cualquier otra manifestación humana, pero su propia mitología moderna –que no puede menos que considerarse– ha tendido a separarlas.⁶

Por otro lado, las obras de arte proponen otro tipo de cuestiones que la historia de los *Annales* (sobre todo en sus derivaciones típicas de los años sesenta) no estaba interesada en enfrentar. El paisaje, para historiadores como Braudel o Duby, mantiene su definición geográfica tradicional: es decir, constituye una totalidad localizada, con características morfológicas que pueden describirse científicamente. En otros términos, el *signo* ambiental puede leerse de muchas formas (como testimonio de las relaciones entre hombre y mundo, o como *forma* ambiental), pero no se problematiza en su valor de comunicación estética. La noción de paisaje se comprende sólo cuando se reco-

⁶ Aún considero adecuada, en función de estas críticas, la versión de Hannah Arendt sobre los objetos útiles, productos del trabajo y no de la labor destinada al consumo, que reifican el pensamiento humano y conjuran el paso del tiempo. Arendt trabajó fundamentalmente sobre el mundo griego para proponer estas conclusiones; sin embargo, la modernidad ha retomado una y otra vez el ancla del arte, perdida su confianza en la religión, para estabilizar el tiempo cíclico del mundo. Con este aura, difícilmente pueda subsumirse los trabajos artísticos en un mero *proceso*.

noce este aspecto, y no únicamente otra gama de percepciones, también históricamente conformadas, como los valores concernientes a la subsistencia, o la percepción de estructuras simbólicas de larga duración.⁷

Pero además, como ya había sido indicado por Simmel, es la mirada estética la que aleja al hombre de una relación pacífica dentro de un ámbito determinado, para recordarle su radical separación. En muchos trabajos que responden a la nueva historia francesa, y *El Mediterráneo* puede sin duda incluirse en esta crítica, el recurso a la historia inmóvil del medio ambiente refuerza una idea de totalidad: la historia inmóvil es la *escena*.

Tomemos un ejemplo que, siguiendo la inspiración de la escuela francesa, pero fuertemente anclado en las vertientes marxistas de la historia social, trabajó incomparablemente el tema: la *Storia del paesaggio italiano* de Emilio Sereni (1961). Resulta un ejemplo de especial interés para identificar los límites de este encuadre, ya que su objeto de estudio no puede menos que evocar a cada paso, como el mismo autor plantea en el prólogo, las representaciones artísticas:

[...] il gusto del contadino per il “bel paesaggio” agrario e nato di un sol getto con quello di un Benozzo Gozzoli per il “bel paesaggio” pittorico, e con quello del Boccaccio per il “bel paesaggio” poetico del *Ninfale fiesolano*.⁸

Sin embargo, a pesar de esta declaración de principios, las “obras de arte” son convocadas como ilustración de los procesos económicos más generales.

Soy consciente de la impertinencia de la demanda ante un texto que sólo pretende complejizar –en discusión con sus colegas

franceses– la construcción histórica del paisaje agrario, trabajando en un plano que no es propiamente el de la historia cultural ni, a pesar del título, el del paisaje en la forma aquí convocada. Pero resulta un ejemplo de interés porque intenta saldar la división tradicional entre la “realidad” que una historia económica, notarial o agronómica explicitaría, y las representaciones estéticas, trabajando en un sentido similar al de la historia cultural.

Per quanto a noi ci riguarda, ciò che particolarmente ha sollecitato il nostro interesse per i problemi di storia del paesaggio, è stato proprio il fatto che, in questa disciplina, quella frammentarietà tende, almeno parzialmente, a ricomporsi.⁹

Sereni se refería explícitamente a la fragmentariedad de las especializaciones históricas, pero esta crítica conducía también a la fragmentariedad del mundo moderno. Y pocas imágenes como la del paisaje toscano convocan con tal fuerza la conciencia melancólica de la escisión. Si Sereni no logra hacer presente la densidad de articulación entre el paisaje agrario y el paisajismo pictórico, las bellas letras o la arquitectura, a pesar de su exquisita sensibilidad (en parte por su obstinación a reducir todo a un proceso único), sí en cambio estos testimonios emergen para diferenciarlo netamente de “la descarnada probabilidad del dato estadístico” en que gran parte de la escuela francesa de los *Annales* había caído. En otras palabras, la *cualidad* de la forma paisaje era para él un problema.

La voluntad de reunir cultura y experiencia social, expresión artística y trabajo no cualificado, que emerge a fines de la década del sesenta para constituir lo que hoy llamamos historia cultural, se encuentra también en historiadores que parecen abordar otros objetos, especialmente literarios, para pensar

⁷ Cf. Fitter, *op. cit.*

⁸ E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari, Laterza, 1993, p. 25.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

ciertas constantes del imaginario colectivo íntimamente vinculadas con el tema del paisaje: en particular, la sistemática oposición entre campo y ciudad. “Tornar material la historia de la cultura” era, en efecto, uno de los propósitos de Raymond Williams en *The Country and the City*, que puede considerarse un texto paradigmático entre los estudios culturales del paisaje. La elección del tema parece moverse en el mismo clima de ideas que llevó a Sereni a confesar su voluntad de reconectar franjas distintas de experiencias y acciones sociales en función de restaurar la unidad del proceso histórico.¹⁰

Pocos temas se prestan mejor que éste para sugerir la unidad, en la medida en que en la propia historia del paisaje estos distintos aspectos aparecen necesariamente conectados. No en el sentido de *proceso* que intentaba Sereni, sino en las formas precisas cuyo estudio Williams va a iniciar en el caso del paisaje inglés. Como para el “bel paesaggio” italiano, Williams se encuentra con un mundo saturado de convenciones estéticas de orígenes remotos e interpretaciones novedosas: la construcción del motivo nacional del “verde” inglés. Las correspondencias trazadas (pintura y estructura del paisaje, literatura y convenciones clásicas, crecimiento urbano y mitología ruralista) no son aleatorias ni vienen dadas por una imposición externa al material (no se trata, por cierto, de una *summa* de artes). Las identificaciones de motivos de larguísima duración y las emergencias novedosas son tratadas en activo y presente conflicto.

Otros trabajos contemporáneos al de Williams se han convertido también en clásicos en el análisis cultural del paisaje: recuerdo en particular el temprano libro de Leo Marx, *The machine in the garden*, que se instala, a partir de los mitos de la bucólica norteameri-

cana, en el cruce entre literatura e imaginario colectivo.¹¹ Aunque más restringido que el de Williams, inauguró preguntas aún hoy pertinentes sobre las contradicciones de una “sensibilidad nacional” que parece moverse entre dos polos antagónicos.

En ambos casos, el tema del paisaje no es elegido como un tema más que no ha sido explorado –un nicho en términos de mercado académico–, sino que se presenta con los perfiles de una tradición específica de importancia central para comprender una cultura determinada. Ambos autores se basan en trabajos anteriores que, sin proponerse los mismos objetivos, suponen contribuciones ineludibles. No me refiero sólo a las monografías que conforman el suelo firme de estos trabajos que se mueven en un tiempo “largo”, sino también a las grandes síntesis que se constituyeron ellas mismas en parte de la tradición, como la obra de Lewis Mumford, especialmente los cuatro libros de la serie *Renewal of Life: Technics and Civilization* (1934), *The Culture of the Cities* (1938), *The Condition of Man* (1944) y *The Conduct of Life* (1951). Cuando se extiende en los Estados Unidos la modalidad de los estudios culturales, ya existía un camino probado por figuras de la talla de Mumford, quien, aunque con intenciones operativas y sin duda con otros referentes para la interpretación, articulaban problemas ecológicos, culturales, técnicos y artísticos reformulando la palabra *cultura*.

Por añadidura, debe recordarse que esta línea en la que se reunieron planificadores regionales, sociólogos, críticos de arquitectura y de artes, se instalaba en lo que podríamos llamar el *progresismo* americano, cuya vocación marcó, y marca aún, los estudios culturales. También los casos de Williams y Sereni se reconocen en las particulares infle-

¹⁰ R. Williams, *The country and the city*, Londres, Palladin, 1973.

¹¹ Leo Marx, *The machine in the garden* (1964), trad. castellana *La máquina en el jardín. Tecnología y vida campestre*, México, Editores Reunidos, 1974.

xiones de la nueva izquierda de sus respectivos países, pero por cierto con mayor preponderancia del pensamiento marxista (que carecía de tradición densa en América). Esta distinción no me parece secundaria, ya que conduce a los textos norteamericanos a una ocupación casi exclusiva del terreno cultural –en el sentido amplio que le daba Mumford–, mientras que los intentos europeos heredan algunos temas clásicos de la cosmovisión de la izquierda europea (diferenciación de sectores sociales, definición de las instancias tecnológicas en la perspectiva de las relaciones de producción, etc.) que en consecuencia atienden *como problema* y no naturalmente la segmentación de competencias disciplinares en el ámbito del paisaje.

A diferencia de los trabajos de la escuela francesa, y en contraste también con los citados estudios de Sereni, tanto Williams como Leo Marx indagaban el problema de la sensibilidad paisajista *desde la literatura*. Ambos indicaban en la introducción la huella de las pautas básicas conformadas en la literatura clásica (Hesíodo, Teócrito, y sobre todo Virgilio); ambos relataban sus variaciones y usos a partir de una lectura particular de ejemplos literarios canónicos de sus respectivos países; y es fundamentalmente a través del material escrito que se estudia el problema de la persistencia de ciertos ideales, de su sentido cambiante aun compartiendo el *pattern* básico, de su articulación con otras franjas de la forma artística, las condiciones de propiedad de los campos, la revolución tecnológica o la emergencia de la gran ciudad.

El método es diáfano: los autores parten del conocimiento a fondo del material literario, al que interrogarán desde nuevas perspectivas; las respuestas y explicaciones no provienen del interior de este material, sino de su articulación con las esferas más cercanas (el arte *culto*) y más lejanas (la producción, el consumo, la tecnología). Las más lejanas carecen para ellos de especificidad formal; re-

presentan el fondo mudo de los procesos que explican las diferencias, “la vida”. Estamos en presencia de una de las formas que se convertirá en típica, y extremadamente vivificante por unos años, en los estudios culturales: la del experto en una disciplina, habitualmente la crítica literaria, que, conociendo a fondo géneros y técnicas, rechaza aislarla y utiliza, como papel de tornasol, estudios de otros registros para “tornarla material”.

De esta modalidad se derivan algunas cuestiones que me interesa señalar. La primera radica en la elección de la literatura como piedra angular para estudiar el registro de la experiencia social de la naturaleza. Nadie duda de la importancia de la palabra escrita en la cultura occidental; y aún más pertinente se vuelve su uso desde el siglo XIX en adelante. Pero puede observarse una constante que a mi entender resta densidad a algunas conclusiones: la tendencia a no considerar las técnicas de transformación territorial con similar profundidad *cultural* que las producciones artísticas o literarias.

Para la comprensión del tema paisaje, sin embargo, técnica y producción distan de ser actividades lineales y aparecen desde muy temprano imbricadas con otras consideraciones. Doy ejemplos. En *De re rustica* de Varro (37 DC), un discurso técnico-instruccional, la forma del paisaje agrario aparece condicionada definitivamente por la *venustas*; las *Geórgicas* de Virgilio, que sirvieron de modelo al jardín italiano, constituyen también un tratado de agricultura; cuando Alberti, en su *De re Aedificatoria*, habla de la casa de campo, promueve la sensibilidad “libre” que caracterizará, como dato excluyente, al pintoresco inglés.

Hasta aquí, se trata de textos escritos. Pero sabemos que la *forma* de los parques de Le Nôtre se anclaba en aspectos técnicos y estéticos, prácticamente inescindibles; que ya en el setecientos esta forma material era identificada en el mundo británico como el seco

producto del absolutismo francés, cargada entonces de valores morales y políticos; que este movimiento se encuentra en el corazón del mundo ilustrado, que otorgaba primacía al ambiente, permitiendo el tránsito a la sensibilidad, también “ambiental”, de los románticos. El largo camino de estos esquemas formales que, materializados, se aprehendían en el recorrido por el jardín (en el caso italiano, cargado de valores iniciáticos) o en un golpe de vista (en el caso francés, que introduce las perspectivas “infinitas” que serán después probadas en la ciudad), es apenas considerado como un esquema simbólico (pero no práctico, educativo, y estético-específico) en la mayoría de los trabajos de historia cultural. Pero el lenguaje de las formas construidas posee una densidad cultural autónoma equivalente al de la literatura.

Williams y Marx conocían en cambio muy bien una tradición que corre paralela a los estudios culturales: la de la historia del arte. Aunque la historia del arte aparece anclada en la pintura, y desdeña las complicaciones que la arquitectura colocaría a sus categorías, constituye un cambio fundamental en el abordaje de las representaciones. En el camino que recorre desde Warburg hasta Gombrich, con sus tan distintas modalidades, se habían elaborado ya instrumentos para pensar la articulación entre las representaciones plásticas y otros universos significativos. La mayor parte de estas contribuciones se destaca en el análisis de un mundo que ha aparentemente concluido: el largo ciclo del clasicismo. Pero muchas cuestiones formuladas en función de este material resultan esenciales para comprender el tema que nos ocupa. Me interesa señalar los núcleos de articulación concretos entre registros diversos que estos estudios históricos despejaron, permitiendo escapar de los ambiguos postulados del *espíritu de época* en que fácilmente pueden caer los estudios culturales.

Tomemos un ejemplo que enfoca la articulación específica entre los discursos orales y escritos y las prácticas no discursivas: la cuestión de la retórica, puesta de relieve en la década del cincuenta desde la historia de las artes figurativas. El tratado de pintura de Alberti, así como su tratado de arquitectura, estaban armados estructuralmente en estrecha relación con el *Orator* de Cicerón. La puesta en relieve de esta constatación alteró radicalmente la dirección de las investigaciones hacia los años cincuenta. En primer lugar, porque las actividades englobadas luego como *bellas artes* aparecían fuertemente tramadas con una técnica de la *oralidad* en los inicios de estas disciplinas. En el caso de la arquitectura en particular, resultaban en efecto artes hermanas con la retórica, ya que así como la palabra se completaba en el momento de su emisión con el efecto sobre el público —y por lo tanto usos, costumbres y psicología resultaban aspectos centrales de los tratados—, la arquitectura trabajaba también indisolublemente ligada a estas consideraciones. El “proyecto” se identificaba así con el plan del discurso; la construcción con el momento de emisión en sus determinaciones concretas. La puesta en valor de esta relación desplazaba otras interpretaciones corrientes en la década del cincuenta, como la aún utilizada que otorga al primer humanismo valencias neoplatónicas y pitagóricas que habrían llevado, como vago espíritu de época, a la abstracción moderna en la interpretación y construcción del mundo. Por el contrario, la fundación de las disciplinas que hoy podemos agrupar genéricamente como transformadoras del hábitat humano (agricultura, ingeniería, arquitectura), con sus normas precisas, se inician en su autonomía en un mundo en el que la cualidad de las cosas y de los hombres distaba de sumergirse en abstracciones. El trabajo en esta dirección histórica ofrecía una conexión entre el ojo y la palabra que operaba dentro de cada disciplina (también la retórica convo-

caba a cada paso al ojo en la metáfora –literalmente “colocar bajo los ojos”–) en lugar de conexiones no probadas entre lejanas provincias del conocimiento.

La identificación de un lenguaje diferenciado en el mundo natural se afina, también bajo los dictados de una tratadística guiada por la retórica, en la construcción de jardines. Es en el quinientos cuando se diversifican los motivos de la naturaleza con significados precisos. Más radicalmente que en arquitectura, que trabajaba con piedras inertes, más vívidamente que en pintura o poesía, el constructor de jardines hacía uso de los lugares comunes clásicos para ordenar el espacio, apoyándose en indicios arqueológicos y en invenciones actuales. La forma de los jardines combinaba meditadamente la simetría y la topiaria con la “naturalidad” del bosque apenas arquitecturizado, en donde surgían fuentes con música pero también monstruos amorfos. En el jardín del quinientos se hallan *in nuce* las distintas maneras de operar de acuerdo con la idea rectora de *mímesis*: la que reproduce las claves armónicas no visibles del mundo, pero también la que imita la forma desordenada de la apariencia natural. Aunque en el terreno artístico la idea de *mímesis* decayó en el siglo XIX junto con la retórica, los investigadores, indagando nuevamente los alcances del concepto, identificaron la persistencia de esta operación en las actitudes estéticas básicas.

Por último, los historiadores del arte plantearon otro camino que permitía reunir prácticas distintas bajo otro común denominador: el tema de la organización racional de la forma. Ciertamente, no era la primera vez en que se reconocía el afán de cuantificación del hombre occidental (tema tan caro a la crítica romántica). Pero en la indagación de las modalidades de construcción en las artes, esta vinculación no se presentaba ya como un ejemplo más de la voluntad comercial: se explicaba en su operación específica. Tomemos

un ejemplo, que será fundamental en la literatura cultural de estas últimas décadas: el tema de la perspectiva. Panofsky ya lo había presentado en los años veinte, en su magistral estudio *La perspectiva como forma simbólica*, en un clima de recuperación vanguardista de otras formas de organización del plano del cuadro.¹² La perspectiva, *mímesis* en el plano de la profundidad, había existido en la Antigüedad y también en el bajo medioevo, pero sus parámetros habían sido distintos. Y entre el quinientos y el 1200, aproximadamente, el espacio representado en el plano, pero también el espacio real, pierde su sintaxis para exponerse como una suma escandida, paratáctica, de objetos: en este mundo no habría, estrictamente, paisaje. Así la mirada paisajista, acordarán los estudiosos del tema, aparece como una estructura contingente que surge, muere y resurge en el ciclo mismo de la civilización occidental, en íntima relación con la construcción perspectífrica. El tema de la organización racional del espacio físico y del representado llevó rápidamente hacia elaboraciones que excedieron las fronteras de la pintura o el proyecto arquitectónico para abordar representaciones científicas, por ejemplo, las historias de las representaciones cartográficas. La rearticulación de los diversos usos de la representación visiva ha redundado en trabajos fundamentales en historia del arte, como el de Svetlana Alpers,¹³ y marcó definitivamente las nuevas orientaciones de la geografía.

De estos estudios, que no se reconocen en general dentro del mundo de los estudios culturales pero que han aportado decididamente a su conformación, no se ha percibido, sin embargo, su contribución más importante: la

¹² E. Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica* (1927), Barcelona, 1968.

¹³ S. Alpers, *Arte del descrivere. Scienza e pittura nel Seicento olandese*, Turín, Boringhieri, 1984.

de señalar y describir una formación cultural amplia que da pie a la emergencia de proyectos y productos aparentemente muy diversos entre sí, que a su vez mantienen relaciones cambiantes en la historia. Se difundieron en cambio algunas de sus conclusiones más importantes, como la relación entre el mundo cuantificado y la racionalización del espacio en la perspectiva central, ambos entendidos como instrumentos clave de la dominación burguesa: este cuadro así resumido prestaba fondo adecuado, “contexto”, para ocuparse luego de una producción determinada a la manera tradicional, que “ilustraba” aquel contexto, en cualquier momento de los siglos sucesivos. Sin advertirlo, a través de la reducción a clisé de las contribuciones, se volvía a la vieja idea de espíritu de época.

Los ejemplos que he dado pertenecen deliberadamente al mundo del humanismo; en parte porque las principales innovaciones de la historia del arte en la herencia de Warburg trabajan en este período. Pero también porque me permite señalar otros problemas característicos de los estudios del paisaje, relativos a la periodización. En cada registro de la historia, el investigador sitúa su objeto, provisoriamente, en el marco de períodos más abarcentes que supone un cierto universo común de prácticas y representaciones. En este sentido, se acostumbra situar la emergencia de la mirada paisajística en estrecha relación con el romanticismo en el arte del siglo XIX. Pero esto es sólo porque asumimos que: 1) todas las manifestaciones de la representación del mundo se desarrollan en forma simultánea; 2) que entonces cualquier manifestación artística que abordemos responderá a las mismas solicitaciones y será por lo tanto representativa de la *mentalidad*; 3) que resulta indistinto, en última instancia, el lugar del mundo que enfocamos.

En el tema del paisaje, tales convicciones profundas salen a la luz aun cuando se mani-

fieste la creencia contraria. Así, si las fuentes secundarias que nos apoyan en el camino provienen del mundo francés, hallaremos que la herencia cartesiana en la representación resulta central; que el siglo XIX parece continuar sin grandes escollos, potenciándolas, las prácticas utilitarias y mecánicas de la ingeniería y la jardinería del siglo XVIII; que la sensibilidad paisajística aparece hermanando a Rousseau con los *arquitectos revolucionarios*, pero que es en el realismo de la gran creación decimonónica, la novela, en donde se despliega con mayor densidad esta perspectiva. Gusdorf señaló diferencias sustanciales si en cambio trabajamos con testimonios alemanes: la emergencia de una visión de la naturaleza, para plantearla en términos de Goethe, morfológica y no analítica o cuantitativa; la voluntad de reunir fenómeno y teoría, forma y tiempo, sin “disecar” la vida; el impacto que esta visión, tan diferente al *esprit de clarté* francés, tuvo en la formación temprana de las disciplinas biológicas. Si la perspectiva es la inglesa, los historiadores retroceden para explicar el nacimiento de esta sensibilidad a los siglos XVII y XVIII: el núcleo de las explicaciones rodea los problemas de la gran ciudad, en relación con el persistente mito de la vida rural, que estaba siendo drásticamente transformada. Por fuera de estos datos estructurales, también queda en evidencia en el estudio minucioso del mundo inglés el papel determinante de una serie de transformaciones menos categóricas: el paso desde la preceptiva al “gusto”, la temprana búsqueda en un mundo culturalmente periférico de caracteres nacionales a través de la percepción y transformación del territorio, el papel de los viajes iniciáticos, de las colecciones, de la pintura topográfica, la interpretación libre de la lectura de las normas heredadas del continente, etc. Pero, ¿acaso los ingleses no poseían como maestros inmediatos a los holandeses, tanto en la forma de cultivar rosas como en lo que propiamente podemos llamar

aún hoy género paisajístico (*landskip*)? El seicientos holandés no es un período de formación para estos temas, sino su expresión ya consolidada. Fragmentos de paisajes que parecen continuarse por fuera de la lisa superficie del cuadro, el aplanamiento de la profundidad debido al medio utilizado (la cámara oscura, por lo tanto el encuadre fotográfico), la incorporación de “accidentes” y el consecuente descarte de la composición cerrada, los usos “publicitarios” de la pintura.¹⁴

En esta trama en la que resulta difícil aislar ya en una ciudad o en un país la contribución determinante, se prepara el salto aparentemente inmenso de una forma de trabajar sobre el territorio gobernada por la perspectiva —por la geometría y por la arquitectura, garantías del orden íntimo del mundo— a otra en que gobierna la mimesis de la pura y desordenada apariencia; en que la forma distinta se disuelve, en que la mano del hombre se encubre. Queda claro que si hubiéramos tomado como momentos de ruptura para señalar la irrupción de la mentalidad contemporánea los indicados tradicionalmente por los historiadores de las ideas (Descartes en el siglo XVII) o por la historia política (el siglo XVIII) o por la historia literaria (el romanticismo decimonónico), y desde allí hubiéramos tratado de deducir la historia de la mirada paisajística, buena parte de las innovaciones se nos hubieran pasado por alto, identificándolas en períodos tardíos. El horizonte en que debe inscribirse el estudio del paisaje como figura cultural es necesariamente más amplio, por la inercia de algunos productos o proyectos que resultan sustanciales para su comprensión.

Revisemos teniendo en cuenta este horizonte las líneas de trabajo difundidas en los últimos

años. Podría decirse que en los Estados Unidos, el centro difusor en lo que respecta a Latinoamérica de la temática paisajística, la producción más extendida ha adquirido hoy la forma del ensayo. El ensayo permite, por cierto, grandes síntesis provocadoras que textos más minuciosos no permitirían; la misma amplitud de temas, períodos, problemas que se entrelazan en el paisaje alienta este acercamiento. El género, además, parece mimar *en su forma* la descomposición de la unidad en la vida moderna mientras mantiene la voluntad (también moderna) de reunificación. Pero este género da lugar a una inflexión característica del mercado editorial actual: lo que más que ensayo debiera llamarse *formato periodístico*. Un ejemplo glamoroso lo constituye *Landscape and memory*, de Simon Schama: libro sin duda informado, pero suma de lugares comunes de la tradición paisajística, ninguno de los cuales innova en hipótesis o material de investigación.¹⁵ Resulta interesante comparar este ensayo con otro ejemplo, también muy difundido, pero que a mi juicio representa su exacto contrario: *El Danubio*, de Claudio Magris.¹⁶ Se trata aquí también de un “viaje sentimental”, que interroga identidades en los signos del paisaje, renueva metáforas del tiempo, entrecruza biografías y acontecimientos con ciudades, himnos y flores. Lo que distingue a *El Danubio* del libro de Schama es la unidad clara de la pregunta (Europa), la elección de un *lugar* para buscar respuestas —*Mitteleuropa*, melancólicamente evocada y *elegida* en contraste con la contundencia de otras *Europas* (Alemania y Francia), en virtud de la diversidad—, y, en consecuencia, la persecución del débil sonido que una ausencia deja. En contraste, en el libro de Schama la memoria

¹⁴ Vasari afirmaba en 1548: “No hay casa de un zapatero remendón (italiano) sin un paisaje alemán”. A mediados del XVI, entonces, la pintura ya operaba como publicidad, y no sólo en el mundo burgués *dutch*.

¹⁵ S. Schama, *Landscape and memory*, Londres, HarperCollins Publishers, 1995.

¹⁶ C. Magris, *Danubio*, Milán, Garzanti, 1986, trad. castellana: *El Danubio*, Barcelona, Anagrama, 1988.

es una colección seductora, pero parecida a un museo actual con su variedad de souvenirs. Páginas satinadas de hermosas fotografías se suceden al compás de palabras míticas.

Ambos trabajos no pueden inscribirse, por distintas razones, en la producción académica, pero estos libros indican climas culturales diversos sobre los que se recortan las investigaciones específicas. Señalan dos caminos divergentes: el que aborda las diferencias (de registro, de disciplina, de forma escrita) como un problema, y el que las ignora patinando sobre la brillante superficie del papel. “Viajar”, como Schama, por el mundo globalizado, recordando a cada paso datos disponibles, a partir de un *yo* construido para naturalizar los datos, reproduce en todo caso el aluvión informativo indiscriminado de la actual sociedad occidental. El ensayo de Schama, que habla de la circulación cultural de motivos relacionados con el paisaje en este fin de siglo (el viaje, la naturaleza, la memoria, etc.), otorga el fondo adecuado para comprender los escritos académicos norteamericanos en su vertiente hegemónica. Me refiero a la impostación teórica de aquella literatura *radical* que resultó tan vivificante a principios de los setenta. Veremos por qué relaciono producciones aparentemente tan disímiles.

El tema del paisaje, en este marco, ha sido enfocado con mayor frecuencia dentro de la inflexión de los llamados *estudios poscoloniales*, que se convirtieron en áreas de condensación que subsumieron objetos diversos. Definido ya de antemano en la historia más clásica el carácter de *construcción* de la mirada paisajística, el tema parecía ideal para pensar la variedad de representaciones occidentales sobre aquellos nuevos espacios “descubiertos” o sobre otros territorios siempre presentes en la cultura europea, pero aun así extraños. En la expansión colonial y luego imperialista, el hombre europeo se enfrentó con mundos radicalmente diferentes —especialmente en el caso de América— y tuvo

que acomodar esta experiencia a códigos ya consagrados mientras éstos también eran corroídos por ellas. La desmesura de todo un continente nuevo, desigualmente habitado, coloca a la naturaleza en primer plano: la clave con que América se identificará pasa por sus paisajes, que incluyen animales y hombres. (De más está decir que esta clave permanece aún en nuestros días en una característica “inversión positiva” ecológica.) Una amplísima gama de representaciones (geográficas, antropológicas, pictóricas, decorativas, ficcionales) testimonia el esfuerzo por el conocimiento y el dominio, en sentido amplio, de esta realidad. Tal cantera histórica fue aprovechada en las disciplinas más variadas; en particular, ciertas áreas de estudios lingüísticos se apoyaron en la investigación de estas inéditas experiencias para pensar cómo se puede decir lo distinto e inesperado.

Veinte años después, las promesas del nuevo enfoque parecen haberse agotado. A mi entender, esto se debe a una doble reducción que se operó en los estudios culturales y que afecta directamente al tema del paisaje. La primera radica en que los estudios se desplazaron de una fuerte inflexión histórica al privilegio de preguntas y métodos acuñados en sede filosófica; la segunda radica en la subsunción de las diversas lógicas de la representación en los mecanismos del texto escrito, en particular literario.

Cuando el paisaje comienza a interesar en las perspectivas de estudios “poscoloniales”, los temas básicos que después se despliegan ya habían sido puestos de relieve en las historias particulares. La historia cultural también había trabajado en la articulación de esferas diversas, y las fuentes literarias habían servido como pilar central, pero en un movimiento de apertura hacia otras disciplinas y técnicas. Por otro lado, textos de importancia clave para comprender la relación entre el hombre y la naturaleza, o las representaciones y las cosas existentes, ya habían conmo-

vido por caminos oblicuos la cultura histórica en el momento en que la academia norteamericana los “descubre”.

Si estudiamos más atentamente el aparato crítico habitual en los estudios poscoloniales, emergen una serie de referentes no siempre fácilmente articulables entre sí: Gramsci y Benjamin, Fanon y Foucault, etc. Con mayor atención, vemos que estos nombres comparecen no para ofrecer líneas activas de investigación, sino citas que parecen apoyar desde su autoridad “de izquierda” no tradicional el sentido del texto. Un primer acercamiento con las modalidades periodísticas que he identificado a través del ejemplo de Schama.

Antes de pensar el impacto en los Estados Unidos de estos nombres ilustres, conviene recordar que su recepción es allí tardía (tardía en relación no sólo con la sede privilegiada, Europa, sino, por ejemplo, con la Argentina). Por caminos oblicuos, muchas contribuciones como la de Foucault habían causado un impacto notable en los estudios de las transformaciones territoriales, dentro de las cuales el tema del paisaje puede considerarse. En Francia, por ejemplo, se identificó la manera en que los procedimientos de la ingeniería local formalizaban el territorio de manera independiente a los cambios industriales, llevando a discutir la historia canónica, que concentraba el cambio radical en la “revolución industrial” inglesa, es decir, en la revolución en los medios de producción materiales. Medios de representación del mundo derivados en prácticas concretas y en instituciones durables se convirtieron así en máquinas tan importantes como el reloj o la tejedora. Materias como la higiene –y por lo tanto el papel del mundo orgánico en la reformulación territorial– o la medicina –en su papel de diseñadora activa de formas construidas– adquirieron un estatus propio. El paisaje en estos términos (ya no sólo representación pictórica o mundo natural) se reveló como una síntesis particular de prácticas diversas.

La otra contribución relevante aparece en relación directa con las nuevas y más sofisticadas lecturas de Heidegger. Algunos breves artículos del Heidegger de posguerra (*Construir Habitar Pensar*; *La pregunta por la técnica*; *La época de la representación del mundo*) apuntaban parcialmente hacia el ámbito más general en el que el tema del paisaje puede inscribirse, es decir, las relaciones entre el hombre y el mundo físico en que vive. Heidegger se había preguntado por el *habitar*, en la línea clara que reúne al Goethe revisitado de principios del xx con Spengler: la recuperación de la unidad entre forma y vida. Los textos ambiguos de Heidegger fueron leídos desde las más diversas perspectivas, muchas de las cuales se articularán con nuevas propuestas urbanas o con la sensibilidad ecologista ya en alza en la segunda posguerra; pero la que me interesa señalar aquí se separa de estas visiones para reinstalarse, a través del llamado posestructuralismo francés, en una trama ecléctica que podía cruzar esta vertiente con la adorniana (vía nueva izquierda alemana) o con nuevas lecturas de la herencia de entreguerras (Benjamin, Kraus, Bloch, etc.). El impacto para los temas de historia de la arquitectura y del territorio fue especialmente productivo en Italia en la década del setenta.¹⁷

Heidegger entró en los Estados Unidos de la mano de Derrida, en sede literaria. La este la Heidegger-Derrida hace hincapié en la palabra como momento central de la representación, garantía de la Identidad. Ya en Europa el camino de la *deconstrucción* –o el clima en que este camino adquiere relevancia, que in-

¹⁷ Me refiero a la escuela de Venecia, entre cuyos nombres más destacados se encuentran Tafuri, Cacciari, Teysot o Rella. Todos ellos, desde enfoques distintos (historia de la arquitectura, estética o literatura) se manifestaron a la vez abiertos a la ecléctica amplitud de las nuevas manifestaciones “de izquierda” como reacios a aceptar linealmente sus conclusiones. El aporte para la cultura del *habitar* en general es sin duda el más destacado en la segunda mitad de este siglo.

cluye la reemergencia de la crítica negativa—había producido una fuerte desconfianza sobre las vastas construcciones históricas que enlazaban las construcciones materiales del mundo (las historias canónicas del “Movimiento moderno” en las ciencias del hábitat, o la propia representación del saber geográfico). Pero los aportes de mayor interés se movían en un terreno muy libre con respecto a las sugerencias de la filosofía, de manera que pueden hallarse trabajos como el de Dennis Cosgrove en geografía, que desarma las pretensiones de la ciencia sin recurrir en absoluto a instrumentos postestructuralistas,¹⁸ o de Farinelli en Italia,¹⁹ que combina libremente, en el tema del paisaje, los temas puestos en circulación por otras tendencias —como el tan difundido del *espacio público*—. En todos los casos, el problema planteado por estos autores era histórico, y no filosófico.

Un ejemplo claro de las diferentes maneras de abordar lo que la filosofía tenía por decir puede hallarse en la pretensión de reducir, siguiendo vagamente a Derrida, todo discurso escrito a género literario. Pero si en el caso de Derrida el trabajo oblicuo sobre la escritura pretende llevar adelante una crítica a la metafísica (y un desenmascaramiento del logocentrismo occidental), en el caso de las historias culturales esto puede ser en todo caso un horizonte vago, pero dista de resolver

problemas históricos concretos: por el contrario, la particularidad comienza a tener sabor de mero accidente. Así, no sólo los discursos escritos son desarmados homologándolos, sin importar que se trate de un discurso lógico, científico, político o literario. Las pretensiones ingenuas de racionalidad absoluta de cualquier género ya estaban lo suficientemente puestas en duda cuando la academia norteamericana recibe estas sugerencias y se prepara para casarlas con la crítica al dominio imperialista, o, más en general, al dominio de Occidente a través de la razón y la cuantificación. Pero la historia no se trata de grandes enunciados previos: cruzar los textos descriptivos de viajeros con los tratados de ciencias naturales y las estrategias militares puede ser altamente productivo siempre y cuando no se los homogeneice a través de presupuestos que sin duda se van a probar, ya que son tan generales como el mismo concepto de dominación. En este punto, nada los separa de la modalidad de ensayo periodístico, sólo la cita a nombres prestigiosos en lugar del apoyo en una narración naturalista.

En los temas relacionados con el paisaje (la arquitectura, la cartografía, los viajes, la antropología, las ciencias naturales) el resultado de la aplicación indiscriminada de los instrumentos lingüístico-filosóficos en la escolástica de ciertos centros norteamericanos ha sido devastador. No ha proporcionado ningún resultado que avanzara sobre lo que, sin pretensiones de profundidad filosófica, pero con gran rigor teórico específico, la primera generación de estudios culturales aportó, y las más tradicionales historias disciplinares europeas (historia del arte, de la arquitectura, de las disciplinas técnicas) habían reconocido varias décadas atrás. Algunos ejemplos: la identificación de la marca retórica en las disciplinas artísticas; la necesidad sugerida en los textos de Heidegger de retomar el mundo clásico que parecía absolutamente abandonado para comprender la persistencia de ciertos

¹⁸ Cf. D. Cosgrove, *Social formation and symbolic landscape*, Londres, Crom Helm, 1984; y D. Cosgrove y S. Daniels (eds.), *The iconography of landscape: essays on symbolic representation, design and use of past environments*, Cambridge, 1988.

¹⁹ F. Farinelli, “Pour l’histoire du concept géographique de Landschaft”, en Pecora y Pracchi, *Italian Contribution to the 23 International Geographical Congress*, Roma, 1976; “Epistemología e Geografía”, en Corna y Pellegrini, *Aspetti e problemi della geografia*, Milán, 1987; “Storia del concetto geografico de paesaggio”, en *Paesaggio, imagine e realtà*, catálogo de la muestra homónima, Milán, Electa, 1981; con F. Pagano, *Geografia per il principe. Teoria e misura dello spazio geografico*, Milán, 1985; “La arguzia del paesaggio”, en *Casabella*, No. 575-75, Milán, 1991.

motivos, de ciertas actitudes; la atención a las prácticas mudas cuya razón parece sólo basarse en la eficiencia, como la ingeniería.

El logro principal no fue en términos historiográficos, sino en términos académicos: la posibilidad de la crítica literaria de resistirse en este campo, avanzando libremente sobre otros campos del saber, en virtud de la preeminencia de la palabra escrita y la no diferenciación de géneros. Así, las formaciones no discursivas se sometieron también a las mismas lógicas que se desmontaban en el texto escrito. La cartografía se confundió con la ingeniería y ésta con la arquitectura; el dominio sobre la naturaleza se homologó con la aniquilación indígena; y lo que no era palabra escrita, sometida a la violencia de este arsenal crítico, se disolvió en una serie de postulados banales que por cierto no recogían ninguna ambigüedad. En este registro, el paisaje pasó a ser sencillamente un invento burgués como el piano.

En la Argentina nos encontramos en una situación particular que permite pensar desde un observatorio distinto la última inflexión de los estudios culturales. En principio, quienes trabajamos en este registro con temas como el paisaje, la ciudad, y las historias locales de ciertas disciplinas científicas o técnicas vinculadas con los temas de transformación territorial –temas que emergen aquí desde principios de los ochenta– no nos movemos en un campo consolidado, con múltiples contribuciones, sino en un espacio débil armado por una constelación de trabajos individuales. En la Argentina, el centro de la historia continuó siendo, a pesar de los cambios de los años sesenta, la historia política, que se vio reforzada por solicitaciones del presente desde el ocaso de la dictadura militar. Y, sin duda, la literatura constituyó siempre una referencia ineludible en este país eminentemente letrado. Así, uno se halla ubicado en una especie de doble polémica: la que enfren-

ta a los historiadores culturales de estos temas con los cronógrafos o con los panegiristas que detentan el poder en las historias “menores” (ya se trate de medicina, de antropología o de arquitectura), y la que los enfrenta a las “novedosas” posiciones deudoras de la crítica literaria conformada en sede norteamericana. Finalmente, los interlocutores resultan ser, además del puñado de interesados en esta especificidad, sólo aquellos que se han formado en la historia política siempre activa o en los estudios de historia de la literatura con tradición propia (debe recordarse que Williams, apenas reconocido entonces en los Estados Unidos, revolucionó desde la década del setenta los modos locales de pensar la articulación entre literatura y sociedad). En este campo pobre, pero cuya ubicación periférica le ha permitido una libre selección, la irrupción de textos que parecen haber descubierto anteayer la relación entre literatura, paisaje y razón occidental sugiere lo contrario de lo que los presupuestos ideológicos de la crítica radical norteamericana pretende denunciar, esto es, la dominación. Resulta más bien la vuelta de tuerca sofisticada de una triple dominación: la dominación de la escritura sobre las cosas (en una textualización que reduce todo lo distinto de sí, colonizándolo), la dominación de la academia (que absorbió el punto de vista radical para convertirlo en mercancía de *papers*) y, en fin, la dominación que supuestamente está en el fondo del juicio, el imperialismo ya sin fronteras de la última potencia global.

La voz del paisaje difícilmente se escuche si la diferencia se licua de tal modo en clisés ideológicos, pretendiendo salvarla. Borrando por completo el límite que supone tratar con algo que no es pura construcción humana, y mucho menos pura construcción discursiva, el tema pierde su interés particular, ya que éste radica en la trama histórica que ensambla diversas formas no siempre acordes, que reúne cosas y palabras en una representación del

habitar. Puede servirnos como metáfora explicativa la misma representación del paisaje clásico, que trabaja dentro de sus límites técnicos de representación, a través del vehículo de la mimesis naturalista, pero cuya secreta seducción radica en que señala más allá. Así lo expresaba Rilke:

Nadie todavía ha pintado un paisaje que sea tan completamente paisaje y por lo tanto confesión y mirada personal como esta profundidad que se abre detrás de Mona Lisa. Como si todo lo que es humano estuviera contenido en su imagen infinitamente silenciosa, y como si todo el resto, todo lo que está por delante del hombre y que lo sobrepasa, estuviera contenido en estas relaciones misteriosas de montañas, de árboles, de puentes, de cielo y de agua. Este paisaje no es la imagen de una impresión, no es la opinión de un hombre sobre cosas inmóviles, es naturaleza por venir, mundo en gestación, tan ajeno al hombre como un bosque desconocido sobre una isla desierta.

En un reportaje reciente, el cineasta Aleksandr Sokurov recuerda cómo constató que la escena real que representaban los cuadros

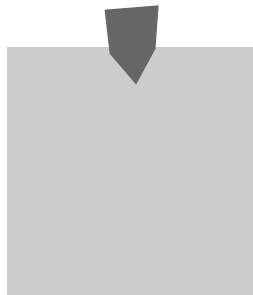
de Kaspar Friederich no había cambiado después de doscientos años:

Era bastante desesperante, la naturaleza es indiferente al hombre. Somos siempre solitarios en nuestra relación con la naturaleza. Es una relación sin el otro, un amor en sentido único. Es el origen mismo del sentimiento trágico.²⁰

Por cierto, el tema del paisaje puede ser abordado, como cualquier otro, haciendo pie en una sola de sus múltiples sugerencias. Lo que es imposible cancelar es el horizonte complejo sobre el cual cada una de ellas se recorta y halla en gran medida su sentido. La Gioconda es un retrato y por ello la figura se recorta en primer plano; pero sabemos que en su fondo está también la clave de su ambigua seducción. En el tema del paisaje, la permanente alusión a algo existente que no se disuelve en la representación es un dato constitutivo del concepto; enfrentarse con esto es tan importante como para la Gioconda su inquietante fondo. □

²⁰ “El arte ayuda a convivir con la idea de muerte”, *Página/12*, martes 6 de julio de 1999.

Lecturas



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 3 / 1999

Reflexiones sobre una polémica persistente*

Jorge E. Dotti
UBA

La lectura que hago del texto altamente sugestivo de Elías Palti es injusta, aunque más no fuera por ser unilateral, pues prescindo de analizar lo que sería la contextualización en tierra azteca de las ideas filosófico-políticas esgrimidas en la “polémica en torno al monarquismo” a mitad del siglo pasado en México. Debo hacerlo pues mi ignorancia de la historia de ese país es enorme y no podría evaluar este aspecto de la introducción que estoy comentando. Me veo obligado a recortar y separar de aquella dimensión más específicamente histórica esa otra, que llamaría más propia de una filosofía política, desgajando así los argumentos invocados de sus condiciones de enunciación estudiadas por Palti. De este modo corro peligro de violentar lo que es mi creencia en la absurdidad de tomar los conceptos políticos como si fueran nociones a-históricas, cuyas connotaciones podrían planear sobre las situaciones concretas como verdades inmovibles en su abstracción. Pero, en realidad, mi lectura, como también el trabajo mismo de Palti, tiene en el momento argentino actual un contexto de recepción efectivo y es en función del mismo que las presentes observaciones y el escrito que las motiva adquieren ese arraigo sin el cual los razonamientos resultan etéreos.

1. Ante todo diría que me cuesta precisar cuál es la actitud –a la vez ideológica y anímica (en el arco polarizado entre la disposición favorable y la adversa)– de nuestro autor frente a las discursos en liza. En su escritura prevalece un tono neutral con un *pathos* distanciado, meramente expositivo y salpicado por alguna ironía. En todo caso, la tesis central de la *Introducción* es que hay un mérito en los razonamientos antiliberales, que radicaría no en “la consistencia política e ideológica de su programa”, ya que sus fundamentos serían “sumamente precarios”, sino en que exigen de sus adversarios un esfuerzo de sinceramiento doctrinario, que los pone ante el techo de su

credo. Atacados por la publicística promonárquica, hábil en desmontar y corroer críticamente los cimientos del liberalismo, revelando así sus aporías (hago la paráfrasis de pp. 11 y 12), los liberales se topan, volentes o nolentes, con los límites de su ideología, o sea con lo que sería un sustrato de *irracionalidad* (término de Palti) que simultáneamente sostiene sus discursos y genera una aporía y/o una contradicción en los mismos, debilitando las pretensiones de validez indiscutible a la que aspiran los ideólogos del liberalismo, y *no sólo en el desquiciado México del siglo pasado*.

