



ISSN 0329-1588

LA BIBLIOTECA

revista fundada por Paul Groussac

¿Existe la filosofía argentina?

Oscar del Barco
León Rozitchner
Arturo Andrés Roig
Oscar Terán
Tomás Abraham
Germán García
Rubén Dri
Diego Tatián
Eduardo Rinesi
Guillermo David
Gregorio Kaminsky
María Pia López
Claudio Martyniuk
Francisco Naishtat
Mónica Cragolini
Susana Villavicencio
Gerardo Oviedo
Ana Sanllorenti
Mario Tesler
José Luis Moure
María De Pauli
Analía Capdevilla
Norberto Wilner
Hugo Biagini
Silvia Zilblat
Samuel Cabanchik

2-3

Presidente de la Nación: Néstor Kirchner

Secretario de Cultura: José Nun

Director de la Biblioteca Nacional: Elvio Vitali

Subdirector de la Biblioteca Nacional: Horacio González

Dirección de la Administración: Mariano Fernández Landoni - Celedonia Méndez Vargas

Dirección de la Atención al Usuario: Ana Sanllorenti

Dirección de Administración Bibliotecológica: Raúl Jesús Pano

Coordinación Editorial: Sebastián Scolnik

Corrección: Lucía Casasbellas Alconada

Diseño y diagramación: Sebastián Pardo, Axel Russo, Alejandro Truant

Colaboraciones: Cecilia Calandria, Lucía Casasbellas Alconada, Margarita Ardengo, Ricardo Boserup

Traducción del portugués: José Luis Moure

Traducción del francés: Mario Goloboff

Prensa: Graciela Blancat, Julián Bruschtein

Agradecimientos: Roberto Casazza, Gladys Pacheco (APBN), Adriana Savia, Leila Gutiérrez, Florencia Boserup

La Biblioteca, revista fundada por Paul Groussac en 1896, es una publicación de la Biblioteca Nacional de la República Argentina. ISSN N° 0329-1588

Agüero 2502, 6° piso (C 1425 EID), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tel.: (54-11) 4807-6778 | ediciones.bn@gmail.com | www.bn.gov.ar

Impresión Línea Gráfica Grupo Impresor de Inghen S.A. Tucumán 3458 (C 1189 AAP), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel.: (54-11) 4867-1002

Distribución La Periférica Distribuidora. Tel.: (54-11) 2007-4527 | perifericadistribuidora@gmail.com | www.la-periferica.com.ar

Distribuidora Sin Fin. Rincón 1407 (C 1251 ACE), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel.: (54-11) 4308-1813

Distribuidora Jaqueline. Salta 781 (C 1074 AAO), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel.: (54-11) 4383-5888



ÍNDICE

- 3 • **Editorial.**
- 5 • **Acerca de la existencia de la filosofía argentina.**
- Meditaciones
- 8 • **Consideraciones sobre un poema de Juan L. Ortiz.** *Por Oscar del Barco*
- 18 • **León Rozitchner: “El Ser se devela hablando en castellano”.** *Por Sebastián Scolnik*
- A la búsqueda del filósofo argentino
- 40 • **Periplo y eclipse del Francisco Romero.** *Por Oscar Terán*
- 52 • **El filósofo argentino: ¡dificultades!** *Por Horacio González*
- 74 • **Filósofos argentinos. Acerca del profesor N. E. Perdomo.** *Por Tomás Abraham*
- 86 • **Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX.** *Por Gerardo Oviedo*
- Sombra de la filosofía universal
- 114 • **Krausismo, Neo-krausismo y Krausología.** *Por Arturo Andrés Roig*
- 122 • **Spinoza, pasajes argentinos.** *Por Diego Tatán*
- 134 • **Rastros de carmín.** *Por María Pia López*
- 150 • **Nietzsche en el imaginario argentino del siglo XX: dos momentos de una historia.** *Por Mónica Cragolini*
- 162 • **El giro postmetafísico y la vocación filosófica.** *Por Francisco Naishtat*
- Voces clásicas
- 178 • **A la voz del aura. Para una imagen de Luis Juan Guerrero.** *Por Guillermo David*
- 188 • **El joven Alberdi y la creación filosófica del español en América.** *Por José Luis Moure*
- 200 • **Rodolfo Mondolfo. Historicismo e Historia de la Filosofía.** *Por Guillermina Garmendia*
- 214 • **Los Nietzsche de Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada o el modo vital de abjurar de los credos trascendidos.** *Por Horacio Nieva*
- 222 • **José Ingenieros: paradigma biológico y nacionalidad filosófica.** *Por Susana Villavicencio*
- 230 • **José Ingenieros: citador del célebre texto de Etienne de La Boétie.** *Por Graciela Ferrás*
- 236 • **El reclamo amoroso del filosofar en Rodolfo M. Agoglia.** *Por Alcira B. Bonilla*
- 246 • **León Dujovne: una lectura de Spinoza en clave judía.** *Por Florencia Gómez*
- 254 • **Lidia Peradotto: introductora de la lógica contemporánea en la Argentina.** *Por Carlos A. Oller*
- 258 • **Nimio de Anquín. La lúcida escritura del ser.** *Por Daniel López Salort*
- Sensibilidades críticas
- 268 • **Los símbolos y las identidades populares.** *Por Rubén Dri*
- 276 • **Notas para un materialismo argentino. Una lectura de los textos de León Rozitchner.** *Por Sebastián Scolnik*
- 290 • **Para una filosofía del Ser político. Notas sobre la obra de Oscar Landi.** *Por Eduardo Rinesi*