Cabe que aclare aquí un punto recién mentado y que reaparecerá luego: no estoy de acuerdo con la identificación que opera Palti entre *contingencia* e *irracionalidad*. Por cierto, todo depende de cómo se definen estas categorías, pero hay filosofías hiperracionalistas que acogen a la primera sin que ella ponga en aprietos la racionalidad que las identifica; y en cuanto a la segunda, no estoy seguro de qué significa “irracionalidad” en el ámbito de la filosofía política. Pero este último aspecto forma parte de las consideraciones ulteriores. Comparto, eso sí, el hilo conductor de Palti y, en todo caso, mis observaciones tienden a destacar la posibilidad de radicalizar las argumentaciones de uno de los grupos contendientes, el antiliberal, sin por ello dejar de marcar mis objeciones a ciertos aspectos de las mismas. Y aquí podría haber cierta disidencia entre mi comentario y algunas de las afirmaciones de Palti, aunque también debo reconocer que muchas de éstas simplemente dilucidan el texto que están presentando.

* A propósito de *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo* (compilación e introducción de Elías José Palti, México, FCE, 1998, 471 páginas). Texto leído en el seminario, bajo la dirección de Oscar Terán, “Programa de Historia de las ideas, los intelectuales y la cultura”, del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

(Una aclaración complementaria es que prefiero el calificativo de “antiliberales”, pues “monárquicos” me resulta adecuado a la situación específica del México de mitades del siglo XIX, pero inapropiada para la dimensión más amplia en que muevo mis reflexiones; y “conservador” me produce un efecto de imprecisión, sobre todo cuando el “progreso” al que se opone quien es así caratulado es el que aparece autojustificándose en virtud de premisas endebles, algunas de las cuales son puestas claramente en evidencia por Palti.)

Para retomar la cuestión del posicionamiento de nuestro autor, entiendo que, además de este reconocimiento de la función mayéutica que las posiciones antiliberales cumplen al revelar lo que Palti –con expresa inspiración directa en Laclau y, por ende, indirecta en Derrida– califica también como la *condición de simultáneas posibilidad e imposibilidad* del liberalismo, no adopta una actitud duramente crítica con estas denuncias y ello explicaría por qué la *Introducción* comienza con una observación vertebradora del texto: cuando el liberalismo abandona su crisol europeo y es transplantado en el Nuevo Mundo pierde su fuerza combativa y adquiere rasgos ajenos a su racionalidad original. Palti retoma la tesis de Hartz de que el liberalismo en Norteamérica pierde la conflictividad que lo caracterizaba en Europa y deviene un “valor absoluto”, o sea una filosofía cuyos principios y categorías son presentados como naturales y universales; y propone que en México habría ocurrido “algo similar” después de este período.

La universalidad a la que los liberales mexicanos aspiran para las premisas de su ideario los transforma, entonces, en portadores de un paraguas ideológico capaz de cobijar posicionamientos variados y hasta antitéticos, con tal de que todos ellos se proclamen herederos del credo de los pioneros del liberalismo en tierra azteca.

Esto conlleva un desplazamiento semántico y pragmático: de una “ideología de lucha”, el discurso liberal se vuelve “mito unificante”. Lo cual permite a sus voceros presentarse y perpetuarse como actores de la escena política mexicana, tan estables e inamovibles como eternos y bronceados son los principios que invocan cual hontanar de sus prácticas.

2. Una segunda observación de mi parte concierne a este punto. No estaría seguro de que

esta identidad ilocucionaria del liberalismo en América (septentrional y meridional) desvirtúe, tuerza o contradiga la versión originaria y marque una diferencia –incluso una distorsión– respecto de sus efectos pragmáticos europeos.

No creo que en nuestras tierras se produzca una desnaturalización del liberalismo. Los motivos de mi opinión disidente son los siguientes:

a) el liberalismo nace dogmático y sustentado en una racionalidad que se presenta como universal pero que es particular del *corpus* conceptual y simbólico liberal exclusivamente. Nace como doctrina *absoluta*, si es que por este calificativo entendemos algo así como la aspiración a valer discursivamente (es decir, teórica y prácticamente) como expresión de la racionalidad *tout court*, de modo de justificar el monopolio que el liberalismo pretende ejercer en la determinación de qué es racional y natural y qué no lo es, sobre todo en lo que hace a la consolidación de la visión utilitarista de lo social y a la conexas legitimación del orden estatal como simple garante de esa comprensión economicista del mundo.

No cabe entrar en detalles, pero aun a costa de cierto desvío del eje de la *Introducción*, creo que cabe mentar la premisa metafísica sobre la que se sostiene toda el ala liberal del edificio levantado por el padre fundador del liberalismo, John Locke; premisa dogmática que no puede tolerar relativización o discusión alguna, so pena de consentir el derrumbe de la estructura toda que está construyendo. Se trata del *dogma* (en el sentido peyorativo que los liberales atribuyen a las ideas básicas de sus adversarios) de que ser humano según *naturaleza* y *razón* equivale a ser propietario, y a que se es propietario por ser el productor de aquello que constituye su propiedad. Esto es, que los rasgos de naturalidad y racionalidad les caben a las relaciones sociales exclusivamente cuando ellas vinculan sujetos movidos por la búsqueda de beneficio individual, y a las relaciones políticas cuando se limitan a garantizar la realización de esos fines. El axioma fundacional del liberalismo es la consideración del *productor-propietario* como individuo que tiene en la actividad productiva que lo define como sujeto el fundamento de sus relaciones interhumanas. Esta prepolitividad es la condición de posibilidad misma de cualquier estructura estatal, que no es más que una construcción (un artificio útil) finalizada a la

preservación de tales relaciones naturales. De lo cual se sigue que será racional el nexa jurídico de mando-obediencia (soberanía) y el Estado como dispositivo para controlar el cumplimiento del mismo sólo y exclusivamente cuando se limite a proteger la actividad *natural* y prepolítica llevada a cabo por quienes cambian en el mercado sus productos materiales y espirituales, quedando deslegitimada así toda intervención de la voluntad estatal que supere estos límites impuestos por la razón misma de las cosas, suprapersonal y objetiva.

Esta condición metafísica del *productor-propietario* como premisa antropológica fundacional del liberalismo no es más que una de las proyecciones prácticas (es decir: en las dimensiones moral, política y jurídica) del *Yo* moderno, ficción que conoce, entonces, una variedad de configuraciones: cogito cartesiano, trabajador lockeano, yo aperceptivo en Kant, logos hegeliano, clase tanto burguesa como proletaria en Marx, tal vez *Wille zur Macht* nietzscheana. Pero también el soberano y sus súbditos en la tradición hobbesiano-schmittiana, desde la cual planteamos nuestras observaciones. Todas estas figuras coinciden en hacer de la *subjetividad como creatividad* el fundamento metafísico –cabe insistir– de la actividad humana en todas sus facetas: conocimiento, trabajo, religiosidad, arte, política.

b) La vaguedad y genericidad es característica ya de la formulación liberal originaria, pues la tarea histórica que el liberalismo asume como autodistintiva es la de recomponer semánticamente el mundo, a partir de una guerra sin cuartel con las metafísicas alternativas, asentando las pretensiones de monopolizar la naturalidad y racionalidad de las cosas en la ficción del *individuo-productor*, piedra fundacional de esta doctrina. Esta exigencia condiciona su estructura conceptual misma. La universalidad que el liberalismo aspira a encarnar debe, ante todo, presentarse con un alto grado de abstracción y formalismo para cubrir el más amplio espectro de situaciones existenciales posibles como obedientes a la *auténtica* racionalidad. Digamos, entonces, que ya en su génesis misma la filosofía liberal opera como Palti destaca que lo hace, quizás algo empobrecida, en el México decimonónico. Consecuentemente con esta marca de genericidad, el liberalismo originario confiere la tarea de articular discursivamente la mediación

entre el nivel universal abstracto y un nivel de mayor concretez y particularidad (reducido a campo de aplicación de aquellos principios genéricos) a la punta de lanza de sus formaciones disciplinarias: la Economía política. De manera coherente, reduce así la actividad política a *ancilla* de la ciencia económica: mixtura de administración y represión guiada, en ambos ejercicios, por las enseñanzas de la disciplina rectora del saber racional en torno al hombre como ser social.

c) Mantiene una absoluta conformidad con la lógica del enfrentamiento con metafísicas y con las estructuras socio-jurídico-políticas de ellas dependientes también el modo liberal de presentarse como el discurso *moral* por excelencia. Y no deja de ser batallador, no deja de ser una “*ideología de lucha*”, cuando articula esa unción moral en la forma de “*mito unificante*”. Se trata siempre del mismo dinamismo conflictivo, cuyo rasgo central es impugnar lo alternativo tachándolo de irracional y antinatural. Diría que no es menos combativo el liberalismo como mito en México que en su hontanar nordatlántico, ni es menos mitopoético en Europa que lo que lo será en América Latina: las vicisitudes semánticas y, por ende, políticas de la idea de *nación* son ilustrativas al respecto.

Asimismo, cabe destacar que este operar como cemento mítico, que solidifica las conciencias ciudadanas insuflándoles a la vez moralidad y nacionalidad, no contradice la especificidad del liberalismo: neutralizar lo político recurriendo a una metafísica de la historia que eleva a meta del progreso racional la consolidación de la administración técnico-neutral de las cosas, que supera y suplanta el gobierno *de* los hombres (genitivo peculiarmente subjetivo y objetivo a la vez). El administrativismo como neutralización de lo político, entonces.

El *Leitmotiv* estructurante del discurso filosófico liberal y sus concreciones publicísticas –cabe insistir– enhebra el dogma del *sujeto propietario porque productor* con la hermenéutica de la historia como esa *odisea de la razón* en la conquista del progreso simultáneamente moral y material, actuada por las sociedades-naciones.

Más concretamente: al igual que en su hontanar transatlántico, también en América Latina el dispositivo mítico-nacionalizante deslegitima todo discurso sobre el origen de la

civilidad (de la sociabilidad como Estado de derecho) que no sea el propuesto por el liberalismo. En esta lucha entre metafísicas contrapuestas, a la bandera de la razón y la moral se le suma el estandarte de la nacionalidad, sin que esta profusión de ideas fuerza disminuya la virulencia del *combate espiritual* (el más sangriento de todos, como siempre recuerda Carl Schmitt, hontanar obvio de mis reflexiones). Todas las sagas históricas liberales coinciden en este esfuerzo filosófico y la batalla decisiva es la que logra imponer en el imaginario social la creencia en que gesto fundacional hubo uno solo y no debe haber otro (ya sea el del pacto social abstracto o el de la mítica fundación de la nacionalidad).

Queda irracionalizada así toda comprensión del momento genético del orden imperante que arroje dudas sobre la forma en que el liberalismo legítima la hegemonía social a la que aspira. Ello ocurre ciertamente en los padres fundadores europeos y no sólo en el *modus operandi* norte- y latino-americano.

3. Para cerrar esta primera parte de mis consideraciones, quiero destacar cómo Palti, muy acertadamente, demuestra que el liberalismo mexicano del siglo pasado piensa el conflicto cual situación simplemente transeúnte, resultante de la supervivencia de elementos retrógrados, cuyo anacronismo los condena a no poder realizar otra tarea que la de obstaculizar el desarrollo histórico progresista. Hay lucha política por culpa de mentalidades dogmáticas y anacrónicas. La razón enseña, en cambio, que mediante la pedagogía y la violencia legal (mal necesario a causa del déficit educativo de las masas) se irán disciplinando y educando las voluntades díscolas porque ignorantes y se someterán gradualmente a la lógica de la administración eficiente en clave instrumental y utilitaria, tal como la guía el iluminador criterio ofrecido por la economía política.

Palti destaca, creo que también denuncia (comparto su planteo cualquiera fuere el caso), la incapacidad liberal para pensar la conflictividad política como antagonismo inherente a la condición histórica de las formas de convivencia pública de los seres humanos; en especial –y éste es el caso iluminador– a las situaciones en que entran en grave crisis las pautas básicas y principios primeros sobre los

que reposan normas, costumbres y hábitos en general de una sociedad.

A lo cual podríamos sumar una enseñanza schmittiana no contemplada en la *Introducción*, pero que complementa las tesis de la misma: monopolizar el sentido de lo humano, dictaminar el significado de lo racional y natural, es la estrategia filosófica que le permite al liberalismo reducir las posiciones que le son radicalmente antagónicas no sólo a exponentes de visiones retrógradas, sino directamente a representantes de lo *in-humano* y, en consecuencia, también de lo *anti-humano* cuando la conflictividad se agudiza. Al ignorar así la condición de *enemigo político* del adversario, queda abierta la puerta para tomar con él cualquier actitud represiva, esto es, a considerarlo como enemigo total, contra quien sería irracional asumir límites en la acción de combatirlo para aniquilarlo. Contra un exponente de *irracionalidad*, es obvio que *todo vale*, porque carece de *dignidad humana* (noción universal cuya definición, insistimos, el liberalismo asume como su tarea privativa).

Se trata de la criminalización del adversario, que Schmitt denunciara como desembocó de la neutralización de lo político.

Retornemos a las argumentaciones que Palti analiza rigurosamente en su proemio. En este sentido, ensayaré una serie de comentarios hilvanados por la secuencia expositiva misma.

4. En la página 13 leemos el siguiente pensamiento de los pro-monárquicos: “Únicamente una autoridad trascendente a las opiniones, un poder colocado por encima de las querellas que dividían a la nación en partidos opuestos, podía, para Gutiérrez Estrada, detener las perpetuas oscilaciones [...]”.

Simplemente recuerdo que este ideal es también liberal, como en el caso de los doctrinarios franceses. Más aún, está vinculado a la recepción que hace Schmitt de la idea constantiana del *pouvoir neutre*, en armonía con su decisionismo. Lo interesante es que también resulta schmittiana la respuesta del presidente Bustamante (p. 15), por referirse al problema desde el cual parte la filosofía política de Hobbes y del decisionismo en general. Por cierto, se trata del problema de la tanto imprescindible como inevitablemente insatisfactoria legitimidad democrática (una variante, la más extrema, de la soberanía *desde abajo*), que Schmitt y (antes que él) Weber buscan resolver –con plena conciencia

de la fragilidad de sus planteos— mediante la figura del *Reichspräsident* weimariano, cual figura constitucional no sólo legal sino también legítima en su capacidad para decidir frente a la crisis parlamentaria aguda, ya que es la única del dispositivo estatal que se presenta *por encima de las facciones* gracias al consenso plebiscitario del que goza.

De hecho, al aceptar la descripción que hace nuestro autor en pp. 20-21 (la “relativa paz política [...] se debía no a la fortaleza intrínseca del gobierno [de Herrera] sino a la completa descomposición y fragmentación del sistema político, y a la pérdida correlativa de todo punto de referencia o punto de poder que pudiese oponerse al mismo”), me permito inferir que esta situación era peor que la weimariana, donde, al menos según la interpretación schmittiana del famoso artículo 48, existía constitucionalmente y en la realidad un centro ordenador y defensor de la república frente al asalto de los extremos.

Y aquí podríamos decir, en complementación armónica con el planteo de Palti, que es la obvia inexistencia de una sociedad de masas urbanas en México de mitad de siglo XIX lo que quita viabilidad al proyecto antiliberal, sensato en su diagnóstico y —a mi entender— también en su proyecto para salvar a la nación de su disgregación y el caos y/o su transformación en una estrella más de la bandera yanqui (sin los beneficios, creo, de las de Nueva Inglaterra). Para enunciarlo más paradójicamente todavía: la debilidad de los antiliberales y reaccionarios reside en la inexistencia en aquel México de una sociedad de masas hipermoderna, necesitada de un centro de orden inapelable, para que ponga coto a la anomia en expansión incontenible. Dicho de otro modo, muy anacrónico por cierto: los promonárquicos debieron haber sido conservadores revolucionarios de entreguerras *avant la lettre*, para llevar sus ideas a las últimas conclusiones.

5. El segundo momento argumentativo de los promonárquicos concierne a la soberanía popular, no ya en su deficitario ejercicio mexicano, sino a su concepto mismo (pp. 22 y ss.). La primera consideración que despierta la opinión antiliberal es que se equivoca en identificar sin más la idea de *representación* con la de *pueblo soberano* y en tachar a ésta de “irracional” por ser paradójica.

Personalmente, creo que las nociones medievales con que Palti ilustra esta cuestión y la plantea en términos más rigurosos que los de la publicación mexicana (p. 23) no me resultan paradójicas, sino que corren el peligro de ser contradictorias. Interesante es que —a mi entender— la paradoja es la resolución que evita la contradicción en sentido estricto.

No hay una contradicción y un sinsentido en que el soberano (tanto el medieval como el ciudadano moderno) sea tanto *pater* cuanto *filius Iustitiae*, pues el significado de esta última idea no es el mismo. El soberano es *hijo* de la Justicia entendida ésta como lógica de la convivencia pacífica y civilizada, pero es su *padre* porque la norma rectora de los comportamientos humanos que lleva en sí misma la garantía de eficacia y no sólo de su validez en términos abstractos (más sencillamente: la norma jurídica en tanto que imperativo acompañado de coacción a ejercer legalmente con quien no la respeta), la justicia en este sentido específicamente jurídico-positivo o normativista, entonces, tiene en el soberano la figura real (porque personalista) que, mediante su decisión interpretativa y política a la vez, le concede la realidad —i.e. validez y eficacia— que ella misma no puede producir.

De manera paradójica, pero no por eso menos legítima y racional, la teoría democrática moderna propone que cuanto más directamente ejerza el ciudadano su condición de soberano más afirmará su condición de súbdito libre, porque la libertad democrática, no liberal, consiste en obedecer la norma autoproducida.

De aquí que la clave resolutiva de esta presunta contradicción sea, en primer lugar, la democracia directa, cuya formulación paradigmática es la rousseauniana y, cual modelo previo a ésta, la hobbesiana, cuando el inglés teoriza la democracia (forma que no goza de sus preferencias). Una segunda variante, más sensata para las condiciones modernas, es la idea de *representación* en Hobbes mismo, que no es pacíficamente identificable con la doctrina liberal. Esta noción de que el soberano *representa*, sin embargo, debe entenderse en el significado específico (sigo a Schmitt) que tiene en el *Leviatán*: momento esencialmente no-contractualista que produce simultáneamente la irrupción de un principio ético-político en su función de pauta ordenadora de un orden jurídico y la identificación entre la interpretación de ese principio (la enunciación

de la ley) y el sometimiento al mismo; o, para ser tan personalista como estos filósofos, la identificación entre persona-soberana y personas-súbditos.

Sin dudas, en la base de este planteo (tanto en Hobbes como en Rousseau) hay una instancia teológico-política que escapa a un patrón ingenuo de racionalidad en filosofía política. Por un lado, la complicada presentificación de un ideal (*no de un valor*) en el acto de decisión soberana; por otro, y en correlación con el precedente, la consideración de la *persona* que es simultáneamente soberano y súbdito no cual una figura *empírica*, objeto de proposiciones calcificables como verdaderas o falsas a la luz de la gnoseología y epistemología científicas, sino como construcción *práctica*, esto es: ética política jurídica.

Aludiendo al argumento conservador, Palti se refiere sugestivamente a un “misterio” de la representación, tan insondable como el de la trinidad (p. 24).

Quisiera ensayar dos observaciones al respecto. En primer lugar, que la argumentación *misteriosa* es intrínsecamente democrática, porque busca legitimar la lógica de la identidad en la que la democracia se asienta. Esto es, no forma parte del argumento tradicionalista con que se justifica la legitimidad dinástica. En segundo lugar, que el carácter enigmático de estas nociones no es tal a la luz de lo que a mi juicio es una auténtica filosofía política. Lo que *prima facie* pareciera ser un arcano esotérico no es sino una de las ficciones en las que se asienta la idea occidental moderna de politicidad. Que no obedezca a la lógica del conocimiento científico (tal como la definió la modernidad clásica misma) no sólo no afecta su racionalidad política, sino que la refuerza. La política esencialmente tal, a mi entender, es exclusivamente la moderna, porque parte de la libertad e igualdad de todos los seres humanos. Y es metafísica o, para ser más precisos, teológico-política, porque –en su enunciator paradigmático, Hobbes– la *representación* es ese momento creativo del orden jurídico en que se produce el cruce entre lo trascendente y lo inmanente, la irrupción del principio ético-político fundacional de una forma de convivencia en conformidad a derecho (en antítesis irreconciliable con el uso de la fuerza) y sobre la base del consenso, legitimador desde abajo de la representación soberana en lo alto,

tendiente a constituir una organización válida (legítima-legal) y efectiva de las relaciones interhumanas en paz. Es el momento cristológico, sin el cual no hay auténtica política. No hay república democrática sin esta comunión secularizada.

6. El argumento que cae en una contradicción o aporía dilemática irresoluble es el del contractualismo, del pacto social como expediente teórico para resolver la cuestión del origen. Dilema consistente en que si las condiciones del pacto están dadas, éste es superfluo e innecesario; si no lo están, el contrato social es imposible.

En el decisionismo hobbesiano-schmittiano y en el democratismo rousseauiano el planteo es diverso (no obstante el evidente recurso al pacto interindividual en las teorías de los modernos), ya que la instauración de un soberano es, ante todo, un gesto a-temporal (de corte nouménico, ficcional, ético-político precisamente, y no empírico, más allá de que haya o no haya un hecho y circunstancias fácticas con identidad histórico-cronológica que ejemplifique tal motivo), una decisión y una acción que *crea* el nexo soberano-súbdito *representativamente* y *no delegativamente* (con perdón de los adverbios).

Para la lógica democrática no hay “delegación” de soberanía, sino creatividad cristológica de una subjetividad nueva que desplaza radicalmente a la deudora de la metafísica precedente. Pero también es una expresión de la voluntad que acontece *contra* un enemigo político: el soberano anterior y su régimen, tanto ético-principista como institucional, de convivencia política y jurídicamente normativizada.

En todo caso, el problema no es tanto el de la representación que no es delegación, sino el de qué quiere decir que pueda ser soberano alguien distinto de Dios, es decir, cómo se puede ser “dios mortal”, para decirlo con el de Malmesbury. Es en este punto que la modernidad no ha sabido producir otra respuesta que la saga del *Yo* iniciada por Descartes, la secularización de la actividad creativa, demiúrgica, intrínsecamente propia del Dios inmortal, secularizada en la forma de productividad de ese sujeto que fue configurándose como ciudadano *bourgeois*, como proletario, como trabajador nacional, pero también como *no-sujeto* posmoderno (aunque éste sea sólo un esteta algo cínico).

El error de la argumentación de los antiliberales mexicanos (cf. p. 26) es recurrir a la empiria para desacreditar al adversario. No se trata de una “soberanía ficticia” contrapuesta a una “real” y que “nunca puede dar cuenta de los fundamentos de su autoridad” y degenera en sometimientos fácticos injustificables; no hay una dicotomía entre soberanía *de iure* y esclavitud *de facto*, sino que de derecho el ciudadano moderno es soberano y súbdito a la vez, y es legítimo que como soberano se condene (incluso a muerte) a sí mismo como súbdito. Éste es el único camino que le queda a la metafísica moderna para legitimar el orden jurídico una vez que se dispara ese proceso de secularización y muerte de Dios, cuya expresión inaugural es la negación de un vicario único monopolizador de la hermenéutica fundamental, como de algún modo lo era el obispo de Roma.

(Podríamos incluso decir que los antiliberales mexicanos no son conscientes de que la fuerza de sus objeciones no proviene del tradicionalismo que creen reivindicar, sino del carácter archimoderno de las mismas, al captar la arbitrariedad del monopolio de la idea de racionalidad, que sus adversarios pretenden ejercer.)

Finalmente, es obvio también que en la base de la representatividad democrática, respetuosa de lo político, yace una antropología negativa, opuesta a la que sustenta la visión liberal (asentada en una idea diversa de representación, con la cual la democrática no contractualista mantiene ciertas marcas compartibles, pero que no puede ser identificable). La divergencia entre metafísicas es aquí nítida y no cabe calificar a una como racional y a la otra como irracional, sino que son irracionalidades diversas: el *homo* es *aut lupus* (decisionismo hobbesiano-schmittiano) *aut agnellus* (liberalismo); o bien necesita vivir en un régimen de soberanía cuya cifra es la decisión excepcional ante la crisis excepcional, o bien –y por el contrario– está autorizado a confiar en las conciliaciones espontáneas, no voluntarias, dependientes de esa racionalidad del sistema, metaforizada como sagacidad de la *mano invisible*. La divisoria de aguas pasa, entonces, por la distinción entre las ideas de *crisis existencial*, por un lado, y, por otro, la reducción de toda realidad que desmienta semejante armonía beneficiosa a mera *disfunción* interna a un sistema inmovible en su racionalidad y garantizador de la mayor utilidad

para el mayor número, con tal de que no intervenga ninguna voluntad política. Son categorías interpretativas dependientes de posiciones metafísicas antitéticas.

7. Ligada estrechamente a estas cuestiones está una ya aludida. Palti muestra que el mérito de las objeciones antiliberales reside en el hecho de que, al denunciar la imposibilidad de una “ley conciliadora de todos los intereses” y, consecuentemente, al llevar a la luz la conflictividad insuprimible de lo político, ponen al descubierto esa “*zona negada del pensamiento liberal*”, que nuestro autor encuentra en el recurso al pactismo, una noción insostenible apenas el liberalismo choca con su propio límite: la indemostrable premisa de una conciliación universal. La cuestión del poder y del conflicto no puede ser así neutralizada mediante el contractualismo y se configura como la problemática que da origen a una teoría y a la vez vuelve evidente la imposibilidad de la misma (pp. 35 y ss.).

Me resulta sintomático que Palti destaque la incapacidad del pensamiento liberal para “pensar ese *plus* que confiere estabilidad a todo orden regular más allá de la cambiante voluntad de sus miembros”. Esta consideración lo acerca al decisionismo mucho más de lo que quizás a él le gustaría aceptar.

En todo caso, lo que lo diferenciaría de una filosofía política decisionista es la consideración de la violencia, identificada con la “contingencia” y con la irracionalidad. Su planteo atiende a la idea de la violencia como “principio y basamento permanente” de la sociabilidad moderna (no sólo en el origen de la misma), que en absoluto puede ser pensado en términos pactistas (pp. 39 y ss.).

En Schmitt, en cambio, lo que hay en el origen no es violencia, pues ello retrotraería a las sociedades humanas a un tipo de relación animal, de fuerza, disfrazada ideológicamente de derecho, sino decisión generadora de norma en tanto que interpretación de lo trascendente y simultánea acción generadora de un régimen jurídico estatal. La decisión soberana consensuada, entonces, cual expresión de libertad y responsabilidad humanas, en la forma de respuesta excepcional, generadora *ex nihilo* de un orden de derecho, como medio para combatir el aparecer excepcional e imprevisto –porque imprevisto– del *mal* (en la forma de

anarquía, despotismo, injusticia social, o como lo entienda cada actor social).

Con esto último podría relacionarse la observación que nuestro autor hace sobre el carácter estratégico de la política (inevitable una vez derrumbado el concepto de la *verdad* como fundamento de la vida política), lo cual llevaría a reconocer la insuprimibilidad del conflicto agudo para encararlo en conformidad a una lógica de la guerra: la “sociedad civil no como <lugar de la verdad>, sino como <espacio de intervención> y <campo de lucha>; y de la política como continuación de la guerra por otros medios” (pp. 54-55). Argumento que se debe conectar con la receptividad o no de argumentaciones schmittianas en Palti, pero que juzgo distinto –si bien cercano– al planteo del jurista alemán, en quien encuentro el esfuerzo por diferenciar la lógica de lo político de la de lo bélico (como bien sabe Palti: cf. p. 29).

8. De todos modos, en la denuncia antiliberal y antiprogresista de que la idea liberal y progresista de orden se asienta en el acogimiento subreptico de la violencia y en el uso continuo de la misma en sus expresiones más fácticas; esto es, en la mostración plena de esas “dos facetas indisociables entre sí del liberalismo”, está el elemento valorado por Palti como cuota de clarividencia aportada por los reaccionarios mexicanos. Pero nuestro autor también entiende que este mérito se desdibuja por una tensión interna entre los dos frentes abiertos por la polémica contra los liberales (p. 40).

Por mi parte, y no obstante compartir el espíritu general de su tesis, no estaría seguro de entender como un defecto de ese posicionamiento el hecho de moverse “al mismo tiempo en dos direcciones opuestas”, una la que se guía por el rechazo de la ley omniconciliadora y neutralizante, ideologizada por el liberalismo; la otra, la de denunciar “la ilegitimidad resultante de todo orden fundado en la pura violencia” (*ibid.*). Para Palti, esto lleva a la situación autocontradictoria de postular una figura, el monarca por encima de las partes, que no se sabe bien por qué escaparía a lo que los promonárquicos rechazan como sofismas liberales.

En mi opinión, esto nos lleva a las consideraciones ya hechas con referencia al Weimar de Weber y Schmitt. Y el tema reaparece cuando se alude a la opinión de Burke

y a la diferencia entre la parcialidad que se forma en función de las opiniones en un parlamento conforme al ideario liberal clásico, por un lado, y el partidismo faccioso de los representantes legislativos que votan en función de actitudes fijadas por afuera de la lógica del intercambio doxológico sensato y razonable, por otro (pp. 52 y ss.).

9. Prescindo de considerar las importantísimas observaciones de Palti sobre la retórica instrumentalizada en la polémica (pp. 46 y ss.), en parte porque volvería este comentario infinito, en parte –y *fundamentalmente*– por mi escaso conocimiento del tema.

10. Concluyo estas ya excesivamente largas reflexiones refiriéndome de modo breve a algunas consideraciones que Palti hace sobre Schmitt.

También comparto el modo en que Palti comparte el razonamiento schmittiano recordado por Alfonso Noriega (argumentación propia de todo constitucionalismo que no quiera ser surrealista o algo parecido), de que es imposible normativizar el derecho de insurrección o resistencia. Lo cual vuelve a mostrar el juego entre condición de posibilidad e imposibilidad que el liberalismo no quiere reconocer, ansioso por justificarse como representante único de la *racionalidad* de la vida civil moderna.

No estoy seguro, en cambio, de que la noción schmittiana de “irrupción de la temporalidad” equivalga a lo que me parece que Palti entiende por ella, esto es, la presencia de lo contingente en cuanto irracional y la consecuente “indecibilidad” de los fundamentos de legitimidad de un sistema. En Schmitt el tema aparece en otro contexto. Forma parte de la polémica contra la estética ingenuamente idealista de los alemanes y sobre todo contra la estética marxista, en rigor: lukacsiana, monopolizadora del reconocimiento de lo histórico en la valoración estética. Schmitt aspira, con su análisis de *Hamlet*, a proponer una manera cristiana de reconocer la articulación entre historia, política y estética en la obra de arte. No tiene que ver, entonces, con la cuestión de lo *indecible* en la base de legitimación de un orden. Pero es cierto también que esta temática schmittiana se abre de algún modo a la que está trabajando aquí nuestro autor.

Retomo, para concluir, observaciones hechas, que valen menos para la manera como Palti

trabaja este problema que para una opinión vulgar muy difundida entre nosotros sobre el pensamiento schmittiano. No me parece correcto atribuir a Schmitt una belicización de la política. Más bien su posición es la contraria, es hobbesiana. Lo político es precisamente lo que impide que la política devenga en guerra (como también evita caer en la ingenua confianza de que la economía resuelve los problemas políticos). En este sentido, *das Politische* schmittiano no funciona *estratégicamente*, sino –insisto– a partir de la decisión excepcional ante lo excepcional como momento fundacional cristológico. Pero debo reconocer que Palti recuerda, cita mediante, esta peculiaridad del

decisionismo (heredero en esto, una vez más, de Hobbes), de que la guerra es sólo un *presupuesto* insuprimible (y remito nuevamente a la ya referida p. 29).

11. Mostrar que esos textos de una aguerrida publicística mexicana de hace un siglo y medio, tal vez estilísticamente mediocres y de no excesiva relevancia si vistos de una perspectiva histórica *stricto sensu*, contienen sin embargo argumentaciones centrales en torno al significado –y las dificultades para alcanzar un significado– de conceptos básicos de la política moderna en Occidente, es uno de los muchos méritos de este trabajo de Elías Palti.

Representaciones culturales de Buenos Aires*

Sylvia Saítta
UBA

En uno de sus ensayos sobre la experiencia de la ciudad como “laberinto de signos fragmentarios”, Siegfried Kracauer señala que “las imágenes espaciales son los sueños de la sociedad. Dondequiera que se describe el jeroglífico de cualquier imagen espacial, se presenta la base de la realidad social”.¹ Adrián Gorelik, en *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, se propone describir ese jeroglífico: las imágenes espaciales con que diferentes actores soñaron una sociedad y una ciudad, para presentar no sólo la base de una realidad social, sino también de una realidad política y cultural. Gorelik parte de una pregunta que articula todo el libro: ¿cómo se forma una metrópolis en la pampa? o, en otras palabras, ¿cómo se produce la ciudad de Buenos Aires como artefacto material, cultural y político? Este modo de plantear las preguntas presupone que no existe una manera única de leer una ciudad, sino que se trata de diversas ciudades y de diferentes estrategias perceptivas. Mirar una ciudad, entonces, es definir un cómo mirar, un qué mirar y principalmente es definir ese aparato perceptivo. Gorelik elige mirar la ciudad entrelazando dos historias: la historia de la ocupación progresiva de la llanura y la historia de la producción de las redes de sentido que representan lo que es la ciudad. Propone así una historia cultural de la ciudad que vincula la historia material con la historia social, cultural y política de Buenos Aires. La hipótesis de esta historia cultural es que en el período 1887-1936 se producen modos de organización del territorio, de transformación cultural, de sociabilidad popular y de políticas públicas urbanas, que dan como resultado la emergencia de un espacio público metropolitano.

Para analizar la emergencia de este espacio público metropolitano, Gorelik define un aparato perceptivo sumamente eficaz pues le permite poner en correlación dimensiones estéticas, ideológicas, materiales e históricas diferentes. Este aparato perceptivo está dado por

lo que Gorelik define como las estructuras básicas de la ciudad: la grilla y el parque, que son dos artefactos históricos, soporte de intervenciones simbólicas y materiales. Con este aparato perceptivo, Gorelik leerá las discusiones –y también las realizaciones materiales– de la emergencia y la consolidación de la esfera pública ciudadana. La grilla es, para Gorelik, una de las bases materiales urbanas que generó la posibilidad de un espacio público y una de las claves de la integración social y cultural. El parque, en cambio, es el que propone un modelo de comunidad: a través de los parques se aspira a una igualación social, a una institucionalización cívica y a una rearticulación de los lazos sociales. La grilla es una constante en el pensamiento sobre la ciudad, desde Sarmiento a Borges, desde la intendencia de Alvear a la intendencia de De Vedia. Esta presencia de la cuadrícula aparece, ya en Sarmiento, desde el repudio, pues se la identifica con la tradición española y con la amenaza anómica de la pampa: la cuadrícula es una forma abstracta, homogénea, regular, que es pura cultura, pero que, al mismo tiempo –desde una mirada culturalista– reproduce en su abstracción la inmensidad de la pampa.

Asimismo, estas dos estructuras básicas de la grilla y el parque le permiten, con gran acierto, reorganizar tanto la bibliografía sobre la ciudad, como las diferentes miradas sobre la ciudad. Así, el libro trabaja con materiales sumamente heterogéneos y variados: desde estudios

* A propósito de Adrián Gorelik, *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, 455 páginas). Texto leído en el seminario, bajo la dirección de Oscar Terán, “Programa de Historia de las ideas, los intelectuales y la cultura”, del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

¹ Citado en David Frisby, *Fragmentos de la modernidad; Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992, p. 263.

históricos sobre la ciudad hasta análisis provenientes del campo de la arquitectura y el urbanismo, desde mapas y gráficos a poemas y cuentos, desde análisis de crítica literaria a estudios de las prácticas políticas ciudadanas. De este modo, el libro demuestra que para realizar la historia cultural de una ciudad –Buenos Aires– es imprescindible, por más paradójico que parezca, historizar y analizar diversas ciudades: tantas ciudades como fueron pensadas, soñadas, diseñadas o planificadas en diferentes momentos históricos. Porque, como queda claro en el capítulo en el cual se centra esta lectura –“A la sombra de los barrios amados”– son varias las Buenos Aires que entran en pugna a la hora de definir no sólo qué es y cómo es Buenos Aires, sino principalmente cómo debe ser Buenos Aires.

“A la sombra de los barrios amados”

“A la sombra de los barrios amados” es el segundo capítulo de la tercera parte del libro, titulada “Modernización o reforma (las décadas del veinte y del treinta)”. Esta tercera parte tiene como hipótesis que en los años veinte se define Buenos Aires y su futuro a partir de una discusión ideológica sobre el suburbio, que ha avanzado sobre el centro ocupando las principales atenciones políticas, culturales y urbanísticas. Porque el barrio no es el producto de una expansión cuantitativa de la ciudad sino que es la reconversión pública de los vecindarios, la producción de un territorio identitario, un dispositivo cultural en el cual participan actores e instituciones públicas y privadas. Se trata entonces de un artefacto moderno, una forma que se recorta sobre la indiferenciación anónima de la grilla. Gorelik sostiene que en los años veinte el barrio, como artefacto cultural, se hace visible por varias razones: por un lado, la prensa presta particular atención a lo que sucede en los barrios, se hace eco de las denuncias de las sociedades de fomento y de los reclamos socialistas en el Concejo Deliberante; además, el periodismo en sí mismo está escrito por periodistas e intelectuales que provienen de los suburbios. Por otro lado, el barrio aparece representado en la literatura y el tango. Por lo tanto, hay dos grandes modos de representación del barrio, que van a producir dos modos de representación de la ciudad: por un lado, el barrio progresista y

laborioso, el barrio cordial, el barrio moderno, que levanta el reformismo político acorde con los objetivos del fomentismo; y por otro, el barrio pintoresco de la literatura y el tango que se opone al progresismo vecinal y postula al barrio como un reservorio del pasado.

El capítulo citado se centra específicamente en analizar los modos en que las representaciones culturales de la ciudad entran en conflicto con otras representaciones que se están produciendo en ese mismo momento fuera del ámbito literario. Porque la centralidad y la visibilidad del barrio producen dos Buenos Aires: el Buenos Aires formado por barrios cordiales en los cuales hay una demanda de progreso traducida en la reivindicación y el reclamo político del fomentismo y el reformismo municipal, y el Buenos Aires pintoresco, que busca una tradición y un color local a través de los nuevos productos culturales como son el tango, el fútbol y la literatura del margen. Sin embargo, lo que sostiene Gorelik es que precisamente porque el carácter diferenciado del barrio ha comenzado a desaparecer, nace el barrio como tópico cultural, es decir, cuando el barrio ha dejado de ser una realidad geográfica y social recortada de la ciudad, se convierte en tópico y en mito. Y, en segundo lugar, que este mito, que esta imagen de la ciudad que produce la literatura y el tango, intenta socavar las características que constituyen al barrio progresista.

Se podría vincular esta conversión en tópico cultural del barrio cuando ya ha desaparecido como entidad autónoma con los modos en que el gaucho es elevado a mito nacional, en un proceso que culmina en los años del Centenario. Si su desaparición como sujeto social es lo que permite su nacimiento como mito, la pregunta que se plantea es si no es constitutivo de la formación de los grandes mitos populares la desaparición del referente real, pues, como señala Roland Barthes en *Mitologías*, la lógica del mito contradice la lógica de lo histórico. Y en el caso de los barrios se podría pensar que se reitera un proceso de mitificación parecido al del gaucho: al igual que el gaucho, los barrios de las afueras son vistos como una amenaza para la cultura del centro, y dejan de ser una amenaza en el momento en que son integrados a la ciudad ya no como lo otro sino como parte de lo mismo.

Sin embargo, de lo que se trata no es de la oposición entre una realidad objetiva –el barrio progresista y cordial– y una construcción mítica

–el barrio de la literatura y el tango–, sino de la oposición entre dos miradas sobre el barrio que diseñan dos miradas sobre la ciudad. Sólo que la construcción mítica del barrio presupone la existencia del imaginario reformista del barrio, al que se opone: una de las primeras formulaciones sobre el barrio es la condena social de lo que el barrio del reformismo presupone: una nueva clase media, de pocas aspiraciones culturales y sólo preocupada en la carrera del ascenso social. Esta condena es la que aparece en las *Aguafuertes Porteñas* de Roberto Arlt, en el *Glosario de la farsa urbana* de Roberto Gache, y en menor medida en Enrique González Tuñón y Jorge Luis Borges. La segunda línea de impugnación es la que se aparta de la ambición integrativa de los barrios a través de un claro recorte geográfico y cultural que se opone a la homogeneización urbana. Esta impugnación es la que aparece en la construcción pintoresca del barrio, de los que La Boca y Boedo son los ejemplos más evidentes.

Sin embargo, los modos en que la literatura y el tango producen una imagen del barrio y de la ciudad son diferentes: si bien comparten cierto esbozo frente a la imagen del barrio cordial, los modos de representación del barrio difieren. Así, Gorelik analiza muy certeramente los modos de representación de la ciudad y los barrios en las letras de tango, en las glosas de tango y los artículos periodísticos de Enrique González Tuñón, en la literatura del margen y en las representaciones vanguardistas de Jorge Luis Borges y Horacio Cópola. A este análisis se podría sumar también la literatura vinculada al grupo de Boedo (es decir, la literatura vinculada al socialismo) para ver de qué manera son representados los barrios. Pues cuando Elías Castelnuovo se niega a publicar *El juguete rabioso* de Roberto Arlt en 1924, no sólo alega que se trata de una novela mal escrita, sino que también impugna la representación de la “vida puerca” (imagen que se opone, sin dudas, al barrio cordial y progresista). Del mismo modo, Roberto Mariani –quien polemiza con la revista *Martín Fierro* en torno al debate entre literatura social y literatura de vanguardia–, por ejemplo, en “Lacarreguy” –uno de sus *Cuentos de la oficina*– presenta la historia de un personaje que se ha enamorado de Consuelo, una cantante que abandona las luces del centro y acepta vivir en una humilde casita de Flores con Lacarreguy, un modesto empleado de oficina: “Permaneciendo en Flores

con él, Consuelo sacrificaba casi todos sus gustos, y por esto Lacarreguy le estaba cordialmente, cariñosamente reconocido. Su gratitud no tenía límites, porque había que saber quién era Consuelo y de dónde había salido y cómo viviera antes... Consuelo era muy frívola, sensual, amante exasperada de los placeres más intensos y fuertes y sucesivos. Conservaba de sus tiempos de cantadora un morbos y descubierto afán de luces, fiestas, gentíos, danzas, gritos, ruidos, cenas, alegrías nocturnas... Y trajes, y paseos, y hasta ruleta y cocaína. Todo la encendía y se inflamaba en ansias”.²

Para mantenerla, Lacarreguy comienza a robar en la oficina en la que trabaja, hasta que al final del relato es abandonado por Consuelo, quien regresa a las luces del centro. Hasta aquí la típica oposición entre barrio y centro. Lo que sorprende es la imagen de barrio que se representa en el relato, ya que no es la imagen del barrio como la sede del aburrimiento y la rutina, sino que se trata de un barrio cuyas características responden a la imagen del barrio progresista y cordial de los sectores reformistas y que, se podría pensar que provocativamente, se ubica en los barrios que el tango y la literatura del margen tienen como referente. Porque, como señala Gorelik, la ciudad de la literatura y el tango, maleva o romántica, bohemia o libertaria, arma un circuito que reúne La Boca, Dock Sur y Barracas con Parque Patricios, Boedo y Pompeya: “¡Doce pesos un par de medias de seda! ¡Doce pesos! ¡Ah, cómo deseaba haberla encontrado en una calle familiar de barrio familiar, en esos barrios de casitas bajas y chiquillos alborotadores –Boca, Barracas, Boedo, Parque de los Patricios...–, hija del almacenero de la esquina..., hija de un lancharo..., hija de un empleado de Mihanovich..., educada en la virtud doméstica de las familias humildes de los barrios porteños..., profesora de piano y solfeo..., o de labores..., una de esas muchachas que hasta el propio traje de novia se hacen ellas mismas... Recordó haber tenido algunos amoríos allá por sus veinte años. ¡Qué muchachitas lindas, humildes aun las más coquetas, ingenuas aun las más maliciosas, buenas, buenas hasta las más inteligentes! ¡Rosita era maestra de escuela!... ¡Y qué cariñoso el cariño de esas muchachas!...