- 300 • **De aquí y de allá.** *Por Germán García*
- 316 • **Filosofía y catalepsia.** *Por Silvio Juan Maresca*
- 326 • **Argentinidad al filo.** *Por Diego Sztulwark*
- 336 • **Oscar Masotta, entre la fenomenología y el estructuralismo.** *Por Hernán Scholten*
- 346 • **La desviación en el origen. Notas sobre la investigación filosófica en José Aricó.**
Por Verónica Gago
- 356 • **El legado filosófico de Enrique Marí.** *Por Claudio Martyniuk*

El congreso de 1949

- 366 • **Polémica Astrada-Grassi.** *Investigación de Guillermo David*
- 388 • **Los límites de la razón histórica.** *Por Hans-Georg Gadamer*
- 392 • **Del bergsonismo al existencialismo.** *Por Jean Hyppolite*
- 402 • **El primer congreso nacional de filosofía en la Argentina.** *Por Roberto Baschetti*

Filosofía y literatura

- 414 • **Filosofismas locales.** *Por Norberto Wilner*
- 428 • **Macedonio Fernández y el sueño americano.** *Por Rubén H. Ríos*
- 444 • **Macedonio Fernández: configuraciones de un filosofar.** *Por Marisa Muñoz*
- 452 • **Arlt, existencialista (Acerca del buen uso del *Saint Genet*).** *Por Analía Capdevilla*

Universidad y filosofía

- 470 • **Deodoro Roca, el movimiento reformista y la integración latinoamericana.** *Por Hugo Biagini*
- 480 • **Filosofía: de la oralidad a la escritura.** *Por María De Pauli*
- 486 • **Interrogaciones.** *Gregorio Kaminsky, Samuel Cabanchik y Silvia Ziblat*
- 494 • **La revolución estudiantil de los años 60.** *Por Olgaria Matos*

Labor bibliotecológica

- 508 • **Libros de la Biblioteca Nacional: cimientos de nuestra comunidad.** *Por Ana Sanllorenti*
- 516 • **Nuestras dos bibliotecas nacionales y el intercambio de publicaciones.** *Por Mario Tesler*
- 530 • **Un diario español en la Biblioteca Nacional. *El Mercurio. Histórico y político* (1738-1830).** *Por Graciela Funes*

Semblanzas

- 532 • **Carlos Guido Spano: de las barricadas parisinas a la guerra del Paraguay.**
Por Susana Pereira

Editorial

La presente entrega de este número de *La Biblioteca* se refiere a distintos capítulos de la filosofía considerada y realizada en la Argentina, en sus instituciones académicas, en sus centros autónomos o en la obra de sus autores, más allá de escuelas de pensamiento o tendencias específicas. No se le escapará a nadie la importancia de estas páginas, en las que conviven diferentes pensamientos y escritos muchas veces olvidados de la vasta tarea filosófica que tuvo y tiene lugar en nuestro medio. Hace más de un siglo y medio, Alberdi había aseverado que sin una filosofía, o sin la filosofía, era imposible llegar a ser una nación. Evidentemente, esta frase es desafiante y problemática, pero no debemos ignorar que aún hoy —cuando las circunstancias de todos esos conceptos han cambiado radicalmente— un país como el nuestro sólo tendría razones para disminuirse si abandona la fuente de la razón filosófica, que es una razón crítica que puede desafiar incluso las formas más inexpresivas de la propia razón.