² Roberto Mariani, “Lacarreguy”, en *Cuentos de la oficina*, Buenos Aires, Rescate, 1977, p. 86.

Maternales todas, con una visible tendencia a abandonar prontamente los idilios para reposar en el amoroso trabajo del hogar propio, de los muebles del hogar, de los futuros hijos... [...] Los sábados por la noche irían al cine ¡era tan familiar! que estaría en la calle principal del barrio –Montes de Oca, Cabildo, Almirante Brown, San Juan, Boedo...–. Los domingos irían a Palermo, con los chicos; o a la Isla Maciel, con los chicos; o a Quilmes, de verano, claro. O pasarían el día en casa de los suegros... Ella haría la comida, lavaría la ropa, educaría a los hijos... ¡Hijos lindos y vivos en un hogar contento y sin inquietudes!”³

Se podría pensar que en este párrafo se condensa el imaginario que Gorelik analiza en la conformación del barrio cordial: ascenso social, inocencia, familia correctamente constituida y un uso de la ciudad acorde con los proyectos reformistas en el cual el parque queda incorporado como el lugar del ocio familiar y del tiempo libre.

A esta imagen del barrio y de la ciudad se oponen otras representaciones. Gorelik encuentra en el tango la operación más completa de repudio a esta imagen del barrio, pues el tango, a diferencia de la literatura, describe al barrio como mito premoderno rechazando así toda modernización. El tango impugna al barrio moderno como producto de la modernización urbana y el ascenso social.

La otra imagen del barrio y la ciudad es la que aparece en la vanguardia. En ella desaparece todo rasgo de pintoresquismo: Borges opone un suburbio totalmente despojado pero que es la síntesis entre modernidad y tradición, entre ciudad y pampa. A diferencia del barrio mítico del tango y la literatura del margen, Borges construye su barrio mitológico con la reunión y la potenciación poética de elementos existentes en el barrio real: el cuadrado de pampa del patio detrás de la tapia, los carros, las casitas blancas y bajas. Pero la gran operación de Borges es la elección de la estructura del damero como la resolución de los dilemas de modernidad y tradición, ciudad y pampa. Borges reivindica la cuadrícula porque esa estructura abstracta como la pampa le permite hacerse cargo de toda la tradición. En la cuadrícula, Borges recupera la pampa y encuentra la síntesis más plena de la ciudad. Su gesto provocativo es proponer la fundación de la ciudad en una manzana ubicada en el medio de la pampa, pues la manzana reúne

lo más arcaico (la propia traza fundacional) con lo más moderno (la expansión metropolitana).

Creo que se podría homologar este abordaje de la obra de Borges con el realizado por Ricardo Piglia en su análisis sobre los dos linajes de Borges,⁴ pues ambos trabajos descubren muy sagazmente un dispositivo de lectura que ilumina toda la producción borgeana en relación con problemáticas que la exceden. Se trata de dos interpretaciones muy fuertes sobre las operaciones de Borges que, por un lado, despiertan la pregunta de hasta qué grado Borges era consciente de su propia operación, pero, por otro, son capaces de resolver la tensión entre la particularidad de la obra de Borges y la historia nacional. Pues así como Piglia lee en los dos linajes familiares de Borges un modo de resolver la dicotomía entre tradición nacional y cultura extranjera, Gorelik lee en “Fundación mitológica de Buenos Aires” un modo de resolver la dicotomía entre tradición y modernidad, entre ciudad y pampa. Los modos de vinculación son, en ambos trabajos, parecidos: cómo una ficción privada (los antepasados, en un caso; la ubicación de su casa de infancia, en otro) producen una ficción pública. La literatura de Borges, gracias a estas dos miradas críticas, se convierte entonces en el punto de condensación y de resolución de antinomias y oposiciones que recorren, sin resolución, toda la historia y la literatura argentinas.

Por último, Gorelik diseña, hacia el final del capítulo, la existencia de diferentes mapas porteños; se confronta así la Buenos Aires “roja” del reformismo socialista, la Buenos Aires “negra” de la bohemia marginal y la Buenos Aires “blanca” del vanguardismo clasicista. Gorelik sostiene que la ubicación del obelisco –emblema de la ciudad blanca– en el corazón de la bohemia artística –la calle Corrientes– ratifica a la Buenos Aires blanca del contraprogresismo vanguardista y a la negra del mito tanguero, desplazando a la Buenos Aires roja del socialismo. Se podrían pensar otros lugares en los cuales se produciría esta ratificación. Por ejemplo, el edificio del “diario del hampa”, *Crítica*, diseñado por uno de los arquitectos modernistas citados por Gorelik,

³ Roberto Mariani, “Lacarreguy”, cit., pp. 84 y 85.

⁴ Ricardo Piglia, “Ideología y ficción en Borges”, en *Punto de Vista*, No. 5, marzo de 1979. Recopilado en *Borges y la crítica*, Buenos Aires, CEAL, 1981.

Jorge Kalnay, que reproduce uno de los movimientos del diario: incorpora la vanguardia martinfierrista y las glosas de tango en sus páginas, pero expulsa al realismo socialista de la literatura de Boedo.

La pregunta entonces es qué pasa con la representación del Buenos Aires “rojo”. Porque la referencia a Raúl González Tuñón en el título del capítulo abre una cuestión diferente: la representación de Buenos Aires desde la izquierda no vinculada al realismo socialista. Porque Gorelik cita justamente uno de los últimos libros de Tuñón (un libro de 1957) donde el barrio aparece como lo que ya se ha perdido:

Ahora la casa pobre y alegre ya no existe / y gran parte del barrio entrañable ha cambiado. / Un bárbaro intendente / destruyó el poderoso encanto de la plaza / en donde Rivadavia yace en su fea urna. [...] Y allí quedé el mundo de mi infancia / una lejana sombra suave, / ilusiones viajeras, inquietudes, / una vaga sombra distante / como un raro país... El recuerdo.⁵

La casa fue derribada / y un vulgar edificio se alza ahora / con departamentos como celdas atroces. / Todo se derrumbó, todo está allí abajo enterrado / hace tiempo, hace tiempo.⁶

(A la Vuelta de Rocha) Que oscuros intendentes despiadados / como los bárbaros mutiladores / de la Plaza del Once / o el nostálgico Parque de Lezama / [...] no toquen esa magia pequeña y poderosa. / Es lo que resta del color / que un día tuvo Buenos Aires.⁷

Y en oposición a esta mirada nostálgica de los años cincuenta, se podría evocar otra mirada de Raúl González Tuñón: la mirada del vanguardista revolucionario de comienzos de los años treinta. Es sólo una estrofa de las “Brigadas de choque” publicado en *Contra* en agosto de 1933, poema por el cual González Tuñón fue encarcelado y procesado. En esta especie de manifiesto político y poético, González Tuñón se declara en contra del socialismo, el anarquismo “sentimental y embaucador”, el “criollismo inexistente y sin matices”, contra “el folklore pueril y falso, contra el francesismo servil, contra las visitas tipo Keiyslerling, Morand, Tagore”, contra el fascismo, contra el radicalismo, contra el nacionalsocialismo, contra la burguesía, “contra los famosos salvadores de América –Palacios, Vasconcellos, Haya de la

Torre–”, contra los social-demócratas, los católicos, los nacionalistas. Y en su octava estrofa señala:

Hablemos de esta ciudad sucia como su río. / Aquí todo está prohibido. / Y a la vuelta de cada esquina nos deja solos / y en su cuadrilátero estúpido y aburrido / prevalece la absurda confitura del Pasaje Barolo / y la mentalidad seminarista de José Luis Cantilo. / Buenos Aires no vale la pena de que le cante / ni siquiera con versos airados. / Siempre se quedará con los Echagüe, / los Capdevila y los Obligado. / Esta ciudad me ha llamado canallita y vicioso / porque quise darle color, / porque anduve por ahí desparramando mi indudable fervor, / porque bajé la luna hasta sus calles monótonas / para alumbrarlas mejor, / porque a la compañía de los horteras / preferí la de vagos y bandidos, / porque a veces anduve con un traje roto / y estragué mi estómago en el sórdido Puchero Misterioso. / Esta ciudad de Irigoyen y Uriburu / super calamidad de la semicolonias South América / que nunca ha dado un bandido perfecto / ni un gran poeta. / Esta ciudad cuyos cines apestan / a escribanos públicos, a prostitutas viejas, / y a mujeres que ni tienen capacidad de pecado. / Esta ciudad que todavía respeta un título de abogado. [...] No tenemos nada, no hemos creado no hemos construido, / nada fue posible en este campamento podrido. / Hemos quedado solos con un montón de versos, / angustiados y perversos / porque la leche de Buenos Aires fue así de mala. / Sucia como su río, / agria como su alma. // El tango es una cobardía. / Sombrío, ronco y gangoso, / “oliendo a china en zapatillas y a macho perezoso”. / Es un ángel oscuro que pudo haber volado. / Es la otra luna de la literatura, / es pesimista, compasivo y trágico.

Impugnación de la ciudad y de todas las representaciones de la ciudad: la vanguardia estética unida a la vanguardia política impugna las tres Buenos Aires mencionadas: ni la Buenos Aires del tango y del anarquismo sentimental, ni la Buenos Aires reformista, ni la Buenos Aires blanca.

⁵ Raúl González Tuñón, “Una suave, lejana sombra, como un país...”, en *A la sombra de los barrios amados*, Buenos Aires, Lautaro, 1957.

⁶ Raúl González Tuñón, “La casa frente al muro del asilo”, en *A la sombra de los barrios amados*, citado.

⁷ Raúl González Tuñón, “La ‘Vuelta de Rocha’”, en *A la sombra de los barrios amados*, citado.

*Ideas políticas e historia intelectual: Texto y contexto en la obra reciente de Quentin Skinner**

Elías José Palti
UNQ/CONICET

Los dos últimos trabajos de Quentin Skinner,¹ *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* y *Liberty before Liberalism*, son, en realidad, muy distintos entre sí. El primero es una obra de proporciones mayores: un intento de reinterpretación global del pensamiento y la trayectoria intelectual de Hobbes. El segundo, en cambio, consiste en un ensayo bien acotado, en el que Skinner intenta esclarecer uno de los conceptos nodales que organizan su obra: el de republicanismo clásico. Más importante aún, los dos estudios pivotan sobre la base de modos de abordaje y enfoques también muy distintos entre sí. Sin embargo, ambos se ordenan en torno a un mismo objetivo, que es el que preside toda la producción historiográfica de Skinner: el de intentar reconstruir un *lenguaje político* determinado, como lo fue, según argumenta, el ideario republicano de la modernidad temprana. Para ello se basa en una serie de herramientas metodológicas que él mismo desarrolló en sus ensayos teóricos. Sin embargo, las obras aquí reseñadas se apartan en aspectos fundamentales de los lineamientos metodológicos que él trazara, desplegándose, cada uno, por vías divergentes y no necesariamente compatibles entre sí. En sus oscilaciones se descubren, en última instancia, los esfuerzos por cerrar algunas de las brechas que su concepto teórico dejaba abiertas. Conviene, pues, antes de analizar sus obras históricas, repasar someramente aquellas herramientas conceptuales con las que Skinner se propone trabajar y que han dado lugar a la formación de la llamada “Escuela de Cambridge”.

Lenguaje e intencionalidad

Skinner es, junto con J. G. A. Pocock,² el más reconocido representante de la llamada “Escuela de Cambridge” (Inglaterra).³ Ésta toma sus rasgos distintivos de la obra de Peter Laslett, quien en su edición de los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de Locke⁴ muestra que el

verdadero interlocutor de Locke no era, como suele afirmarse, Hobbes, sino un autor hasta entonces casi desconocido, Robert Filmer,⁵ y que, por lo tanto, sólo en relación con éste

* A propósito de Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 437 páginas, y Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 142 páginas.

¹ Quentin Skinner (1941-) es Profesor de Ciencias Políticas en la *Cambridge University*. Sus obras más importantes son: *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978; *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981; *Ambrogio Lorenzatti: The Artist as Political Philosopher*, Londres, The British Academy, 1987. También publicó numerosos artículos y participó como compilador de numerosas obras. Una bibliografía detallada se encuentra en James Tully (comp.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 342-344. ² J. G. A. Pocock es profesor de Historia en *The Johns Hopkins University*, habiendo enseñado antes historia y ciencia política en la *Washington University*. Sus obras más importantes son: *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957; *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, Nueva York, Atheneum, 1971 (reimpreso en Chicago, The Chicago University Press, 1989); *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; y *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Una bibliografía completa de este autor se encuentra en Iain Hampsher-Monk, “Review Article: Political Language in Time—the Work of J. G. A. Pocock”, *The British Journal of Political Science* 14, 1984, pp. 112-116.

³ Cabe aclarar que ni Skinner ni Pocock han usado tal término. Otros autores usualmente asociados a tal escuela son John Dunn, Stefan Collini, Anthony Pagden, Richard Tuck, James Tully y Donald Winch. Una interesante reseña de las ideas y trayectoria del grupo se encuentra en Melvin Richter, “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *History and Theory*, 29.1, 1990, pp. 38-69, donde su autor, Richter, compara su obra con la de sus pares alemanes Otto Brunner, Werner Conze, y Reinhardt Koselleck. Véase también Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

⁴ Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

⁵ Véase Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

pueden comprenderse las ideas de aquél. Con ello Laslett pretendía demostrar el error de pensar la historia de las ideas políticas como una especie de diálogo eterno entre figuras canónicas que, en realidad, sólo posteriormente fueron consagradas como tales.

En “Meaning and Understanding in the History of Ideas” (1969),⁶ Skinner proveyó un fundamento teórico a la propuesta historiográfica de Laslett. Para ello, se basaba en la larga tradición anglosajona de filosofía del lenguaje,⁷ definiendo los textos como *actos de habla*.⁸ Retomaba así la distinción desarrollada por Austin en *How to do Things with Words*⁹ entre el nivel *locutivo* de un determinado enunciado y su fuerza *ilocutiva*, esto es, entre lo que se dice y lo que se *hace* al decirlo.¹⁰ Según esta perspectiva, para comprender históricamente un *acto de habla* no bastaría con entender lo que por el mismo se dice (su sentido locutivo), sino que resulta necesario situar su contenido proposicional en la trama de relaciones lingüísticas en la que éste se inserta a fin de descubrir, tras tales actos de habla, la *intencionalidad* (consciente o no) del agente (su fuerza ilocutiva), es decir, qué *hacía* éste al afirmar lo que afirmó en el contexto en que lo hizo.

De este modo, Skinner denunciaba las limitaciones de los enfoques formalistas del *New Criticism* y las historias de ideas tradicionales que aíslan los textos de su momento histórico para concentrarse en aquellos supuestos elementos de validez universal que los mismos pudieran contener, con lo que terminan conduciendo, invariablemente, al anacronismo de pretender ver en las distintas doctrinas políticas otras tantas respuestas a supuestas “preguntas eternas”. Historias hechas de anticipaciones y “clarividencias”, aproximaciones u oscurecimientos contrastados a la luz de una supuesta búsqueda común del ideal de “buen gobierno”, Skinner desnudaba lo que llamaba la “mitología de la prolepsis” (la búsqueda de la significación retrospectiva de una obra, lo que presupone la presencia de un cierto *telos* significativo implícito en ella y que sólo en un futuro se revela) sobre la que aquellas historias se fundan.

Lo que él buscaba, en cambio, decía, era aquello que particulariza y especifica el contenido de las diversas doctrinas y que sólo resulta asequible en el marco más amplio del peculiar contexto histórico en que se inscriben.

De un modo nada sorprendente, pues, Skinner sería identificado como abogando por un contextualismo radical. Su obra jugaría así un rol decisivo en la demolición de la “historia de las ideas” tradicional, asociada a la escuela organizada en torno a la obra, tanto historiográfica como institucional, de Arthur Lovejoy,¹¹ que dominó el ambiente de la historia

⁶ Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* 8, 1969, pp. 489-509. Este artículo se encuentra reimpresso en Tully (comp.), *Meaning and Context*, pp. 29-67.

⁷ El ambiente intelectual en Cambridge estaba desde los cincuenta dominado por la filosofía del “último” Wittgenstein. En dicho contexto, T. D. Weldon había ya definido a las teorías políticas de los siglos XIX y XX como “un juego de lenguaje altamente sofisticado” (Weldon, “Political Principles”, en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy, Politics, and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, p. 25.

⁸ Para una reseña de los orígenes y la historia de las diversas filosofías del lenguaje, véase Ernest Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1, New Haven, Yale University Press, 1953. Para una reseña más actualizada, Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; y Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979; y *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

⁹ Se trata de las conferencias William James dadas por J. L. Austin en 1955, reconstruidas por J. O. Urmson y publicadas en Oxford, Oxford University Press, 1962.

¹⁰ Skinner ofrece un ejemplo a fin de aclarar tal distinción: “Consideremos el caso de alguien que está patinando y un policía le dice: ‘La capa de hielo allí es muy delgada’. Aquí, el policía obviamente está haciendo una afirmación: él dice algo y sus palabras significan algo. Pero Austin señala un punto adicional, que es que dicha afirmación encierra también una fuerza ilocutiva correspondiente al hecho de que el policía hace algo al pronunciar su afirmación: él puede, por ejemplo, estar realizando el acto ilocutivo de *advertir al patinador*” (en Tully (comp.), *Meaning and Context*, pp. 83-84). Dicho ejemplo se repite en la página 261, donde incorpora la noción de “intención perlocutiva”: “Finalmente –agrega– el policía puede acertar a lograr consecuencias (perlocutivas) adicionales *por* decir lo que dijo; por ejemplo, puede persuadir, atemorizar, o, simplemente, divertir al patinador”. Esta última distinción entre lo elocutivo y lo perlocutivo la utiliza para argumentar contra quienes pretenden reducir el significado de un acto de habla a su instancia textual. Según Skinner, éstos confunden el nivel perlocutivo de un acto de habla (que efectivamente puede encontrarse en el texto mismo) con su fuerza ilocutiva (“cuya captación requiere de una forma de estudio separada”) (Tully (comp.), *Meaning and Context*, p. 75).

¹¹ La llamada “historia de ideas” se asocia, tradicionalmente, en este país, con el ya mencionado, Lovejoy, Perry Miller, y sus seguidores (y, eventualmente, críticos). La escuela cobra forma institucional en 1923 con la creación del *History of Ideas Club* en la *John Hopkins University*. Sus fundadores fueron Lovejoy, Gilbert Chinard y George Boas, y también

intelectual anglosajona en los años cuarenta y cincuenta. Ésta postulaba la centralidad, para el estudio de los diversos sistemas de pensamiento, de las “ideas-unidad”, cuya historia podría rastrearse a través de los contextos de ideas más diversos (lo que llevaba necesariamente a desgajar su sentido de su contexto de emergencia originario).

Este “contextualismo” de Skinner no debe, sin embargo, confundirse con el tipo de reduccionismos que tanto molestan hoy a los historiadores intelectuales (y a quienes, en un sentido, Skinner anticipa). El nivel textual no era para este autor una mera emanación o protuberancia de realidades previas, sino actos-de-habla siempre ya incrustados en un determinado sistema de acciones comunicativas. “El ‘contexto’ –decía– fue erróneamente considerado como determinante de lo que se dice. Más bien cabe considerarlo como un marco último para ayudar a decidir qué significados convencionalmente reconocibles, en una sociedad de *tal* tipo, podía haberle sido posible a alguien intentar comunicar.”¹²

El “contexto” al que Skinner se refería, pues, es el conjunto de convenciones que delimitan el rango de las afirmaciones disponibles a un autor determinado (las *condiciones semánticas de producción* de un texto dado). Esto no significa, sin embargo, que éste se encuentre prisionero de dichas convenciones. Un determinado acto de lengua puede resultar confirmatorio de las convenciones vigentes, o bien guardar una relación conflictiva respecto de las mismas. “El lenguaje –decía– es tanto un recurso como una limitación.”¹³ Lo que interesaba básicamente a Skinner era entender dicha relación, siempre inestable y cambiante, entre convenciones lingüísticas dadas y afirmaciones efectivamente realizadas por las cuales se va forjando o modificando una determinada tradición o “vocabulario”, como es el edificio jurídico-político sobre el que se funda el Estado moderno (tema de su *The Foundations of the Modern Political Thought*), y por el cual las prácticas históricas pueden definirse y tornarse inteligibles para los mismos actores.

De ello se desprende una regla metodológica fundamental para evitar proyecciones anacrónicas del presente sobre el pasado: que “toda reseña de lo que un determinado agente quiso decir debe necesariamente caer dentro, o hacer uso, del rango de descripciones que el

agente mismo pudo, al menos en principio, haber utilizado para describir y clasificar lo que estaba haciendo”.¹⁴ Este postulado, sin embargo, dio lugar a una serie de cuestionamientos. Autores como John Keane,¹⁵ por ejemplo, señalaron lo que consideraban una creencia ingenua en la transparencia del lenguaje, para los propios actores, en cuanto a la significación de su accionar. En “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action” (1974), Skinner reconocía finalmente que su postura original “había sido más bien simplista” al respecto.¹⁶ En sus trabajos subsiguientes intenta, pues, dar cuenta de la “productividad” del lenguaje (cuyo significado acepta que efectivamente excedería la intencionalidad de sus mismos agentes) desarrollando, en cambio, una fórmula para distinguir los motivos antecedentes (subjettivos) de las intenciones (objetivas) consecuentes que en los textos se manifiestan y devienen “públicamente legibles”.¹⁷

Sin embargo, ello plantearía una serie de problemas dentro de los marcos de la teórica

participaron de él Marjorie Nicholson, W. F. Albright (arqueólogo), Ludwig Edelstein y Harold Cherniss (clasicistas), Bentley Glass (biólogo), Owsei Tomkin (historiador de la medicina), y otros. Para una reseña de la trayectoria de dicha escuela véase Boas, *The History of Ideas. An Introduction*, Nueva York, Ch. Scribner's Sons, 1969 (especie de “historia oficial”), Donald Kelley, “Horizons of Intellectual History”, *Journal of History of Ideas. Retrospect, Circumspect, Prospect* 48, 1987, pp. 143-169; y “What is Happening to the History of Ideas?”, *Journal of the History of Ideas* 50/1, enero-marzo de 1990, pp. 3-26. Sobre la transición a la nueva *intellectual history* véase Kelley, “What is Happening to the History of Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, 51/1, 1990, pp. 3-26. El número 48/2, de abril-junio de 1987 del *Journal of the History of Ideas* está dedicado a una reseña de la trayectoria y perspectivas de esta escuela a cincuenta años de la publicación de *The Great Chain of Being*. Éste contiene artículos de Daniel Wilson, Gladys Gordon-Bournique, Edward Mahoney, Francis Oakley y Melvin Richter.

¹² Tully (comp.), *Meaning and Context*, p. 64.

¹³ *Ibid.*, p. 276.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵ “La nueva metodología histórica –dice John Keane en “More Theses on the Philosophy of History”– descansa en una exagerada afirmación de que el agente siempre tiene un acceso privilegiado al significado de sus propias expresiones intencionales... La nueva historia supone que el lenguaje, lejos de desplegar una ‘productividad’ por sí mismo, aparece bajo de la forma de una envoltura transparente...” (en Tully (comp.), *Meaning and Context*, p. 206). Siguiendo a Ricoeur, Keane señala que todo texto despliega por sí un “excedente [*surplus*] significativo” que no se agota en el horizonte de visibilidad del autor.

¹⁶ Tully (comp.), *Meaning and Context*, p. 102.

¹⁷ *Ibid.*, p. 279.

skinneriana del sentido. Una vez que la relación entre texto y autor, lenguaje e intenciones se ha problematizado, surgen (o resurgen) necesariamente el tipo de cuestiones propias de toda hermenéutica de los significados: la de delimitar qué es lo que puede legítimamente decirse respecto de un texto dado y qué no. Si el “sujeto intencional” no coincide ya con el “sujeto biográfico”, se quiebra así la regla metodológica fundamental de Skinner para ello (no decir nada que, en principio, el mismo autor no podría haber aceptado). El problema que aquí surge es que, una vez que la “intencionalidad objetiva” del autor se torna, ella misma, en objeto de interpretación, ya no habría instancia extradiscursiva alguna frente a la cual contrastar las distintas interpretaciones (y, respecto de la cual, identificar los anacronismos y mitologías, y limitar su alcance).

Como señalamos al comienzo, los libros aquí reseñados muestran cómo, en el intento de llevar a cabo su proyecto historiográfico, Skinner se aparta de algunas de las premisas fundamentales que define en su modelo teórico. Sin embargo, en sus deslizamientos y oscilaciones se revelan, al nivel de sus investigaciones históricas concretas, las huellas de los problemas que tensionan sus elaboraciones teórico-metodológicas, al mismo tiempo que testimonian un constante esfuerzo por afrontar los mismos. La pregunta que subyace a estos trabajos es la de cómo rastrear en los propios textos las huellas discursivas de su contexto pragmático de enunciación, lo que conduce a Skinner a la tradición retórica clásica.¹⁸

Retórica clásica y filosofía política

El primero de estos libros, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, es no sólo el más ambicioso, sino también el más innovador de ambos. En él Skinner intenta iluminar aspectos hasta hoy desconocidos de la obra de un autor, Thomas Hobbes, de quien parece haber muy poco más que decir. Y para ello se apoya en una serie de recursos hermenéuticos aportados por una de las disciplinas hoy más dinámicas en el ámbito de las humanidades en el mundo anglosajón, y que ha producido muchos de los trabajos más interesantes y sugestivos en los últimos años en el área de la historia intelectual: la retórica.¹⁹ Skinner se propone, pues, trazar la

evolución del pensamiento de Hobbes tomando la retórica como punto de mira.²⁰ Esta remisión a la retórica requiere, sin embargo, una aclaración. Contra lo que la afirmación precedente puede dar lugar a entender, no se trata aquí de un estudio tropológico, como el ensayado por Hayden White y su escuela. El de Skinner sería más bien un estudio de tipo filológico. Lo que él intenta es recuperar una dimensión inherente a la obra de Hobbes.

En efecto, el término “retórica” Skinner lo define aquí “en el sentido en que Hobbes seguramente lo debe haber entendido” es decir, como “un conjunto específico de técnicas lingüísticas derivadas de las doctrinas retóricas de la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio*, los tres *elementa* principales en la retórica clásica y renacentista de la elocuencia escrita” (p. 6). Este autor se propone así demostrar “hasta qué punto la idea de Hobbes de una *scientia civilis* fue modelada en sus distintas fases por los supuestos y el vocabulario de las teorías clásicas y neociceronianas de la elocuencia” (p. 9), y, fundamentalmente, analizar cómo Hobbes aplica sus mismos preceptos en el cuerpo de sus textos. Su *Leviathan* (1651), en particular, afirma Skinner que constituye una contribución significativa a la tradición retórica renacentista inglesa. En definitiva, para Skinner son las

¹⁸ El aspecto más característico que define a esta tradición es, precisamente, su foco en la *posicionalidad* de los discursos. El “cómo se dice” (*lexis*), que es el objeto central de dicha disciplina, es, en esa tradición, siempre una función del contexto pragmático específico de enunciación de los discursos, las llamadas “circunstancias” (*quién habla, a quién se dirige, dónde lo hace*, etcétera.).

¹⁹ La obra compilada por Steven Mailloux, *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995) contiene al final (pp. 228-247) una detallada bibliografía de estudios recientes sobre retórica clásica y moderna. Cabe recordar que la mayoría de las universidades importantes de los Estados Unidos cuentan con un departamento especializado en retórica.

²⁰ Si bien existen ya otros estudios importantes sobre el tema, ninguno ha sido hasta ahora tan abarcativo como el que aquí se reseña. Véase Jeffrey Barnouw, “Persuasion in Hobbes’ *Leviathan*”, *Hobbes Studies*, 1, 1988, pp. 3-25; Glenn Burgess, “The Impact on Political Thought: Rhetorics for Troubled Times”, en John Morrill (comp.), *The Impact of English Civil War*, Londres, 1991, pp. 67-83; Conal Condren, “On the Rhetorical Foundations of *Leviathan*”, *History of Political Thought* 11, 1990, pp. 703-720; William Mathie, “Reason and Rhetoric in Hobbes’s *Leviathan*”, *Interpretation* 14, 1986, pp. 281-298; Raia Prokhovnik, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes’ Leviathan*, Londres, 1991, y Jeremy Rayner, “Hobbes and the Rhetoricians”, *Hobbes Studies* 4, 1991, pp. 76-95.

cuestiones retóricas, y no las de índole teórico-epistemológica, como usualmente se afirma, las que motorizan su composición y anudan su desarrollo. “No alcanzar a reconocer esto –asegura enfáticamente– es no alcanzar a reconocer qué tipo de trabajo tenemos entre manos” (p. 13).

Sin embargo, la “retórica”, en su sentido clásico, no se limitaba a cuestiones de técnica expositiva (como su reducción topológica posterior ha dado lugar a pensar). La apelación moderno-temprana a la retórica antigua conllevaba un intento de reapropiación de una determinada forma de comprender la práctica política como ligada a una forma de debate racional que no descansa, sin embargo, sobre bases indubitables. De allí la invocación al poder de la persuasión, lo que supone una referencia al conjunto de supuestos compartidos por una determinada audiencia y hacen posible el intercambio comunicativo. En definitiva, el terreno de la política, según este concepto, se abriría precisamente allí donde se quiebran los parámetros para decir objetivamente las cuestiones en debate; la retórica, como *doxológica*, sería, en fin, el arte de la política republicana, por excelencia.

Reason and Rhetoric debe leerse en el contexto de esta problemática. Esta obra se divide en dos partes. La primera es un extenso análisis de las doctrinas retóricas clásicas, y cómo fueron éstas asimiladas durante la Inglaterra de los Tudor. Según se muestra aquí, el proceso de apropiación y reactivación del legado retórico clásico aporta, al mismo tiempo, una serie de novedades, derivadas básicamente de los intentos (especialmente, por parte de la escuela de los ramistas)²¹ de simplificación y reducción de sus componentes que acompañaron la difusión de la imprenta.²² Estas novedades, sin embargo, resultarán menos decisivas en la concepción de Hobbes de su filosofía política que la serie de problemas irresueltos que la retórica clásica traslada al Renacimiento.

La reactualización del ideal ciceroniano del *vir civilis* –aquél que reúne la *ratio* con la *oratio*, premisa fundamental para la conformación de toda asociación civil–²³ traería necesariamente consigo el debate sobre aquella serie de cuestiones que habían llevado a la retórica a caer en el descrédito. Estas cuestiones se hacen más claramente manifiestas en las polémicas producidas en torno de una de las técnicas

retóricas fundamentales que se practicaban por entonces en las universidades: la argumentación *in utranque partem*. Dicha forma de argumentación, por la cual se trataba de mostrar que siempre es posible proveer razones plausibles que sostengan ambas posturas en conflicto, fue simbolizada por la figura de Carneadas (representante de la escuela académica o escéptica), quien, según Cicerón, en una ocasión famosa argumentó convincentemente por la doctrina de la guerra justa, y no menos convincentemente en contra de ella al día siguiente. Según se aducía, este modo de argumentación abría las puertas a la arbitrariedad, diluyendo todos los principios éticos objetivos. En definitiva, tornaba inasible el ideal clásico de una *scientia civilis*. De allí que una profunda desconfianza hacia la retórica y los retóricos habría de coexistir siempre con el reconocimiento de su fuerza y poder como soportes indispensables de la razón y el orden político.

La segunda parte de *Reason and Rhetoric* es un estudio de la trayectoria intelectual de Hobbes. Los primeros capítulos analizan el bagaje humanístico que adquiere en sus años de formación hasta la década de 1630, cuando inicia su giro antirretórico. Éste culmina en la década siguiente, cuando concibe sus primeras grandes obras en que plasma su idea de una *scientia civilis*, *The Elements of Law* (1640) y *De Cive* (1642). Fue durante su exilio en París, donde se familiariza con las nuevas ciencias (astronomía, óptica, magnetismo, etc.), que él mismo comienza a cultivar, que Hobbes adoptó también para su filosofía política un estricto método deductivo, lo que excluía toda apelación a la elocuencia. Siguiendo una serie de inferencias lógicas a partir de definiciones claras y evidentes, Hobbes llega a su principio fundamental de la preservación de la paz como meta última del orden civil, y parámetro, al mismo tiempo, para evaluar la validez de las

²¹ El líder de esta escuela fue Pierre de la Ramée –mejor conocido por su nombre latino, Petrus Ramus–, un hugonote francés (asesinado durante la Noche de San Bartolomé) que discutió sistemáticamente la autoridad de Aristóteles, cuestionando, en particular, su *Retórica*.

²² Este señalamiento recuerda, aunque Skinner no lo menciona, un fenómeno más vasto estudiado por George Kennedy –considerado una de las máximas autoridades en retórica clásica y moderna– y que éste bautizó con el término italiano de *letteraturizzazione*.

²³ Cicerón, *De Inventione* 1².

diversas posturas filosóficas. La ignorancia de este principio era, para él, lo que había llevado a la anarquía de opiniones que entonces existía y generado la proliferación de escuelas filosóficas.

Hobbes ligaba así el problema de la argumentación *in utranque partem* a una condición estructural de la retórica: al buscar *persuadir* antes que *enseñar*, ésta debe orientarse al *ser* antes que al *deber ser*, a las *opiniones* tradicionalmente establecidas antes que a los dictámenes de la razón, por lo que queda indefectiblemente atrapada en el círculo de las creencias y prejuicios atávicamente sostenidos. Únicamente el repliegue de la razón sobre sí misma –dejando de lado toda consideración fáctica, inevitablemente parcial y contingente– pensaba Hobbes que podía aportar verdades universales y necesarias. Y ello no dejaba ningún lugar en su sistema a la retórica.

Sólo en la década siguiente (1650), el filósofo británico comienza a reconsiderar el valor de la retórica en la articulación de una *scientia civilis*. De este modo, para Skinner, la trayectoria intelectual de Hobbes dibuja un círculo completo por el que en su filosofía madura retoma los motivos básicos de su formación humanística original. Esta reevaluación final de la retórica se explicaría, asegura Skinner, por el impacto de la revolución de 1648, que hace nacer en Hobbes una desconfianza nueva en él en la capacidad de la razón para imponerse por sus propios medios. Más importante aún, asegura, es el hecho de que Hobbes plasmara el ideal de fusión de la *ratio* con la *oratio* en su propio texto. Los dos últimos capítulos de *Reason and Rhetoric* brindan un muy detallado análisis de los distintos dispositivos retóricos que Hobbes pone en juego y aplica a la composición de *Leviathan*.

Skinner nos abre así una perspectiva novedosa de la trayectoria intelectual y de la obra del autor del *Leviathan*. Esto hace de *Reason and Rhetoric* otro gran hito en el marco de su proyecto de trazar el proceso de formación en Occidente de un vocabulario político republicano moderno. Como en sus trabajos anteriores, su método consiste en la lectura de los textos fundamentales del Renacimiento y la “Era de la Reforma” a la luz de su contexto lingüístico, esto es, del conjunto de categorías que sus autores encontraron a su disposición. Sin embargo, en muchos sentidos, éste es un trabajo peculiar dentro del contexto de su producción historiográfica. En todo caso, es bastante menos claro cómo el mismo se relaciona

con la otra premisa fundamental de su método: su foco en la dimensión pragmática del lenguaje, es decir, qué *hacía* un autor dado en (y al) usar un conjunto dado de expresiones. Y este problema metodológico tiene consecuencias sustantivas en este trabajo.

La impresión general luego de leer el mismo es que un enfoque increíblemente erudito pero demasiado formal, exclusivamente concentrado en aquellas técnicas retóricas que Hobbes aplicó en su obra, impide a Skinner explotar todas las potencialidades del tópico.²⁴ La apelación hobbesiana tardía a la retórica denuncia un giro fundamental en su *concepto* filosófico-político, algo que este libro sugiere pero no alcanza a definir más que por una vaga alusión a la –muy obvia, además– desconfianza en la razón que Hobbes entonces desarrolla. Una perspectiva más compleja de su idea de *scientia civilis* y de las transformaciones que la misma sufre entre 1630 y 1650 requeriría analizar el tipo de cruce que entonces se produce en su obra de la tradición retórica clásica con aquellos elementos provenientes de las otras formaciones discursivas que participaron en su composición y marcaron profundamente el concepto filosófico-político de Hobbes –como los modelos de ciencias naturales a los que él adhería–.²⁵ El formalismo retórico que practica Skinner, sin embargo, obtura la posibilidad de abrir dichos textos al abigarrado entramado de discursos que los constituyen. Así, *Reason and Rhetoric* termina siendo poco más que la descripción de la larga lista de técnicas retóricas –los famosos *topoi*– que Skinner luego

²⁴ En este sentido, este autor parece quedar atrapado por el proceso de empobrecimiento del concepto retórico que acompañó su decadencia secular iniciada por la quiebra del sistema de relaciones sociales que le dieron antiguamente su sustento: la *polis* clásica. Entonces ésta se vio reducida a un conjunto de técnicas expresivas. Sin embargo, aún entonces la retórica llevaba implícita una forma determinada de comprender la política.

²⁵ Hobbes, de hecho, no admitía diferencia alguna en cuanto a método entre ciencias naturales y ciencias sociales. Distintos autores han analizado cómo la ciencia natural de su tiempo, como la teoría óptica ondulatoria que Hobbes sostuvo, o su teoría de los movimientos, le ofreció las pautas y herramientas conceptuales fundamentales con las que éste habría de intentar pensar los modos de articulación de la sociedad. Véase L. T. Sarasohn, “Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View”, *Journal of the History of Ideas* 46, 1985, pp. 363-379; Stephen Shapin, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

descubre en *Leviathan*, arrojando pocas claves para comprender su dimensión político-filosófica sustantiva.

El formalismo retórico que Skinner practica en este trabajo llama aún más la atención porque, como se señaló anteriormente, no parece conciliarse con su proyecto historiográfico más general, ni resulta consistente con los preceptos epistemológicos que, según afirma, presiden su producción. En *Reason and Rhetoric* no alcanza a percibirse cuál es la proyección pragmática de las técnicas retóricas que Skinner descubre en la obra de Hobbes. Es así que, privado de su dimensión ilocutiva, el contextualismo lingüístico de Skinner tiende a resolverse en un enfoque filológico de corte mucho más tradicional (i.e., el listado y trazado de las filiaciones de los *topoi*). Y ello, a su vez, se traduce en un concepto correlativamente más tradicional del “contexto”. Al remitir los cambios observados en el *Leviathan* a los acontecimientos que preceden a su composición, Skinner de hecho reproduce las distinciones clásicas entre texto y contexto, en las que el segundo explicaría al primero (fases hermenéutica y heurística, respectivamente, del análisis histórico), obliterando el “significado excedente” (Ricoeur) aportado por la instancia textual misma y cuyo análisis, precisamente, ha constituido hasta aquí el objeto de su empresa historiográfica. La referencia a la revolución como clave para comprender el texto resulta, en efecto, necesaria (y, en gran medida, obvia). Sin embargo, no alcanza a explicar por qué la irrupción revolucionaria se tradujo en Hobbes en un vuelco hacia la retórica, y no, como era previsible, en una redoblada desconfianza en los oscuros poderes de la elocuencia. En última instancia, *Reason and Rhetoric* sólo hace manifiesto el hecho de que dar cuenta del horizonte teórico particular por el que despliega una obra como el *Leviathan* no es algo que pueda lograrse situándose exclusivamente en el nivel de la instancia formal de la retórica (los *topoi*). Y esto nos lleva al segundo de los textos que aquí se reseñan.

El republicanismo clásico y “el problema de la intencionalidad”

Como decíamos al comienzo, *Reason and Rhetoric* forma parte de un proyecto más vasto

que ha dado lugar a toda una “escuela” de historia de las ideas políticas, la llamada “Escuela de Cambridge”. En los últimos treinta años, los miembros de esta escuela se han dedicado sistemáticamente al proyecto de recobrar el pensamiento republicano de la modernidad temprana. El hecho es que esta empresa pronto se difundió y se convirtió en una de las más asiduamente frecuentadas en la historiografía contemporánea de ideas políticas. Aplicada primero por Z. S. Fink a un conjunto de autores –Milton, Andrew Marvell, Algernon Sidney, James Harrington, y otras figuras menores– a fin de definir “el patrón de pensamiento político” en el siglo XVII británico,²⁶ la noción de *republicanismo* (o *republicanismo clásico*) se vio subsecuentemente expandida a fin de comprender y explicar un amplio abanico de ideas que se desarrollaron tanto dentro como fuera de las Islas Británicas desde el Renacimiento, hasta mediados del siglo pasado, cuando finalmente se impone el *liberalismo*. Sin embargo, de este modo, la idea de la naturaleza y características que identifican el pensamiento republicano moderno-temprano (y, en consecuencia, de sus diferencias respecto del *liberalismo*) comenzaría a desdibujarse. En *Liberty before Liberalism* Skinner intenta, precisamente, abordar el problema y especificar el sentido que él le atribuye a dicho término.

Con este fin, Skinner –de un modo convergente con planteos recientes de Pocock²⁷ decide dejar de lado la idea vaga –y hoy ya algo vapuleada– de *republicanismo*, para adoptar el término de “*neo-roman theory of free states*” (“teoría neorromana de los estados libres”), el cual, piensa, denota un contenido doctrinal más específico. Su desarrollo podría localizarse precisamente en el tiempo y en el espacio: esta teoría encuentra sus orígenes en los escritos de

²⁶ Z. S. Fink, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, Evanston, 1945.

²⁷ En un estudio reciente, Pocock colocaba en su lugar el de “humanismo cívico”, a pesar “de las confusiones”, según admite, “ocasionadas por el hecho de que existen noventa y seis modos de definir el término humanismo” [Pocock, “Virtue, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought”, *Political Theory* IX.3, 1981, p. 355, reimpresso en *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 38]. Las reorientaciones recientes de los principales estudiosos de dicho término parecen así coincidir en la necesidad de abandonar el término de *republicanismo*.

un grupo de teóricos italianos del Renacimiento que, impresionados por la estabilidad de la república veneciana, comenzaron a elaborar la teoría moderna del gobierno mixto, y alcanza su apogeo (fijando su estructura básica) en Gran Bretaña en el período que se extiende desde el regicidio de 1649 (y la proclamación oficial de Inglaterra como “una Comunidad y un Estado Libres”) a la restauración del trono. El *interregno* producido luego de la muerte de Cromwell en 1658 fue especialmente productivo al respecto, “dejando el más rico legado de escritos neorromanos y republicanos del siglo XVII” (p. 16). En ese momento, ante la inminencia del retorno de Carlos II al poder, los republicanos británicos agotaron sus argumentos antimonárquicos cristalizando así la serie de tópicos que definen un cuerpo de doctrina específico, que se distingue tanto del liberalismo como del patriarcalismo.

Skinner provee a continuación las coordenadas básicas que nos permitirían situar la “teoría neorromana” en la historia de las ideas políticas. La “teoría neorromana”, afirma, continúa a su predecesora antigua al excluir la idea moderna de la sociedad civil como un espacio moral mediando entre gobernantes y gobernados. Ésta no se ocupa de aspectos relativos a la libertad y la opresión en ámbitos tales como la familia o el mercado, sino sólo del asunto –estrictamente político– de la relación entre la libertad de los individuos y el poder del Estado. Sin embargo, se distingue de aquélla en la medida en que considera tal libertad como un “derecho natural”. Así, ésta comparte con el liberalismo un concepto contractualista de la sociedad. De todos modos, difiere de este último –y aquí llegamos al argumento central de Skinner– en cómo comprende aquélla la noción de “libertad individual”. Para Skinner, la “teoría neorromana de los estados libres” tiene en su base una noción de “libertad” mucho más comprensiva que la que se termina imponiendo, junto con el liberalismo, en el curso del siglo pasado. Los republicanos británicos del siglo XVII asociaban la idea de la libertad, dice, con el hecho de no encontrarse sujeto a la voluntad de otro u otros (como lo están, por ejemplo, los sirvientes o aquellos que no gozan de independencia económica). Dentro de este contexto de pensamiento, el término opuesto a la libertad no es la *coerción*, sino la *dependencia*. Ser libre, pues, no es una *circunstancia* (no verse forzado a hacer o dejar de

hacer algo) sino una *condición estructural*: uno deja de ser libre tan pronto como se encuentra en una posición que lo hace susceptible de verse sometido a la voluntad de otro. De allí la máxima republicana de que *sólo se puede ser libre en un Estado Libre* (en una monarquía el único verdaderamente libre –en el sentido clásico-republicano del término– es el monarca).

En este libro, Skinner muestra cómo esta noción más comprensiva de libertad constituyó un patrón de pensamiento que subyace no sólo a la obra de las figuras canónicas del período, sino también a la de un amplio espectro de figuras menores, las que forman una especie de suelo intelectual sobre el que aquéllas se levantan. Esto no implica, de todos modos, que tal noción “neorromana” careciera de opositores en el siglo XVII en Gran Bretaña. Skinner cita aquí los ejemplos de Hobbes y Filmer, quienes tomaron la imagen de la sociedad como un *cuerpo político* para argumentar que la *libertad* de la que se hablaba refería, no a los individuos, sino a la comunidad considerada como un todo. Hobbes, en particular, no alcanza a ver ninguna conexión entre la libertad pública y privada (que constituye precisamente la máxima republicana). Éste es el punto de partida para los dos argumentos fundamentales contra el concepto neorromano de la libertad que, en su momento, dieron paso al surgimiento del *liberalismo*.

El primero puede verse plenamente articulado en *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785) de William Paley. Según Paley, la teoría republicana de la libertad debe rechazarse sobre la base de que “al hacer esencial a la libertad civil algo inalcanzable en la práctica, genera expectativas que nunca pueden ser satisfechas”.²⁸ Sin embargo, Skinner no considera relevante este primer argumento. Según afirma, “no intentaré refutar la crítica de Paley, excepto con la sola observación de que nunca entendí por qué al cargo de utopismo se lo ve como una objeción a una teoría política” (p. 78). En cambio, sí se dedica a discutir extensamente la otra objeción planteada contra la teoría que él analiza.

Siguiendo la noción neorromana de la libertad como “negativa” (en el sentido de Isaiah Berlin,

²⁸ Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy*, Londres, 1785; citado por Skinner, *Liberty before Liberalism*, p. 78.

es decir, como la ausencia de constreñimientos a la voluntad individual), se ha argumentado que, en tal caso, no existe una relación necesaria entre la libertad individual y las formas políticas (o, como Skinner señala en relación con Hobbes, entre las libertades pública y privada): la libertad individual bien podría lograrse bajo cualquier forma de gobierno. En efecto, de acuerdo con este concepto “negativo” de la libertad, no importa *quién* hace la ley, sino *cuántas* son (y, por supuesto, cuanto menos son, mejor). Es en contra de este argumento que Skinner insiste en subrayar la distinción fundamental que separa el *republicanismo clásico* del *liberalismo*. El punto radica, en su esencia, en cómo interpretar el concepto subyacente de “libertad negativa”. Mientras que para el liberalismo la coerción o la amenaza del uso de la misma “constituye la única forma de constreñimiento que interfiere con la libertad individual”, para los autores neorromanos “vivir en una condición de dependencia es ella misma ya una fuente y una forma de constreñimiento” (p. 84).

De todos modos, lo cierto es que “en un período sorprendentemente breve” la teoría neorromana “comenzó a declinar hasta finalmente sucumbir” (p. 96). Según asegura, “con el ascenso del utilitarismo clásico en el siglo XVIII, y con la apelación a los principios del utilitarismo para apuntalar los estados liberales en el siglo siguiente, la teoría de los estados libres cayó crecientemente en el descrédito” (p. 96). En la contienda entre ambas tradiciones, Occidente había tomado su decisión: abrazar una teoría según la cual la meta del Estado es preservar la libertad de sus ciudadanos, pero no la de asegurarles no caer en un estado de dependencia de la voluntad de otros. “¿Hemos hecho la elección correcta?” (p. 120), es la pregunta con la que se cierra esta obra.

En este punto, la empresa “arqueológica” de Skinner de recuperar el republicanismo clásico se revela también como un intento de intervenir en debates políticos presentes. Sin embargo, esto traiciona lo que él mismo afirmó en sus escritos metodológicos, en los que sistemáticamente denunció las aproximaciones a la historia intelectual con pretensiones normativas. Como él mismo señaló, éstas necesariamente conllevan el supuesto ahistórico de la existencia de preguntas “eternas” en torno a las cuales gira el pensamiento político de todas las épocas y lugares. Como veremos, el giro normativo que su

obra toma tendrá consecuencias conceptuales profundas.

Liberty before Liberalism aporta una clarificación fundamental. Ésta viene a oponerse a lo que la mayoría de los estudiosos en el área afirman, o suponen, respecto del republicanismo clásico. Mientras éstos tienden a asociarlo con la noción de *libertad positiva* (nuevamente, de acuerdo con la definición de Berlin, es decir, la libertad como autolegislación en el sentido de la participación activa en la práctica del gobierno), según muestra Skinner, cabe situar la misma dentro de los marcos del concepto de la idea *negativa* de la libertad. Desde esta perspectiva, el *republicanismo* no sería el término opuesto del *liberalismo*, sino, más bien, una forma de *liberalismo radical*. Sin embargo, esta clarificación plantea una serie de nuevos problemas.

Skinner pone así en el lugar de la oposición de Berlin entre las nociones *negativa* y *positiva* de la libertad otra, situada en el corazón de la primera de ambas nociones, entre *liberalismo* y *republicanismo*. Sin embargo, analizándola más detenidamente, descubrimos que no queda aún claro exactamente cuál es el sentido de esta oposición. En ciertas instancias claves, su marco categorial se torna errático. Como vimos, hacia el final del libro deja de hablar de *liberalismo* para usar, como opuestos al *republicanismo*, los términos de *utilitarismo* y *principios utilitarios* (los que remiten, como sabemos, a la escuela que tiene en Bentham su máximo representante). De este modo parece aquí alinear el republicanismo y lo que normalmente conocemos por liberalismo clásico como formando una sola y misma tradición de pensamiento opuesta al utilitarismo de los siglos XVIII y XIX. Sería este último el que lograría, en el siglo XIX, borrar finalmente los vestigios de radicalismo que distinguían a la primera tradición de pensamiento. Esto contradice lo que sabemos (o creemos saber) respecto del utilitarismo (y, en oposición, del liberalismo), según nos enseñara Elie Halévy en *The Growth of Philosophic Radicalism* (1949). Pero el punto verdaderamente problemático aquí es que, contra lo que es su intención, la empresa de discernimiento de Skinner termina por conducir a una mayor confusión terminológica. Como veremos, la distinción entre *republicanismo*, *liberalismo* y *utilitarismo*, imaginada hasta ahora como perfectamente clara (aunque, es cierto, al

precio de una serie de simplificaciones abusivas), se torna borrosa y, en última instancia, difícil de comprender. Y si bien esta confusión terminológica resulta, en un sentido, productiva –y, hasta cierto punto, necesaria– entiendo que, de todos modos, hace manifiestos problemas conceptuales que Skinner no alcanza aún a resolver en esta obra.

En última instancia, los problemas conceptuales que Skinner encuentra derivan de las aspiraciones normativas frente a las que aquí sucumbe (traicionando así sus mismos postulados metodológicos), que lo conducen a una visión idealizada– o al menos a una presentación fuertemente estilizada– del republicanismo clásico (o lo que él llama la “teoría neorromana de los estados libres”). De hecho, como vimos, simplemente ignora como irrelevante el cargo de “utopismo”. Sin embargo, más allá de sus propias opiniones presentes respecto de las implicaciones políticas e ideológicas de esta acusación, lo cierto es que la misma apuntaba a una contradicción fundamental implícita en el concepto contractualista sobre el que, como señala Skinner, tanto el republicanismo clásico como el liberalismo se sostienen. A diferencia de muchas de sus fuentes de los siglos XVIII y XIX, Skinner se muestra muy poco consciente –y aún menos inclinado a hacerse cargo– de las aporías que tal concepto planteaba (y aún plantea). En realidad, el aporte, y el legado fundamental, del siglo XVII a la tradición británica de pensamiento político reside precisamente en mostrar cuán íntimamente ligado estaba el concepto contractualista a la idea (que Skinner sistemáticamente ignora en esta obra) del derecho legítimo a la insurrección.²⁹ Como muchos pensadores, desde la izquierda y la derecha, señalaron, el derecho de resistencia a la opresión (o de insurrección) formaba su premisa y al mismo tiempo resultaba devastador del concepto liberal-republicano. Éste, en fin, hacía evidente la radical indecidibilidad (contingencia) de los fundamentos de todo sistema de gobierno postradicional.

Como señaló Halévy, el intento de resolver las aporías que dicho principio planteaba subyace a todos los desarrollos intelectuales producidos en Gran Bretaña en el ámbito de la teoría política en los siglos XVIII y XIX, y eventualmente conducen a Burke a reformular la idea contractualista, y a Bentham a abandonarla llanamente. No obstante, estas soluciones, para

Halévy, tampoco se mostraron más estables que aquellas cuyas deficiencias éstas trataban de superar. El utilitarismo, en particular, sólo terminaría trasladando los mismos problemas presentes en la idea contractualista a un terreno diferente (de los orígenes a los fines) sin por ello resolverlos; así, tarde o temprano reemergerían: la “utilidad” de una constitución dada se mostraría inmediatamente no menos “indecible” que la legitimidad de sus orígenes. Y esto pronto derivaría en el surgimiento de una versión *radical* de utilitarismo, lo que plantea otra serie de problemas a Skinner.

En efecto, esto prueba que no existe una conexión lógica entre teorías filosófico-políticas y sus posibles derivaciones ideológicas. Una idea contractualista (ya sea liberal o republicana) puede ser tan compatible con una perspectiva “radical” como con una “conservadora”, así como una teoría utilitaria puede tener consecuencias ideológicas tanto “radicales” como “conservadoras”. Entre ambos niveles (teorías políticas y derivaciones ideológicas) media un proceso de traducción siempre abierto, en diversas instancias, a interpretaciones alternativas diversas, y aun opuestas entre sí.

Lo hasta aquí señalado converge hacia un señalamiento: como Skinner sabe –de allí su inconsistencia en el uso de las categorías que trabaja–, el “liberalismo conservador” de Hobbes y, más precisamente, su distinción entre las libertades pública y privada bien puede verse no como el término opuesto al republicanismo sino como sólo un modo posible de abordar una contradicción que es intrínseca al mismo. Sin embargo, la inclinaciones normativas que dominan este libro llevan a Skinner a dejar de lado todos los –siempre intrincados– meandros propios de todo desarrollo político-intelectual. Éstas requieren de oposiciones bien delimitadas a fin de hacer posibles –e inteligibles– las opciones éticas disponibles. De todos modos, al hacer manifiesta la relativa arbitrariedad de las categorías en juego, Skinner termina, *malgré lui*, minando los marcos binarios de pensamiento sobre los que las dicotomías planteadas se sostienen. Y, paradójicamente, quizás en este punto encontramos la contribución más importante de Skinner en esta obra. Ésta podría

²⁹ Cf. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, vol. II, cap. 9: “The Right to Resist”.

resultar mucho más sugerente si la leemos, no como un proyecto destinado a imponer nuevas dicotomías en el lugar de las tradicionales de la historia de ideas, sino como un intento de cuestionar las mismas y tornar problemáticas algunas de las antinomias (como la de Berlin entre libertad positiva y negativa, o entre “libertad de los antiguos” y “libertad de los modernos”, etc.) que hoy circulan ampliamente en el campo y suelen asumirse acríticamente como válidas.³⁰

Existe, sin embargo, un problema adicional, de índole metodológica, que conspira contra, y tiende a oscurecer los posibles aportes de esta obra. Y es éste el punto que une a este libro con el anteriormente reseñado. En ambos subyace una misma concepción formalista del *lenguaje político*. En *Reason and Rhetoric* esta concepción formalista resultó en una reducción trológica de la retórica. En *Liberty before Liberalism* lleva a una confusión de niveles de lenguaje que, al igual que el anterior, oblitera aquella dimensión propiamente “retórica” (en el sentido clásico del término) de los discursos en cuestión.

Como se sabe, la retórica, en su acepción clásica, apunta al *cómo* se dice (*lexis*), antes que al *qué* se dice (*logos*). Indica así esa instancia de lenguaje en la que un determinado contexto pragmático de enunciación (las llamadas “circunstancias: *quién* habla, *a quién* se dirige, *dónde*, etc.) viene a inscribirse en los propios textos (en tanto que *actos de habla*). Skinner, sin embargo, en ambos libros pierde de vista aquel nivel de lenguaje propiamente retórico (las formas del lenguaje –*lexis*–) para concentrarse exclusivamente en las ideas (los contenidos del lenguaje –*logos*–). En el primero de los libros reseñados, esto lo lleva a una visión tradicional del contexto histórico como algo anterior a los modos de representación y que explicaría a estos últimos. *Liberty before Liberalism* revela que esta vuelta a una idea más tradicional de contextualismo tiene, a su vez, su raíz en un concepto también más tradicional del “contextualismo discursivo”, lo que lo lleva ahora a una suerte de “reduccionismo estadístico” de su idea del *lenguaje político* o *vocabulario*.

En efecto, según vimos, en este último libro Skinner trata de demostrar cuán extendidos estaban los principios de la teoría neorromana de los estados libres citando afirmaciones convergentes en este sentido tomadas de las más

diversas fuentes, es decir, de escritos tanto de los pensadores canónicos del período como de figuras menores. De este modo, Skinner afirma haber puesto en práctica otra de sus premisas metodológicas fundamentales, según la cual las ideas de un autor determinado sólo podrían interpretarse a la luz del “contexto discursivo” (el conjunto de categorías que se encontraba disponible, el “vocabulario”) en el cual éstas emergieron. Su largo rastreo y reproducción de fuentes concurrentes en torno a alguna idea particular tiende, sin embargo, a hacer este trabajo algo repetitivo. De todos modos, el punto es que este procedimiento conduce a una “reducción estadística”, como decía, de su contextualismo discursivo. El “vocabulario” básico de un período o de una comunidad política podría así establecerse por métodos cuantitativos, esto es, analizando cuán difundido en la literatura de un cierto período se encuentra un determinado conjunto de tópicos. Por el contrario, según nos muestra la tradición retórica clásica, el núcleo de supuestos básicos en los que descansa un determinado discurso no necesariamente es el que puede encontrarse más asiduamente expresado.³¹ Antes bien, estos

³⁰ De hecho, en este libro Skinner parece seguir la propuesta original de Gerald C. MacCallum, Jr., quien en 1967 cuestionaba por primera vez la distinción de Berlin entre libertad positiva y libertad negativa. Según decía, la misma “provee, en el mejor de los casos, una justificación excesivamente cruda de la clasificación convencional en campos opuestos” [MacCallum, Jr., “Negative and Positive Freedom”, en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, pp. 181-182]. “El problema –agregaba– no es meramente que algunos escritores no se adecuan demasiado bien a la posición en que han sido situados, sino más bien que aquellos escritores que supuestamente son los modelos mismos de miembros de un campo y otro (por ejemplo, Locke, los marxistas), no se adaptan tampoco” (*ibid.*, p. 183). Para MacCallum, Jr., toda libertad es “negativa”, en el sentido de que ser libre significa, para él, estar libre *de* algo (i.e., estar exento de algún tipo de constreñimiento). Lo que eventualmente distingue los diversos tipos de libertades es, en cada caso, “qué cuenta como una interferencia en la libertad de las personas” (*ibid.*, p. 192). *Liberty before Liberalism* debería leerse como un intento de rastrear algunas de las diversas respuestas posibles a este interrogante.

³¹ El *enthymema* o silogismo retórico es la expresión lógica de este modelo de análisis. Según la definición de Aristóteles, se trata de un silogismo en que la premisa mayor se encuentra ausente. Esta carencia señala, precisamente, la serie de presupuestos que nunca se encuentran públicamente articulados, pero que forman la base de todo intercambio comunicativo efectivo.

supuestos básicos suelen consistir en una serie de nociones (o pre-conceptos) que normalmente no se encuentran articulados discursivamente (es decir, forman la “dimensión tácita” en todo discurso público, según la expresión de Polanyi)³² –por lo que deben rastrearse en las vetas de los textos–. Como decía Borges respecto del cuestionamiento de Gibbon a la autenticidad del Corán basado en el hecho de que en el mismo no aparezcan camellos: es precisamente la ausencia de camellos lo que prueba para Borges que Mahoma era árabe, porque, dice, “como árabe, no tenía que saber que los camellos eran especialmente árabes; eran para él parte de la realidad, no tenía por qué distinguirlos”.³³ Lo mismo se aplicaría al republicanismo clásico, en tanto que *lenguaje político*. Sus cultores no debían, ni podían, saber qué había de específicamente republicano en él. De allí que el distinguirlo de otras estructuras de pensamiento (como el liberalismo o el utilitarismo) suponga una operación hermenéutica (y no meramente estadística): la de trasponer el nivel de las afirmaciones explícitas para indagar en la serie de supuestos que le subyacen e hicieron posible la articulación de

dicha forma particular de discursividad. En definitiva, lo que surge aquí es el problema de la “intencionalidad”, lo que nos plantea, a su vez, la cuestión eminentemente “retórica” (y que es también la pregunta original de Skinner) de cómo el contexto de enunciación (las llamadas “circunstancias”) se encuentra inscripto en los mismos textos. Lo paradójico aquí es que es el propio Skinner quien provee algunas herramientas conceptuales posibles para realizar esta operación hermenéutica, sin alcanzar aún él mismo a ponerlas en funcionamiento en sus análisis históricos concretos. Y esto hace difícil saber si los problemas observados en la obra reciente de Skinner son el síntoma de un agotamiento de su proyecto historiográfico, o, por el contrario, expresan un proceso de revisión de su dispositivo categorial que anuncia y prepara una revigorización del mismo.

³² Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Londres, Routledge, 1967.

³³ Jorge Luis Borges, “El escritor argentino y la tradición”, en *Obras Completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 270.

Una cuestión de identidades. La búsqueda de los orígenes de la Nación Argentina y sus aporías*

Jorge Myers
UNQ

Durante casi una década, el trabajo histórico de José Carlos Chiaramonte ha girado en torno a la cuestión de los orígenes de la nación argentina. Las sucesivas aproximaciones producidas por él en persecución de una interpretación definitiva de aquella problemática han servido para naturalizar en el campo historiográfico argentino el debate acerca de los procesos históricos por cuyo intermedio se realizó el pasaje de un mundo de soberanías difusas, que se articulaban según los parámetros jurídico-políticos del Antiguo Régimen,¹ a éste que aún habitamos, compuesto de Estados-nación o de regiones y pueblos que aspiran a convertirse en Estados-nación. En un medio historiográfico como el argentino, hegemonizado durante demasiado tiempo por corrientes “nacionalistas” extremas, que colocaban en el centro del debate histórico la pregunta por el desarrollo de una “esencia” nacional, los argumentos de Chiaramonte han servido para cuestionar aquellas formulaciones muchas veces dogmáticas y siempre en algún grado erróneas. Más aún, si este logro ha sido posible, ello se debe a la radicalidad de su planteo, que ha apuntado al corazón mismo de la historiografía “liberal”, que partiendo de la formulación sintética y astuta de Mitre a mediados del siglo pasado, hacía coincidir en clave romántica la construcción del Estado que ahora lleva el nombre de “Argentina” con una incuestionada “preexistencia” de la nación. Chiaramonte, al señalar en la categoría de “nación” más un problema a dilucidar que un a priori histórico, ha obtenido el feliz resultado de colocar en un plano central el cuestionamiento de los fundamentos teóricos e históricos de la idea “nacional” como dispositivo vertebrador de las reconstrucciones de la experiencia histórica rioplatense. La tarea del historiador ya no podrá ser simplemente la de formular un relato de los orígenes y del desarrollo de un sujeto nacional cuya existencia se debía suponer casi un hecho “natural”, sino que deberá ser la de analizar los mecanismos y las razones por las cuales ese sujeto pudo llegar a constituirse como tal.

Chiaramonte ha logrado en su campaña de dos lustros, *desnaturalizar* aquello que hasta entonces era tenido por “natural”, produciendo así ese efecto de extrañamiento ante un pasado que siempre nos será en algún grado ajeno, que es uno de los objetivos más preciados de la historiografía moderna. Como corolario, ese empeño tenaz ha inducido –aunque más no fuere tangencialmente– una renovación de la bibliografía que aquí se manejaba sobre el tema nacional, al atraer la mirada de los investigadores hacia la abundante producción que en los últimos decenios ha proliferado en Europa y en los Estados Unidos.²

El último libro de Chiaramonte, recientemente publicado en el marco de la colección “Biblioteca del Pensamiento Argentino”, que dirige Tulio Halperin Donghi, no es ajeno a esta preocupación. En apariencia,

* A propósito de José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel Historia, Biblioteca del Pensamiento Argentino, 1997, 645 páginas.

¹ Parámetros cuyas ideas-fuerza seguían siendo las de Cristiandad, Imperio, y el vínculo “feudal” (es decir, un orden estamentario en el que la transición de la soberanía plena de un *dominus* supremo a las diversas formas de servitud e inhabilitación jurídica procedía a través de una cuasi-infinita graduación de jerarquías, siendo su principio rector un vínculo privado que “hacía las veces” de un vínculo público). Todas ellas experimentarían en mayor o menor grado un progresivo eclipse durante el siglo XVIII y, sobre todo, durante la primera mitad del siglo XIX, constituyendo éste uno de los componentes fundamentales del tránsito del Antiguo régimen a las soberanías nacionales modernas.

² Aunque debe confesarse que el manejo que tiene el propio Chiaramonte de ella es muy sesgado y a veces prejuicioso. Su trabajo se coloca francamente en la estela de Eric Hobsbawm, lo cual ha llevado a que enfatice los fundamentos económicos y los procesos políticos que han incidido en la construcción de las naciones modernas, en desmedro de otros aportes como los de Benedict Anderson en *Imagined Communities* o los de toda la discusión británica movilizadora por la progresiva crisis de identidad “británica” de los últimos años (Linda Colley, Tom Nairn, David Armitage, etc., etc.), todos los cuales han otorgado igual o mayor importancia a la dimensión cultural en la creación de “naciones”.

su propósito no es otro que el de compilar bajo la forma de un texto unitario la porción más representativa de su obra historiográfica de las últimas cuatro décadas, que en sucesivos trabajos monográficos ha abordado los principales aspectos de la historia del pensamiento rioplatense anterior a 1880. Allí se encuentran en forma resumida sus tempranas investigaciones acerca de la ideología de los economistas ilustrados del Río de la Plata, como también sus más recientes en torno a la relación tensa y compleja sostenida por las corrientes de la Ilustración con el universo de creencias católicas que en las postrimerías de la dominación colonial hegemónica aún el espacio cultural iberoamericano. Sin embargo, si bajo el aspecto de los temas que abarca este libro constituye pues una suerte de “Summa” de su obra, no tardará mucho el lector en advertir, sin embargo, que aquello que monopoliza aquí la mirada histórica de Chiaramonte –aun en aquellas secciones que por su contenido temático parecerían estar muy distantes de ella– es la reflexión en torno a la “cuestión nacional”.

Durante todo su transcurso, Chiaramonte expone, sin omitir detalle, su interpretación de los “orígenes de la Nación Argentina”. Ella aparece resumida en su declaración de que “lo que hemos visto a lo largo de este trabajo es un proceso en cuya explicación hemos invertido los tradicionales términos de análisis, considerando la formación de una nacionalidad argentina *como un efecto, no una causa*, de la historia de la organización de la Nación argentina actual”.³ En función de esta hipótesis, Chiaramonte desarrolla un argumento que desestima la posibilidad de que cualquier forma de identidad colectiva que abarcara el conjunto del territorio que finalmente pasaría a integrar la República Argentina, haya existido con anterioridad a la Organización Nacional de mediados del siglo pasado. La creación de la nacionalidad derivaría de este modo no de un proceso sostenido en el seno de un registro sociocultural más o menos “autónomo”, sino de un proceso fundamentalmente político. El Estado nacional sería desde esta perspectiva el artífice de la nacionalidad argentina –surgida con posterioridad a su fundación e impuesta a poblaciones que no siempre se reconocían a priori en ella–, y no su consecuencia. El indudable valor de este argumento es que desbroza el campo historiográfico argentino de

los últimos residuos de “nacionalismo romántico”, que en sus versiones más liberales –como aquellas de Mitre, López o Sarmiento– tanto cuanto en sus más conservadoras o contrarrevolucionarias –e.g. en las diversas corrientes revisionistas que impusieron su agenda al debate histórico argentino durante los años centrales de este siglo–, han constituido el artículo de fe intangible de casi toda la historiografía argentina moderna.

La refutación de la preexistencia de la nacionalidad argentina se resuelve en dos negaciones que a lo largo del texto se mezclan y se superponen, a saber: 1) que antes de 1852-1880 no existió una nacionalidad que pudiera denominarse “*argentina*”, 2) que tampoco existió *cualquier otra forma* de identidad colectiva *nacional*. Siguiendo la propia lógica de su argumentación, Chiaramonte procede a explorar los mecanismos por los cuales esas dos modalidades identitarias llegaron a ser precisadas, concentrándose para ello más en la construcción política y jurídica del Estado nacional que en los mecanismos institucionales, sociales y culturales empleados para constituir esa nueva nacionalidad “argentina” en identidad colectiva de la mayoría de la población. Este énfasis en los aspectos jurídicos y políticos del proceso de “nation-building” en la Argentina coloca la historia constitucional en un lugar central a lo largo de este texto, a veces en desmedro de otros registros que quizás hubieran fortalecido con mayor eficacia la hipótesis desarrollada. De hecho, el marco estrictamente jurídico en que se plasma la estructura general de su interpretación le permite proponer un esquema analítico cuya nítida precisión quizás sea menos expresiva de la realidad histórica de lo que su evidente utilidad pedagógica puede dar lugar a suponer.

Para Chiaramonte, la nacionalidad argentina es el punto de llegada de un proceso que ha pasado por tres etapas sucesivas, en las que la más reciente subsume en su interior a las más antiguas. Primero habrían existido las identidades articuladas sobre la base de las ciudades que puntuaban el territorio imperial. Haciéndose eco de los análisis más recientes de la historia colonial que prefieren ver en el Imperio español, más que un Estado⁴ un

³ Página 261. El subrayado es mío.

⁴ En el sentido moderno de este vocablo.

conglomerado de culturas, de jurisdicciones y de regiones, Chiaramonte rescucita las viejas hipótesis de ciertas escuelas jurídicas del siglo XIX acerca de la centralidad del municipio en la vida política colonial. Según su interpretación, la forma identitaria primaria en que se reconocían los habitantes de las extensas posesiones de España en América era aquella que les trazaba un vínculo de pertenencia a una *ciudad*. Frente a la extensa discusión en torno del “patriotismo criollo” –que ha enfatizado la tensión entre criollos y peninsulares como elemento decisivo para la comprensión del proceso revolucionario iniciado en 1810– el texto de Chiaramonte sugiere en cambio un patrón de identidad más fragmentado, que habría investido ese “patriotismo criollo” de un significado tanto más preciso cuanto circunscripto, al articularlo sobre la base de las corporaciones municipales y del derecho tradicional español. La consecuencia de ese razonamiento se manifiesta de forma evidente: la patria invocada por los líderes del movimiento revolucionario de 1810 habría referido primordialmente la ciudad a que ellos pertenecían, en lugar de aquellas circunscripciones identitarias más amplias imaginadas por la historiografía liberal y romántica del siglo pasado.

La provincia habría sucedido a la ciudad como matriz identitaria primordial, cambio provocado por la propia dinámica revolucionaria. Construida sobre la base originaria de los municipios existentes, aunque como bien aclara Chiaramonte transformada sustancialmente por el “profundo cambio de conformación del sujeto de la soberanía y del correspondiente régimen representativo”,⁵ los primeros decenios que siguieron a la ruptura con España habrían presenciado en el surgimiento de los Estados provinciales la cristalización de una forma de identidad no sólo previa a la nacional, sino alternativa a ella. Chiaramonte no duda de que aquellas “provincias” emergidas en el territorio del antiguo Virreinato del Río de la Plata hayan constituido soberanías plenamente articuladas durante los primeros años que siguieron a la desaparición del Estado central en 1820, ya que las nuevas teorías acerca de la representación política incorporadas entonces al debate local implicaban simultáneamente 1) una retroversión por igual de la soberanía monárquica a todos los “pueblos” encuadrados en aquellas corporaciones municipales, y 2) la constitución de un nuevo

sujeto de soberanía –el Pueblo–. El pasaje de las “ciudades” a las “provincias” se habría producido, pues, como consecuencia de la liquidación de las antiguas formas corporativas de organización política y social por el nuevo régimen *representativo*.

Chiaramonte lleva este argumento hasta sus últimas consecuencias al aducir que las 12 o 13 provincias que entre 1820 y 1853 se repartieron el territorio de las “Provincias Unidas”/ “Confederación Argentina” conformaron estados soberanos de pleno derecho. Si entre 1820 y 1824 esas soberanías debían entenderse en el sentido más amplio del término, a partir de esa fecha –como consecuencia, primero, del fallido intento de absorber esas Provincias-Estado en un único Estado “Unitario” y luego por la gradual construcción de un sistema confederal– ellas se habrían visto progresivamente modificadas en su alcance, sin por ello dejar de constituir el núcleo del orden político rioplatense. Efectivamente, a partir de la construcción de un sistema político “confederal”, esas soberanías, sin eclipsarse del todo, habrían comenzado a ceder atribuciones a una unidad política más amplia y potencialmente superior a ellas. Más aún, Chiaramonte sostiene que el uso lingüístico contemporáneo que describía como “federal” la posición de quienes defendían el proyecto político de la “Confederación Argentina” ha tendido a introducir una distorsión categorial que dificulta una comprensión adecuada del proceso político rioplatense, en tanto ha predisposto a suponer la continuada presencia de un Estado central⁶ –suposición que opaca la posibilidad de ver en las provincias Estados independientes–. En la interpretación que aquí se propone la soberanía “provincial” habría nacido en 1810 simultáneamente con la del Estado central y reemplazado esta última al producirse en 1820 el conflicto entre ambas instancias que condujo a su disolución. Como la Confederación nacía de pactos libremente suscritos por estados provinciales plenamente soberanos, la jurisdicción política confederal sería *posterior* en el tiempo a la de las provincias, y derivaría de una delegación expresa de una parte (mínima) de las atribuciones de la soberanía de éstas. El Estado central

⁵ Página 149.

⁶ Por más rudimentario o inconstitucional que fuera, como en el caso de la Confederación rosista.

procedería de los estados-provinciales,⁷ en lugar de proceder éstos de la subdivisión “centrífuga” de un Estado central preexistente. Por otra parte, aquella etapa “confederal” habría representado –como también lo habría hecho la etapa de soberanías provinciales “independientes”– una alternativa valiosa al desarrollo político-constitucional que finalmente siguió la Argentina a partir de Caseros.

Este relato ofrece, pues, dos hipótesis nuevas, que profundizan y extienden los presupuestos de los trabajos anteriores de Chiaramonte: la postulación de un “momento confederal”, y la sugerencia de que tanto ese como el anterior momento de “Provincias-Estado” pudieron constituir una alternativa al desarrollo político y constitucional que finalmente imprimió al Estado argentino su carácter excesivamente centralizado y “macrocefálico”. Posee además la evidente ventaja de la claridad. Ésta, sin embargo, no se obtiene sino a un precio, y ése puede ser especialmente alto cuando se trata de elaborar una explicación histórica que invista de sentido los hechos “densos” del pasado, sin desvirtuar en demasía su rica complejidad. En *Ciudades, provincias, Estados*, esa obturación de amplios segmentos de la experiencia histórica realmente vivida parece repetirse con cierta frecuencia, consecuencia directa del lecho de Procusto teórico que ha hecho posible esa claridad expositiva. La pérdida de verosimilitud que debilita sus argumentos se debe sobre todo a tres deslices metodológicos que afectan el conjunto de este texto: primero, resta importancia a la ambigüedad de los fenómenos históricos que estudia –perteneciendo una parte significativa de éstos al orden de lo cultural–; segundo, privilegia la producción discursiva de un sector de la sociedad únicamente (el de los letrados y jurisperitos), dando por sentado que las definiciones y enunciados elaborados por él pueden servir de evidencia válida para el conjunto de la sociedad; y tercero, parece exigirle a la metodología empleada que dé respuesta a interrogantes para cuyo estudio ella no es siempre la más apropiada.

Esta última dificultad se manifiesta de dos maneras. Por un lado, Chiaramonte persigue durante todo este relato una línea de indagación que busca precisar los usos históricos de los vocablos que han servido para designar las formas de identidad asumidas en el Río de la Plata –categorías generales tanto cuanto

gentilicios–. Haciendo uso de los aportes de la filología –y en especial de aquellos que derivan de la obra pionera de Ángel Rosenblatt acerca del nombre de la Argentina– Chiaramonte reconstruye una historia de “los nombres de la patria” cuyo principal resultado es subrayar que hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XIX el término “*argentina*” no fue utilizado sino en la Provincia de Buenos Aires para denotar la identidad política de un Estado y sus habitantes.⁸ Se apoya en esta porción de su argumento –que es indudablemente crucial en la economía general de su discurso– en el hecho que muy ampliamente documentado de que los habitantes de las demás provincias utilizaban otros términos para referir su identidad –cuyano, cordobés, correntino, entrerriano, etc.–, mientras que en el uso corriente hasta bastante tiempo después de Caseros solían también los porteños utilizar el vocablo “argentino” para distinguir entre lo que era de Buenos Aires y lo que era de las provincias. Un ejemplo muy ilustrativo de esta última tendencia es el de Vicente Fidel López (no citado por Chiaramonte), quien en una de sus primeras cartas a su padre explicaba como, siendo “argentino”, nunca podría acostumbrarse a vivir en un pueblo tan distinto (y atrasado) como lo era el cordobés.

Si este análisis es en líneas generales inobjetable, no lo es tanto sin embargo cuando busca extraer del mismo conclusiones definitivas acerca de un problema del cual esa evidencia filológica no habla, o habla solamente en términos muy tangenciales: el problema de la identidad. Chiaramonte parte de la presuposición de que el nombre es idéntico a la “identidad” de un sujeto, ignorando de ese modo una controversia filosófica y epistemológica tan antigua como la filosofía occidental. Es cierto

⁷ Al menos en un plano jurídico.

⁸ En realidad, Chiaramonte postula la fecha de 1831 como punto de partida de la generalización del término: “a partir de las negociaciones previas al Pacto Federal de 1831, este tipo de uso será cada vez más frecuente, aunque ahora en boca de los líderes de otras provincias que parecen haberse resignado al gentilicio por cuanto les ayudaba a reclamar la inmediata organización constitucional de esa nación argentina que Buenos Aires resistía” (p. 124). Esta cita ilustra otra de las debilidades del texto de Chiaramonte, que es suponer siempre una congruencia holista entre la identidad *esencial* de los actores y sus usos culturales: según su interpretación aquí, los provincianos no podían llamarse a sí mismos “argentinos” –ya que ello no sería congruente con su identidad real–, y si lo hacían debía ser por algún motivo oculto.

que una identificación exacta del gentilicio adoptado en un momento histórico dado por los habitantes del Río de la Plata puede demarcar para el estudio de los procesos de construcción de identidades una zona de problemática más precisa, pero por sí solo no resuelve la pregunta de fondo: ¿a qué ámbito de pertenencia se sentían vinculados los habitantes de las provincias del Río de la Plata, cuál era para ellos su “país”, qué registro identitario trazaba los límites de su ejercicio ciudadano? Por otra parte, si rastrear detalladamente el desarrollo de los gentilicios y la historia de sus usos puede introducir en las reconstrucciones del pasado identitario de los pueblos una mayor precisión, también puede opacar la ambivalencia real de los fenómenos sociales y culturales estudiados, al postular una nitidez en las distinciones ininteligible para la mayoría de sus contemporáneos. Ello se explica por diversas razones. Por un lado, existe siempre la posibilidad de que una identidad colectiva no sea nombrada directamente –que sea objeto de circunlocuciones varias o de ninguna– por la simple razón de que, a semejanza de los camellos ausentes del Corán de Borges, o como el tiempo en las rumiaciones de San Agustín, es tan ubícueta su presencia que no se la percibe como un “algo” diferenciado. Por otro lado, existe igualmente la posibilidad de que ella no exista aislada de otras formas de identidad, y que por ende, sus nombres sean a la vez muchos e imprecisos en sus fronteras. Por último, permanece siempre abierta la posibilidad de que un vocablo determinado se siga utilizando mucho tiempo después de haber perdido toda idoneidad como referencia identitaria, como muestra la utilización del gentilicio “romano” por quienes nosotros hoy identificaríamos como “griegos” o “bizantinos”.

La relación entre la palabra y la cosa exige siempre una ardua tarea de interpretación, ya que no se produce según patrones constantes y poco problemáticos. Si el esfuerzo por precisar el contenido identitario de las colectividades políticas argentinas sobre la base de las definiciones altamente formalizadas que se postularon acerca de ellas a lo largo del siglo XIX no produce otro conocimiento que el que versa sobre ese registro lingüístico, ello es así porque las realidades sociales y culturales exceden las capacidades denotativas del discurso formal. Como dice Shakespeare: “What’s in a name? A

rose by any other would smell as sweet”. Sin llegar a ese extremo de nominalismo ontológico, es importante reconocer sin embargo que la reconstrucción minuciosa de series de vocablos o de léxicos no constituye para el historiador más que una porción de su tarea, por más importante que ella sea. El historiador, aun aquel que se especializa en el estudio y análisis de los discursos y corrientes de pensamiento del pasado, siempre trabaja sobre objetos *contextualizados* –objetos que están inmersos en un contexto de significación que se abre a todos aquellos fenómenos que la historiografía más clásicamente empirista solía definir mediante el término de “hechos reales” (vocablo que sin duda obtura la posibilidad de que se reconozca que todos los planos de la experiencia humana están en algún grado *mediados* por mallas discursivas, por sistemas y redes de simbolización)–. Reconstruir la historia del pensamiento o la de los discursos implica enfocar *relaciones*: entre discursos y prácticas, entre valores y comportamientos, entre palabras y cosas. Sólo se podrá investir de *historicidad* a la historia del pensamiento si se escapa de la trampa de creer que con reconstruir series léxicas históricamente precisas quedan agotadas todas las tareas de investigación.

En el caso del problema extremadamente complejo que representa la reconstrucción de las identidades colectivas asumidas por distintos grupos humanos a lo largo de la historia, esas dificultades se potencian. Las identidades colectivas –culturales, políticas, sociales– nunca son fenómenos homogéneos ni constantes. Sujetas al paso del tiempo, y en gran medida postuladas sobre la base de lo que dicen no ser, de lo que excluyen o apartan de su interior, ellas buscan permanentemente una coherencia, un punto de reposo, un momento de plenitud identitaria, que como los espejismos del desierto, se alejan cuando más cerca parecen estar. La relación que ellas guardan con los términos que buscan denotarlas participa de la paradoja. Mientras el propósito de los vocabularios y de los léxicos es el de *fixar* sentidos, sujetarlos a una norma, *clasificarlos*, las identidades denotadas son –por su propia naturaleza histórica– convenciones culturales imprecisas y permanentemente cambiantes. Opacas al esfuerzo clarificador de los vocabularios políticos y sociales, las identidades colectivas se recortan contra espacios sociales conformados

por la superposición, por la incoherencia, y por la inestabilidad de las fronteras. Si la historia moderna de la identidad de los individuos ha sido en gran medida –como observa Zygmunt Bauman– asimilable a la figura del “peregrino”,⁹ la de las identidades colectivas que los individuos han debido habitar ha sido a su vez asimilable a la de “ciudades o arquitecturas efímeras”, sometidos a un proceso ininterrumpido de construcción y deterioro, de planificaciones fallidas, y de tenues permanencias en el tiempo. Por ello mismo, la identidad colectiva entendida no sólo en términos de su definición lexicológica, sino también en los de su presencia activa en una sociedad –a través de los procesos de simbolización que de ella emergen para expresar los engranajes complejos y percutidos por simpatías y antipatías cambiantes que vinculan unos individuos y grupos con otros– parecería exigir otros instrumentos de análisis para liberar todo su significado.

Por ejemplo, Chiaramonte sostiene en este libro una posición que con menos matices ha defendido en el pasado, según la cual la identidad nacional argentina sería una imposición de Buenos Aires a las provincias, producida muy tardíamente y en contradicción con otras tendencias identitarias más “plurales” que, condensadas en “Estados provinciales”, pudieron ofrecer una alternativa al camino político realmente seguido por la Argentina. La contracara de esta hipótesis vendría a ser la ausencia completa –en el período anterior a la construcción del Estado Nacional– de una identidad colectiva común a todos los habitantes de la región, posición que Chiaramonte apoya en una acumulación de evidencia terminológica. Ella le permite aseverar no sólo la primacía de las identidades locales –una hipótesis que postulada en esos términos sería enteramente legítima– sino la existencia *exclusiva* de esas identidades. Si referida a la Colonia esa interpretación resulta sumamente problemática en tanto las propias condiciones imperiales tendieron a hacer de las posesiones americanas más que un simple conglomerado de ciudades-estado vinculadas por su lealtad común a un monarca distante, lo es aún más cuando se busca aplicarla a la “década revolucionaria”. Ella pasa por alto la experiencia de los ejércitos de la Independencia, en cuyo seno, si bien es cierto que los oficiales y soldados cordobeses –al igual

que los porteños, los cuyanos, etc., etc.– se vinculaban y apoyaban entre sí, también es cierto que se compartía la creencia de estar sirviendo la causa de una “patria” mayor a la “patria chica”: una causa “americana” o “criolla” que presuponía un vínculo identitario construido sobre la base de una recusación “transregional” a lo español y a lo europeo.¹⁰ Su referencia geográfica era tan vasta como incierta. Para algunos podía llegar a abarcar todo el continente americano, como parecerían confirmar los repetidos intentos realizados a favor de una anexión a los Estados Unidos por distintas repúblicas y provincias hispanoamericanas; para otros la referencia no se extendía mucho más lejos que al Perú. En ambos casos, sin embargo, la identidad política que se reclamaba excedía el mero espacio circunscripto por las ciudades y provincias que en la escritura de Chiaramonte parecerían por momentos articular el único vínculo identitario significativo.

Es cierto que estos procesos históricos de creación de identidades, inducidos desde el Estado muchas veces, generados “espontáneamente” desde la sociedad otras, incorporan los gentilicios como elemento fundamental de su propia constitución, pero cabe no perder de vista que no son consustanciales a ellos. Que este reconocimiento no se desprenda del relato que aquí se comenta, se debe en parte al menos al segundo desliz metodológico cometido en él: la utilización de fuentes jurídicas para discutir cuestiones que exceden con amplitud ese marco específico. Aun en el caso de que la historia de las definiciones identitarias sucesivamente adoptadas en los documentos jurídicos del Río de la Plata correspondiera sin fisuras a la que reconstruye Chiaramonte, el alcance de su evidencia no excedería los límites muy estrechamente acotados de los ámbitos jurídicos y letrados en que ellas fueron producidas. Este procedimiento –que a algunos

⁹ Zygmunt Bauman, “From Pilgrim to Tourist –or a Short History of Identity”, en Hall, Stuart y Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996, pp.18-36.

¹⁰ Cuestión que Chiaramonte efectivamente aborda (siguiendo a Rosenblatt) en las páginas 61-86, y en especial en las pp. 71-75, aunque allí parece sugerir –si hemos entendido correctamente su argumento– que esa referencia a una identidad “española americana” o “americana” habría constituido una etapa identitaria bien definida y pronto reemplazada por las identidades políticas basadas en los municipios americanos.

les resultará quizás menos susceptible de despertar dudas hoy en día cuando la confianza en los métodos de las ciencias sociales está en franca retirada—retrotrae su visión histórica a un momento pre-Weberiano sin por ello trascender los aportes que una mirada sociológica ha podido contribuir a la interpretación histórica. Ello es así porque para construir un saber auténticamente renovado acerca de la conceptualización jurídica de las identidades colectivas y políticas, sería necesario hacer de la propia institución jurídica, de sus integrantes, de los sectores letrados más amplios de cuyo seno emergían, de las redes discursivas que esa institución y sus integrantes trazaban, un objeto específico de análisis. La relación entre las definiciones identitarias producidas en el marco de un campo disciplinar acotado y aquellas suscriptas por una mayoría de la población, no es directa, sino *mediada*. Al tratarla como si fuera directa, Chiaramonte debilita su propio argumento y ofrece un flanco demasiado susceptible de objeciones certeras.