Como ya hemos dicho, la tarea de la Biblioteca Nacional tiene variadas dimensiones, y la que se viene atendiendo con énfasis muy especial es la de poner todo su acervo a real disposición de sus lectores, para lo cual se halla en un proceso de inventario de la totalidad de sus libros y otros materiales, como revistas, diarios, partituras o mapas. En tanto, como una cuerda que la recorre desde su misma fundación, se evocan los temas sin los que una Biblioteca Nacional —y más ésta, en su momento dirigida por Groussac o por Borges— difícilmente mantendría su condición de tal. En ese sentido, la presencia en ella de la reflexión filosófica, a modo de historia del pensar o a modo de conceptos filosóficos que en su momento reclamaron la atención de autores específicos, es consustancial con su objetivo.

Lógicamente, la Biblioteca Nacional no es sede de enseñanza filosófica, pero no puede dejar de ser un ámbito en el cual la palabra filosófica tenga pertinencia, ya sea para invitar a que se escriba sobre ella —como es ahora el caso— ya sea para mostrar que una Biblioteca en condiciones eficientes de funcionamiento y administración, tal como la deseamos, no debe dejar que escape de ella la presencia de los debates más relevantes de la vida contemporánea. Al propiciarlos, no hace más que recrear, y no sólo atender, la figura y la pasión de sus lectores e investigadores. Esperamos que este número de *La Biblioteca* contribuya a renovar el interés por la filosofía realizada en nuestro país, y que al mismo tiempo el lector sepa disimular inevitables fallas o involuntarias ausencias en un horizonte tan abarcador y pleno como éste.

Elvio Vitali | *Director de la Biblioteca Nacional*
Horacio González | *Subdirector de la Biblioteca Nacional*

Acerca de la existencia de la filosofía argentina

En algún tramo de *El sol, la línea y la caverna*, del recordado profesor Conrado Eggers Lan, se comenta que Platón usa la palabra *hypónoia* para aludir a un significado encubierto. En la discusión sobre la filosofía argentina hay significados encubiertos. La expresión es inquietante pues encierra una pregunta, una posibilidad, una calificación improbable para la filosofía y una aceptación desvelada pero real respecto a si hay filosofía en la Argentina. No son los tiempos de Alejandro Korn, donde esa duda tenía un acceso intelectual a su tratamiento calmo, ponderado.

Tenemos el vasto territorio de la filosofía de Carlos Astrada para reflexionar sobre el particular: buscar el “plasma nacional de los orígenes” no lo eximía de escribir las obras más relevantes de la filosofía hecha aquí, entre nosotros, un “entre nos” que encarna la mencionada *hypónoia*, los encubiertos significados que llevan a una filosofía argentina o a la filosofía en la Argentina. Leer *La revolución existencialista* o *El marxismo y las escatologías* de Astrada, no produce una menor impresión de estar frente a una filosofía enraizada que *El mito gaucho*, una reflexión en la que el rastro de Heidegger se revela tan elocuente, como la pasión por ese y otros nombres propios que le han dejado a nuestro país autoreflexiones fundamentales en su historia cultural.

Estamos perfectamente advertidos sobre los riesgos del mal particularismo o de lo que en los últimos años viene siendo denunciado como sustancialismo u ontologismo. Pero, ciertamente, esto es muy frágil como denuncia. No pueden ser motivo de censura, salvo para funcionarios de un sumario guardarrupas filosófico, conceptos que alientan problemas de muchos siglos de filosofía, por lo que mentar palabras de un gran legado universal para sospecharlas, puede convertirse en una voluntaria ceguera que cree apartarse del “esencialismo” cuando en realidad abandona el pensamiento intenso. Lo haría tan sólo para atrapar los magros programas de una filosofía cubierta de jergas, recelos y prevenciones.

Sin embargo, aceptemos que hay que estar protegido de las fundamentaciones fijistas y macizas, absorbidas por epigramas heroicos, poco serenos o mal escampados. ¿Lo estaríamos menos si no supiéramos resguardar adecuadamente el destino de una filosofía viva? Tal filosofía deberá tomar de la academia su historicidad añeja y no sus dudosos formularismos actuales; deberá tomar del rigor de su “ciencia estricta” lo que tiene de aventura intelectual y no de vocabulario de gabinete; deberá tomar de la vida real de la lengua y del intercambio cotidiano, su oscura y holgada creatividad antes que su amoldamiento a las rutinas de los medios de comunicación; deberá tomar de las novedades intelectuales basadas en la cita de actualidad, su necesaria puesta al día pero no su horizonte teledirigido y su razón administrada; deberá tomar, en fin, sus recursos retóricos de todo lo que hoy conmueve a la humanidad en la crisis de las lenguas y las ideas –como lo percibió Husserl en la Crisis de las ciencias europeas– y mucho menos de las técnicas planetarias de escritura de tesis, que si bien contribuyen a mantener viva la actividad filosófica, muchas veces demoran también la aparición de los necesarios textos de ruptura.

Todo esto intentamos mencionar, en tanto *hypónoia*, cuando decimos filosofía argentina. En el rastro de los numerosos significados de esta expresión, se hallan los senderos de este número de *La Biblioteca*, revista que de este modo persiste en retomar el sentido que hace más de un siglo le diera origen y en adjuntar el que le sea propio a esta época. Una aclaración vale: ante la salida del número anterior de *La Biblioteca*, en el deseo de buscarse una continuidad, se produjo una omisión. Los números iniciales dirigidos por Groussac con el nombre *La Biblioteca* no sólo volvieron a verse en tiempos de Borges y ahora en estos, sino que bajo la gestión de Oscar Sbarra Mitre también fue invocado para darse a luz dos números de la antigua publicación. Esa es la continuidad real de un nombre, sus ecos que siempre serían mucho más que la realidad efectiva de un Estado, pero en este caso hacen a la perseverancia no tanto extraña como ondulante de la vieja Biblioteca Pública de Buenos Aires, hoy Biblioteca Nacional.

Meditaciones

Oscar del Barco y León Rozitchner son dos filósofos sobre los que podría establecerse el clásico y a veces incómodo ejercicio de las vidas paralelas. Incómodo, porque en principio el paralelismo implica un acompañamiento que no se ha reclamado, y cada uno querrá elegir siempre su propio contrapunto para espejarse. Pero hay también un derecho amistoso —aunque la amistad en verdad es anterior al derecho y finalmente lo niega—, por el cual un tercero —esta revista— pone rieles que no han sido

solicitados. Pero la amistad es lo no solicitable, el riesgo de la conjunción sin salvoconductos.

Oscar del Barco, en su último libro Exceso y donación, examina lo que denomina el problema de la donación de lo dado. En lo dado sólo se puede encontrar lo excedente, pues lo dado condensa las expectativas de un “nuevo comienzo”, una recreación del hombre y del lenguaje, que puede llamarse “Dios” como propiedad lingüística, pero en dirección al exceso, al acto presente que siempre busca su presupuesto como algo más, que sustrae lo dado hacia el propio pasado de que ha sido dado. Estos pensamientos de Oscar del Barco, en diálogo con Heidegger y Schelling, señalan un camino para la filosofía practicada entre nosotros, elaborada con un fuerte sentido de diálogo, silencioso e intenso.

A su vez, León Rozitchner, algunos de cuyos temas son, como lo indica el título de uno de sus últimos libros, El terror y la gracia, escribe una obra única y esencial, que en su larga coherencia se muestra cada vez más plena de incesantes ramificaciones. El terror y la gracia también alude a que siempre estamos entre el resurgimiento de la conciencia emancipada y las escrituras complejas, necesarias para descubrir en ese enredo de palabras la propia emancipación.

En los últimos meses, la publicación de una carta de Oscar del Barco en la revista cordobesa La intemperie ha desatado un hondo debate. La carta de Del Barco está moldeada como una ardua

plegaria y es uno de los documentos más impresionantes escritos en la Argentina sobre la relación de la política con la violencia, la muerte y la decisión personal.