En efecto, si esas definiciones legales y constitucionales como las empleadas en los pactos interprovinciales, en las polémicas entre el gobierno de Buenos Aires y el de Corrientes, o en los textos constitucionales de las provincias y del Estado central (1819, 1824-1827) introducen sin duda una perspectiva necesaria en cualquier discusión de los “orígenes de la Nación Argentina” (como reza el título), no pueden liberar la totalidad de su significado en ausencia de referencias igualmente precisas y detalladas a la historia social y cultural de esta región en el período estudiado. Está de hecho ausente la referencia al sujeto histórico concreto interpelado por aquellas definiciones jurídicas de la identidad colectiva —la población que habitaba esta tierra, sus profesiones y oficios varios, sus posiciones sociales diferenciadas, su utilaje cultural e intelectual dispar—. Como consecuencia de esa ausencia, este trabajo deja sin abordar aquello que debería constituir —siguiendo su propia lógica interna— una de sus preguntas centrales, y si ello es así parecería deberse a que Chiaramonte acepta como un dato evidente (o “self-evident”) aquello que no lo es tanto. Habiéndose omitido ese trabajo sobre las instancias de mediación y sobre los engranajes sociales de la cultura rioplatense, no se desprende ningún motivo firme para suponer a priori que esas definiciones jurídicas cristalinas hayan constituido signos identitarios en los que

las poblaciones trashumantes de Santiago del Estero —para dar un ejemplo— o las poblaciones indígenas del Noroeste Argentino —para dar otro— se hayan podido reconocer, por más que ello sea implícitamente afirmado en este libro.

Más aún, si la cuestión es enfocada desde una perspectiva que coloca el discurso jurídico y sus definiciones en un contexto social y cultural más amplio, emerge la naturaleza problemática de la cuestión de la identidad o identidades políticas previas sobre las que se constituiría el nuevo entramado jurídico y cultural, resuelta por Chiaramonte en estas páginas mediante una simple negación. ¿Por qué, si las distintas regiones y pueblos del Río de la Plata carecían de una identidad común, respondieron los representantes de las distintas ciudades del “interior” en 1810 a la convocatoria lanzada por la antigua capital virreinal? ¿Por qué participaron en una misma empresa tan ardua y costosa como las campañas de independencia individuos de distintas regiones y ciudades, por qué creyeron —según testimonios directos e indirectos— estar encolumnándose detrás de una causa que era *común* a todos? No es necesario suscribir la vieja hipótesis de la nación preexistente que Chiaramonte ha hecho, enhorabuena, tanto por demoler para detectar en aquellas acciones —y en las *relaciones implícitas* que ellas denotaban— un signo de formas identitarias transregionales y transmunicipales. Tampoco es necesario para alcanzar esa evidencia negar la existencia de una enorme diversidad cultural entre los distintos territorios que componían no sólo el Imperio, sino el espacio más restringido del Virreinato (tan abundantemente documentada por la investigación histórica de los últimos cuarenta años). Por el contrario, es posible y legítimo aceptar ambas conclusiones y al mismo tiempo considerar que permanece irresuelto para la historiografía el problema de las formas de identidad transregionales preexistentes, ya que de otro modo no podremos entender por qué perduraron durante tantos años previos a su organización política definitiva las “referencias cruzadas”, las “redes de interrelación” entre aquellas partes discretas del Imperio que finalmente pasaron a formar parte de la República Argentina.

Es posible que Chiaramonte se sienta legitimado en negar la existencia de aquellos lazos *identitarios* previos porque su esquema explicativo reposa sobre un a priori tácito: que el

poder de coerción de las instituciones estatales (y de los grupos que las controlan) es el factor decisivo en la definición de las identidades políticas.¹¹ Ese ejercicio de la coerción no puede sino ser –qué duda cabe– fundamental en la explicación de cualquier proceso de construcción de instituciones políticas “nacionales” –o de “Nation-building” en el sentido más clásico del término–, pero cuando la pregunta que se formula se centra tanto en la cuestión de las *identidades* como en la de las instituciones políticas que las representan, también lo son otros factores que no se resuelven en una mera referencia al empleo inmediato del poder de coerción. La pregunta por la “identidad” es también una pregunta por los significados y los procesos de elaboración de esos significados, y si esos procesos incorporan indudablemente una dimensión que no puede sino ser entendida en términos de las dinámicas de poder inherentes a todo proceso social, incluyen además una dimensión esencialmente “cultural”, cuya especificidad no puede ser ignorada sin que el análisis se empobrezca y –en última instancia– se desvirtúe. Esa dimensión refiere niveles de experiencia y de simbolización de esa experiencia que no pueden captarse simplemente registrando un léxico o correlacionando etapas de la definición jurídica con otras etapas paralelas en la articulación y expansión de un poder estatal que las adoptara. Refiere procesos sutiles de integración y exclusión; refiere un espacio de saberes “oblicuos”, de creencias, de identificaciones “afectivas”, y de prácticas y comportamientos que aunque no siempre accedieran al estatuto de una definición formal, hubieron de incidir sin embargo en las formas que aquellas identidades habrían ineluctablemente de adoptar en el transcurso de su existencia histórica. Un estudio como el de Chiaramonte, aunque prefiera dedicarse exclusivamente al análisis de aquellas definiciones formales, no podrá producir un conocimiento auténticamente nuevo si recusa ponerlas en relación con ese otro registro de una realidad social que es siempre en su experiencia histórica un *continuum*.

De hecho, al enfatizar exclusivamente la vertiente más “estatista” de sus fuentes jurídicas y constitucionales, Chiaramonte deja en penumbras un aspecto fundamental de aquel otro proceso de transformaciones socio-identitarias –grávido de consecuencias para la nueva

identidad política en ciernes– por el cual las antiguas pertenencias “transversales” –estamentales, corporativas– cedían su lugar preeminente a nuevas identidades pautadas sobre una base “vertical” o primordialmente “territorial”. Una perspectiva que enfatizara en igual o mayor grado la importancia de fenómenos culturales y sociales –sin desconocer hasta qué punto están ellos también transidos de elementos coercitivos y de dinámicas de acumulación y redistribución de poder– habría tornado visible la existencia de aquellos lazos identitarios transregionales en el período anterior a la definitiva cristalización de la identidad nacional “argentina” de los últimos 140 años. Si en el caso de las corporaciones municipales esta transformación es al menos discutida en términos jurídicos, no lo son otros procesos como aquellos que tendían progresivamente a colocar en oposición las lealtades identitarias secundarias¹² y las primarias debidas al Estado (que en un contexto de revolución y lucha facciosa tendía a buscar el monopolio de las adhesiones identitarias, contribuyendo de ese modo a acelerar el proceso de “territorialización” de la identidad colectiva). Chiaramonte apenas alude al proceso por el cual las identidades religiosas –tan importantes como vínculo colectivo en las sociedades de Antiguo régimen– comenzaban en este período a ser desplazadas de su anterior lugar central. Dedicó menos de diez páginas a analizar las reformas religiosas rivadavianas que representaron una impugnación general al principio constitutivo de las corporaciones religiosas –una forma identitaria transversal aunque claramente secundaria y minoritaria–, análisis que abandona para concentrarse en extraer del “Memorial Ajustado” de 1833 evidencias acerca de su hipótesis sobre la existencia de múltiples gobiernos soberanos en el espacio territorial que luego conformaría la República Argentina. En toda su discusión de los asuntos eclesiásticos y religiosos del Río de la Plata, enfatiza las cuestiones de jurisdicción y de carácter diplomático en exclusión de otras más

¹¹ Como ejemplificaría el proceso de construcción de una “Nación Argentina” de rasgos identitarios homogéneos, que según Chiaramonte habría sido el resultado de una imposición de una identidad única a todas las demás provincias por medios coercitivos, identidad que era la de la provincia dominante, Buenos Aires.

¹² Como aquellas al gremio o a la orden religiosa.

claramente de índole intelectual y cultural —una actitud que resulta sorprendente tanto a la luz de sus importantes trabajos previos sobre la relación entre el catolicismo y la Ilustración cuanto desde la perspectiva del título de la colección de la que este libro forma parte.

Si la cuestión de la relación entre las identidades secundarias transversales y las identidades territoriales primarias parece escapar a su mirada, ello puede deberse en parte al menos al primer escollo que empaña el análisis desplegado en este trabajo, su tendencia a obturar la ambigüedad. En aras de definiciones precisas y contundentes, pasa por alto el hecho de que las identidades colectivas muchas veces son plurales y superpuestas, y que sus fronteras son casi siempre indefinidas. La exigencia de nitidez que planea sobre su argumento parece por momentos conducirlo a sostener que las identidades políticas provinciales son incompatibles con las identidades políticas mayores. Sin embargo, las identidades muchas veces se superponen, siendo un individuo al mismo tiempo residente de un barrio y de una ciudad, habitante de una provincia, y ciudadano de un Estado, sin que esta última identidad colectiva implique la anulación absoluta de las otras. En tales casos unas identidades no excluyen las otras, sino que conviven de un modo más o menos conflictivo en un único sujeto. Es cierto que Chiaramonte subraya que la identidad colectiva de la que trata su libro es *política*, no *cultural* —ya que postula que una identidad nacional definida según criterios culturales sólo habría de surgir a partir de la instauración del romanticismo—,¹³ pero aun en este caso las formas por las que los individuos procesan su pertenencia son esencialmente vacilantes o inciertas.¹⁴ En el contexto de la primera mitad del siglo XIX, marcado por procesos de disolución de los poderes estatales a todos los niveles —que en muchos casos se traducía en una “privatización” lisa y llana de los atributos de la soberanía—, la prueba de que las provincias constituyeron “Estados” plenamente soberanos nos dice poco acerca de las *identidades* políticas, ya que ellas también aparecían enredadas en esos mismos procesos de disolución que desplazaban el foco de lealtades primarias de los Estados¹⁵ a otras instancias más informales de concentración del poder. En semejante situación, la superposición de lealtades mal definidas y cambiantes implicaba

que las identidades *políticas* podían referir simultáneamente un centro de poder regional y otro más amplio;¹⁶ como asimismo significaba que esos centros de poder pudieran buscar legitimarse simbólicamente mediante referencias a espacios mucho mayores que aquellos sobre los que se ejercía una soberanía más o menos efectiva. A principios del siglo XIX, como lo demuestra el ejemplo de Corrientes invocado por Chiaramonte, la identidad política de los habitantes de esa provincia —su “ciudadanía”— remitía a dos referencias, una local —la patria correntina— y otra general —la América—. Según Chiaramonte, sería sólo muy gradualmente que en los intersticios de esas dos referencias comenzaría a adquirir un contorno más o menos nítido aquella que interpelaba el espacio simbólico intermedio que hoy denominamos “Nación Argentina”. Sin embargo, en tanto los contextos de significación de ese período parecerían haber estado horadados por múltiples ambivalencias e indefiniciones, cabe preguntar si esa referencia intermedia no pudo interpelar también una identidad transregional que pudiera ser descripta —*faute de mieux*— como “pre-nacional”.¹⁷ Una conceptualización menos aferrada a las definiciones y más abierta a captar la ambigüedad de sus usos quizás hubiera conducido a responder —tentativamente— de modo afirmativo.

Estos reparos metodológicos no significan desconocer la importancia de este libro. Tampoco las críticas puntuales implican una impugnación global a todas las hipótesis que en él son desarrolladas. Suscita discrepancias la forma puntual que asume el relato histórico que propone Chiaramonte en reemplazo de una narración centrada en la figura de una nación preexistente, sin que ello signifique recusar su postulado de base: la inexistencia de una

¹³ Otra hipótesis que se manifiesta por lo menos problemática.

¹⁴ Como asimismo las fronteras normativas que los jurisperitos asignan a esas identidades.

¹⁵ Salvo en casos excepcionales como el de la provincia de Buenos Aires.

¹⁶ Podían referir también instancias de articulación del poder político *informales* tanto como formales, resultando evidente que en el primer caso las definiciones jurídicas de los gentilicios debían constituir una guía muy pobre a la identidad realmente asumida.

¹⁷ O aun “proto-nacional”, aunque es cierto que este término quizás condujera simplemente a variar los nombres sin afectar la sustancia de la cuestión.

“Nación Argentina” antes de madurados los procesos políticos que le dieron forma política hacia mediados del siglo XIX. En su conjunto, este libro constituye por varias razones un aporte muy valioso al estudio histórico en la Argentina. En primer término, resume con gran coherencia los argumentos empleados durante más de una década para dar sepultura a la versión “nacionalista” o “nacionólatra” de la historia argentina. Segundo, posee gran importancia su apéndice documental, que reúne una documentación tan impresionante cuanto por intervalos sesgada. En tercer lugar, desarrolla análisis puntuales, de gran erudición y perspicacia cuando son discutidos los aspectos más sutiles de las polémicas constitucionales y jurídicas que definieron los términos sucesivos del pacto nacional argentino, como asimismo cuando vuelve sobre sus antiguos fueros para

discutir el pensamiento de la Ilustración.¹⁸ Su principal importancia, finalmente, se desprende de su carácter de obra “de tesis”, que por contener propuestas que van al corazón mismo de la historia practicada entre los argentinos, incita a la polémica y a la discusión a fondo, despertando objeciones que pueden ser tan productivas como el texto original. En este sentido, no parece demasiado osado considerar que será mediante su participación en una dialéctica intertextual cada vez mayor que *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina* seguirá impulsando, por bastante tiempo más todavía, un crecimiento real de la disciplina histórica en la Argentina.

¹⁸ Tema que ocupa lamentablemente un espacio demasiado breve en este libro.

La historia después de Heidegger*

José Omar Acha
UBA

Para Laura

Desde una perspectiva analítica, la reflexión sobre las condiciones epistémicas de la actividad historiadora es al menos tan necesaria como el examen de sus condiciones políticas. En este trabajo se identificarán cuestiones relevantes a aquéllas, a propósito del trabajo que se comenta en este artículo. Se trata de una conferencia ofrecida por el autor de *Futuro pasado* en ocasión del octogésimoquinto aniversario de Hans-Georg Gadamer. En ese texto Koselleck discutía la pertinencia del enfoque hermenéutico del homenajeado como teoría de las condiciones de posibilidad de la historiografía. Y es que la pretensión de instaurar la precomprensión lingüística como a priori de toda comprensión se le hace al crítico insuficiente para sostener una operación historiográfica *completa*. En esa consideración se cruzan temas de discrepancias agudas entre perspectivas históricas relativas a la posibilidad de la referencia y, fundamentalmente, en las exigencias de la historia de las ideas o de la cultura. Sintetizando el problema, la intervención mencionada incide en la relación contextual de los discursos a ser interpretados por historiadoras e historiadores.

Ahora bien, no se trata de una zona mínima de preguntas. Ciertas perspectivas historiográficas como las de la Escuela de Cambridge o, más generalmente, el giro lingüístico, la lexicografía, el llamado narrativismo, la versión fenomenológica del mismo (P. Ricoeur, D. Carr), encuentran en esa discusión un interés indudable. La mirada histórica al lenguaje amplía la encuesta a lo que anteriormente se entendía por contexto. Hoy no es suficiente la tematización del contexto en términos de “más allá del texto”, pues la presunta sedimentación de historia que aquél sería se ha desvanecido en una pluralidad irreductible a una instancia base u originaria. Pero esto es aún insuficiente: desde la historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) la discusión se plantea en el núcleo mismo de la problemática de la interpretación del lenguaje tal como era habitual fuera de la más tradicional historia de

las ideas, es decir, en la historia social.¹ Aquí la significación de los discursos fue al principio de su surgimiento –quizás con Voltaire en *El siglo de Luis XIV*– expresiones de espíritus de época, de tendencias seculares, de visiones del mundo (hasta Dilthey y Huizinga). En el siglo xx esa articulación expresiva de las “ideas” con el “mundo” adquirió una mayor capacidad explicativa al establecer los cortes de lenguajes entre clases o grupos sociales, dando lugar al análisis de las mentalidades. Conocemos su productividad interpretativa en la obra de José Luis Romero: allí comprobamos cuán cercana se hallaba la transformación de la cultura de la conformación de sujetos sociales y cambios económicos.

En todos estos casos, el concepto de lenguaje que posibilitaba los relatos de historia de las ideas parecía dar cuenta de los contenidos de conciencia individual o colectiva. Para ello era imprescindible una muy específica noción: el discurso reflejaba o quizás refractaba los pensamientos (o bien los sentimientos). Libre de los peligros del enfoque estrechamente biográfico, la historia social de las ideas ubicaba a los individuos y/o los grupos en lugares sociales que condicionaban sus saberes y voluntades. El análisis de los documentos permitía el acceso a tales “contenidos” y así ellos encontraban su sentido más cabal, que era una inscripción en las peripecias vitales de quienes emitían los textos.

La crítica contemporánea de la noción de contexto destruye esta presunta sustancia que

* A propósito de Reinhard Koselleck, “Histórica y hermenéutica” (1985), en Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.

¹ Véase la bibliografía citada en M. Richter, “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, en *History and Theory*, 1990, vol. 29, No. 1. La más autorizada introducción a la *Begriffsgeschichte* es la de Koselleck al primer volumen de aquellos *Geschichtliche Grundbegriffe* (1972) y el capítulo v de *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1979), Barcelona, Paidós, 1993.

sostenía la significatividad transparente del lenguaje. Así es como Jacques Derrida señala en “Firma, acontecimiento, contexto” cuánto del presunto actuar comunicativo de la teoría de los actos de habla deposita en una concepción excesivamente simplificada de contexto el fundamento de la comunicación.² Si, en cambio, tales contextos se desgranán y multiplican sin límite preciso, a la potencia del acto ilocucionario le es arrebatado su bien máspreciado: la claridad del significado, o, lo que es lo mismo, el carácter suplementario del significante. No se verán aquí los efectos historiográficos de tal crítica, tal como es posible hacerlo respecto de la historia de género o de los estudios de la subalternidad. Más bien, habrá que indagar en una de las más ambiciosas tentativas de reelaborar la noción de contexto en términos de historia social como estrategia inescindible de una consideración histórica del lenguaje. Se trata, por fin, de la mirada hermenéutica de la historia.

Entre los efectos nada humeanos de la obra de Martin Heidegger hallamos aquel que, a grandes rasgos, comprendemos dentro del término “hermenéutica”. Y no se trata de que en *Ser y tiempo* haya comenzado una tradición teórica que, en realidad, se encontraba en ciernes con la crítica de Herder a la Ilustración francesa. Sin embargo, debe explicarse la relevancia impuesta por G. Gadamer en su elaboración de una hermenéutica filosófica respecto de la obra de Heidegger. En efecto, sabemos que la analítica del ser-en-el-mundo (*Dasein*) constituía la condición de posibilidad de la experiencia de la facticidad. Esa analítica poseía su base en el cuidado (*Sorge*, traducida por J. Gaos como “cura”) que adviene en tanto se experimenta la finitud. Es así que la constitución del ser sólo se hace posible en tanto ser-para-la-muerte. El lenguaje es, aquí, un sistema donde ya se encuentra el ser y es en sí mismo una marca de su historicidad.

La hermenéutica elaborada por Gadamer en *Verdad y método* continúa este proyecto de tematización de la historicidad, pero ya decididamente situado en el ámbito del lenguaje, que para él era aquél de la tradición y, necesariamente, del prejuicio. De esta compleja cuestión interesa aquí la definición gadameriana de la historia de los conceptos, en cuya formación disciplinar el discípulo de Heidegger tuvo un lugar decisivo.³ Y es que el encuadre de

lo tradicional, que es también de lo lingüístico, supone esa situación de los seres humanos en la historicidad. Una historia de los conceptos es, en tal marco, una historia de la tematización humana de su condición *vía* lenguaje. La importancia radical de esta disciplina interpretativa consiste, precisamente, en lograr de modos rigurosos aquello que en el primer Dilthey (y en Collingwood) estaba prefigurado en la empatía. Una cabal analítica de los conceptos utilizados daría cuenta, en el mejor de los usos, de la relación de los seres humanos con el lenguaje y de cómo se constituyen, comunicándose, entre sí y con las generaciones pasadas. En efecto, la historia de los conceptos es la más adecuada entrada metodológica a la fusión de horizontes que es el fin último de la operación historiográfica.

Para presentar una alternativa, Koselleck se vuelve al inicio de la hermenéutica de Gadamer, mostrando las limitaciones de la analítica del *Dasein* para comprender la facticidad. La discusión, entonces, comienza con Heidegger. En aquella analítica el autor del *Nietzsche* introdujo una serie de conceptos como el de cuidado y angustia, que encuentran su sentido en la economía semántica de *Ser y tiempo* en la contraposición entre el estar arrojado (*Geworfenheit*) y el precursar la muerte (*Vorlaufen zum Tode*). La dicotomía entre la situación en el mundo y la espera del morir estipula el lugar de la historicidad. Koselleck encuentra en este supuesto de la hermenéutica gadameriana el fundamento antropológico de su teoría de la interpretación. Ahora bien, esa condición de posibilidad de la experiencia se le hace insuficiente para dar cuenta de la complejidad de la praxis humana y de las exigencias de su interpretación histórica. En este intento de legitimar los créditos propios de la historiografía, Koselleck se hace eco de una extensa tradición.

Fue Johann Gustav Droysen quien en el siglo XIX sentó las bases para el uso de la hermenéutica en la historiografía. En su

² “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

³ H.-G. Gadamer, “Arbeitsberichte der Senatskommission für Begriffsgeschichte bei der deutschen Forschungsgemeinschaft”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 9, 1964, y “Begriffsgeschichte als Philosophie” (1970), en *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1986, vol. 2.

Histórica,⁴ Droysen parte del Yo que percibe y ordena, sobre los ejes temporal y espacial, las configuraciones históricas dándoles un sentido mediante su comprensión. El pensamiento verdadero, tomando la formulación aristotélica, es definido como “el pensamiento al que corresponde un ser, y verdadero es un ser cuando corresponde al pensamiento”. Desde esas definiciones básicas Droysen articula su teoría del mundo moral que se constituye por la comunidad de pensamientos y voluntades, cuya interpretación es el objetivo central de la historiografía y que es “lo esencial y significativo de cada hombre, de cada pueblo, de cada época”. Por medio del comprender, que necesariamente supone una similitud entre el sujeto cognoscente y su objeto –pues en el sentido viquiano Droysen arguye que “El hombre sólo comprende al hombre”– puede entenderse su función constitutiva del ser como sujeto histórico y como saber: “El comprender es el conocer más perfecto que nos es humanamente posible. Por eso se realiza inmediata, súbitamente, *sin que tengamos conciencia del mecanismo lógico que allí funciona*. Por ello el acto de la comprensión es como una intuición inmediata, como un acto creador, como una chispa de luz entre dos cuerpos electróforos, como un acto de la concepción... El comprender es el acto más humano del ser humano, y todo que hacer verdaderamente humano se basa en la comprensión, busca comprensión, encuentra comprensión. El comprender es el lazo más estrecho entre los hombres y la base de todo ser moral”.⁵

En estas líneas ya se encuentra prefigurada la idea más interesante de la hermenéutica idealista pre-heideggeriana: la comprensión es una acción inmediata, previa a cualquier pensamiento teórico, pero que es al mismo tiempo un *inicio* de todo saber. Pues, si bien la comprensión pretende fundar un nuevo conocimiento y en el caso de Droysen como en muchos otros se supone que es *científico*, esta comprensión es además anterior a la adopción de una conciencia cabal del saber a que se arribará. Aquí encontramos el *círculo hermenéutico* ya constituido como superación de la concepción cartesiana del proceso de conocimiento, a saber, de la pretensión de un comienzo del conocimiento inaugurado en términos de creación absoluta desde la seguridad de un sujeto inmaculado. Gadamer reconoce en *Verdad* y

método la precedencia de Droysen en la constitución de la hermenéutica. ¿En qué registro? En la funcionalidad parcial de la histórica en la más general problemática interpretativa, o, en otras palabras, como un prolegómeno metodológico para la operación hermenéutica, que sería así la condición de posibilidad –en términos de una antropología filosófica– de toda comprensión y acción. Por ello, la hermenéutica, al preguntarse por el tratamiento de la finitud del ser humano en su temporalidad (y en su lingüisticidad), inquiriere por la condición de posibilidad de vivir y contar historias. He aquí donde colisiona la hermenéutica con una histórica que se pretende irreductible a la comprensión del lenguaje.

Quizás entre las perspectivas en más ardua competencia se encuentre aquella de la Escuela de Cambridge de historia de las ideas políticas. Es sabido que para sus representantes la confrontación decisiva es entre las voces proferidas y la intención del o de la hablante. Ahora bien, ello en un contexto muy específico, que es el de la teoría de los *Speech Acts*. Parafraseando a Austin, podríamos decir que el lenguaje aparece en este concepto en tanto se “hacen cosas” mientras se lo practica. Nada hay, pues, de inmediatez entre palabra y pensamiento. Y si la aproximación historicista de la hermenéutica acordaría con esa inscripción en la acción, para Koselleck ambas aproximaciones carecen de una consistente tematización del significado en relación con la sociedad donde se producen. La remisión a las intenciones o al horizonte de sentido de personas-en-el-mundo-y-en-la-historia no establece adecuadamente los desplazamientos de los lenguajes respecto de situaciones que se transforman a ritmos diversos a aquellas de las reglas de combinación y transformación

⁴ Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona, Alfa, 1983. Esta traducción se basa en la versión modificada y ampliada de 1882 sobre las clases ofrecidas en 1857 que circularon hasta 1936, fecha en que Hubner editó esta ampliación. Por “Histórica” (*Historik*) se comprende en la tradición alemana mucho más que una metodología histórica: se trata de la explicitación de las condiciones de científicidad e historicidad de la producción de conocimiento histórico. Se verá, por ello, que no es sino la fundamentación de una acción humana significativa ligada a un campo particular de saber. En este sentido, toda Histórica es también una crítica de la razón histórica.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

lingüística. Para lograr la justificación de la pertinencia de exigir esa relación –propia de la *Begriffsgeschichte*– Koselleck analiza la Histórica en contraste con la hermenéutica.

El otorgamiento de una inteligibilidad va más allá de la ecuación entre el estar arrojadas/os en el mundo y el precursar la muerte. Con ello la operación de la *Historik* establece, en un movimiento de configuración trascendental de la historicidad, las condiciones de posibilidad de la dinámica de las configuraciones de sentido. “Para la tarea científica de una Histórica –dice Koselleck– importa lo que es capaz de ofrecer analíticamente a fin de encontrar un orden racional en el caos de hallazgos históricos o de la presciencia histórica.”⁶ ¿Cuáles son esas condiciones de existencia reconocibles como a priori de la historicidad humana?

1. Que el precursar la muerte de Heidegger implica, en la interacción, la “posibilidad de matar”.
2. El morir y matar, consideradas en contraposición, suponen el par “amigo”-“enemigo”, de indudables raíces schmittianas.
3. Esa condición de amistad y enemistad, como Sahlins nos ha enseñado en otro contexto, es correlativa de una espacialidad socialmente significativa, cuyos términos antagónicos son los de “exterior” e “interior”. Un caso de esa antinomia es para Koselleck la oposición entre “público” y “secreto”, que recuerda la connotación de Kant en *La paz perpetua*.
4. A la contraposición básica de Heidegger, es necesario introducir una cuña que enfrente el “estar arrojado” a la natalidad, que Koselleck remite a la elaboración de H. Arendt en *La condición humana*. La situación de estar en el mundo es diversa a la del nacimiento o a la pulsión de vida (sexualidad).
5. Finalmente, la oposición entre “amo” y “esclavo”. Aquí se condensa la serie de las oposiciones en la noción de subordinación y dominación propias de la conflictividad histórica.

Estas categorías, que Koselleck presenta como un “esbozo teórico” de condiciones de posibilidad de la historia y de la comprensión historiográfica, sin duda podría ofrecer nuevas oposiciones o sufrir el cercenamiento de alguna de las mencionadas. En todo caso, apuntan a la tematización de la interrelación humana que obliga a considerar los contextos de comunicación y enfrentamiento cuya inteligibilidad no podría comprenderse totalmente sin ir más allá del lenguaje.⁷ Sabemos

que realizamos una operación metafísica al decir “más allá del lenguaje”, porque no podemos superar su mediación, no nos fue dado entender sin el lenguaje, y ninguna operación humana elude su inscripción de una significación lingüística. ¿Qué acción humana está liberada del lenguaje para entrar a un terreno de los “hechos” desnudos, empíricos, a los cuales tendríamos que someter a una contabilidad? Koselleck plantea que esas entidades encuentran existencia, si no exentas de inscripciones lingüísticas, al menos no subsumibles en ellas. No son, pues, interpretables por sola hermenéutica. El derecho de la Histórica a su independencia relativa se basa precisamente en esas entidades no lingüísticas que obligan a ir más allá del texto.

Gadamer había reconocido, en su polémica con Apel y Habermas, que la hermenéutica dirigía su comprensión más allá del lenguaje, pero que la referencia interpretativa allí era necesariamente oscura.⁸ Y es precisamente esa paradójica limitación de la potencia de la hermenéutica la que impugna Koselleck, para quien la o el escriba de historia “se sirve básicamente de los textos sólo como testimonios para averiguar a partir de ellos una realidad existente allende los textos [...] aun cuando él constituya su realidad sólo con medios lingüísticos”.⁹ Las distintas contraposiciones mencionadas (1 a 5) no se diluyen en la mención lingüística de su existencia, sino que posibilitan y compelen a situaciones de valor autónomo. Koselleck no olvida la cadena que nos ata al lenguaje, y no aspira a una teoría de conocimiento que ya no es posible después de Kant: que existe la “cosa en sí”. Pero su existencia como concepto-límite es dable en tanto el lenguaje, aun configurando una operación ficcional, argumenta por una consistencia del mundo.¹⁰

⁶ “Histórica y hermenéutica”, *op. cit.*, p. 88.

⁷ Cf. La aplicación interpretativa en “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”, en *Futuro pasado*, cit., pp. 205-250.

⁸ Gadamer, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”, en *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme, 1992.

⁹ “Histórica y hermenéutica”, cit., p. 91.

¹⁰ Aquí no hay lugar para discutir el punto, pero nótese que la teoría de la narración en P. Ricoeur descansa en un supuesto similar. Cf. *La metáfora viva* (1975) y *Tiempo y narración* (1983-1985).

La pretensión del cruce con la historia social, ésta casi siempre “realista”, no podría sostenerse sin esta prevención contra la autonomía del sistema de significantes/significados. Aun más, la Histórica de Koselleck desarrolla esquemáticamente las tensiones al propio sistema de comprensión de las relaciones humanas y sociales que fuerzan la conexión explicativa con algo irreductible al lenguaje en uso: de allí la necesidad de hacer interpretar el lenguaje más en el interior de su sistema, o, en otros términos, la insuficiencia de la hermenéutica como metodología completa del análisis historiográfico.

No podría entenderse este señalamiento como una típica disputa disciplinar, ni como sola lucha por mostrar mayor profundidad en la comprensión de la existencia. Es desde luego ello, pero también mucho más. En el marco de la tradición cultural alemana esa situación sería plausible, pero no en el contexto mayor de la competencia internacional de programas de investigaciones en ese movetido conjunto de problemas denominado historia de las ideas. Aquí es donde la intervención de Koselleck adquiere sentidos muy precisos. En efecto, la erudición exigida por la historia de los conceptos en lo atinente a las modificaciones lexicales posee un énfasis inigualado, entre las propuestas preferidas por el estado actual de la historiografía que llamaremos “occidental”, en la urgencia de analizar al mismo tiempo las transformaciones sociales, económicas y políticas que son inseparables del devenir de los lenguajes.

No alcanzaría el recorrido del texto de Koselleck para abreviar el tránsito a la explicitación de las cuestiones implicadas en esta discusión. En todo caso, sí parece enunciar una propuesta historiográfica y teórica que anuda una muy debatible distinción: facticidad discursiva y facticidad no- o extra-discursiva. La mayoría de las aproximaciones a la historia cultural se apoya en alguna versión de la misma, sea en la propuesta de F. Jameson de emplear la perspectiva de Bajtin-Voloshinov, en R. Chartier y su apelación a la obra de Ricoeur (y éste a la de Benveniste), o en la mencionada fracción interesada en Wittgenstein, Searle y Austin para estudiar el lenguaje político.

En tiempos en los cuales la omnipresencia de la semiótica en las elaboraciones historiográficas entra aceleradamente en declinación respecto de su reinado (al menos en cuanto teoría), la Histórica esbozada por Koselleck formula de manera inteligente cuánto de la emergencia del ser en el mundo solamente es posible en interacción humana y en una remisión a series acontecimentales irreductibles, al menos, a los términos del lenguaje que se pretende comprender y, en un sentido no monológico, explicar. La respuesta de Gadamer, en mi opinión, no considera esta relevante materia.¹¹

¹¹ “Histórica y lenguaje: una respuesta”, en Koselleck y Gadamer, *op. cit.*

*Nuevas miradas sobre la cultura y la política rioplatense del siglo XIX**

Fabio Wasserman
UBA

Este libro forma parte de una colección que tiene como fin acercar a un público amplio el estado actual del conocimiento de la historia argentina; es por eso que si bien incorpora objetos de estudio y enfoques novedosos, su formato respeta las divisiones temáticas y cronológicas clásicas. El tomo incluye, junto a capítulos dedicados a la política, la sociedad y la economía de la primera mitad del siglo XIX, los trabajos de F. Aliata y de J. Myers que, por hacer foco en la cultura del período, serán objeto de la presente lectura. Es de destacar que los mismos no están concebidos, ni por los autores ni por la dirección del tomo, como un mero añadido que viene a dar color al resto de la obra. Muy por el contrario, no sólo tienen un peso específico debido al logrado y original tratamiento que hacen de sus respectivos temas, sino que también enriquecen el conocimiento de la que quizás constituya la principal problemática del período y que, en ese sentido, anima una parte sustancial del volumen: la creación y legitimación de nuevas formas de organización social y política tras la desintegración del orden colonial.

El trabajo de Aliata examina tanto las ideas y los proyectos referidos a la organización urbana y territorial, como la incidencia que tuvieron en su reconfiguración a partir de la década de 1820. Dentro de este universo, son varios los temas que toma en cuenta, y aunque no a todos les presta la misma atención, su análisis nunca peca por superficial. Entre otros, se ocupa de la reorganización territorial provocada por las transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales desencadenadas por el proceso revolucionario; del desarrollo y las mutaciones que afectaron a Buenos Aires y a las ciudades del interior; de los debates sostenidos hacia 1826 en torno a la cuestión de la capital; del papel de los poblados en la expansión de la campaña bonaerense –lo cual, aunque el autor no lo explicita, pone en cuestión la visión tradicional que hace hincapié en el rol de la estancia y del ejército como agentes únicos de ese proceso–. Pero lo más notable de esta indagación no es su

amplitud, sino la manera en que logra dar cuenta y permite pensar, por un lado, la densa trama que articulaba las ideas ilustradas y republicanas y la estética neoclásica, con los sujetos, programas e instituciones que las invocaban y ponían en práctica; y, por el otro, la conflictiva relación entre esta trama, la realidad que buscaba ser transformada y los resultados alcanzados. Análisis cuya agudeza logra problematizar las relaciones entre la cultura y la sociedad del período o, mejor aún, permite interrogar a la política como modo de tensar esas relaciones –esto último si se quiere seguir considerando la política como una práctica cuyos discursos y acciones están animados por intereses, pero también por valores encontrados–. No parece casual entonces que el trabajo tome al programa del grupo rivadaviano como centro y eje articulador de los diversos temas y problemas tratados, ya que su espesor político e ideológico permite considerarlo como el más orgánico y profundo de los ideados en el período, pero también como el más conflictivo. Dicho programa puede ser resumido en dos grandes líneas de acción que tuvieron al estado –primero el bonaerense y luego el nacional– como principal actor: a) lograr el dominio efectivo del territorio, considerado entonces como un espacio vacío y desarticulado, pero pasible de ser incorporado al mundo de la producción; b) hacer de Buenos Aires una gran metrópoli que pudiera convertirse en modelo y centro irradiador hacia el resto de la República de los valores e instituciones de la modernidad política y cultural.

Uno de los aspectos más destacables del intento de modernización de Buenos Aires, y que permite ejemplificar tanto las concepciones en

* A propósito de Fernando Aliata, “Cultura urbana y organización del territorio”, y Jorge Myers, “La Revolución en las ideas: La generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemí Goldman (dir.), *Revolución, República y Confederación (1806-1852)*, *Nueva Historia Argentina*, t. III, caps. VI y X, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

juego como las modalidades finalmente asumidas, es lo que Aliata denomina como “política de la regularidad”. La misma retomaba la tradicional cuadrícula colonial, pero resignificada en función de nuevos intereses e ideales; así, perdía su homogeneidad y definía zonas particularizadas no sólo para el mejor funcionamiento de la ciudad, sino también para evidenciar la distinción entre lo público y lo privado. Esta política era acompañada por una extensa normativa cuyo presupuesto era que el ordenamiento de los espacios incidiría en el desarrollo institucional y en el comportamiento de los ciudadanos de Buenos Aires; más aún, junto a la sanción de otras medidas como la Ley Electoral, convertiría a sus habitantes en verdaderos ciudadanos de una república representativa. Es sabido que el grupo que buscó implementar este plan finalmente fracasó al intentar expandir su influjo hacia el interior y al entrar en conflicto con los sectores dominantes bonaerenses. Ese fracaso provocó también que entraran en crisis muchas de sus concepciones, como aquella que le otorgaba al estado la capacidad de intervenir para ordenar el espacio urbano y, así, modelar sujetos sociales y políticos. Sin embargo, allí donde una historiografía sólo atenta a las mudanzas políticas señala una abrupta clausura provocada por el ascenso de Rosas al poder, Aliata plantea la existencia de líneas de continuidad. No sólo por la concreción de varios proyectos, aunque adaptados a los nuevos tiempos, sino porque aspectos sustanciales de la política urbana del rosismo siguieron teniendo como guía valores y lenguajes de matriz republicana y neoclásica, así como también se mantuvo la presunción sobre el carácter de guía de la República que debía asumir la ciudad. Permanencia que, desde este registro particular, constituye un aporte de gran valor para la comprensión de la experiencia político-cultural post-revolucionaria, de la que el rosismo puede considerarse parte legítima, aunque haya asumido modalidades idiosincráticas que llevarían en incontables ocasiones a reputarlo como un mero intento de restauración del antiguo orden. Originalidad que cobró expresión, por ejemplo, en la propia residencia de Rosas en Palermo, cuya austeridad, recuerda Aliata, daba cuenta de los valores republicanos en boga, pero cuyo funcionamiento, para horror de muchos, tornaba indistinguible lo público y lo privado.

En cuanto al propósito de hacer efectivo el dominio del espacio rioplatense, el autor considera que formaba parte —y era el resultado— de un complejo proceso de reorganización territorial y de transformación de las miradas sobre el mismo, cuyos inicios ubica hacia fines del período colonial. Desde esa perspectiva examina la concepción de los ilustrados, para quienes la “naturaleza” se presentaba como armónica y pasible de ser transformada desde una intervención técnico-política capaz de imponerle un orden ideado desde la ciudad; pero el propio conocimiento generado por esta intervención puso en crisis dichos supuestos, ya que evidenció la existencia de “un mundo hostil, pleno de complejas valencias, un territorio que apenas se conoce” (p. 201). Esta revelación sentó una de las condiciones que les haría sostener a los románticos su singular concepción del territorio rioplatense como un “desierto” del cual nada se podía rescatar y que, por eso mismo, debía ser transformado desde sus cimientos. Ruptura conceptual que permite entender por qué el apartado donde este problema es analizado se denomina “De la mirada ilustrada a la crítica romántica”, cuando, a priori, parecería más pertinente asociar la noción de mirada con el romanticismo y, más aún, la de crítica con la ilustración. Análisis, entonces, que nos provee de una clave importante para entender las modalidades particulares que asumieron la ilustración y el romanticismo en el Plata; problema que, en lo que hace a esta última corriente, será retomado en los próximos párrafos.

El artículo de Myers tiene como propósito dar cuenta del grupo de escritores, publicistas y hombres de Estado conocido como la generación de 1837. Aunque parezca una banalidad, es el cumplimiento de este cometido lo que constituye su principal mérito, ya que es la primera vez que se articula la trayectoria de figuras con perfiles tan singulares como Echeverría, Alberdi, Juan M. Gutiérrez, Vicente F. López, Sarmiento, Mármol, Mitre, con una muy lograda caracterización colectiva del grupo romántico. Esta reconstrucción de los itinerarios políticos e ideológicos individuales y colectivos se enriquece por las relaciones que establece el autor con los contextos sociales, políticos y culturales que modularon esos recorridos desde antes incluso del surgimiento del movimiento romántico como tal. Este enfoque le permite

puntualizar diversos momentos, de los cuales merecen destacarse dos: a) el de su surgimiento en la década de 1830, sobre el que Myers realiza un excelente análisis de las condiciones extraordinarias que posibilitaron tanto su irrupción en la vida pública, como el inusitado grado de cohesión e institucionalización que alcanzaron; b) el de su exilio en la década de 1840, circunstancia en la cual no sólo produjeron sus obras más trascendentes y encontraron nuevas condiciones en las cuales desenvolverse que también tendrían importantes consecuencias en sus futuros desarrollos –especialmente para aquellos que vivieron en Chile–, sino que completaron el proceso que les permitiría sostener y adherir a la identidad nacional argentina, pasando a un segundo plano los localismos y el americanismo que impregnaban hasta entonces sus representaciones identitarias.

Más allá de estos recorridos, el autor propone varias líneas de análisis que permiten entender el carácter de la intervención de los románticos y la razón por la cual se los puede considerar como una verdadera generación, a pesar de haber estado integrada por personalidades con trayectorias e ideas no siempre afines –algunas, incluso, francamente antagónicas–. Así, dicha generación es considerada como protagonista de un primer momento del proceso de transición que transformó la figura del antiguo letrado en la del intelectual moderno, que hace de su autonomía frente a los poderes establecidos la fuente de su legitimidad. Asimismo, sostiene que se trató de “el primer movimiento intelectual con un propósito de transformación cultural totalizador, centrado en la necesidad de construir una identidad nacional” (p. 383). Definición que si bien no es del todo original –ni pretende serlo–, sí lo es su interpretación que desarma la versión canónica que sólo pudo pensar a dicha generación como predestinada a ser la portadora de un proyecto de organización nacional ya definido de antemano como la nacionalidad que vendría a representar. Por el contrario, como señala el autor, para los románticos rioplatenses la nación no era un legado del pasado ni un fenómeno inmutable, sino el resultado aún incompleto del proceso desencadenado por la Revolución de Mayo –que formaba parte a su vez de un proceso de transformación de larga data y alcance, concepción que les permitía articular lo particular y lo universal– y que, por lo tanto, debía ser sometida a una constante interpretación.

La *cuestión nacional* como centro de sus indagaciones y articulador de sus diferencias explica también la caracterización que hace del romanticismo rioplatense como productor de un pensamiento social más que como un movimiento literario; razón por la cual, cualquiera haya sido el género que hubieran empleado para expresarse –y no se privaron de ensayar casi ninguno–, las formas y los contenidos quedaban subordinados a metas no estéticas. Otro carácter que distinguió al movimiento desde sus inicios es su intento de autonomizarse de las facciones en pugna; lo cual no era más que una manifestación de su autorrepresentación como aquéllos destinados a constituirse en guías de los procesos políticos. Privilegio que, creían, les correspondía en tanto élite intelectual modernizadora que estaba en constante contacto con las novedades del pensamiento europeo. Así, la coherencia con que eran incorporadas estas últimas no parecía ser tan importante como su capacidad de realizar esta operación. Es por eso que diversos autores, y en distintos momentos, llegaron a invocar una amplia gama de referentes políticos, ideológicos y estéticos, aunque todos ellos leídos en clave historicista: romanticismo, liberalismo, conservadurismo, republicanism, eclecticismo, y algunos de los socialismos premarxianos cuya impronta, que quiso ser rápidamente olvidada tras las revoluciones de 1848, es resaltada especialmente por Myers.

El análisis de estas influencias es uno de los aportes más notorios del artículo, ya que al tener siempre presente sus condiciones de recepción, permite entender la modalidad particular que asumieron en el Plata, especialmente en el caso del romanticismo. Así, señala como esta corriente sólo pudo definirse en sus inicios a partir de un triple rechazo: a la estética neoclásica, a la experiencia cultural hispánica y a los valores materialistas y utilitarios de la generación anterior. Por otro lado, el tamiz a través del cual se incorporó a la cultura rioplatense sólo permitió el paso de algunas influencias, en especial las francesas, y dejaba de lado las versiones más oscuras y desgarradas. Pero la peculiaridad más distintiva del romanticismo rioplatense tenía un origen político, tanto por su concepción de la nación como una tarea de realización futura, como por el hecho de que, a diferencia de gran parte de sus referentes europeos, que eran expresiones nostálgicas del Antiguo Régimen, se consideraba heredero y continuador de una

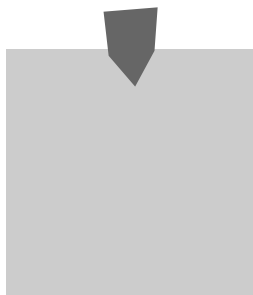
revolución republicana y democrática –teniendo presente las salvedades que plantea el autor en relación a qué se entendía por democracia en ese período. Revolución que, como queda planteado a lo largo del volumen, constituyó una marca que singularizó la experiencia político-cultural rioplatense durante la primera mitad del siglo XIX.