Sólo es igualable a las largas reflexiones de León Rozitchner sobre las subjetividades limítrofes que alberga el ser de lo político, persistentes en esta obra desde los años sesenta.

Sin duda, en la carta de Del Barco se nota una conmoción individual que tiende hacia una dimensión de eternidad, considerando lo humano como soplo débil, que actúa como mandato cuya fuerza paradójica es su propia debilidad. Las exigencias del “no matarás” ponen a este documento filosófico como una frontera imposible pero a la vez insoslayable respecto a la trama moral de la historia, aunque no sea necesario desconocer que la historia siempre sigue su curso bajo otras circunstancias y reclamos. Allí siempre somos rehechos al margen de lo que creíamos saber sobre nuestra conciencia moral.

El gesto filosófico de Del Barco al iniciar la polémica sobre los años 70 sub especie eternitatis, desde ya implica un momento sustancial de la actual filosofía argentina, empalma entonces con la carta que escribió Jorge Luis Borges en 1985 al presenciar una sesión del Juicio a las Juntas de Comandantes. Ambos son textos de una sacralidad escéptica que apunta a una ética que no puede llevar los nombres de la historia, pues en ella todos somos otros, con muy diversas interpretaciones sobre el acontecer y lo dado.

León Rozitchner, por su parte, había recogido muy tempranamente estos mismos temas, pero bajo otra forma, la de la reflexión sobre la conciencia que no se sabe a sí misma y sin embargo insiste en emprender sus jornadas de liberación en la objetividad de la historia. El análisis de esa brecha inconsolable, lo ha llevado a Rozitchner a sus grandes análisis del yo humillado y al de todos los lenguajes donde el fracaso político de lo humano se refugia en un desdén por pensar al cobijo —palabra rozitchneriana— de sus habitáculos sensitivos y amorosos. De allí la fundación de la crítica en León Rozitchner, en el lenguaje y por el lenguaje.

Convergencias forzadas, entre Rozitchner y Del Barco, no hay. Hay la voluntad de una comunidad utópica —otra vez: esta revista—, de pensar a través de ellos y en ellos —diferentes, lejanos— el mismo tema del padecer en la palabra, que si fuera simultáneo o semejante al padecer en la vida, encuentra en la política el ámbito necesario y a la vez cuestionado de actividad. Pero si toda necesidad está en cuestión, y toda actividad debe acometerse tanto como el pasmo por lo que se ha hecho, tenemos las filosofías de Del Barco y Rozitchner en un no reclamado diálogo que por el peso de un secreto imán, nos reclaman.

Consideraciones sobre un poema de Juan L. Ortiz

Por Oscar del Barco

La lectura del poema *Las raíces y el cielo* de Juan L. Ortiz, invita a Oscar del Barco a ensayar un conjunto de consideraciones acerca de la imposibilidad de comprensión que ofrece la poesía, exceso que no puede rebelarse en la literalidad de sus palabras y que conjura los intentos interpretativos.

La poesía encierra sus secretos. Está hecha de misterios inaprensibles para los regímenes de visibilidad existentes; una invitación a pensar más allá de los modos de inteligibilidad dados para poder conectarse con sus sentidos emergentes que exceden como fuerza enunciativa al poeta en tanto sujeto de enunciación. En el poema de Ortiz, nos sugiere Del Barco, el amor deviene palabra capaz de concentrar todo lo que de indecible hay en el hombre, vacío que se parece más a la nada que al ser sustancial. Un poema que “fue dicho sin que nadie lo dijera” y cuya lectura incomprensible hace que cada visita que se le haga resulte eternamente inaugural.

Consideraciones sobre un poema de Juan L. Ortiz

Ah, mis amigos, habláis de rimas...

*Ah, mis amigos, habláis de rimas
y habláis finamente de los crecimientos libres...
en la seda fantástica que os dan las hadas de los leños
con sus suplicios de tísicas sobresaltadas
de alas...*

*Pero habéis pensado
que el otro cuerpo de la poesía está también allá, en el Junio de crecida,
desnudo casi bajo las agujas del cielo*

*Qué haríais vosotros, decid, sin ese cuerpo
del que el vuestro, si frágil y si herido, vive desde la "división",
despedido del "espíritu", él, que sostiene oscuramente sus juegos
con el pan que él amasa y que debe recibir a veces,
en un insulto de piedra?*

*Habéis pensado, mis amigos,
que es una red de sangre la que os salva del vacío,
en el tejido de todos los días, bajo los metales del aire,
de esas manos sin nada al fin como las ramas de Junio,
a no ser una escritura de vidrio?*

*Oh, yo sé que buscáis desde el principio el secreto de la tierra,
y que os arrojáis al fuego, muchas veces, para encontrar el secreto...
Y sé que a veces halláis la melodía más difícil
que duerme en aquellos que mueren de silencio,
corridos por el padre río, ahora, hacia las tiendas del viento...
Pero cuidado, mis amigos, con envolveros en la seda de la poesía
igual que en un capullo...
no olvidéis que la poesía,
si la pura sensitiva o la ineludible sensitiva,
es así mismo, o acaso sobre todo, la intemperie sin fin,
cruzada o crucificada, si queréis, por los llamados sin fin
y tendida humildemente, humildemente, para el invento del amor...*

De *Las raíces y el cielo* (1933). En Juan L. Ortiz, *Obra completa*,
Universidad Nacional del Litoral, p. 533.

Lo primero a decir es que se trata de un poema que podríamos llamar *hermético*. Con la palabra *hermético* me refero a la claridad del poema, al hecho, o al lugar, donde el lector choca contra una claridad que lo engeuece. En este sentido todo poema es hermético al ser poseedor de una transmisión que debe manifestarse o develarse.

El poema se despliega en un arco que va desde el amor de la inicial simplicidad del llamado a los “amigos” hasta la síntesis final de su proposición amorosa como reconciliación.

Más allá de lo puramente sensible el poema se interroga a sí mismo en una perspectiva ideal.

La interrogación del poema pertenece a un lenguaje que para tratar con la poesía debe renunciar al sentido común, al habla común.

La poesía es lenguaje común sacralizado, fuera de sus estructuras lingüísticas habituales. No se puede hablar de poesía con el lenguaje común, o puede hablarse con el lenguaje común desencajado de sí, en un estado, digamos, de excepcionalidad.

Existen poemas cuya manifestación rítmica o melódica no necesita o no pide ser interpretada. Pero este poema de Juan L. Ortiz habla, por ejemplo, del “secreto de la tierra” y de “la intemperie sin fin”, lo cual nos obliga, como lectores sorprendidos, a preguntarnos por el significado de las palabras, de la palabra “secreto” o de la palabra “intemperie”, en el poema.

Se puede leer el poema sin interrogar ese decir-sin-decir que lo constituye esencialmente; y también es lícito, por otra parte, indagar en ese decir original, porque no existe nadie exterior al poema que lo diga

y nadie que reciba “algo” por intermedio del poema.

La poesía no dice nada, no enseña nada. O enseña sólo la no *enseñabilidad* y dice la no *decibilidad*. Un enseñar-sin-enseñar y un decir-sin-decir, un acto de sustracción de sentidos que deja sólo ausencia. Ausencia significa presencia sin presencia, cierta pasividad sin sujeto constituyente (si la expresión no fuera contradictoria), o un presupuesto prelingüístico, o una suerte de intersubjetividad hiperbólica. Tal vez sin lenguaje, sin “hombre”.

A “dos” lenguajes pertenece la poesía, uno evidente, hecho con las palabras con las que está hecho; el otro, digamos, invisible, un *archi* lenguaje al que pertenece, fundamentalmente, la poesía (¿lenguaje-sin-lenguaje o lenguaje materno o ruido originario?). Ambos lenguajes deben pensarse unidos y separados al mismo tiempo: la poesía está en el escrito, en la sustancia material del escrito como tal, pero, simultáneamente, en su sustancia invisible.