Antes de finalizar, quisiera plantear un problema que surge de la lectura del trabajo de Myers y que, aunque menor en apariencia, merece ser discutido –incluso, con mayor profundidad que la que aquí se realizará–. Me refiero a la utilización que hace de la ironía en varios pasajes. Recuerdo dos: a) cuando destaca que, dado el papel irrelevante al que había sido relegado Echeverría, quizás “su decisión política más astuta haya sido la de morir en 1851” (p. 406), lo cual le permitió a sus ex compañeros la tarea de reivindicarlo sin mayores inconvenientes tras la caída de Rosas; b) cuando se refiere en los siguientes términos al efecto provocado por el acuerdo entre Rosas y Francia que puso fin al bloqueo de esta última: “para quienes lo habían apoyado como una cruzada civilizatoria debió haber producido el mismo impacto que el sentido por tantos militantes de un movimiento político de nuestro propio siglo ante la traición ideológica consumada en el pacto Ribentropp-Molotov” (p. 403). Si bien estos pasajes no afectan el sentido global de la interpretación, constituyen una notoria baja en su tensión argumentativa que sólo busca la complicidad del lector –y en la segunda de las citas, doblemente irónica, de muy pocos lectores–. Pero no es ésta la razón por la que me detengo, ni tampoco porque pretenda prescribir el humor, sino porque el uso de la ironía no suele ser, como en este artículo, algo ocasional. Por el contrario, constituye uno de los actuales pilares interpretativos de la disciplina, al menos cuando se ocupa del desfase que se produce entre diagnósticos y realidades y entre proyectos de transformación y resultados logrados –entiéndase que me refiero a una mirada irónica sobre los procesos más que a una ironía particular, aunque a veces ambas son difíciles de discernir–. Mi crítica es que este tratamiento sólo permite reafirmar algo sabido: la inevitabilidad de esos desacoples; oscurece la comprensión de las razones por las cuales un grupo o una persona asumen una postura política; y, en algunas ocasiones, puede deslizarse hacia una

descalificación de la política como modo de intervención en el mundo. Condena que está dada por el hecho de saberla fatalmente destinada al fracaso –ahora nosotros sabemos lo que ellos ingenuamente ignoraban–, por lo que con toda tranquilidad podemos burlarnos de su carácter irrisorio, aunque difícilmente podamos realizar una verdadera crítica. Pero esta forma de aproximarse a los diagnósticos y proyectos políticos no es inevitable, ni siquiera en aquellos casos donde la tentación de hacerlo se hace imperativa: Aliata nos recuerda cómo los proyectos fallidos de los rivadavianos de canalizar el Bermejo o el Canal de los Andes han merecido con justicia ser interpretados con sorna; sin embargo, su análisis prefirió detenerse en las condiciones que posibilitaron concebir esos emprendimientos, más que en ironizar sobre su carácter a todas luces absurdo.

En suma, ambos artículos, así como la obra de la cual forman parte, cumplen acabadamente con el propósito de acercar a un público amplio los avances producidos en los últimos años por la historiografía argentina del período. En el caso de los trabajos reseñados, esto se debe a que en sus análisis, las diversas expresiones culturales –sean ideas, discursos, representaciones o artefactos culturales– son siempre entendidas en su relación con otras dimensiones del pasado; con lo cual producen una historia de las ideas y de la cultura mucho más rica en su capacidad interpretativa que la más tradicional que sólo atiende las filiaciones y las influencias. En ese sentido, y aunque no haya sido ésta la línea elegida para realizar la presente lectura, creo importante destacar que, más allá de sus respectivos aportes y del interés que puedan despertar en lectores no especializados, ambos artículos soportan –y por momentos incluso reclaman– ser leídos en forma conjunta. Pero no sólo por tener contenidos que se relacionan entre sí, como la deriva singular de la ilustración y el romanticismo en el Río de la Plata; sino más bien porque su lectura nos invita a debatir problemas generales de la especialidad y de su relación con otros dominios historiográficos. Entre otros, claro está, el propio proceso de fragmentación que organiza la disciplina y sus consecuencias en la producción de conocimiento, de las cuales, el presente volumen también constituye una excelente muestra.

Reseñas



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 3 / 1999

Gabriel Cohn,

Crítica y resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber,
Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, 267 páginas

Composición y pluralismo

Tal como lo anuncia su subtítulo, el trabajo de Cohn consiste en un análisis de los principios conceptuales básicos del pensamiento sociológico de Max Weber. Pero para tal fin el autor ha escogido una vía peculiar. Casi toda su exposición se apoya en los textos metodológicos de Weber, sin detenerse en esa vasta porción de su obra que es su sociología histórica y sus estudios empíricos comparativos. En este sentido, en lugar de recurrir a un examen de la definición de, pongamos por caso, cada tipo de dominación, se inclina más bien a indagar qué es la dominación en cuanto tal en la concepción de Weber y qué relación tiene todo ello con su teoría de la acción y con su visión de la historia. Cohn ha tomado esta dirección de análisis convencido como está –incluso contra la opinión de algunos comentaristas– de que no hay ningún desacuerdo entre los principios metodológicos formulados por Weber y sus análisis empíricos.

La primera parte del libro está consagrada, sin embargo, a una reconstrucción de la perspectiva intelectual de Weber a partir de un análisis de las fuentes de las que se nutrió su pensamiento. Pero de un análisis que es crítico a la vez que polémico. En efecto, el procedimiento, en unos casos,

busca señalar la relevancia de ciertos autores que habían recibido escasa consideración en las interpretaciones más consagradas de su obra. A este respecto, Cohn vuelve sobre Dilthey y Simmel, que en la interpretación de Talcott Parsons sobre Weber, por ejemplo, apenas habían sido objeto de unas cuantas consideraciones sumarias y en casi todos los casos de carácter negativo.¹ Igualmente es el caso de Nietzsche, cuya presencia en el pensamiento de Weber –advertida hace ya tiempo por Eugene Fleischmann² adquiere un relieve especialmente significativo en la interpretación de Cohn. En otros, el rastreo de las fuentes aspira a demostrar que la relación entre algunas de ellas y el pensamiento de Weber es más débil de lo que hasta entonces había supuesto la mayoría de los comentaristas. Especialmente se trata aquí de la obra de Heinrich Rickert, cuyo reconocido peso en la formación del pensamiento de Weber Cohn no está dispuesto a suscribir. De ese análisis de las fuentes, por cierto, la figura de Karl Marx tiene para el autor una significación especial pero no porque considere que el pensamiento de éste haya sido de alguna importancia en la formación de Weber –en realidad ha quedado ya suficientemente demostrado lo contrario–.³ Dicha significación

proviene más bien del hecho de que su propia interpretación de Weber ha estado inspirada en una confrontación entre ambas perspectivas analíticas.

En la segunda parte, en cambio, Cohn concentra ya su atención sobre el pensamiento de Weber con el fin de “identificar los aspectos más específicos y fecundos para una perspectiva metodológica con validez actual”. Aquí el autor se propone demostrar que tanto el recurso a la “comprensión” del sentido, todavía hoy objeto de ardientes controversias, como la construcción de los “tipos ideales” sólo resultan comprensibles a la luz de lo que Cohn considera como un elemento decisivo de la metodología de Weber –pero que es también el rasgo más notorio de su caracterización de la modernidad occidental–: la idea de la autonomía de las diferentes esferas de acción que, según el autor, es aquello que caracteriza –no obstante sus múltiples connotaciones– el concepto weberiano de

¹ Talcott Parsons, *La estructura de la acción social. Estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, Madrid, Guadarrama, 1968.

² Eugene Fleischmann, “De Weber a Nietzsche”, en *Archives Européennes de Sociologie*, No. 2, 1964.

³ Anthony Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Alianza, 1994, y Wolfgang Mommsen, *Max Weber: sociedad, política e historia*, Buenos Aires, Alfa, 1981.

racionalización entendido como un proceso que, a la vez que imprime su lógica específica a todas las esferas de la existencia, confiere a cada una de ellas una legalidad específica que la distingue.

Se advierte así el modo en que el emprendimiento de Cohn –de un enorme rigor conceptual y de una riqueza de matices que desgraciadamente no podrán ser tratados en los límites de esta reseña– anuda una intención historiográfica con otra más sistemática pero en la que, a la postre, predomina la segunda. Es decir, si por un lado Cohn reconstruye el contexto intelectual en el que se desarrolló la obra de Weber, los principales tópicos conceptuales y las discusiones a las que se vería enfrentado, el centro de su interés reside más en poner de relieve la “especificidad” de su perspectiva analítica que en analizar su génesis y formación. En este sentido, si en su interpretación Cohn recurre a confrontar la perspectiva de Weber con la de Dilthey, Windelband, Rickert, si plantea las relaciones de Weber con Simmel y Nietzsche, si se detiene en la controversia metodológica que enfrenta a Weber con Wilhelm Roscher, Karl Knies, Carl Menger y Gustav Schmoller, no lo hace tanto para trazar y redefinir influencias y relaciones de los conceptos de estos autores con los de Weber (propios de una historia genética) cuanto, y fundamentalmente, para aprehender en su especificidad los “fundamentos” conceptuales que informan su perspectiva intelectual. El

análisis del significado histórico del pensamiento de Weber, podría decirse, aparece subordinado al propósito de actualizar una perspectiva intelectual o, dicho de otro modo, antes que una reconstrucción histórica, el de Cohn es un trabajo de exégesis conceptual.

Esta primera edición en español –la original es de 1979– contiene, además, un apéndice que incluye dos textos. El primero, titulado “De cómo un hobby ayuda a entender un gran tema”, es el prólogo que el autor redactara para la edición en portugués de *Los fundamentos racionales y sociológicos de la música*, y en el que Cohn vuelve, una vez más, sobre el concepto de racionalización. El segundo es la “Introducción”, también para la edición portuguesa, a la compilación de los escritos políticos de Max Weber, *Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada*. Aquí el autor retoma el análisis de Weber acerca de la relación entre poder político y poder burocrático y el modo en que su apuesta por un fortalecimiento del sistema parlamentario, primero, como mecanismo idóneo de selección y formación de liderazgos políticos, y por la instauración de una democracia plebiscitaria, más tarde, venía asociado a una doble exigencia: contrarrestar, en el ámbito interno, el poder cada vez mayor de la burocracia y afirmar, en el ámbito externo, el poderío de Alemania en el conjunto de las restantes naciones.

La reflexión metodológica de Weber, es sabido, tiene como fondo la querrela

metodológica, desatada en Alemania a fines del siglo pasado, en torno al estatuto de las “ciencias del espíritu” o “ciencias de la cultura”. ¿Debían estas últimas guiarse por los procedimientos de las ciencias naturales o estaban en condiciones de afirmar su autonomía? Aquella querrela pondría en juego, igualmente, otro problema no menos espinoso, el relativo a los juicios de valor. ¿Estaban las ciencias sociales en condiciones de formular “juicios objetivos de valor” (ciencia normativa) capaces de proporcionar criterios para la acción práctica o debían limitar su tarea al descubrimiento de determinadas regularidades generales de la acción cuyos resultados eran valorativamente neutros (ciencia empírica)?

Cohn reconstruye las distintas respuestas ofrecidas a estos interrogantes y el modo en que Max Weber, en diálogo crítico con ellas, irá delineando una perspectiva peculiar y alternativa. A este respecto, el autor subraya la importancia que tiene en la perspectiva de Weber la noción diltheyana de *sentido* como constitutiva de la unidad de las acciones y de los acontecimientos y el método de la comprensión a él asociado (aun cuando la divergencia resida en el hecho de que para el primero se trata de comprender el *significado* de formas de expresión simbólicas mientras que para el segundo es el *sentido* que la acción social tiene para el agente lo que debe ser objeto de la comprensión). De cualquier modo, las posiciones de Weber asumidas en el debate lo alejarán progresivamente de las tesis de Dilthey en puntos

importantes. Así, Weber no estará dispuesto a admitir la dicotomía entre comprensión y explicación como tampoco la peculiaridad del objeto –lo natural frente a lo humano– como criterio demarcatorio de la diferencia entre las “ciencias del espíritu” y las “ciencias de la naturaleza”. Para Weber esta última distinción no proviene del hecho de que unas procedan por comprensión interna del significado mientras que otras lo hacen mediante explicación causal. Las ciencias histórico-sociales no son solamente para Weber interpretaciones comprensivas de los sentidos de las acciones sino también ciencias causales, que aspiran a establecer por qué las cosas ocurrieron de ese modo y no de otro. En fin, aquella distinción tampoco se funda en el hecho de que unas se ocupen del espíritu y las otras de la naturaleza. La peculiaridad de las ciencias histórico-culturales reside en cambio en su específica orientación hacia la individualidad en el sentido de que estas últimas intentan explicar los acontecimientos en su singularidad y no través de una ley (lo específico, entonces, frente a lo general).

Esta última fórmula, naturalmente, procede de Rickert. De este último, en efecto, Weber recogería la distinción entre “valoración práctica” (o juicio de valor) y “referencia a valores”, distinción que le permitirá, a la vez, determinar una de las condiciones de la objetividad de las ciencias histórico-culturales (los juicios de estas últimas deben estar desprovistos de presupuestos que impliquen una toma de

posición valorativa), y hallar un criterio para trazar la frontera entre la ciencia natural y las histórico-culturales (la referencia al valor es precisamente aquello que permite recortar del infinito mundo de lo sensible el dominio de los hechos de cultura).

Con todo, Cohn intenta demostrar que la influencia de este último en la concepción de Weber sería, en sustancia, mínima. Todo el problema concierne a la relación del objeto histórico con los valores. Para Rickert, como lo recuerda Cohn, los valores constituyen a la vez que el principio de selección del objeto, el fundamento de validez del conocimiento, dado el carácter universal que Rickert concede a los valores que presiden dicha selección. En Weber, en cambio, la “referencia teórica a valores” no es ya garantía absoluta de la validez del conocimiento (los valores han perdido su carácter universal) y solamente opera en tanto principio de *selección*, pero de una selección que es en sí misma el resultado de una selección, dada la *pluralidad* de valores. El plano trascendental en que se mueve la reflexión de Rickert es abandonado por Weber, cuya reflexión se concentra, en cambio, en un plano estrictamente metodológico y en el que la “relación a los valores” no constituye ya fundamento gnoseológico alguno sino que señala el específico “punto de vista” adoptado por la investigación.

Pero además, el esfuerzo de Cohn va más allá y se encamina a mostrar que el planteo de Rickert, en el fondo,

termina muy cerca del historicismo que pretendía combatir en la medida en que acaba por concebir el mundo de la cultura como una realidad ya *estructurada*, de manera que los valores que tenían por función otorgar significado al objeto y orientar su selección pertenecen, en realidad, al mismo objeto. En este sentido, Rickert se aproxima a Dilthey: las ciencias de la cultura se diferencian de la ciencia natural en virtud de las características de su objeto, en este caso, la cultura, que es intrínsecamente significativa. La posición que adopta Weber a este respecto sobrepasa a la de Rickert. Weber rechaza la universalidad de los valores y declara su carácter histórico y contingente. La cultura no adquiere entonces relevancia en virtud de la vigencia de un sistema atemporal de valores sino que son los propios hombres (“hombres de cultura” en la expresión de Weber) los que, con su acción, confieren valor a determinadas secciones de la realidad y las construyen como cultura. Pero, además, ¿qué implica el hecho de que los valores mediante los cuales se selecciona el objeto de estudio sean contingentes? Implica que la determinación del campo de las ciencias culturales no viene trascendentalmente determinada (los valores eternos de Rickert) sino que está sujeta al cambio de las configuraciones culturales y al consiguiente predominio de ciertos valores y no otros.

Es en este punto, en la aceptación por parte de Weber de la existencia de una pluralidad de valores a partir de la cual el historiador selecciona

su objeto de interés, donde Cohn advierte la presencia de Nietzsche. En efecto, probablemente el punto de mayor afinidad entre ambos es la idea de que el mundo o la historia están absolutamente desprovistos de sentido y que no existe un sistema de valores dado, independiente de la lucha entre los hombres. Todos los valores son equivalentes, no hay modo de establecer entre ellos una jerarquía objetiva. La existencia, de hecho, de esta última, no es más que el resultado de condiciones específicas de dominio. Esa afinidad también se deja apreciar, según Cohn, en la actitud abierta, experimental, hacia el mundo, que ambos comparten y que los empuja a rechazar cualquier tentativa de construir sistemas cerrados.

Con todo, esas afinidades, como lo recuerda Cohn, no alcanzan a disimular diferencias ostensibles. Weber no estaba dispuesto a llevar dicha experimentación hasta un punto en que la validez de la ciencia, como proyecto metódico y racional, saliera conmovido, y con él, la idea misma de la verdad. Es cierto que si Weber negará la posibilidad de derivar de los resultados de la investigación científica criterios normativos para la acción, no por ello se mostrará partidario de reivindicar para el científico –como si lo hará Nietzsche para el filósofo– el papel de legislador. Weber era consciente de la imposibilidad de la universalidad de los fines (no hay modo de demostrar científicamente la validez de los valores) pero al menos creía que, para todos aquellos interesados en la verdad, valor

rector de la ciencia, la universalidad era posible respecto de los medios: dicha universalidad remitía a las reglas universalmente aceptadas del método científico. Lo que la ciencia no puede demostrar, claro está, es si la verdad tiene algún sentido. Pero independientemente de los valores con que cada investigador seleccionara el área de su interés (subjetividad de partida), la investigación, según Weber, debía regirse por un procedimiento –el conjunto de las reglas del proceder científico– que fuera accesible a cualquiera. En el acuerdo sobre estas últimas descansaría la objetividad de los resultados.

Por cierto, el hecho de que Weber desechara de plano la posibilidad de una demostración científica de los valores no implicaba para él que la ciencia fuera de todo punto de vista ajena a estos últimos. Pero la relación de la ciencia con los valores sólo admitía un género de crítica, el de una crítica *técnica*, determinando, por ejemplo, el grado de coherencia de los medios con relación al fin buscado o las condiciones que vuelven posible o imposible la realización de un valor; o, también, poniendo al descubierto cómo la utilización de ciertos medios para la realización de un valor afecta la existencia de otros valores. Todavía más. La ciencia está en condiciones de investigar la génesis de las reglas y los valores que son constitutivos de la práctica científica como tal, evaluando incluso sus posibles consecuencias sobre otros valores (a este respecto, Weber ha abundado en las consecuencias de la

racionalización de la ciencia –división del trabajo y especialización creciente– sobre el plano más general de la cultura humanística) pero no puede de ningún modo decirnos si debemos abrazar dichos valores u otros. En este sentido, la ciencia es el dominio de la resignación en tanto no está en condiciones de prescribir formas específicas de acción, quedando la crítica limitada a la esfera del conocimiento.

Ahora bien, Weber no pretendía insinuar con ello que la ciencia, en cuanto tal, prescribiera la resignación. Fuera de su dominio, como bien lo recuerda Cohn, la ciencia no prescribe nada. A este respecto, Cohn propone la siguiente tesis: el interés y la insistencia de Weber en los problemas metodológicos de una ciencia social sólo se comprenden a la luz de su idea de la autonomía de las diferentes esferas de acción. Y es en este sentido que toda la discusión metodológica de Weber debe ser interpretada, según Cohn, como un esfuerzo por explicitar la legalidad específica del dominio de la ciencia en oposición a otras esferas de acción.

Así también, las nociones, epistemológicamente centrales en su esquema analítico, de “comprensión” y de “tipo ideal”, resultan comprensibles, según Cohn, a partir del uso que hace Weber de la idea de la autonomía de las esferas de acción como aquello que caracteriza el proceso de racionalización. Comprensión: he ahí una noción sujeta a diversos malentendidos suscitados en parte por tratarse de un concepto procedente de una tradición en la que ha

quedado asociado a la idea de vivencia, de una reconstrucción “empática” de las condiciones de la acción; pero igualmente porque las mismas definiciones de Weber nunca fueron a este respecto del todo claras. En este sentido, el esfuerzo interpretativo de Cohn se encamina a mostrar que en Weber la comprensión no está de ningún modo asociada a la intuición. Ella depende en realidad de la puesta en práctica de dos recursos analíticos: el conocimiento nomológico referido a ciertas regularidades de la acción social y la construcción de tipos —puede tratarse tanto de un tipo de acción (la acción racional con arreglo a fines, por ejemplo) como de una individualidad histórica (el capitalismo o el calvinismo).

El “tipo ideal” pone en el centro del problema las relaciones entre concepto e historia. En efecto, para Weber un tipo ideal no es una copia o un reflejo de la realidad; entre uno y la otra la relación es de naturaleza puramente externa, lo que revela el carácter *ficticio* de los conceptos y el consiguiente rechazo de Weber hacia todas las formas del empirismo, sea las del historicismo cuanto las del naturalismo positivista. La construcción del tipo es resultado de una selección de ciertos rasgos de los hechos que, de acuerdo al interés del investigador, revisten particular importancia y resultan por ello significativos. Se construye a partir de la acentuación unilateral de ciertos rasgos de un fenómeno. El uso de los tipos ideales, a su vez, no tiene por función caracterizar la “esencia” de los fenómenos del

mundo histórico —no es ése el propósito de ninguna ciencia en absoluto— sino establecer las posibles relaciones existentes entre ellos. El tipo tampoco es ninguna hipótesis sobre el mundo sino que, en tanto instrumento operatorio, es aquello que abre la posibilidad de su formulación. Así, y una vez construido el tipo ideal de capitalismo, puedo formular, por ejemplo, la hipótesis de que dicho sistema social favorece una línea de evolución determinada o que repercute negativamente en la ya existente. O puedo también analizar las relaciones entre protestantismo y capitalismo (que son, por otra parte, dos tipos en el sentido de que el capitalismo, como fenómeno empírico, no se agota de ningún modo en la definición que de él ofrece Weber).

Por otro lado, Weber rechaza de plano la idea según la cual la comprensión permitiría captar una “personalidad” o un “individuo histórico” de manera integral. Toda comprensión procede por construcción y selección de ciertos aspectos de la acción que el investigador estima relevantes. Por lo demás, el objeto de la comprensión no es la personalidad como tampoco la vivencia del sujeto sino el *sentido* que el actor asocia a su comportamiento. Pero una vez más, el sentido “subjetivo” de la acción no debe tomarse aquí por la esencia singular de un individuo. El mismo traduce, en cambio, la elección que el actor, colocado en una situación determinada, ha hecho respecto de los posibles cursos de acción. La misma consiste en la combinación particular de determinados

medios con ciertos fines. De ahí proviene su racionalidad, que por supuesto no significa ni que la elección haya sido la más apropiada a la situación ni que el actor cuente, en todos los casos, con la claridad suficiente respecto de una escala de preferencias y de información como tampoco de un perfecto dominio de las circunstancias que debe enfrentar. En su investigación sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo Weber ha ilustrado muy bien esto último. Al ajustar su conducta a los mandamientos divinos los puritanos creían obedecer a Dios; dicha conducta terminó legitimando virtudes seculares como el ahorro y la abstinencia que darían origen a la edificación del sistema capitalista. De donde se infiere la distinción entre las motivaciones de los actores y el efecto agregado de su acción (de otro modo la historia sería transparente a los actores).

La comprensión entonces está lejos de cualquier psicologismo que consistiría en reducir la conducta al sentido subjetivo que le atribuyen los actores. Pero esto no es así porque quepa considerar la existencia, en la historia, de un sentido “objetivo” (trascendente, por tanto, a los actores) que permitiría explicar por qué razón los actores actuaron de ese modo y no de otro, sino por el hecho de que la acción no se agota nunca en sus realizaciones singulares sino que enfrenta la acción de otros. Hay entonces exterioridad entre la acción individual y sus resultados, o entre las metas de los actores y las que efectivamente se realizan en los hechos. En este

sentido, la comprensión intenta más bien comprender los procesos de combinación y composición a partir de los cuales emergen tipos sociales o individualidades históricas que por supuesto no estaban previstas en las metas de los actores.

Ahora bien, la noción de comprensión (y la de tipo ideal a ella asociada) supone, por un lado, la idea de la libertad y autonomía del sujeto. En efecto, el recurso a la comprensión sólo se justifica en la medida en que el margen de autonomía del sujeto obliga a rechazar cualquier otra vía de acceso a la explicación de su acción (una vía, digamos, determinista). El agente es entonces identificado como un individuo capaz de crear valores y actuar en función de ellos, capaz de atribuir significado a sus acciones. Y, por otro lado, supone igualmente aquella otra idea relativa a las consecuencias no previstas de la acción, consecuencias que la mayor parte de las veces terminan socavando los fines y los valores en nombre de los cuales la misma había sido emprendida. Pero esto, una vez más, no es así porque quepa la posibilidad de concebir un sentido inmanente a la historia (el que no lo haya, por otra parte, tampoco significa que la historia carezca de sentido o reine en ella la locura), sino porque la historia, al ser el escenario de orientaciones de valor antagónicas, no tiene un sentido único e inequívoco. La acción significativa individual siempre enfrenta la de otro pero entre ambas no hay conciliación posible. De donde se deriva una primera

consecuencia importante, muy agudamente observada por Cohn: la autonomía es algo que se conquista siempre en la lucha con otros, de manera que no hay posibilidad de emancipación del género humano. Si el sentido sólo se realiza en la acción individual efectiva, no hay, sin embargo, cómo realizarlo en el plano totalizador de una historia de la humanidad.

Esto último se comprende mejor, como lo sugiere Cohn, si se examina el concepto de racionalización que efectivamente articula el conjunto de las nociones de la perspectiva analítica weberiana. Dicho concepto, como ha sido señalado por los distintos comentaristas, no es fácil de precisar. En las distintas ocasiones en las que Weber se refiere a él, en efecto, es posible identificar una diversidad de connotaciones. Cohn arriesga la siguiente hipótesis: la racionalización (que no debe confundirse con la acción racional) es “el proceso que confiere significado a la diferenciación de líneas de acción”. Antes entonces que una acción, la racionalización es aquello que otorga sentido a la *separación* de esferas o líneas de acción y abre así el camino para el despliegue de la acción racional. En virtud de esa separación, las diferentes esferas de acción se tornan así marcadamente heterogéneas. De esta hipótesis Cohn extrae dos consecuencias. La primera refiere al carácter relativista de la racionalización que la clásica oposición weberiana entre racionalidad final, que supone el cálculo medio/fines, y la racionalidad material, dirigida a

la realización de un valor, ilustra claramente. Así, si el cálculo medio/fines, en tanto orientación de acción, resulta racional para el empresario capitalista en la medida en que maximiza su fin que es el lucro, es enteramente irracional para aquel que pretende orientar la actividad económica en función de la solidaridad. Pero de aquella idea de la separación de esferas o líneas de acción como propia de la racionalización Cohn infiere una consecuencia todavía más radical, a saber: en virtud precisamente de esa separación, la acción racional no puede orientarse, a la vez, por el fin o los resultados buscados y por los valores. Ello significa que la tensión entre estas dos orientaciones racionales de acción, la una instrumental, la otra sustantiva, no admite resolución en un plano superior, es decir, no es posible reunir las en una racionalidad más abarcadora dado precisamente su carácter antitético y radicalmente heterogéneo que el proceso de racionalización no ha hecho más que acentuar. Enfocado el problema desde el punto de vista de la existencia de diferentes esferas de acción, caracterizadas por una racionalidad específica, esto equivale a que no hay modo de dar con una racionalidad superior capaz de integrarlas a todas ellas.

Pero hay todavía un sentido suplementario en la idea de que no hay un sentido inmanente en la historia y es la de que el orden de los hechos está ligado a la existencia del dominio. A partir de esto es como se comprende la importancia que la noción de dominación tiene

en el esquema analítico de Max Weber y de la que Cohn extrae lo que quizá es el punto de mayor oposición de la perspectiva weberiana al determinismo marxista. Según el autor, dicha oposición queda perfectamente ilustrada en la diferencia que existe entre “un análisis centrado en una dimensión *analíticamente determinante*” (como sería el caso de Marx) y otro, en cambio, “que trabaja con la dimensión *empíricamente dominante*” (que es el de Weber). ¿Dónde está la diferencia de todo esto? En que para la segunda de las perspectivas, no hay nada que esté intrínsecamente determinado, y, consiguientemente, en que no hay, a priori, una esfera que sea objetivamente determinante de todas las demás. El curso de los hechos no está, por consiguiente, determinado ni por una legalidad específica en la que tienen lugar, ni menos todavía por la existencia de una instancia última que la explica, sino, podría decirse, por el efecto de composición de líneas de acción que, en determinado momento, resultan afines. No hay teleología entonces sino efectos de composición. Weber devuelve así al pasado la misma incertidumbre que habitualmente sólo estamos dispuestos a conceder al futuro. Dada la multiplicidad de valores equivalentes (equivalentes en el sentido de que no es posible hallar un criterio objetivo y universal de elección), la aparición de un orden en la historia es siempre el resultado de la capacidad que un grupo de hombres manifiesta para ejercer su dominio sobre otros o, dicho de otro modo, es el resultado de

que ciertas orientaciones de acción sean capaces de imponer su legitimidad sobre otras. Pero esta oposición es “arbitraria” no en el sentido de que contraría una racionalidad histórica profunda sino precisamente porque, siendo el de los valores el dominio de la irracionalidad, ninguno de los que orientan la acción puede justificarse racionalmente. Para Weber, en efecto, la idea del dominio no está fundada en una ontología, como sí lo está para una perspectiva hegeliano-marxista. Cohn plantea aquí muy lúcidamente otra diferencia decisiva a este respecto. En Weber, los términos de una relación de dominio no forman una “unidad” dialéctica de los contrarios que habrán de ser recogidos en una síntesis superadora. (Cohn acude aquí al concepto weberiano de “eslabón mediador” para subrayar su diferencia con el de “mediación”). Al concebir la creación de valores como algo irracional, lo que quiere decir, sin relación con un fundamento en las condiciones objetivas, para Weber la oposición entre los términos de una relación de dominio es puramente externa, y de la que no cabe esperar, consiguientemente, aquella síntesis superadora. Esto explica, a su vez, como acertadamente infiere Cohn, el que la perspectiva de Weber esté dominada por la problemática de la apropiación y la distribución y no por la del trabajo, como la hegeliano-marxista, en la que esta última funda la dialéctica de la historia.

No hay duda de que en la perspectiva de Weber esa dimensión empíricamente dominante es la racionalización. Y aquí puede

notarse otro punto de oposición con la concepción marxista que Cohn no ha subrayado quizá lo suficiente. Marx creyó descubrir en la sociedad capitalista de su tiempo la clave o la esencia de toda la sociedad o de la humanidad y de su historia. Dicha clave debía servir para comprender todas las sociedades y todas las épocas. En la racionalización, Weber, en cambio, aspiró a captar *solamente* la singularidad de una época, la moderna, y de una cultura, la occidental, algo del todo congruente con sus premisas analíticas.

Composición y pluralismo: posiblemente en estos dos términos pueda resumirse la caracterización de Cohn de la perspectiva intelectual weberiana. El concepto (el tipo ideal), en Weber, supone un proceso de composición, y la totalidad construida por el investigador al término del mismo tiene, a su vez, un carácter inevitablemente *parcial*. Cortada como lo está al talle de los intereses del investigador, la misma es, en efecto, una entre otras posibles. Composición es también un atributo de lo empírico: al no haber nada intrínsecamente determinado, el orden de los hechos obedece a un efecto de composición de acciones mutuamente referidas. He ahí el pluralismo de la perspectiva weberiana: el reconocimiento de la existencia, en el observador como en el actor, de una pluralidad de orientaciones. Toda comprensión no es más que una selección, operada sobre el trasfondo de valores y fines insuperablemente antagónicos, que uno y otro

efectúan sin la posibilidad, consiguientemente, de una visión total del curso de los hechos. Pero un pluralismo, a su vez, de carácter radical en la medida en que no admite la posibilidad de la síntesis. Así, por ejemplo, si de un

fenómeno efectivamente pueden construirse diversos tipos, ello no implica que su sumatoria daría como resultado un conocimiento de la totalidad del fenómeno en cuestión. Dicha totalidad, en el sentido empírico del término,

es, en la perspectiva de Weber, inaccesible tanto al actor como a la ciencia.

Alejandro Blanco
UNQ

Elías Palti,

Giro lingüístico e historia intelectual. Stanley Fish, Dominick LaCapra, Paul Rabinow y Richard Rorty,
Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, 337 páginas

Elías Palti aborda en este libro los debates producidos en estos últimos años en los Estados Unidos en relación con la teoría y la metodología en la historia intelectual (con implicaciones a la vez para las disciplinas humanísticas) luego del “giro lingüístico”. El libro está compuesto por una antología de textos y una introducción a los mismos realizada por el autor. Si bien los textos seleccionados no son los únicos importantes para el tema en cuestión, sí constituyen según Palti “puntos de referencia obligados para analizar las distintas tendencias críticas hoy presentes en ese país” (p. 17).

En verdad, el libro va más allá de una presentación descriptiva del estado de la cuestión sobre el tema. Elías Palti logra poner en diálogo y debate a los autores seleccionados gracias no sólo a la selección de textos en sí, sino también, y fundamentalmente, al excelente estudio introductorio. En éste Palti muestra una comprensión concisa y aguda de los problemas en debate, y logra articular las críticas provenientes de diferentes disciplinas, la historia de las ideas, la antropología, la crítica literaria y la filosofía, sin caer en una visión simplificada de las posiciones ni en críticas rápidas o soluciones apresuradas. Así, el libro supera las habituales presentaciones sumarias que simplemente

yuxtaponen las diversas ideas y no siempre con un conocimiento profundo del tema. La presentación crítica de Palti involucra al lector, lo obliga a no quedar al margen de tales cuestiones y a buscar una conclusión provisoria, así como veremos que la realiza el mismo autor.

Palti utiliza en este estudio el término *Intellectual History* en el sentido más restringido, como un segundo nivel de conceptualización en relación con la reflexión sobre los problemas teórico-metodológicos que se plantean en la subdisciplina, y no en el sentido más amplio que la vincula con los temas de una historia de las ideas. El sentido más restringido llegó a ser el más corriente cuando, por un lado, la “nueva historia intelectual” comenzó a influir con sus problemáticas en todos los estudios históricos, pero a la vez sus límites y su propia conceptualización comenzaron a desdibujarse. Al mismo tiempo, Palti toma la expresión “giro lingüístico” no en un sentido estrecho ligado a las filosofías del lenguaje, sino en un sentido amplio, referido a la consideración de que nuestro conocimiento del mundo es lingüístico (y no factual), y por lo tanto, en relación con los estudios centrados en los modos de producción, apropiación y circulación social de sentidos. La “nueva historia intelectual” es aquella que

pretende romper las tradicionales polaridades modernas entre sujeto y objeto de estudio, al dejar de considerar el lenguaje como un medio transparente para representar realidades objetivas externas a él. En tanto sujeto y objeto pueden constituirse en tales en el mismo lenguaje, la nueva historiografía busca ahora indagar los modos de producción y transmisión de sentidos en los distintos contextos culturales y períodos históricos. Y si bien no es un hecho indiscutible que la nueva historia intelectual no cae en algunas de las viejas dicotomías, Palti destaca que por lo menos “el presente ‘giro lingüístico’ habría vuelto ya impensable un simple regreso a certidumbres que el mismo vino definitivamente a problematizar” (p. 23).

Lejos de caer en la idea de *relatividad* en tanto laberinto sin salida, al que la crisis del sistema de representación pareció conducir, Palti pone en primer plano un aspecto diferente de la misma, que expresa un efecto de mayor trascendencia de este “giro”, ligado a la ganancia de autorreflexividad por parte de la crítica. Si bien la idea de “progreso”, en tanto acumulación de saber o de acercamiento a la verdad, ha quedado derrumbada, el proceso de crítica de los propios condicionamientos de la crítica no carece de

direccionabilidad. No obstante el abandono de la búsqueda de un principio originario o de un fin último, Palti sostiene que cada desplazamiento de la mirada no es en vano. Estos desplazamientos han conducido a tematizar los fundamentos epistémico-institucionales de la crítica en tanto práctica, en tanto institución. Y es precisamente esto lo que Elías Palti destaca en el trabajo de introducción: el “giro lingüístico” ha tornado visible y ha hecho objeto de análisis crítico la contingencia de los fundamentos del saber específico de toda práctica de indagación crítica. Si bien todavía no puede afirmarse la superación de las viejas antinomias tradicionales en cuanto al conocimiento, por más que algunos autores optimistas así lo crean, el principal aporte del “giro lingüístico” tal vez deba buscarse según Palti en los desafíos que éste ha planteado, que hacen imposible un regreso a la mencionada creencia en la transparencia del lenguaje.

El eje de los debates pasa por el intento de superar las formas tradicionales de objetivismo sin caer en el relativismo. En estos intentos, Palti encuentra tres movimientos a través de los cuales la crítica progresa en autorreflexividad. El primer movimiento, desarrollado en el primer capítulo a partir de la trayectoria intelectual de Skinner, consistió en una problematización de las relaciones entre un texto y sus condiciones semánticas de producción o “contexto de emergencia”, lo que llevó luego a la problematización de las relaciones entre el texto y

su “contexto de recepción” (o “contexto de emergencia de la propia crítica”). El segundo movimiento, trabajado en el segundo capítulo a partir del paso de la antropología geertziana a la post-geertziana, consistió en una problematización de las relaciones entre la crítica antropológica y sus condiciones de emergencia, lo cual condujo a la tematización del contexto epistémico-institucional en el que se desenvuelven las disciplinas. El tercero y último movimiento, analizado en el tercer capítulo a través de los planteos de Hoy y Fish, de Hyden White y LaCapra, de Jameson y Bernstein, de Rorty y MacIntyre, comenzó tematizando el contexto metacrítico y terminó problematizando este último umbral metaconceptual (cómo surgen los discursos críticos, cómo circulan, se modifican o abandonan). Al mostrar aquí las contradicciones insolubles a las que inevitablemente conduce la aspiración metacrítica, Palti se pregunta si las mismas, más que marcar el límite del pensamiento en general, no son sino los límites últimos del propio “giro lingüístico”, que lo conducen más allá de él mismo, y, por esta razón, es incapaz de resolver. Según Palti, tal vez la forma de ir más allá de los problemas encerrados en la oposición entre el objetivismo y el relativismo, esté fuera del alcance de los instrumentos conceptuales que el mismo “giro lingüístico” ha producido para pensar la solución. Tal vez estas nuevas antinomias muestren en forma

visible los “puntos ciegos” propios del régimen de discursividad que este giro ha sostenido, sin tomar en consideración que él mismo supone la adopción de una determinada teoría lingüística, adopción que siempre es necesario justificar frente a otras elecciones posibles. De esta manera, Palti torna visible en forma aguda la historicidad del propio “giro lingüístico”, cuyos resultados no libres de paradojas deben relacionarse con su propio contexto de emergencia, circulación y recepción. El “giro lingüístico” no puede eludir la problemática relativa al contexto. Si bien el contexto que ahora se cuestiona no es, como lo señala Palti, el que se encuentra fuera de nosotros, sino el que “está a nuestras espaldas” (p. 165), no hay un horizonte último sin supuestos a partir del cual pueda alcanzarse una crítica final. De ahí la condena a no encontrar sino resultados paradójicos.

La permanente tendencia a volver la crítica sobre sí misma, a *tematizar* primero, y *problematizar* después, los a priori que constituían sus supuestos acrílicos (atravesamiento de umbrales críticos que Palti encuentra análogo al mecanismo de los “rebasamientos” postulado por Piaget), si bien no supone un progreso en contenidos cognitivos, sí en cuanto a una creciente problematización formal que produce un efecto desestabilizador de los discursos, e imprime direccionabilidad al proceso en cuanto conduce a una consideración cada vez más precisa, más rica, más

detallada, de la trama en la que los textos surgen y circulan.

De ahí la equilibrada coherencia que atraviesa todo el libro, que pone en diálogo los autores y problemas presentados en la introducción, y a ésta con los textos de la antología, lo que compensa el reducido número de los mismos. La antología incluye los siguientes textos: “Las representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en antropología”, de Paul Rabinow; “¿Hay un texto en esta clase?”, de Stanley Fish; “Repensar la historia intelectual y leer textos”, de Dominick LaCapra; y, “Relativismo: el encontrar y el hacer”, de Richard Rorty. Los trabajos, que problematizan la cuestión desde distintos ámbitos disciplinarios (antropología, crítica literaria, filosofía e historia intelectual) recorren los debates finamente desmenuzados en la introducción, constituyendo así ejemplos de los mismos pero a la vez abriendo y enriqueciendo las perspectivas abordadas previamente. De esta manera, la lectura de la antología en diálogo con el estudio introductorio, más que

clausurar una presentación y una revisión del estado de la cuestión, abre una perspectiva mucho más crítica que, como lo hace el mismo Palti, compromete al lector en la búsqueda de una respuesta propia en relación a su propia actividad de investigación. “Si resulta ya claro que no existe una historia independiente de toda narrativa, es igualmente cierto que no cualquier narrativa es, en cualquier momento y lugar, posible. Y la delimitación del rango de interpretaciones aceptables en cada momento y lugar [...] nos devuelve siempre a la consideración del contexto de emergencia y recepción de tales discursos” (p. 156). En este sentido, la posición de Palti concluye el debate formando parte de él, pero, a la vez, indicando un sendero que lo lleva hacia afuera. Según él, si bien nuestras creencias son revisables, esto no es producto del encuentro con lo que es distinto. Primero es necesario la apertura de nuestro horizonte para que lo nuevo, lo distinto, la anomalía, *se produzca como tal*. Y si bien estamos condenados a buscar la explicación de esta *producción* en las redes del lenguaje, es

necesario –sostiene– hacer intervenir “una dimensión de prácticas sociales que trascienden la instancia textual” (p. 166).

Así, en contra de convertir lo lingüístico en una verdad última, Palti presenta este recorrido no como una historia teleológicamente dirigida en pos del logro de la formulación de la narratividad (como una conquista del conocimiento), sino como un proceso histórico en donde reiteradas veces la crítica se ha vuelto sobre sus propias certidumbres.

El libro contiene finalmente un prolijo y detallado apartado sobre “referencias bibliográficas”, en donde se ubica intelectual o académicamente a los principales autores mencionados en el estudio introductorio, con sus obras publicadas y una orientación acerca de obras críticas sobre los mismos, y un apartado con la bibliografía que se puede encontrar en castellano de los autores y sobre las cuestiones debatidas en torno al “giro lingüístico”.

Ana María Talak
UBA

José Aricó,

La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina,

Buenos Aires, Sudamericana, 1999, 205 páginas

Pancho Aricó o la sed de socialismo

En el itinerario intelectual de José “Pancho” Aricó *La hipótesis de Justo* representa probablemente la última de sus estaciones ideológicas, que fueron muchas aunque no todas sean hoy recordadas.

Discutir a y con Juan B. Justo implicaba para él problematizar su misma trayectoria ideológica, cuyos avatares y mutaciones encabezaron las transformaciones de un segmento importante de intelectuales argentinos. Porque este diálogo con el fundador del Partido Socialista suponía en su laboratorio mental un inmenso repertorio de discusiones previas, eruditos rastreos bibliográficos y encuentros –imaginarios pero también editoriales– con figuras hoy académicamente heréticas, completamente demonizadas o “políticamente incorrectas” como Antonio Gramsci, el Che Guevara, Mao Tsé Tung, José Carlos Mariátegui y, por supuesto, su amado Carlos Marx.

Este libro póstumo e inconcluso sobre Juan B. Justo –que probablemente siguió revisando y reescribiendo hasta su muerte– coronaría esa dilatada y compleja trayectoria. *La hipótesis de Justo* está articulado por varios ensayos que si bien se inspiran en el mismo aliento hermenéutico,

poseen un grado no despreciable de autonomía temática relativa.

De los tres trabajos incluidos, uno está referido a la relación del subcontinente “latinoamericano” –conceptualización que se problematiza en el texto– con las diversas teorías y saberes emancipatorios nacidos en “el viejo mundo”, otro toma como interlocutor al argentino J. B. Justo y el tercero discute el pensamiento del peruano J. C. Mariátegui.

En el primero de ellos (del que había aparecido un adelanto en 1981 en el *Diccionario de política* de Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino) se analizan el socialismo y el anarquismo argentinos y latinoamericanos. Aricó formula allí una pregunta acuciante y siempre incómoda para las muchas familias del pensamiento emancipatorio: ¿por qué se descontraron en nuestro continente las ideas socialistas y los trabajadores? En la búsqueda de esa respuesta tan huidiza, Aricó se preocupa –como en muchos otros de sus artículos e investigaciones– por rastrear obsesivamente las huellas perdidas de un pensamiento si no absolutamente propio al menos que pretende dar cuenta de nuestras formaciones sociales y de nuestra cultura.

En ese sentido no resulta casual que, exceptuando a

Marx y a Gramsci, todas las estaciones de su itinerario de investigación giren en torno de América Latina. Incluso en su abordaje de Marx, como el título de su libro lo indica (*Marx y América latina*), la preocupación por el vínculo entre la teoría universalista de factura moderna y origen europeo y la realidad latinoamericana estuvo en el centro de sus devaneos intelectuales. Algo análogo puede afirmarse de su eterna y nunca concluida aproximación a Gramsci, que jamás quedó reducida a un mero ejercicio filológico (aunque este tipo de acercamiento no le era, por cierto, ajeno) sino que siempre fue concebida como una “utilización” productiva básicamente porque permitía aproximarse a la realidad latinoamericana –y fundamentalmente argentina– desde un conjunto de operadores metodológicos e históricos que excluían la aplicación de modelos apriorísticos clásicos comunes en la vulgata marxista (ya sea el de Inglaterra en el terreno de la producción económica, ya sea el francés en el ámbito de las instituciones políticas).

Lo sugerente y provocativo de esta parte de su investigación reside en la constatación a la que arriba nuestro autor. Pues para él, si bien resulta irrecusable la relación de “exterioridad” entre ideología socialista y

movimiento obrero en el caso latinoamericano (a diferencia de la situación histórica europea donde ambos términos funcionan, según su opinión, casi como sinónimos), también resulta innegable que “aun en sus momentos de mayor exterioridad el marxismo fue parte de nuestra realidad”. Una conclusión que, no obstante estar referida a la pregunta precisa por la época histórica europea que podía servir de “modelo” a seguir para el pensamiento latinoamericano en su conjunto, nos habla del énfasis con que Aricó rechazó de plano todas las acusaciones de “europeísmo” –y por lo tanto de ajenidad– que las corrientes más ligadas al folklorismo “excepcionalista” o regionalista habitualmente lanzaron contra el marxismo para fundamentar su rechazo.

En la segunda parte del ensayo (que había aparecido resumida en 1985 en la revista *Espacios*) Aricó estudia el modo en que J. B. Justo formuló un proyecto de nacionalización de los inmigrantes y de modernización “desde abajo”, diverso al de la oligarquía del 80. Allí se esfuerza por demostrar que, siguiendo las ideas de Jean Jaurès y del cooperativismo belga (mucho más que las del alemán Eduardo Bernstein, como habitualmente se creyó), Juan B. Justo intentó fundar un modelo de país basado en una visión democrática apoyada en las clases trabajadoras y subalternas.

Para llegar a esta afirmación recorre un tipo de aproximación paulatina y repleta de mediaciones. A pesar de estar convencido de que el orden

simbólico de las representaciones imaginarias posee una densidad propia que no puede ser reconducida inmediatamente al *locus* secundario de mero “reflejo” estructural, Aricó estaba igualmente persuadido del papel insustituible de toda la cadena de mediaciones, donde cada una de las fases debía ser inevitablemente recorrida en toda su extensión para recién llegar a aprehender “la ideología justista” como un resultado del condicionamiento social, no como un punto de partida.

Si esto no fuera así, no se comprendería porqué comienza su trabajo sobre Justo y el socialismo argentino con la ya mencionada aproximación general de la primera parte de su escrito sobre el continente, sobre sus falencias estructurales –de índole económica, como por ejemplo “la supervivencia del trabajo servil en coexistencia con el trabajo asalariado”– y sobre el rol del Estado en las distintas sociedades latinoamericanas.

Ese recorrido previo le permite a Aricó fundar las limitaciones de carácter teórico de nuestro socialismo en general y de Juan B. Justo en particular, en limitaciones de carácter objetivo, no en simples “errores” de interpretación subjetivos. Una gimnasia que bien puede inscribirse en el realismo clásico de signo gramsciano según el cual los rasgos de “madurez” de una ideología deben medirse en su especificidad sin jamás soslayar los condicionantes históricos de signo general que la posibilitan y “presionan” para su realización. Desde ese ángulo la (in)madurez del marxismo y el socialismo continentales y

argentino era correlativa con la (in)madurez del sujeto social que estas ideologías pretendían representar. Mediante este recurso Aricó interpreta, por ejemplo, el librecambismo de Justo y el obstáculo universalista que le impedía captar en toda su complejidad “la cuestión nacional”.

Si bien es innegable que el tomar en cuenta este condicionamiento metodológico “realista” que prioriza Aricó resulta una condición necesaria e imprescindible para descentrar las habituales imprecaciones y anatemas que se han argumentado en la literatura política “de barricada” contra las limitaciones de Justo, sin embargo creemos que ello no resulta suficiente. Pues de este modo, al no dar cuenta completamente de la lógica interna que regía el campo de ideas políticas en el interior de nuestro socialismo, se obtura la posibilidad de captar la diferencia específica entre la tradición ideológica personalizada en Justo y aquellas otras que, aunque minoritarias, coexistieron dentro del socialismo argentino (como el espiritualismo de Palacios, el modernismo antinorteamericano de Ugarte o el antipositivismo de Korn, por no mencionar el “voluntarismo revolucionario” de los jóvenes Ingenieros y Lugones). El marco general que impidió al proletariado argentino constituirse en “clase nacional” no alcanza a explicar y comprender las especificidades propias con las cuales se tiene que enfrentar quien pretenda abordar las particularidades de Justo como dirigente político y como pensador.

¿De dónde provienen esas “maldiciones” y “excomuniones” políticas que pretende rediscutir y rebatir con su realismo metodológico Aricó? En gran medida su ensayo tiene como interlocutor polémico (algunas veces explícitamente, otras no) a las impugnaciones del nacional-populismo formuladas contra Justo y contra el socialismo local.

El tipo de ejercicio que frente a la tradición nacional-populista realiza Aricó podría quizás caracterizarse como el de una apropiación crítica donde los términos impugnatorios se resignifican e incluso se vuelven contra el mismo impugnador. Ese mecanismo de lectura y reescritura Aricó ya lo había realizado en su libro sobre *Marx y América latina*, en el cual –sin siquiera citarlo– utilizaba algunas intuiciones del ensayo de Abelardo Ramos “Bolivarismo y marxismo” [1968] sobre el papel jugado por la herencia conceptual hegeliana en el desencuentro de Marx con nuestro continente en general y con Simón Bolívar en particular para volverlas... contra el propio Ramos.

Aquí parecería que Aricó está personificando el mismo juego discursivo, fundamentalmente cuando focaliza la principal crítica al socialismo liderado por Justo en el no haber alcanzado “un proyecto propio y diferenciado de constitución de la nación”. En su opinión, los socialistas contribuyeron a plantear la problemática de la nación (que irrumpió con fuerza explosiva a partir de los años treinta) aunque fueron sobrepasados por sus propias limitaciones.

De allí se explicaría porqué en los años treinta, tras la muerte de Justo, los socialistas y los comunistas se convirtieron en los dirigentes de la clase obrera argentina pero no incorporaron la problemática nacional.

El centro de toda esta crítica, como bien se sabe, constituye el *leitmotiv* de la ensayística nacional-popular de factura filoperonista o, como en su oportunidad la llamó Halperin Donghi, “neorrevisionista revolucionaria”. Aun admitiendo esa impugnación populista, Aricó intenta dar a través de todo su ensayo una completa vuelta de tuerca sobre el mismo argumento para demostrar exactamente lo contrario: que Justo no fue un pensador “cipayo” o “extranjerizante” (Ramos *dixit*), sino que, por el contrario, pudo ensayar un tipo de lectura del país sumamente creativa y original.

Entre los principales logros del proyecto justista que Aricó reconoce y destaca incluye el haber propuesto una nacionalización de las masas inmigrantes y el haber propulsado una activa participación –a contramano del abstencionismo anarquista– en la política del Estado, condición *sine qua non* para superar “el corporativismo economicista” (de nuevo... la categorización de obvia inspiración gramsciana). Ese logro le permitió a la cosmovisión política de Juan B. Justo extenderse hacia otros sectores sociales llegando a democratizar en buena medida la sociedad civil y el Estado de su época. En ese punto preciso, cuando se hace observable el intento justista de lograr una

alternativa política (no corporativa) frente al modelo del 80, emerge al primer plano su originalidad como pensador, afirma Aricó.

Pero su mirada no es acrítica ni tampoco inocentemente legitimadora. De una lectura no ingenua del texto puede concluirse que Aricó está interesado en Justo porque en la última de sus estaciones ideológicas, el horizonte político de la socialdemocracia no le resultaba –como sí lo era en su juventud– ni antipático ni repelente. Sin embargo, en ningún momento su reconstrucción se vuelve apologética ni tampoco manipuladora al punto de pretender reconstruir otro panteón (diverso tanto al de la izquierda radicalizada de origen marxista como al del nacional-populismo). En otras palabras: si bien el último Aricó –lejos ya del radicalismo político de los años sesenta– visualiza con no poca empatía su objeto de estudio, sin embargo no pretende embellecerlo artificialmente para (re)inventar otra tradición legitimante a posteriori.

Ello explicaría que, sin dejar de destacar sus logros, Aricó apunte los déficits del proyecto de Justo. Entre éstos enumera: el no problematizar a fondo la dimensión del poder, es decir, el no plantearse el problema de las alianzas políticas con otros sectores populares no socialistas (presupuesto básico de la hegemonía) y el no haber llegado a comprender la especificidad del Estado latinoamericano. En este tipo de observación podemos corroborar nuevamente el cristal estrictamente

gramsciano con que Justo fue leído por Aricó, cuyo horizonte hermenéutico giraba invariablemente en torno al problema –irresuelto– de la hegemonía.

Como si ello no le bastara, Aricó agrega a su balance retrospectivo que, en definitiva, la propuesta de Justo permaneció dentro de ciertos límites insuperables: los de la dilatación democrática de la modernidad (que si dotaba al socialismo vernáculo de cierta superioridad frente al romanticismo anarquista, al mismo tiempo, lo dejaba librado al mero papel de fuerza subalterna dentro de la modernización impidiéndole incorporar y superar los mitos de la cultura de la contestación en las clases populares argentinas). De manera análoga, Aricó también señala que si Justo logró construir las bases mínimas de una alternativa política frente al modelo del 80 no alcanzó en cambio a descentrar el paradigma económico que aquella generación de la élite dominante logró imponer al conjunto del país durante medio siglo. Incorporando una nueva crítica, el texto agrega a su vez que además de sus limitaciones esencialmente políticas y económicas, el proyecto de Justo estuvo trabajado por una fuerte impronta iluminista atravesada por la creencia en la transparencia inmediata de la relación entre economía y política y por un pedagogismo en gran medida falto de realismo.

Evaluando entonces de manera sumamente crítica logros y limitaciones, Aricó llega al meollo de “la hipótesis

de Justo”. Su interés por ésta reside principalmente en la necesidad preconizada por Aricó –no sólo presente en este ensayo sino en todos sus otros libros y en sus numerosos prólogos a los *Cuadernos de Pasado y Presente*– de eludir la filosofía (apriorista) de la historia siempre articulada a partir del clasicismo de los “modelos” arquetípicos y tratar de dar cuenta, en cambio, de la relación regularmente tensionada entre el movimiento de la sociedad moderna (sobre todo en su periferia), por un lado, y la teoría socialista, por el otro.

La hipótesis, argumenta Aricó contra los impugnadores del “cipayismo”, consistió en parangonar a la Argentina y los Estados Unidos, así como en compararla con países como Australia o Nueva Zelanda (en lugar de aplicar la analogía mecánica con el modelo de desarrollo capitalista inglés o francés). El presupuesto de Justo, según la reconstrucción de Aricó, fue la lectura de *El capital*, particularmente de su capítulo 25, que trata sobre la teoría moderna de la colonización. Ésta consistía en señalar que en determinadas condiciones sociohistóricas las clases dominantes les impiden a los trabajadores el acceso inmediato a las tierras libres, declarándolas propiedad del Estado y asignándoles un precio demasiado alto como para que aquéllos puedan pagarlo.

Así como en *La cola del diablo* Aricó valoró –críticamente, por cierto– el intento del *Echeverría* de Agosti por comparar a la Argentina con Italia, en este ensayo enfatiza la importancia

y originalidad de Justo de haber sabido utilizar un segmento inesperado de *El capital* para repensar el desarrollo social argentino comparándolo con Australia y Nueva Zelanda.

Siguiendo con esa intención desmitificadora en torno de la figura máxima del Partido Socialista, Aricó también cuestiona la ligereza de la pretensión de adscribirlo al modelo bernsteniano de la II Internacional. Por contraposición con esta visión canonizada, resalta su vinculación con el universo cultural de Jean Jaurès y con el del cooperativismo belga.

No obstante permanecer ausente de *La hipótesis de Justo* el análisis de la filosofía del autor de *Teoría y Práctica de la historia*, Aricó deja entrever en cortas líneas y de un modo tajante que Justo “no comprendió” la forma valor que Marx desarrolla en el primer capítulo de *El capital*. Un juicio contrastante con el intento de Jorge Dotti (en “Justo lector de *El capital*” [1990]) de recuperar esa lectura justista como un “popperiano *avant la lettre*”, hipótesis sumamente sutil que, dicho sea de paso, Aricó desestimaba de plano. Este cuestionamiento a la interpretación de la teoría del valor realizada por Justo asume en el texto tal tonalidad crítica que refuerza aún más la idea de que Aricó no pretendió con este ensayo construir una imagen hagiográfica ni sobreestimada del primer traductor de *El capital*. Cabe agregar por último que según Aricó su interpretación del “realismo ingenuo” era “esencialmente empirista”, aunque las

referencias de nuestro autor sobre este rubro lamentablemente no profundizan en la materia.

El tercero de los ensayos que integran este libro está centrado en José Carlos Mariátegui, la personalidad latinoamericana más cercana a su admirado Gramsci y, al mismo tiempo, más lejana a Aníbal Ponce (cuyo marxismo fuertemente inficionado de positivamente Aricó había cuestionado en su *Marx y América latina*).

En uno de los numerosos *Cuadernos de Pasado y Presente* que él mismo editara (más precisamente el No. 60, de 1978), Aricó había compilado una extendida serie de ensayos sobre el pensador peruano. Titulado *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, ese *Cuaderno de Pasado y Presente* fue precedido por un largo prólogo en el que Aricó analizaba cómo Mariátegui produjo una síntesis creadora entre la cultura europea y las tradiciones locales. Aquel prólogo está ahora incorporado como tercer ensayo en esta edición de *La hipótesis de Justo*.

En este otro trabajo sus críticas puntuales toman como blanco principalmente la tradición estalinista que históricamente evaluó con suma desconfianza a Mariátegui y al mariateguismo. Y eso por varias razones: en primer lugar por su “populismo” (Miroshewski *dixit*); en segundo lugar por sus vinculaciones –regularmente opacadas– con el aprismo, y finalmente por su “sorelismo”. Más allá de esta confrontación ideológica circunscripta al

universo cultural peruano y/o latinoamericano, el horizonte de sentido general que tiñe la apropiación mariateguista de Aricó adquiere sus tonalidades en otra disputa de alcance mucho más general. En este otro terreno, la problemática que condiciona sus reflexiones está dada por el cuestionamiento del grado de “permisividad” y de “contaminación” con los productos de la cultura contemporánea –sumamente estrecho, por cierto– que el estalinismo estaba dispuesto a aceptar a la hora de delimitar los contornos de la cultura marxista en el subcontinente.

En ese sentido, por sus heteróclitas lecturas y su inesperado sincretismo ideológico, Mariátegui constituía para Aricó casi un paradigma en sí mismo. Allí, en su punto máximo, se jugaba la supervivencia misma de un marxismo “creador” capaz de generar una lectura políticamente productiva de la realidad social, no sólo peruana, sino latinoamericana. Por supuesto que en la elección del director de *Amauta* para ejecutar semejante operatoria jugó en no poca medida el parangón trazado por Aricó entre el peruano y Antonio Gramsci. En los dos encontró la misma voluntad de marxismo antieconomicista, antipositivista, culturalista y, si se quiere, “idealista”.

En ese punto preciso, en la reflexión de Aricó volvían a emerger los mismos problemas con que ya se había encontrado frente a la obra de Gramsci. Principalmente la pregunta por la relación de ambos con Lenin y, sobre todo, con qué Lenin. Su respuesta, esquivando tanto

la ortodoxia estalinista como el populismo latinoamericanista, apuntó a caracterizar aquella doble relación como un “encuentro” más que como una aplicación mecánica y dogmática del pensamiento del dirigente bolchevique (ya sea al caso italiano, ya sea al peruano).

Allí, en las condiciones particulares de la cultura peruana, resurgía el debate más general que obsesionaba a nuestro autor: ¿existió una interpenetración o hubo una ruptura total entre la *intelligentzia* latinoamericana que emergía de la Reforma universitaria y el marxismo de factura europea? Según sean las respuestas a dicha pregunta, así serán las concepciones más generales acerca de la relación entre los cánones del materialismo histórico y la cultura nacional de cada país en cuestión. Obviamente Aricó comprobó –y además cuestionó, pues no sólo se dedicó a describir el fenómeno sino que agregó explícitamente sus propios juicios de valor– la ruptura que el movimiento comunista internacional ya estalinizado interpuso entre sus organizaciones y la *intelligentzia* de origen universitario latinoamericano. La tesis que manejaba Aricó era que la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre había sido política, antes que ideológica. De donde resulta que, en su opinión, la construcción de una ortodoxia mariateguiana “marxista leninista” al estilo de Jorge del Prado carece completamente de legitimidad historiográfica y política.

También podemos identificar en el ensayo de

Aricó sobre el peruano una insistencia –repetida casi de manera idéntica en su trabajo sobre Justo– acerca de la necesidad de fundar las transformaciones sociales en el continente en términos de “camino nacionales” más que en términos de “modelos universales de aplicación” (como propuso históricamente la ortodoxia estalinista). Leída desde hoy en día –durante una globalización cada vez más expandida– esa insistencia en los “camino nacionales al socialismo” que resurge por doquier en los escritos de Aricó quizás pueda ser interpretada como una huella tardía en su obra de una presencia nunca conjurada del todo: la lectura togliattiana de Gramsci que muchas veces heredó acriticamente Aricó.

Por otra parte, uno de los juicios más llamativos del ensayo es aquel en el cual, a pesar de recalcar la necesidad de investigar las distancias entre Mariátegui y la III Internacional, Aricó afirma sin ningún tipo de ambigüedades que “lo relevante no es enfatizar la adscripción ideológica y política de Mariátegui a la III Internacional, *puesto que ésta*

es innegable”. Una constatación que a partir de la literatura mariateguista más reciente resulta por lo menos discutible (cf., por ejemplo, Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Desco, 1982).

De cualquier manera, más allá de estos detalles controvertibles, resulta claro que toda la obra de Aricó pretendió prolongar ese *élan* interrogador y creador que Mariátegui inauguró en el marxismo latinoamericano. Por ello no resulta fortuito ni accidental que el peruano haya sido para el argentino prácticamente un padre intelectual, como también lo fue el italiano.

La lectura atenta de todas sus investigaciones, y particularmente la de este último libro, no puede eludir el arribo a una conclusión impostergable: Pancho Aricó nunca pretendió ser neutral ni aséptico. Si rechazaba las visiones historiográficas groseramente ideologizadas y maniqueístas de la vulgata marxista y del populismo, su producción teórica estaba igualmente distante del “neutralismo” descriptivista

habitual en los *papers* académicos. Lo podemos corroborar no sólo cuando revisitó a Mariátegui. También su examen de Juan B. Justo y el socialismo argentino, con los apuntes de sus aciertos y de sus limitaciones, constituye una clara expresión de esta intencionalidad política que guiaba su lectura.

En ese sentido, aunque éste no sea ni el lugar ni ésta la oportunidad, quedaría pendiente para un lector contemporáneo perteneciente a una generación que no fue la suya el intentar no sólo releer a Justo sino también releer la lectura que Aricó hizo del gran reformista argentino para interrogarse sobre los problemas contemporáneos comparando críticamente al mismo tiempo la solidez de aquella tradición de principios de siglo con los supuestos representantes actuales. Probablemente sea ésta la mejor manera de reactualizar el “espíritu” de lectura que siempre impulsó a Pancho al enfrentarse con sus textos.

Néstor Kohan
UBA

Francisco Gil Villegas,
*Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger
en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*,
México, FCE, 1996, 559 páginas

Este exhaustivo estudio comienza recordando que en las respectivas conmemoraciones centenarias de los nacimientos de José Ortega y Gasset y George Lukács prácticamente no se hizo la menor referencia a las similitudes que presentan las obras de estos pensadores, lo cual sugiere al autor la pregunta de hasta qué punto ha de ser plausible plantear semejanzas o problemáticas comunes a ambos, más allá de que pertenezcan a la misma generación y hayan sido dos extranjeros estudiantes en Alemania durante la primera década del siglo. Según Gil Villegas, también los uniría un hecho de aparentemente menor superficialidad: el que ambos autores se reconocieran como “los iniciadores de un gran movimiento filosófico que culminó en la rigurosa y profunda sistematización llevada a cabo en 1927 por Martín Heidegger en *Sein und Zeit*” (p. 14). Es decir, tanto Ortega como Lukács habrían presentado de muy diversas maneras el reclamo de originalidad y prioridad cronológica frente a Heidegger. Aunque este rasgo resulta fácilmente reconocible en la obra de Ortega, quien habría insistido sobre este punto en diferentes oportunidades, en el caso de Lukács, sería más bien uno de sus discípulos, Lucien Goldmann, quien, al abordar la producción juvenil del filósofo

húngaro, se preocupara por resaltar allí la formulación de tópicos –como el problema de las relaciones entre el individuo, la vida auténtica e inauténtica, y sobre todo el concepto de muerte y el de toma de conciencia de ese límite absoluto en cuanto única forma de acceder a la vida auténtica– que luego serían centrales en *Sein und Zeit*.

Sobre la pista de este “reclamo” compartido, Gil Villegas se dirige a explorar las primeras teorías literarias y estéticas de Lukács y Ortega, donde visualiza un conjunto de analogías y coincidencias en el planteamiento de los problemas y términos usados tanto en las *Meditaciones del Quijote* como en *El alma y las formas* y en *Teoría de la novela*, en particular en torno al surgimiento, la evolución y el diagnóstico de la novela como género moderno. La determinación común de ésta como forma de una interioridad que ha entrado en crisis, crisis abierta por la creciente inadecuación entre lo externo y lo interno, es el punto a partir del cual Gil Villegas sugiere que las cuestiones a las que Ortega y Lukács responden de manera diferente en gran parte de sus obras de juventud surgen a partir de fuentes compartidas y de interrogantes planteados en el ambiente cultural de la Alemania guillermiana.

Con respecto a la delimitación conceptual y

metodológica de la noción de *Zeitgeist*, el autor propone abordar esta cuestión desde la perspectiva de la sociología del conocimiento. En particular, remite a las distinciones analíticas propuestas por Mannheim en torno a la importancia del “factor generacional”, destacando allí que éste no se reduce ni a la mera contemporaneidad cronológica, ni a la unidad espacial. En efecto, se trata de circunscribir y concretar ese contexto cultural compartido por estos dos jóvenes extranjeros de la llamada “generación del 14” a un conjunto de obras, conceptos y problemas frente a los cuales Lukács y Ortega encontraron –como diría P. Bourdieu– un espacio de posibles respecto del cual cada uno buscó definirse. En esta dirección, se trata de rastrear cómo una pluralidad de fuentes comunes mediaron la gestación de obras, que en este caso remiten ineludiblemente a la apropiación de tópicos y problemas que habían sido planteados –no sólo, pero sí principalmente– en el marco de la *Lebensphilosophie*, de la cual Dilthey y Simmel eran representantes prominentes.

En el capítulo dedicado a la configuración de dichos tópicos que caracterizaron el ambiente intelectual en el que tanto Lukács como Ortega se formaron, el texto se centra en la figura de Simmel. Y esto aparece justificado aludiendo a

varias razones, de las cuales tal vez la más relevante sea precisamente el hecho de que dicho pensador se encontrara en el cruce de diversos círculos sociales. Es así que Gil Villegas dedica un extenso capítulo de su estudio a mostrar, por un lado, cómo ese lugar relativamente marginal del maestro berlinés podía convertirse en un punto de encuentro de personalidades tan disímiles como Dilthey, Rickert, Wölfflin, Max Weber, H. Cohen, Martín Buber, Paul Ernst, F. Meinecke, Stefan George, Lou-Andreas Salomé y Rainer María Rilke; y, por otro, a poner de manifiesto cómo Simmel desarrolló una filosofía de la vida partiendo de una interpretación particular del neokantismo en pos de abordar la problemática de cómo puede captarse en formas culturales la fluidez y continuidad de la vida. Esto suscitó la atención crítica de Heinrich Rickert –el ortodoxo neokantiano director de la tesis de habilitación de Heidegger y de la fallida tesis de Lukács– y también la de jóvenes brillantes que, como Cassirer, buscaron la supervisión de Simmel para leer las obras de Hermann Cohen.

La dialéctica entre las formas y la vida llevará a Simmel a visualizar un creciente proceso de autonomización de las formas culturales, proceso que desemboca en el predominio de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva instalando lo que el maestro berlinés caracterizará como “la tragedia de la cultura”. El análisis de la misma constituye una elaboración del tema de la tergiversación de los medios en

finés. En *Nietzsche y Schopenhauer*, considerada por el mismo Simmel como su obra maestra, expone cómo la técnica o el conjunto de los medios transforma el contenido de las valoraciones y diligencias de la vida moderna, generando la angustia ante la pregunta por el sentido de los fines y la totalidad, la nostalgia de un fin que ya no sea medio.

Para Gil Villegas, esta problemática es un núcleo central del *Zeitgeist* de la “modernidad”, entendiéndolo por ella un período acotado (1900-1929) en el que una gran tradición cultural llega a su culminación y desarrolla al máximo las tensiones que ella misma había engendrado. Si, como sostiene Habermas retomando la célebre expresión de Baudelaire, la nueva conciencia de una época que se impone con la filosofía de Bergson se expresa en la valoración de “lo transitorio, de lo fugaz, de lo efímero”, Gil Villegas también subraya que el imperativo de “destilar lo eterno desde lo transitorio” llevó en las primeras décadas del siglo a la reflexión sobre la terrible crisis endémica de la cultura moderna. En esta dirección, el conflicto entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva, el creciente “desencanto del mundo” originado por el desarrollo de la ciencia y la tecnología, el olvido o la pérdida de las cuestiones o fines auténticos introducido por la constante transformación de los fines en medios, la creciente desilusión frente a los frutos de la racionalidad instrumental, son facetas de un diagnóstico que también estuvo presente en “el discurso filosófico de la

modernidad”. Frente a la versión habermasiana del mismo, que implica la exclusión de autores como Simmel, Mannheim, Ortega y las obras del joven Lukács junto a una interpretación reduccionista y sesgada de autores como Max Weber o Heidegger, Gil Villegas se propone mostrar cómo en estos miembros de la “generación del 14” la modernidad adquiere “la más clara delimitación de sus condiciones de posibilidad, de su crisis, de sus alcances y límites así como de sus aporías” (p. 28). Es así que primero trata de presentar un mapa detallado de los temas y cuestiones principales que ese complejo generacional encontró ya planteados en el ambiente cultural de Alemania, sobre todo a partir del legado de Simmel, cuya presencia es apreciable no sólo en la obra de discípulos como Lukács u Ortega, sino también en colegas o sucesores indirectos como Weber y Heidegger.

Tanto en *El tema de nuestro tiempo* o *La rebelión de las masas* como en *Teoría de la novela* es perceptible la huella de la herencia simmeliana, más allá de que en ambos casos se encuentra integrada a problemas y conceptos derivados de otras fuentes filosóficas, como va a ser la fenomenología en el caso de Ortega o la presencia del pensamiento de Hegel y del mesianismo de Bloch en el caso de Lukács. También en la exposición acerca de la génesis del tratado sistemático de ontología fundamental, *Sein und Zeit*, es posible encontrar el problema de cómo superar la brecha entre la razón “lógica” y la vida “irracional”, siguiendo el trayecto de los cursos

impartidos por Heidegger desde 1919, si bien la formalización de esta cuestión sufrirá una transformación notable en el encuentro con intereses y problemas ajenos al recorrido de Lukács y Ortega –entre otros, los proporcionados por sus lecturas de Aristóteles, la cuestión del tiempo en San Agustín, la gramática especulativa de Duns Escoto, y la confluencia de los problemas centrales de la teología católica con los de la teología protestante–.

Este planteo es expuesto a través de un minucioso análisis de las obras en cuestión, sin dejar por ello de otorgar un lugar a la reflexión sobre el peculiar desarrollo de las universidades alemanas del suroeste (Heidelberg, Marburgo y Friburgo), junto al entramado de relaciones personales que surgieron a partir de estos centros. De hecho, la decisión de Lukács de establecerse en Heidelberg posibilitó, entre otros, su acercamiento al círculo de los Weber, tertulia que frecuentaba junto con Bloch, Simmel y Emil Lask; mientras que Ortega en Marburgo sostenía relaciones más distantes con Paul Natorp –con quien inicialmente Heidegger plantearía en 1922 un proyecto de investigación del cual surgirá el gran tratado de 1927– y Nicolai Hartmann. El modo como se conformó esa red de relaciones es relevante en tanto explica concretamente lazos personales compartidos que tornan probable un común conocimiento de obras, publicaciones y personajes.

Por otro lado, como ya se indica desde el título, si bien Gil Villegas apunta a demostrar

exhaustivamente la fuerte presencia de tópicos compartidos por Lukács, Ortega y Heidegger, no menos cierto es que sitúa a los dos primeros en el lugar de “precursores” o “profetas”, mientras que reserva para el último el título del “Mesías”. El autor se dirige a presentar, por un lado, la mirada de los dos *outsiders*, los intelectuales extranjeros, acostumbrados a las grandes urbes, que al mismo tiempo comparten también un anhelo similar: “absorber” de la cultura alemana los elementos necesarios para la regeneración de Hungría y de España. El hecho de que fueran “intelectuales libremente flotantes” los predisponía a una apertura frente a los rasgos, problemas y tendencias fundamentales planteados en el ambiente intelectual. Pero, para Gil Villegas, esa perceptibilidad especial de la que estarían dotados en tanto *outsiders* de un complejo generacional insertado en el rico ambiente cultural alemán anterior al estallido de la guerra, habría posibilitado el “anuncio precursor” de temas que, luego, aparecerían sistemáticamente organizados en el “gran tratado” de un *insider* de dicha cultura, Martín Heidegger.

Ahora bien, por un lado, la contraposición *insider/outsiders* está mediada por recaudos metodológicos tendientes a subrayar que se trata tan sólo de tener en cuenta dos tipos de miradas intelectuales que provienen de lugares diferentes: la de aquel que tiene una inserción fuerte en la tradición cultural en la que su reflexión se inscribe y

la de aquellos que, por el contrario, están situados en un lugar marginal y, en ocasiones, ello mismo les permite abarcar una perspectiva de conjunto más amplia. Pero este tipo de justificación no armoniza del todo con la caracterización de los *outsiders* como “precursores”. En el límite, podría parecer que el énfasis en dicha caracterización pone en riesgo la línea de interpretación que apunta a reconstruir el ambiente intelectual a partir del cual Lukács, Ortega y Heidegger conformaron las categorías centrales de sus respectivas obras. Es decir, el problema que aparece a raíz de la “función precursora” no es sólo aquel ya señalado por Borges de que, paradójicamente, los precursores existen sólo después de que se ha reconocido la llegada del mesías, no antes; sino que en cierta forma este planteo entra en disonancia con análisis sostenidos en otros capítulos del libro, donde se insiste en la construcción de ejes problemáticos y relaciones que, desde distintas perspectivas, incidieron en la producción de jóvenes intelectuales pertenecientes al mismo complejo generacional. ¿Por qué la aparición del “gran tratado” habría de convertir a otras obras plasmadas bajo la forma de ensayos de estética y crítica literaria en “anuncios precursores”? Para soslayar esto, no basta afirmar –como hace Gil Villegas– que la autonomía estética del ensayo, “al margen de su función precursora”, queda salvada; porque resulta evidente que el interés por textos como *Teoría*

de la novela o *La rebelión de las masas* pueden sostenerse independientemente de la zona de intersección con temas que Heidegger aborda en *Ser y Tiempo*. En definitiva, el único punto del que Gil Villegas puede aferrarse para justificar la caracterización de “anuncio precursor” es el “reclamo” compartido a partir del cual el libro inicia su investigación acerca de las posibles similitudes y analogías en las obras juveniles de Lukács y Ortega. Pero resulta que, en

rigor, de ese “reclamo” tampoco podría decirse que fue “compartido”: pertenecía más bien al universo privado de las obsesiones de Ortega. Entonces es cuando al lector le asalta la sospecha de que, tal vez, el autor en algunos momentos se deja llevar por la fascinación que le suscita el “gran tratado” que, sin duda, puede ser reconocido como una de las principales obras filosóficas del siglo XX. De todas formas, se trata de un texto que exhibe aciertos

notables en lo relativo al despliegue y análisis de una multiplicidad polifacética de fuentes, en el que no sólo resalta el exceso, sino también la omisión de una referencia más amplia al contexto político en el cual los problemas derivados de ciertos planteos de la *Lebensphilosophie* adquirieren notoria centralidad.

Karina Vásquez
UBA

Lynn K. Nyhart,
Biology Takes Form. Animal Morphology and the German Universities, 1800-1900,
Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1995, 361 páginas (más apéndices,
bibliografía e índice)*

Biology Takes Form es la historia de la emergencia de la morfología animal como disciplina particular, y de las vicisitudes que, como tal, sufrió a lo largo del siglo pasado. Centrándose en el caso alemán, Lynn K. Nyhart ensaya una “aproximación generacional” que corta “horizontalmente” la historia intelectual a fin de situar el nicho institucional y el contexto de debate específico en el cual las distintas escuelas biológicas tomaron su forma empírica. Así, el estudio de Nyhart provee un complemento interesante a las narrativas tradicionales de la historia intelectual del período exclusivamente concentradas en las “ideas”.

Aún más provocativo es el hecho de que dicho enfoque lleva a Nyhart a afirmar la necesidad de revisar algunas de las dicotomías hoy normalmente aceptadas como válidas por los especialistas. En esto, la autora apunta, en particular, a la partición tripartita de E. S. Russell (*Form and Function*, 1916), según la cual una aproximación idealista trascendental vino a ser superada, luego de 1859, por el concepto evolucionista darwiniano, que se mantuvo dominante hasta fines de ese siglo, cuando, a su vez, se vio desplazado por una nueva “morfología causal”, que es la que suele identificarse como el origen de la embriología experimental contemporánea.

Para Nyhart, las fronteras entre estas diferentes fases son menos rígidas que lo que postula el esquema de Russell. Como señalaron autores como Peter Bowler y Robert J. Richards, el surgimiento del darwinismo no necesariamente contradecía los puntos de vista por entonces sólidamente enraizados en la disciplina. Esto se demuestra en la recepción favorable que tuvo el darwinismo por parte de algunos de los sostenedores más prominentes de lo que luego se conocería como el “viejo” teleologismo, como Heinrich Georg Bronn. Para Nyhart, los orígenes de dicho antagonismo entre teleologismo y evolucionismo deben buscarse en otra parte.

En primer lugar, tal antagonismo se debe en gran medida a la “ideologización” de los debates biológicos que resultó, especialmente, de la habilidad de Haeckel de apropiarse del concepto de Darwin y asociarlo a las ideologías políticas radicales, oponiéndolo a las religiosas (fuertemente desacreditadas desde 1848) sobre las cuales, según afirmó Rudolph Wagner en 1854, estaban fundados los enfoques “trascendentalistas” de la biología. En segundo lugar, y más específicamente conectado con el estudio de Nyhart, según asegura esta autora, la supuesta sucesión de fases refleja, en realidad, un mero desplazamiento

institucional y una reorganización de las facultades y las disciplinas dentro del sistema universitario. El súbito desplazamiento de la así llamada escuela “idealista” de las facultades médicas tiende a ocultar su traslado a otras disciplinas, como la anatomía y, particularmente, la zoología, en donde la vieja *Wissenschaftlich*, refuncionalizada bajo la nueva etiqueta de “zoología científica”, sobrevivió e incluso prosperó por muchos años. Para la mayoría de los “zoólogos científicos”, evolución y teleología no eran en absoluto incompatibles; éstos así simplemente evitaron identificarse con un concepto que había sido desacreditado buscando refugio en la investigación de cuestiones menos controvertidas, como las asociadas a la forma y a la organización animal.

Por otro lado, el “darwinismo haeckeliano” sirvió de base a una nueva generación de zoólogos para ganar aceptación científica en un campo disciplinar que, hacia 1870, se había vuelto mucho más competitivo que lo que lo habían encontrado sus maestros. Así, como Zloczower y otros estudiosos de las instituciones educativas

* Esta reseña apareció originalmente en inglés en *History of Science*, 35, No. 107, 1997, pp. 114-116.

probaron para otros casos, también en Alemania en el siglo XIX la expansión del sistema universitario, que por entonces estaba produciendo más investigadores que los que podía absorber, impulsó la competencia y el desarrollo de nuevas ideas. Sin embargo, para Nyhart, esta afirmación debe matizarse. En la Alemania del siglo XIX el sistema universitario era menos competitivo y estaba menos orientado a la investigación (su objetivo primordial era la enseñanza) de lo que usualmente se piensa. Además, la vieja generación y los miembros mejor establecidos de la comunidad universitaria retuvieron a lo largo de todo el período los instrumentos básicos de poder para mantener bajo su control las ideas y los proyectos de la nueva generación.

Algo similar podría decirse acerca de la transición de Russell entre las segunda y tercera fases. La idea de Roux de *Entwicklungsmechanik* no fue originalmente concebida como una ruptura radical con el “evolucionismo” entonces dominante sino como un complemento del mismo, orientándose hacia un problema ignorado por los evolucionistas: el de las *causas* (mecánicas) *directas que originan las formas* representadas en los árboles onto y filogenéticos. Para Nyhart se puede observar aquí una suerte de síntesis entre las dos fases precedentes, lo que le permitiría así a la vieja morfología trascendental (la cual, en este punto, comienza a adoptar en la narrativa de Nyhart el papel de una especie de *deus ex machina* de todos

los desarrollos ocurridos en la morfología animal en el siglo pasado) resurgir y cobrar una nueva vida, bajo una nueva forma. Por otro lado, un medio académico en el que las oportunidades de trabajo se vieron severamente reducidas reforzaba los puntos de vista tradicionales y tenía efectos depresivos para la experimentación con conceptos radicales cuyas promesas de renovar el área estaban aún lejos de haberse demostrado. En síntesis, para Nyhart, en contra de lo que sostienen los estudiosos, la nueva embriología experimental tuvo que esperar al cambio de siglo para poder realmente afirmarse y florecer.

Uno de los puntos débiles del trabajo que se reseña, según admite su autora, es la falta de conexión entre las transformaciones institucionales que analiza con los cambios culturales y políticos más vastos que tuvieron lugar en Alemania a lo largo del siglo. Esta carencia, sin embargo, tiene consecuencias más profundas que lo que la autora admite, y que limitan los alcances explicativos y las contribuciones de este estudio. En el mismo, las transformaciones institucionales y los desarrollos intelectuales guardan una relación “mecánica”. El ámbito institucional que describe parece proveer sólo un marco externo en el cual germinan las ideas. Dicho ámbito puede, en el mejor de los casos, alentar u obstaculizar el desarrollo de nuevas ideas, puede incluso explicar por qué una nueva “generación” se vio empujada a desafiar o aceptar viejos

conceptos, pero, según parece, dice poco respecto de la orientación específica que siguieron las nuevas generaciones en su intento de reelaborar o discutir las viejas ideas. Sin embargo, no es esto en lo que piensa Nyhart cuando afirma que su estudio “busca contribuir a una mejor comprensión de la trayectoria intelectual de la morfología animal” (p. 12). Siguiendo su planteo, uno espera encontrar una cierta conexión interna entre las narrativas tradicionales de la historia intelectual y su enfoque institucional-generacional: cómo las reorganizaciones institucionales expresaron cambios culturales más vastos y, en particular, desplazamientos producidos en los *modos en que los biólogos concibieron su propio campo*. Se puede aceptar, de todos modos, que establecer estos vínculos no es el proyecto original de Nyhart, y, que, considerado según sus propios parámetros, aunque excesivamente descriptivo, su estudio es de considerable interés y aporta una fuente de información valiosa. No obstante, esta última observación sugiere cierta prudencia al evaluar sus conclusiones, las cuales se encuentran, necesariamente, condicionadas por las limitaciones del tipo de enfoque particular que adopta. Mientras que en su estudio Nyhart parece efectivamente cuestionar las dicotomías y la periodización de las narrativas tradicionales, la fijeza de su prisma institucional la conduce a percibir y a oponer a aquella narrativa un cuadro más bien estático en el cual el “viejo

trascendentalismo” subyace como un sustrato oculto que se mantiene inalterado por los cambios producidos en su superficie. Lo cierto es que este punto de vista no alcanza, en realidad, a cuestionar las bases más profundas (y fuertemente dicotómicas) sobre las cuales se sostienen aquellas narrativas con las que Nyhart discute, y que sirven de premisa para la vieja historia

épica “del *mythos* al *logos*”, sino que, por el contrario, tiende a reforzarlas, corriendo simplemente para más adelante el momento en que se habría producido aquella “ruptura epistemológica” por la cual la morfología devino una ciencia verdaderamente experimental. Esto, de todos modos, no impide que algún futuro estudio más atento a los marcos culturales y a sus

desplazamientos pueda aún hacer un buen uso de este libro y sacar provecho de toda la información que el mismo aporta, y ofrecernos un cuadro más rico y cambiante de la historia de la morfología animal del siglo XIX.

Elías José Palti
UNQ-CONICET

Gilbert, Joseph M., Catherine C. LeGrand y Ricardo D. Salvatore (eds.),
*Close Encounters of Empire: Writing the Cultural History
of U.S.-Latin American Relations*,
Durham y Londres, Duke University Press, 1998, 575 páginas

En las últimas dos décadas los presupuestos teóricos y metodológicos de la ciencia de la historia han sido sometidos a continuo replanteo. Los acercamientos y las herramientas previas parecen haber perdido la capacidad de responder al beneficioso asalto de múltiples preguntas y críticas que reclaman la observación de factores y agentes antes ignorados. La integración de diversos campos disciplinarios se ha ofrecido como la puerta a una ventajosa confrontación entre diversos planteos filosóficos, acercamientos teóricos y métodos de investigación que multiplicó el volumen y la clase de las fuentes documentales consideradas. En ese marco, *Close Encounters of Empire* fue publicado dentro de la serie *American Encounters/ Global Interactions*, dirigida por Gilbert Joseph y Emily S. Rosenberg, para “estimular perspectivas críticas y nuevos marcos interpretativos sobre la historia de la imponente presencia global de Estados Unidos.” El libro, un sitio de encuentro de estos cambios, es la iniciativa de un grupo de historiadores, aunque con formación e intereses en áreas tan diversas como la política económica, las relaciones internacionales, la crítica literaria, la antropología social, o el área norteamericana de los estudios latinoamericanos. El esfuerzo apunta a alinear la

vasta producción histórica sobre las relaciones entre los Estados Unidos y América Latina, con las interpretaciones posmodernas de la historia y las relaciones internacionales, con los ambiciosos reclamos de la teoría poscolonial en América Latina, y con la voluminosa corriente de la “historia cultural” de la última década.

La percepción de la imposibilidad de contar, interpretar y comprender la riqueza de los dos siglos y medio de historia común en la relación entre los Estados Unidos y su área transcontinental de proyección a través de viejos acercamientos y esquemas ha reunido a historiadores de larga experiencia con jóvenes autores. La formación de los compiladores del volumen muestra un largo afán por evitar el reduccionismo analítico o la pobreza interpretativa del realismo, en relaciones internacionales, o de la teoría de la modernización, en historia, a través de las propuestas del “revisiónismo norteamericano” en el primer caso, y de las teorías de la dependencia, del imperialismo o del sistema mundo, en el segundo. Sin embargo, hoy reconocen la necesidad de repensar el canon de los géneros tradicionales pues “en tanto las teorías de la dependencia, del imperialismo y del sistema mundo –como el difusionismo– promueven dicotomías que centralizan y

reifican estructuras y procesos político-económicos, e ignoran a los sujetos humanos culturalmente integrados, nosotros intentamos descentralizar el análisis, desarmar las reificaciones y restaurar la agencia a la narrativa histórica” (Joseph, p. 14). Para integrar satisfactoriamente varios niveles de estudio sobre las complejas, cambiantes y múltiples interrelaciones entre los Estados Unidos y América Latina, esta iniciativa busca comprender el contexto en el cual los significados relativos a naciones, culturas y economía política son continuamente producidos, desafiados y reformados. Sus trabajos sobre archivos múltiples se interesan especialmente por el ejercicio del poder y las respuestas al mismo, la construcción y deconstrucción de las fronteras culturales, los significados fluidos de los encuentros interculturales y la compleja interacción entre lo local y lo global.