De allí que la palabra en el poema siempre está excediéndose en un decir que dice más que lo que quiere decir y que lo que puede decir. Hay en la letra otra letra invisible para siempre que pulsa en la palabra dicha. Alguien dijo: “Dios hace oír una voz no un sentido”. Podríamos sostener que lo mismo ocurre con la poesía. La poesía no se comprende, a la poesía se accede, no para comprender sino para salir de la comprensión. Hay “algo”, esa previedad de todo, invisible por no-ser, “o ser de otro modo que ser” como dice Lévinas, que adviene a la segunda palabra, al mundo, a la conciencia, y se *brinda* absolutamente.

El poema, así, está sujeto al menos a dos modos de lectura: una lectura que llamo sensible, y otra lectura que podría llamar, de una manera plena de vacilaciones, inteligible. Sin que esta diferencia implique ningún tipo de valoración.

Trataré de *descifrar* al menos un aspecto de este poema, con el necesario respeto impuesto por su total incomprendibilidad. Mi objetivo es dejar que el poema sea lo que es (en un *es-sin-ser*, porque el poema no es “algo” ni *es* algo que sea). “Dejar” significa el intento por volver posible que él mismo se manifieste a partir de su propio ocultamiento. Tarea, por cierto, paradójica e inevitablemente excesiva.

Esto no implica reconocer una *verdad* del poema. Digamos, por el contrario y por principio, que no hay *una* verdad del poema: toda interpretación siempre es *una* interpretación entre otras, *una* interpretación falible o aproximativa, que se sustrae a toda conclusión de verdad y que siempre está, sin estar, en una ausencia imposible de convertirse en presencia plena y traslúcida.

El poema se inicia con una invocación a la amistad y concluye, después de realizar un intenso recorrido, en esa forma excelsa de amistad que es el *amor*. Podríamos decir que el poema es un recorrido inmóvil que va desde el amor al amor. Es “inmóvil” porque termina en el comienzo, en un verdadero círculo virtuoso.

Se inicia con una exclamación que implica una suerte de advertencia, o tal vez de suave queja. Dice: *Ah, mis amigos [...]*. La palabra “amigos” se refiere ante todo a los poetas, sus iguales, que están o que pueden estar “envueltos” en la “seda de la poesía”; en una “seda fantástica” que les impide *ver*.

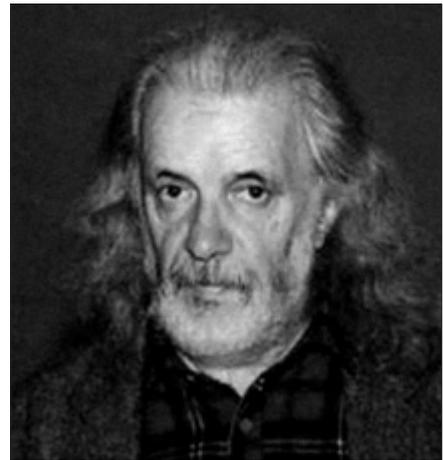
¿Qué es lo que no pueden *ver*? No pueden ver, dice, “el otro cuerpo de la poesía”.

Esta afirmación presupone que la poesía tiene dos cuerpos; uno es el que constituye a la poesía como tal (anterior, como trascendental, a toda *poesía*); el otro es el que hace posible que se realice, como manifestación real, la poesía.

En su primer sentido la poesía puede ser, de acuerdo con las palabras del poeta, un “capullo”. No está sujeta a ninguna intención y a ninguna utilidad trascendente; no sirve *para* tal o cual cosa, ni humana ni divina; no está cerrada en una suerte de pureza ideal sino que se advierte como sitio de pura revelación; de revelación que no es de algo o alguien a algo o alguien, sino revelación sin nada revelado y sin nadie que se revele a alguien.

El segundo cuerpo de la poesía o cuerpo de *posibilidad*, además de la manifestación de lo que podríamos llamar absoluto, es el cuerpo de una comunidad determinada a la que pertenece el poeta, o que el poeta es en cuanto tal *lugar* de tal manifestación o revelación.

Los dos cuerpos simultáneos son un mismo cuerpo que se diferencia por medio de dos visibilidades. El cuerpo único es invisible y pasivo, de allí que las visibilidades sean inestables e interminables. Pertenecen, por otra parte, según el poema, a la constelación del “secreto”.