El libro tiene tres partes. La primera presenta tres valiosos ensayos teóricos –dos de éstos a cargo de dos de los compiladores– que explican los objetivos del libro, sitúan y delimitan su rango de análisis dentro del campo y ofrecen alternativas metodológicas. La parte central del libro es un conjunto de diez estudios empíricos. La tercera parte contiene tres reflexiones

generales desde distintos enfoques. El libro trae un breve prólogo de Fernando Coronil. Hay énfasis en el período anterior a 1945. La formación de los autores –norteamericanos y latinoamericanos, aunque con clara mayoría de los primeros– marcó la concentración de muchos de los trabajos en el área Caribe –América Central–, aunque algunos ensayos se extiendan más allá. La ilustración de tapa es la reproducción de una pintura del uruguayo Andrés Gamarra, *El Progreso de una Ayuda* (1969). Esta pintura de estilo *naive* muestra un gran avión desde el cual caen innumerables pertrechos militares y elementos de represión con pintura de *camouflage* sobre un paisaje tropical. La obra refiere a la importancia de los programas orientados a la represión dentro de la Alianza para el Progreso.

Joseph abre la primera parte con un completo estudio historiográfico que ubica el trabajo dentro de las discusiones del área de la historia de América Latina y de la historia de la política exterior norteamericana, marcando el peso de la citada crisis de paradigmas. El compilador explica la ventaja de la incorporación de los conceptos “encuentro” y “zonas de contacto” –este último tomado de Mary Louis Pratt– para interpretar el proceso en el cual personas, objetos, instituciones y símbolos extranjeros fueron recibidos, respondidos y apropiados por locales, en un marco de relaciones asimétricas de poder. Así, el autor incorpora al análisis no sólo puntos geográficos con significado estable sino

también agentes, relaciones y coyunturas transnacionales que eran simultáneamente la red de negociaciones, intercambios, préstamos, discursos, símbolos y significados por los cuales lo externo fue internalizado en América Latina. Aunque estos sitios estaban usualmente regidos por relaciones de desigualdad y conflicto, si no coerción o intentos de hegemonía, este enfoque trata las relaciones imperiales no en términos de separación sino como sitio de copresencia y prácticas interactivas y vinculantes, donde la subjetividad de lo local no queda anulada.

El ensayo introductorio de Steve Stern revisa su antigua discusión con Immanuel Wallerstein para proponer el análisis de las relaciones interamericanas como un triángulo de fuerzas o motores formado por el sistema mundo, estrategias populares de resistencia en la periferia, e intereses mercantiles y de las élites unidos a un centro de gravedad en los Estados Unidos. El autor exige analizar los presupuestos de cada uno de esos tres polos en función de sus contradicciones, tensiones, resistencias y relaciones internas, abandonar la exclusividad de la economía política, y, por último, recuperar la historicidad de los permanentes reajustes en esa relación interpolar. A través de este movimiento, el autor propone recuperar el marco analítico de un modelo más sutil que permita comprender mejor no sólo el juego entre fuerzas globales y locales sino además la rica red de conexiones, alianzas y resistencias dentro de las fuerzas locales.

El ensayo teórico de Ricardo Salvatore abre un nuevo camino para estudiar la construcción histórica de la expansión del poder de los Estados Unidos sobre América Latina durante el período que llama del “imperio informal”, desde fines del siglo XIX hasta 1930 aproximadamente. El autor desplaza el estudio hacia el terreno de las representaciones, la cultura y las prácticas al incorporar a la narrativa norteamericana tradicional sobre el Sur –intervenciones económicas, militares, políticas– instituciones culturales, científicas, religiosas y otras. De este modo, la diversidad de los aparatos de representación y de las prácticas imperiales revela este proceso –esta “empresa del conocimiento”– como una historia colectiva que construyó y legitimó a América Latina como un espacio de proyección para los Estados Unidos (al igual que en el caso del Oeste de ese país). El ensayo describe la “máquina de representación” como un “flujo de información, imágenes visuales y significados yendo de Sur a Norte como un proceso de acumulación de capital simbólico a través de múltiples tecnologías de la observación (fotos, entrevistas, relatos), la narración (mapas, estadísticas, manuales) y la exhibición (museos, ferias)” (p. 74). Esta “empresa del conocimiento, el más importante discurso unificador de las actividades de muchos mediadores culturales norteamericanos, fue el lenguaje de autoridad del imperio informal” (p. 92). Al naturalizar y legitimar la presencia de múltiples representantes de la ansiedad

imperial del Norte “el conocimiento fue el territorio virtual del imperio informal” (p. 94), remata esta valiosa colaboración, que sin embargo se concentra exclusivamente en la visión de una de las partes.

En la parte central, Deborah Poole, coincidiendo con Salvatore, estudia la “mirada imperial” analizando tres visiones norteamericanas de una región de los Andes. A través de un examen sutil del discurso que intentaba legitimar la presencia extranjera –examinando fotos, mapas, medidas y notas sobre esa zona en diferentes momentos– la autora descubre interesantes variaciones a través del tiempo en ese simbolismo del poder. Según el comentario de Emily Rosenberg, hay en el discurso “una sensualidad escondida de fantasía y deseo imperial sobre el objeto” que acerca el trabajo a obras recientes de Helen Delpar y Frederick Pike. Los trabajos de Steven C. Topik y Eric P. Roorda organizan su análisis en torno de las representaciones del despliegue imperial y el consumo local de la tecnología. El primero describe la intervención de tropas mercenarias norteamericanas –con menos que la indiferencia oficial– en apoyo del gobierno del mariscal Floriano Peixoto en el Brasil. La visibilidad de esa tecnología y el acertado uso público de su imagen logran la buscada asociación entre imperio y superioridad tecnológica. El segundo concentra su análisis en la recepción y apropiación de la tecnología imperial por parte del general Trujillo, quien, tras apreciar el poder simbólico de la aviación y lo moderno, lo asocia a su prestigio personal.

Steven Palmer y Seth Fein indagan la problemática de la recepción del discurso imperial en la dinámica de la colaboración transnacional entre élites académicas y administrativas, siguiendo la línea teórica de Stuart Hall y los trabajos de Rob Kroes o Reinhold Wagnleitner. Palmer estudia cómo los esfuerzos de la misión médica de la Fundación Rockefeller en Costa Rica para fomentar una cierta tradición científica y ampliar el prestigio imperial fueron absorbidos y redirigidos por sectores reformistas y nacionalistas para fortalecer la legitimidad del Estado al frente de la salud y la educación nacionales. El trabajo de Fein estudia la colaboración de posguerra entre USIA y Disney y el gobierno mexicano para expandir normas norteamericanas de higiene y salud, y su implementación por el poder local para fomentar el prestigio estatal y la obediencia civil.

Los artículos de Michael J. Schroeder y Catherine LeGrand –el primero sobre la confrontación entre *marines* y hombres de Sandino, el segundo sobre un enclave bananero en Colombia– son interesantes propuestas alternativas a la metanarrativa. Sus trabajos recurren a archivos de la memoria de naturaleza variada para remarcar la “multiplicidad” y complejidad de historias sobre el pasado y la dificultad de cristalizar un relato general sin reprimir la cantidad y variedad de relatos que concurren a reconstruir una misma narrativa. Los trabajos de Thomas M. Kublock y Eileen J. Findlay relacionan el poder corporativo norteamericano –empresas del cobre en Chile, el primero, el

gobierno de ocupación de Puerto Rico, la segunda– con la reproducción de normas y valores para las relaciones entre los géneros, la moralidad y las prácticas sexuales. Ambos autores estudian la recepción y la apropiación selectiva de los símbolos por sectores locales para perseguir sus intereses inmediatos particulares. En una línea similar, Lauren Derby explora la problemática de la identidad dominicana estudiando el conflicto alrededor del consumo de pollo norteamericano en la isla. La resistencia de un sector local a ese consumo, un largo *boycott* apoyado por el uso de representaciones con contenido de género, etnia y clase, es analizada por Derby como un “exceso mimético” (Michael Taussig) que apunta a reafirmar una identidad debilitada y a denunciar el ciclo de pobreza, exilio y degradación.

Los ensayos de la tercera parte ofrecen un balance general de la obra. Emily Rosenberg celebra el esfuerzo de los autores por superar categorías reificadas e intentar acercarse teóricamente a la teoría poscolonial, la teoría posmoderna de las relaciones internacionales y el nuevo enfoque sobre la cultura en la historia de las relaciones exteriores norteamericanas, concentrándose en lenguajes, significados simbólicos y construcciones de raza, género y nacionalidades. Además de la atención al proceso de “circulación mimética” de símbolos y significados (Stephen Greenblatt) y de la descentralización de los procesos, escenarios y actores estudiados, la autora rescata que “en estas investigaciones, el

tema central continúa siendo el poder” (p. 510). Como es obvio, la posición de Rosenberg subraya que ese poder debe ser concebido como múltiple, complejo e integral, constituido por naciones-estado, tecnología, procesos de comunicación, construcciones de identidad, entre otros componentes. Para estudiarlo es necesario evitar narrativas universalistas y recuperar historias múltiples, contextos localizados y “múltiples sistemas proteicos” (p. 510). El ensayo de William Roseberry, desde la antropología social, propone un sistema más amplio de estudio de los campos sociales, que supere la dependencia o el sistema-mundo y que incorpore el conjunto de ideas y representaciones presentes en los encuentros culturales (Lorenzo Delgado). Sin embargo, Roseberry condiciona la ventaja de complejos aparatos teóricos que incorporan el bagaje de ideas y representaciones de extranjeros y élites y “resitúan” a esos individuos en otros campos sociales, como los metropolitanos (Salvatore y Stern). Pues sólo una complejidad complementaria y similar del campo social local puede brindar una comprensión total y satisfactoria de ese encuentro. El trabajo de María del Carmen Suescun Pozas es una combinación de once imágenes (fotos, afiches, propaganda, incluyendo la portada descripta anteriormente) y un ensayo interpretativo que subrayan las limitaciones de las “narraciones unidimensionales del encuentro” (p. 556). La autora insiste en la importancia de esos recursos gráficos para

analizar la constitución de los símbolos del imperio y la creación de lazos de interdependencia a través de su consumo. Sin embargo, al no responder satisfactoriamente la pregunta acerca de la recepción de esas imágenes por parte de diversos públicos en los Estados Unidos y América Latina, el trabajo ve debilitada su original contribución.

Como “innovador” e “hito de los estudios poscoloniales” ha calificado Fernando Coronil a este volumen que reúne sofisticadas discusiones colectivas y cuidadosos estudios de caso sobre el proceso de “transculturación asimétrica”, es decir, sobre el espectro de encuentros imperiales en las Américas. También subraya el diálogo que los autores han logrado establecer, implícitamente a veces, entre cuerpos teóricos y aproximaciones paradigmáticas que incluyen tanto una larga tradición de estudios latinoamericanos sobre colonialismo e imperialismo como recientes desarrollos en teoría social relacionados con estudios culturales, posestructuralismo y poscolonialismo. Sin embargo, Coronil llama la atención sobre la necesidad de ir más allá de las polarizaciones teóricas y metodológicas, tales como economía política/cultura, metanarrativas/minihistorias, sujetos fluidos/complejos totalizadores, fronteras/cuerpos, imperialismo/subalternidad. Es necesario superar antes que profundizar las diferencias entre acercamientos modernos y posmodernos, buscando un diálogo más que un cambio de paradigma. En ese contexto, resalta el beneficioso esfuerzo

por introducir paradigmas poscoloniales en América Latina, gran ausente en los textos canónicos de esa corriente.

El trabajo es profundamente satisfactorio. Sólo restan algunas observaciones. El proyecto queda comprometido a avanzar sobre el período pos-1945 con más representación de las regiones latinoamericanas. Se debe profundizar la integración con el *corpus* de estudios más tradicional –aunque, con pocas excepciones, el libro produjo interesantes interpretaciones multidimensionales–. Podría explorarse la conexión entre las identidades construidas en los sitios de contacto y el proceso de cambio social generado por esos encuentros (Joseph, p. 22), a lo que agregó, tanto en América Latina como en los Estados Unidos, profundizando el aspecto interactivo del “encuentro”. Por último, sería interesante ver este esfuerzo inscripto en un trabajo mayor de estudio del proceso de “globalizaciones consecutivas” (Walter Mignolo) para recuperar tanto la vitalidad de lo interimperial como la profundidad y densidad históricas que rigen las “zonas de contacto”. En suma, la propuesta es profundamente sugestiva; la decisión, una búsqueda arriesgada y valiente; el producto, un magnífico recurso para los estudiantes de múltiples áreas y disciplinas; el legado, una renovación del desafío.

*Claudio González
Chiamonte
State University of New
York at Stony Brook*

Federico Neiburg

Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudio de antropología social y cultural,
Buenos Aires, Alianza, 1998, 290 páginas

El libro de Federico Neiburg se inscribe en un núcleo de problemas y perspectivas teóricas y metodológicas constitutivas de un campo de conocimiento que, tras más de una década, se desarrolla en los denominados estudios culturales de nuestro país.

Aunque Neiburg se suma a este conjunto de trabajos que explora el itinerario intelectual de diferentes grupos y figuras de la Argentina posperonista, su labor le permite ensayar una nueva perspectiva.

La cantidad de publicaciones que tienen como *objeto* al peronismo es indicativa de la centralidad que el mismo adquirió en el debate intelectual después de 1955. Las interpretaciones formuladas por poetas y escritores, por ensayistas liberales o nacionalistas, por teóricos de las nuevas vanguardias políticas y sociales, por historiadores y sociólogos se acompañaban con verdaderos proyectos de Nación. Desde la antropología, y no sin debate, se ha reconocido que las teorías y las cosmogonías son útiles, como objeto de análisis y como punto de partida para estudiar la sociedad que las produce. Debatir sobre la naturaleza de un fenómeno social implica una forma de observar la sociedad y la cultura asentada en un supuesto relativo a la separación entre un objeto considerado como la interpretación de la realidad y

la propia realidad que es interpretada. En cambio, el objetivo del autor es analizar la relación constitutiva entre representaciones de la realidad y la realidad para comprender la “lógica social subyacente a la existencia de los debates, la génesis de las figuras intelectuales que en ellos participaron y sus efectos en la construcción del propio peronismo como un fenómeno social y cultural”. Con esta estrategia, Neiburg evita analizar la validez de las interpretaciones sobre el peronismo y nos obliga, en cambio, a reflexionar sobre algunos procesos de construcción de nuestra cultura en el doble sentido de cultura nacional y académica nacional.

Al ser derrocado, el peronismo adquiere una amplia gama de sentidos. El debate suscitado en torno del verdadero significado de la palabra posee, desde el origen, un carácter polémico asentado sobre una preocupación claramente política, aquella de “una propuesta positiva o negativa de constitución de la nación, una forma perversa o progresista de integración del pueblo a la sociedad argentina”. Una de las claves de la lectura de este libro es que teorías o interpretaciones revelan que una interpretación siempre se constituye en lucha y competencia con otras, que ninguna profecía es un fin en sí misma sino una interpretación

más. Esto conforma el campo de batalla que define a los intelectuales. A partir de la analogía del duelista, Neiburg afirma que “dos principios rigen la lógica del honor y de las luchas de honor: uno indica que desafiar a individuos colocados en posiciones reconocidas como superiores en la jerarquía social es una forma de búsqueda de reconocimiento y de ascenso social; el otro advierte que aceptar el desafío de individuos de estatus inferior es un signo de debilidad que pone en riesgo la posición que se ocupa en la jerarquía social. La contradicción entre ambos principios sólo puede evitarse en una situación ideal en que los duelistas reconocen como adversarios legítimos exclusivamente a individuos de estatus semejantes” (p. 49). El repertorio de cuestiones consagrado y compartido por quienes transformaron al peronismo en objeto de debate (el duelo) poseía un registro polémico y la polémica envolvía siempre el reconocimiento de asuntos e interlocutores. El debate sobre la naturaleza y orígenes del peronismo exigía que, como toda lucha de honor, cada uno exhibiese aspectos de sus argumentos y descalificara al otro aunque, paradójicamente, en esta descalificación, reconocía un tipo de autoridad y diseñaba un campo de batalla en el que adquiriría sentido. Se

define una comunidad de iguales, de pares así como los problemas comunes y las formas de debatirlos. “La analogía entre la polémica y el duelo muestra la productividad de incluir al reconocimiento como una dimensión constitutiva de los argumentos que autorizaban a las interpretaciones. Desde esta perspectiva, analizar el debate sobre el peronismo es una forma de comprender el mundo social y cultural en el que tuvo lugar; estudiar, a su vez, los argumentos de autoridad que cada polemista reconoció en las interpretaciones de sus adversarios y que consiguió hacer reconocer en sus propias interpretaciones es una forma de trazar la historia social y cultural de esas figuras sociales” (p. 53).

“ Toda interpretación del peronismo y toda representación sobre la autoridad de su intérprete debía responder a cuatro cuestiones, que se imponían en la forma de dicotomía de pares de oposiciones. En la primera oposición se distribuían las identidades que correspondían a las valoraciones del peronismo: en un extremo, las identificadas como peronistas; en el otro, las identificadas negativamente como antiperonistas” (pp. 51-52) y dentro de estas últimas, las que apelan a la peronización de los intérpretes y/o a la desperonización del pueblo así como a la proximidad o distancia con el objeto: entre estas dicotomías, el peronismo es un amplio abanico de posibilidades.

Lo importante es que, al mismo tiempo, estaba en juego la definición de las

propiedades del objeto que servía como referente, la identidad social de las diferentes figuras que polemizaban y las distintas apuestas con respecto a las relaciones entre ambos. Es ésta una de las claves de lectura más interesantes y logradas del libro. Comprender todo lo que se debatía, la relación entre objeto, sujeto, reconocimiento y formación de un campo es lo novedoso y desafiante del trabajo.

Para ello, Neiburg organiza su exposición en una estructura de capítulos relativamente independientes a partir de investigaciones interrelacionadas que, por momentos, obliga a reproducir hipótesis y análisis ya desarrollados. La centralidad que el peronismo adquirió en el debate intelectual obliga al autor a realizar un recorte y selección de los autores así como de los espacios a analizar. En la primera parte, dividida en tres capítulos, se ofrece un abanico de problemas y el repertorio que conforma el debate, la emergencia de nuevos especialistas en un nuevo tema: el peronismo, la génesis social de algunos de sus protagonistas y sus puntos de vista así como la relación entre las interpretaciones del peronismo en los relatos mayores sobre la nación argentina. Recorremos así los escritos de Mario Amadeo, Carlos Strasser, Carlos Fayt, Arturo Jauretche, J. J. Hernández Arregui, Victoria Ocampo, Ezequiel Martínez Estrada, Tocuato Di Tella, las revistas *Centro* y *Contorno*, Héctor Agosti, Héctor Murena, Jorge Abelardo Ramos, Gino

Germani, entre otros. Este itinerario, por momentos abrumador, permite examinar el espacio de los desacuerdos, allí donde las interpretaciones del peronismo propusieron modos de integrar al pueblo, propuestas de caminos alternativos que sirven de argumentos para la disolución del victorioso frente antiperonista y también para orientar la acción de individuos y grupos, pues, en última instancia, se trataba de dos grupos en disponibilidad. Por un lado, la base social que había quedado huérfana de un líder y, por otro, líderes políticos potenciales que se percibían carentes de base social. Como productores de las interpretaciones, estos últimos propusieron diferentes alternativas para aproximarse al pueblo: desde su propia peronización hasta la desperonización del pueblo incluyendo propuestas claramente autoritarias hasta procesos más lentos de educación democrática. Así, por ejemplo, los integrantes de la revista *Contorno* que “hicieron un anuncio por lo menos paradójico: reclamaron el privilegio de indicarle al pueblo peronista qué es lo que debía ser el peronismo” (p. 87). En el campo de los desacuerdos, interesa el ejemplo del análisis que recorre las trayectorias de Arturo Jauretche y de J. J. Hernández Arregui, ubicados en la misma categoría del intelectual peronista por la literatura que analiza ese período de la historia intelectual, literatura “[que] –de la misma forma que los aliados y enemigos de ambos individuos– ocultó algunas diferencias entre ellos

que son extremadamente relevantes desde un punto de vista sociológico”. Este tipo de afirmaciones hace que el libro, por momentos, adquiera el mismo tono polémico que describe.

En el marco de los desacuerdos y el reconocimiento entre las distintas autoridades que coincidían en hablar sobre el peronismo se conforman algunos consensos: explicar el peronismo era explicar la Argentina y pensar la Argentina pensar la crisis. Se descubren, así, elementos comunes en los análisis que contribuyeron a la construcción del peronismo. Algunos intérpretes buscan la clave en los años treinta y en la existencia de dos Argentinas. La idea de dos Argentinas irreconciliables, la noción de una nación inacabada, donde el peronismo revelaba la crisis. La Argentina dual: integrada o no integrada, sociedad tradicional o sociedad moderna, civilización o barbarie, peronismo y antiperonismo. Con independencia de la valoración positiva o negativa que el peronismo mereciera de parte de cada uno de los intérpretes, el estudio de Neiburg demuestra la importancia de toda reflexión sobre las consecuencias del hecho de que la propia existencia social de cada uno de ellos haya sido inseparable de la existencia del peronismo. “Colocando al peronismo dentro de los grandes relatos sobre la Argentina y su historia, observándolo como una discontinuidad, como un enigma revelador de la crisis de la nación, los intérpretes lucharon por transformarse en los profetas capaces de

revelarlo” (p. 135). Y de esta forma contribuyeron a su construcción puesto que “las interpretaciones producidas por estas figuras no deben nada a la naturaleza del peronismo y sí a una configuración social y cultural particular que hizo que en un momento de la historia de la Argentina el *enjeu* principal fuese la imposición de una definición del peronismo” (p. 134).

La segunda parte del libro está construida desde una perspectiva más historiográfica, en la que se estudia la relación entre los grupos de las élites sociales y las intelectuales a través de la historia del Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES) la invención del peronismo desde el punto de vista de la “ciencia social” y la sociología científica a través de la trayectoria de su padre fundador, Gino Germani. En el último capítulo se analizan los concursos realizados en la Universidad de Buenos Aires después de la Revolución Libertadora como un proceso de desperonización de esa institución.

El pormenorizado análisis del CLES le permite a Neiburg reconstruir la estrategia de algunos intelectuales que, en la década del treinta, se preparaban para la posguerra y finalizan tomando a su cargo, diez años después, la reconstrucción de la Universidad luego del “holocausto”. La emergencia de la sociología científica es planteada como una continuidad de las redes del CLES a partir de la biografía de Gino Germani. Este capítulo recupera con rigor y erudición parte del análisis que conocemos por diferentes

publicaciones.¹ El éxito de Germani fue erigirse en la mirada científica y la consagración del peronismo como objeto pasible y necesario de análisis, la consagración de la ciencia contra el ensayo, el hábitat de los especialistas frente a la tradición y erudición de los maestros. El proyecto de nación propuesto por la nueva disciplina debía comenzar por una nueva universidad construida sobre el valor de la modernización. Pero para ello era necesario desperonizarla.

El debate se traslada a la universidad, la imagen de la universidad de la excelencia es también la de la exclusión. A través del detallado examen de los expedientes de los concursos, es posible observar los contenidos de esa exclusión. “Los candidatos deben dar muestras de un comportamiento cívico ajeno a toda adhesión a las conductas totalitarias” (p. 219). Este análisis confirma que el contexto del surgimiento de la sociología está impregnado por el clima de violencia política y simbólica abierto con el golpe de 1955, al que subyace el cuestionamiento de la ausencia de autonomía del campo intelectual como condición para la constitución de una visión científica sobre la sociedad argentina.

¹ Federico Neiburg, “El 17 de octubre de 1945. Un análisis del mito de origen del peronismo”, en Juan Carlos Torre, *El 17 de octubre de 1945*, Buenos Aires, Ariel, 1995, y “Ciencias Sociales y mitologías nacionales. La constitución de la sociología en la Argentina y la invención del peronismo”, en *Desarrollo Económico*, vol. 34, No. 136, Buenos Aires, 1995.

El análisis de Neiburg se construye entre una tradición del análisis cultural, preocupado por el estudio de las culturas y las identidades o ideologías nacionales, y una tradición de análisis sociológico interesado por el estudio de la génesis de las figuras sociales asociadas al campo de la

producción cultural y de los especialistas que se constituyen participando en éste.

El libro permite múltiples lecturas y abre infinidad de interrogantes. Aunque es posible cuestionar algunas de las elecciones y enfoques propuestos, interesa subrayar que el libro de Neiburg nos

obliga a reflexionar sobre los supuestos y también sobre los prejuicios acerca de los que se asienta nuestra propia cultura académica.

Patricia M. Berrotarán
UNQ

Horacio Tarcus,

Silvio Frondizi y Milcíades Peña. El marxismo olvidado en la Argentina,
Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 448 páginas

El marxismo en los márgenes

A contramano de modas y lugares hoy comunes, este libro nos permite aproximarnos de una nueva manera a un repertorio de pensamientos políticos, formulaciones ideológicas y culturales –y, ¿por qué no?, historias de vida– que hasta hace escaso margen de tiempo resultaban no sólo inaceptables por los estudios académicos sino incluso innombrables.

Toda la investigación versa sobre dos autores hasta hoy olvidados. La tesis principal que la articula sostiene que ambos constituyen una tradición de pensamiento autónoma. Ya desde allí este trabajo puede ser leído como el intento de constituir una tradición de marxistas críticos en la Argentina, una suerte de mariateguismo local. Pero dicha “tradición”, aclara el autor, no constituye una herencia preconsolidada a la espera de un “rescate” sino una invención cuya funcionalidad reposa en la búsqueda de una diferenciación y una delimitación de la geografía ideológico-cultural propia frente a las diversas familias de la izquierda tradicional (dentro de la cual Tarcus agrupa a seis corrientes: anarquista, socialista, comunista, izquierda nacional, nacionalista de izquierda y trotskista).

El ensayo, provocador e incisivo, está repleto de

polémicas de estas variadas coloraciones de la izquierda tradicional sobre cuyo horizonte de fondo se sobreimprimen los aportes particulares de Peña y Frondizi. Desde ese punto de vista, la obra de Tarcus no debería ser recorrida únicamente como una (doble) biografía sino como un fragmento ampliado de la historia del marxismo argentino, aunque centrado en los avatares políticos e ideológicos de dos figuras marginales y heréticas en relación con el conjunto. También puede ser leída como “un ajuste de cuentas con el trotskismo argentino”, según sus propias palabras. Hecho que explicaría el airado rechazo que las diversas publicaciones trotskistas hicieron del libro.

¿Dónde ubicar a Peña y Frondizi dentro del campo intelectual de la izquierda argentina? Ambos estarían en un camino intermedio entre la izquierda tradicional y la nueva izquierda, desencontrados tanto con una como con otra: eran, según el autor, “los aguafiestas de la política” (es probable que aquí Tarcus retome, sin aclararlo, el término de “aguafiesta” de Aricó, utilizado por este último para referirse a Walter Benjamin).

Si en el período de auge y florecimiento de la tradición marxista los intelectuales enrolados en estos segmentos de la cultura política argentina asumían o una posición

–sartreana– de “intelectuales comprometidos” o, por el contrario, se inscribían –gramscianamente– en el rubro “intelectuales orgánicos”, Tarcus afirma, diferenciando a Peña y a Frondizi de ambas categorías, que ellos dos fueron “los intelectuales orgánicos de un partido inexistente”. Ello contribuyó a que fueran raleados no sólo por el poder sino también por la propia izquierda.

Desde un ángulo macro, el libro constituye casi una enciclopedia de la izquierda argentina. En ella la historia oral –siempre sospechosa de ser poco “confiable” y escasamente “científica” en el plano metodológico– ocupa un espacio teórico importante. Sucede que en la elaboración del texto, el autor ha perseguido hasta al último militante que conoció a los dos protagonistas. Su historia no constituye de ninguna manera una historia de las clases subalternas. Es, a todas luces, una historia de intelectuales. No obstante, no ha querido limitarse ni reducirse sólo al análisis del material escrito y publicado por ellos. ¿Cómo podría hacerlo si la izquierda argentina vivió la mayor parte de su historia en la clandestinidad y/o la ilegalidad? Incluso los militares ingresaron –luego de su asesinato– al estudio de Silvio Frondizi incautando materiales varios. Difícil tarea entonces la

de un historiador que pretenda no sólo recrear lo que ha sido escrito sino también aquello que se ha perdido y que sólo queda en la memoria y en el relato oral de compañeros de militancia de los biografiados.

Renunciando entonces a la “neutralidad valorativa”, la investigación de Tarcus quiere ser una propuesta. La de un nuevo modo de apropiación teórico-crítica de esta constelación “olvidada”, intentando al mismo tiempo descentrar el divorcio que marcó a fuego la historia de las ideas emancipatorias en la Argentina (por lo menos desde el inicio de la llamada “transición a la democracia” hasta los primeros años noventa). Esa fractura separó tajantemente las producciones originadas en una historiografía que Tarcus denomina “oficial”, de carácter apologético y autorreferencial –la perteneciente a los partidos políticos de izquierda– de aquellas otras –las académicas– que si bien estaban conformadas según reglas de elaboración mucho más pulidas y sutiles, en reiteradas ocasiones no alcanzaban a esquivar la aridez y sequedad que habitualmente conlleva extirpar artificialmente los ruidos perturbadores de “la política” para construir una historia silenciosa de las ideas.

Un problema que no es nuevo ni tampoco exclusivo de las franjas marxistas o incluso “progresistas” de los historiadores de la cultura argentina. Para el caso europeo, basta releer los análisis de Perry Anderson sobre el “marxismo occidental” (*Consideraciones sobre el marxismo occidental* [1976] y

Tras las huellas del materialismo histórico [1983]) y la separación tajante que este historiador encuentra en su seno entre la producción teórica (historiográfica, filosófica, estética, etc.) y la actividad política de los investigadores. En el medio latinoamericano, fue Aricó quien cargó igualmente las tintas sobre este problema, al introducir en México una compilación de aportes colectivos sobre el problema de la hegemonía (Prólogo a *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* [1985]), cuestionando “las fronteras demasiado rígidas entre lo ‘académico’ y lo ‘político’”, ámbitos separados por “un distanciamiento e incomunicación que, en nuestra opinión, caracterizó gran parte de nuestra historia cultural, por lo menos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta los últimos años. La reflexión académica estuvo mutilada en su capacidad de prolongarse al mundo interior de la política, fue más ideología legitimadora que crítica social, al tiempo que la reflexión política tendió a excluir el reconocimiento de los nuevos fenómenos, teorizado y tematizado por los intelectuales”.

El libro de Tarcus se propone abordar de lleno esta incómoda problemática apuntada por Perry Anderson y por Pancho Aricó que como horizonte de sentido inconfesado premoleda muchas de nuestras actuales reflexiones e intervenciones intelectuales. Pero el autor no apela en su intento a un “tratado metodológico” sobre la historia intelectual ni tampoco a una sociología del conocimiento

historiográfico. Por el contrario, se ocupa de rastrear las raíces políticas de este divorcio –hoy asumido entre nosotros como “natural” y “obvio”– a lo largo de varias décadas del siglo xx. Un divorcio según el cual el desarrollo y la producción de los intelectuales marxistas argentinos, nos dice el autor, “nunca pudo escapar al control de las direcciones partidarias cuyo margen de tolerancia fue siempre escaso” motivando una relación repetidamente tensa entre ambos polos.

Para reexaminar la problemática Tarcus adopta como eje de su reflexión-reconstrucción a estas dos figuras que vivieron de manera trágica ese divorcio entre la política y la teoría, entre la militancia y el pensamiento crítico, entre la intelectualidad y los partidos políticos de izquierda: Silvio Frondizi y Milcíades Peña.

Allí, en esa particular manera de experimentar la cisura entre los imperativos políticos y las inquietudes intelectuales reside el suelo común de estas dos personalidades, tan distintas entre sí en muchos otros de sus perfiles (a pesar de que ambos mantuvieron una incipiente colaboración y amistad que comenzó a enturbiarse a partir de 1956 con el folleto de Peña titulado “Profesores y revolucionarios. Un trotskista ortodoxo responde al profesor Silvio Frondizi”). Porque si Peña fue el arquetipo del “militante” clásico, Frondizi fue en cambio el paradigma del “profesor”, con todo lo que ello implica en cuanto a ademanes asumidos, ubicaciones en el campo intelectual y modos de

autopercibirse dentro del mundo de las izquierdas argentinas.

¿Cómo incluirlos entonces bajo el mismo paraguas siendo tan disímiles? El recurso al que apela Tarcus remite a la dimensión “trágica” que cada uno de ellos habría personificado dentro del marxismo argentino a pesar de sus curvas de variación ideológica sumamente heteróclitas. Tarcus retoma esta recuperación de la tragedia, aparentemente ajena a las diversas ortodoxias del marxismo (incluidas las de factura local), básicamente de Lucien Goldmann y de Michael Löwy, quienes a su vez se apropiaron de ella a partir de una relectura de la primera juventud de Lukács (aquel incluso más joven que el ya joven y más célebre de *Historia y conciencia de clase*). En el caso de Goldmann la fuente de inspiración se encuentra en *Le dieu caché* ([1955], inexplicablemente traducido como *El hombre y lo absoluto*), y en el de Löwy –que prologa esta investigación de Tarcus– remite a un ensayo cuyo mismo título deja oír su eco en el del argentino: *El marxismo olvidado: R. Luxemburg y G. Lukács* [1978].

El locus teórico donde Tarcus visualiza en la obra de Peña esa veta ocluida –por sus compañeros de militancia dentro de las filas del trotskismo morenista– reside en la conclusión general a la que arribó en sus estudios sobre la formación social argentina. Un país que desde su misma génesis –sostiene Peña– no tuvo ni una burguesía pujante y modernizadora ni tampoco –agregaré más tarde, en un

estadio posterior a la ruptura con la organización política liderada por Moreno– un proletariado que lograra superar la conciencia corporativa y nacionalista que tiñó su adhesión al peronismo.

Sin sujetos que la encarnen, en la obra de Peña se habría obturado la posibilidad tanto de una modernización burguesa (supuestamente opuesta –según los relatos de Gino Germani– al tradicionalismo de la élite oligárquica) como de una revolución socialista. No habría entonces en su obra posibilidad de reconciliación racional positiva para la historia argentina: su desgarró permanece abierto y negativamente reacio a la síntesis. En esa particular modulación del discurso historiográfico –y político– de Peña, Tarcus encuentra la inflexión trágica de su pensamiento.

En el caso del otro personaje en cuestión, la tragicidad se hallaría en el terreno de la ciencia política. El joven Silvio Frondizi habría desarrollado una cosmovisión que se inicia con un “pesimismo trágico” que aún forma parte de un paradigma liberal crítico, donde predominan en sus escritos la rebeldía ética y la revuelta romántica contra el capitalismo. El Frondizi maduro habría superado ese estadio alcanzando su pensamiento una dimensión “marxista-crítica” y “trágico-utópica”. La tesis central de Tarcus sobre Silvio Frondizi afirma que las antinomias que lo desgarraron en su período juvenil liberal (tensionadas entre política y cultura, entre tiempo histórico y tiempo

existencial, entre la política como arte de lo posible y la política como utopía revolucionaria, entre la concepción del partido como instrumento y la concepción del partido como anticipación desalienada de la sociedad futura, etc.) no desaparecen en la madurez sino que son resignificadas dentro de un ideal socialista.

De modo que ambos intelectuales se habrían debatido –sin solución, como en toda tragedia– entre un mundo que muere (por lo menos en la época en que ellos escribieron): el de la burguesía y las clases dominantes argentinas, y un mundo que aún no ha nacido: el encarnado por el proletariado y el proyecto socialista. Los dos constituyen, en este sentido, personajes que transitan en la orilla, que producen en el borde. Los dos mantienen relaciones complejas y tensionadas tanto frente a la Academia –absolutamente rechazada por Peña, mucho menos por Silvio Frondizi– como frente a las organizaciones partidarias –inicialmente más lejano Frondizi, mucho más orgánico Peña, aunque terminara rompiendo amarras con Nahuel Moreno y su grupo–.

Donde el relato reconstructor de Tarcus corre el riesgo de forzar en alguna medida la letra misma de Peña es en torno a algunas referencias donde se sugiere cierta comparación con la obra del historiador británico E. P. Thompson. Si bien es verdad que Milcíades Peña, a diferencia de toda la historiografía militante argentina (incluyendo aquí

desde las obras más conocidas de Rodolfo Puiggrós y Abelardo Ramos hasta la menos difundida de Leonardo Paso) en ningún momento termina legitimando a posteriori a una u otra fracción de las clases dominantes en nombre de una subrepticia “astucia de la razón” teñida por la jerga del marxismo –vía el determinismo mecanicista y la ideología del progreso lineal por etapas–, también es innegable que en su obra existe algo así como un énfasis metodológico nunca disimulado depositado en la importancia central del “desarrollo de las fuerzas productivas...”. Si los caudillos del interior y todas las rebeliones contra la modernización capitalista y el ingreso de la Argentina al mercado mundial durante el siglo XIX no tuvieron jamás perspectiva realista de triunfo ni porvenir histórico, esto se debe a que, siempre según Peña, esos sujetos y agentes sociales “no tenían un programa para desarrollar las fuerzas productivas”. Su derrota, por lo tanto, era “inevitable”.

De igual modo, Peña llega a sostener amargamente en *Antes de mayo* (un texto que aborda el período colonial de la historia argentina) que: “Ningún grupo social actúa acorde con las tareas que el desarrollo del capitalismo industrial le había asignado”. A pesar de que Tarcus se esfuerza por destacar en Peña una visión trágica de la historia argentina –desde una lectura de obvias inclinaciones antieconomicistas que prioriza todo aquello que separa al biografiado del marxismo “ortodoxo”–, un

lector atento podría preguntarse si acaso ese énfasis no disimulado de Peña depositado en “las tareas asignadas” por el desarrollo histórico... ¿no suponía en última instancia la existencia de un modelo arquetípico suprahistórico al cual todos los países y clases debían adaptarse? (el célebre *de te fabula narratur* del prólogo a *El capital*).

De este modo, aun superando los esquematismos y el etapismo de la historiografía estalinista tradicional (gracias al análisis del desarrollo desigual y combinado que Peña adopta de la *Historia de la revolución rusa* de Trotsky) el impulsor de la revista *Fichas* no logra romper muchas veces con la lógica centrada en el desarrollo de las fuerzas productivas. Ello le impide en no pocas ocasiones superar esa obstinada limitación que opaca su intento por ver la historia desde el ángulo de las clases subalternas (al decir de Antonio Gramsci) o desde “los vencidos” (en la terminología de Walter Benjamin). Recordemos que esa falencia precisa no fue una incomprensión o un obstáculo particular de Peña, pues también Adolfo Gilly (que compartirá con Peña un marxismo no estalinista), al intentar historiar la revolución mexicana, culmina su análisis con un balance igualmente amargo que presupone idéntica conclusión: la “falta de programa para desarrollar las fuerzas productivas” de los sectores oprimidos mexicanos.

Allí, en esa delgada pero sólida intersección donde la visión multilineal del desarrollo histórico sustentada en “la ley” del desarrollo desigual y combinado se cruza con una

visión deudora del progreso en función de cánones productivistas (que obtura cualquier intento de estudiar el desarrollo social y la modernización no de las clases dominantes sino desde las clases subalternas), la obra de Peña se aleja –creemos– de los análisis thompsonianos, aun cuando se acerque a estos últimos por su insistencia –vía la lectura y el seguimiento atento del último Lefebvre– en la dimensión humanista del marxismo.

No obstante ese detalle, Tarcus se empeña en demostrar –con notable rigor y una apoyatura abrumadora de erudición y bibliografía– que a los análisis de Peña no los ha despeinado el viento de la historia transcurrida como sí le sucedió a muchos otros ensayistas e historiadores militantes argentinos cuya obra hoy sólo puede leerse como documento de época o a lo sumo como índice para una historia del campo intelectual y político. Según señala Tarcus, muchos historiadores académicos han utilizado fragmentos, intuiciones y elaboraciones conceptuales de Peña pero... sin citarlo (pues una personalidad semejante no resultaría “citable” para quien se mueve en una órbita no de militantes sino atravesada por las presiones –sordas– de nuestro mundillo académico).

En cuanto a Silvio Frondizi, su vida puede ser abordada según Tarcus diferenciando dentro de ella al menos tres grandes etapas. Una primera, la del “liberal consciente de la crisis del liberalismo” (que llegaría hasta 1945), una segunda, la del “marxista crítico” que postula la

revolución socialista y la construcción del sujeto revolucionario (que se extendería entre 1945 y 1960) y, por último, aquella signada por “la soledad del marxista francotirador” (figura por la cual, dicho sea de paso, el autor siente una simpatía nunca disimulada, aun cuando en su polémica de los años ochenta con Juan José Sebreli desarrollada en *Praxis* y en *Nueva Presencia* Tarcus haya incluido por aquel entonces notas críticas sobre el socialismo “solitario” de Sebreli), centrado en la actividad docente y en la defensa de presos políticos y gremiales (que abarcaría desde 1961 hasta su asesinato en 1974).

Por comparación con sus otros dos célebres hermanos, el autor sostiene que si Arturo fue el político y Risieri el académico, Silvio constituyó en cambio el intelectual en el sentido pleno del término. Desde tal posición, Silvio habría logrado desplazar sus reflexiones sin salida del período liberal hacia el interior de una constelación marcada por un marxismo humanista y antidogmático donde aquellos desgarramientos encontrarían el sentido de sus eventuales –aunque no necesarias– resoluciones históricas (principalmente en su obra magna: *La realidad argentina*). A pesar de ello (y de toda la empatía con los biografiados que sin ninguna duda expresa este libro) Tarcus reconoce que

“ciertas fórmulas economicistas seguirán coexistiendo incómodamente con las formulaciones centrales del marxismo humanista en Silvio Frondizi”. Una constatación impactante que da cuenta del grado ni apoloético ni ingenuamente halagador alcanzado por Tarcus en su elaboración.

En su reconstrucción del itinerario político ideológico de Silvio Frondizi, Tarcus también hace un recorte selectivo para poder incluirlo dentro de esa tradición de marxismo crítico que él pretende –intención asumida de modo explícito– contribuir a construir con la publicación de su libro. Para ello se ve impelido, sin obviar ni ocultar ningún vértice de la obra o la vida de Frondizi, a diluir de algún modo su último acercamiento a la organización política personificada en el Partido Revolucionario de los Trabajadores (período de su vida al que Tarcus asigna solamente escasas páginas por contraste con la inmensa mayoría del volumen que está centrado en períodos previos de su vida política).

Previamente, en la introducción, Tarcus había abonado el terreno de esa conclusión final negando de antemano la existencia de una tradición específicamente “guevarista” dentro de las izquierdas argentinas junto a las otras seis subvariantes de este espectro a las que él hace referencia en su trabajo. Para

él, el “guevarismo” se circunscribe de algún modo únicamente al PRT y, desde este sesgado ángulo que prioriza un enfoque institucionalista organizativo por sobre el ideológico cultural (perspectiva que no termina de dar cuenta del *élan* “guevarista” que de algún modo atravesó al peronismo de izquierda de un Cooke o incluso a sectores cristianos radicalizados como, por ejemplo, los agrupados en la revista *Cristianismo y Revolución*), consistiría en una especie de ecuación surgida de la sumatoria de trotskismo más populismo. Cancelada entonces desde el comienzo la existencia misma de esta tradición, Tarcus concluye afirmando que el último Silvio Frondizi “ensayará diversos acercamientos políticos poco congruentes con sus posturas teóricas”.

Además de estos nudos problemáticos, el trabajo deja muchas otras cuestiones abiertas y preguntas pospuestas que invitan a seguir repensando la conflictiva relación de Peña y Frondizi (pero no sólo de ellos...) con el resto de las izquierdas argentinas. Sin ninguna duda, esa tarea que nos deja pendiente constituye uno de los mejores logros de este libro.

Néstor Kohan
UBA