Oscar del Barco

En esta comunidad, que es la del poeta y la de los demás hombres, el *cuerpo* está escindido y “despedido” del *espíritu*. El poeta se refiere a “la división”: de un lado se encontraría el espíritu, la “seda”, y del otro lado el “cuerpo”, ese cuerpo que nos sostiene

Hay que librarse de la enajenación para “ver”; digámoslo con otras palabras, para ver que la sociedad funciona sobre la base de la escisión en “dos” cuerpos, uno de goce y el otro de sufrimiento, uno de poder y el otro de sometimiento, uno ideal y otro material. Esta sería la primera enunciación del *ver*.

“desnudo casi bajo las agujas del cielo”, de un cielo que es cielo doloroso de explotación y exterminio.

División es un término investido por significaciones filosóficas y sociales. En el primer sentido hay que hablar de un mundo *ideal* y de otro *material*, de esencia y existencia, de alma y cuerpo. En el segundo de explotadores y de explotados. En el fondo la *diferencia* es el punto nodal del Sistema, resumen del conjunto inabarcable de sus *formas* materiales e ideales, las que se efectúan como dominio.

Hay un “cuerpo sin órganos”, previo a todas las constituciones de lo social, a partir del que, como corte y dominio, se instauran las diferencias; entre ellas la del *cuerpo* del trabajo en cuanto sostén material de la mundaneidad.

¿“¿Qué haríais vosotros sin ese cuerpo...?”, del que vivimos, aunque sea frágil y esté herido (“si frágil y si herido”)? ¿Qué haríamos sin ese cuerpo que “amasa” “el pan” y que no obstante sólo recibe como retribución “un insulto de piedra”? ¿Habéis pensado vosotros –continúa–, poetas de la poesía “pura”, que ese cuerpo plural es “una red de sangre... que os salva del vacío”, que esas “manos sin nada” son las que nos “sostienen

oscuramente” a todos como un presupuesto, ontológico y a la vez histórico?

Hay que librarse de la enajenación para “ver”; digámoslo con otras palabras, para ver que la sociedad funciona sobre la base de la escisión en “dos” cuerpos, uno de goce y el otro de sufrimiento, uno de poder y el otro de sometimiento, uno ideal y otro material. Esta sería la primera enunciación del *ver*.

En el poema, que va a la deriva en la tragedia, domina no obstante el tono amistoso del reconocimiento. Su destinatario, si lo hubiese, sería el de un cuerpo sufriente que incluye al poeta.

Así, el poeta no es el juez que condena sino el amigo que vive la desolación y el éxtasis del acto de la poesía y reconoce que los poetas, a partir de su propia vida (¿cómo podría ser de otra manera?), buscan “desde el principio el *secreto* de la tierra” (yo subrayo).

De esta manera Juan L. Ortiz enuncia el principio inquisitivo del poema al decir que la tierra guarda un *secreto*. ¿Pero qué *tierra*? ¿La “tierra” sólo como mundo o también como infinitud o absoluto revelándose en tanto criatura? ¿Será este el “secreto” que buscaron y buscan siempre los poetas?

Secreto tan grande y tan necesario que a veces los poetas se arrojan “al fuego” “para encontrar ese secreto” (seguramente Juan L. Ortiz pensaría en Empédocles buscando en las llamas del Etna su “secreto”). Tal es el itinerario de toda poesía: el fuego, el fuego-espíritu. El poeta, en cuanto tal y lo mismo que el filósofo, (es) un estado de introspección amorosa en constante manifestación sin presu-

puestos. Esto significa afecto a la nada-de-yo.

Entonces ¿introspección de quién y de qué? No existe una cosa (quiero decir un alma o un espíritu considerados como entes u objetos) que como tal cosa, presente y origen del acto, pueda volverse a sí y conocerse, lo cual sería un círculo. Es posible decir qué mundo, en cuanto revelación del Absoluto, se interroga: el lugar de la interrogación, como interrogación, es interrogado-interrogante simultáneamente.

Introspección sin interioridad de la trascendencia, pues la trascendencia es la inmanencia y ésta es trascendencia (Hegel habla de la trascendencia absoluta de la inmanencia absoluta).

La palabra “amorosa” dice la no-clausura, la no-mónada, o el no “ser” de lo abierto de lo abierto o más que ser: lo esencial del encuentro con el semejante (encuentro amoroso y no sólo pensante).

Lo amoroso no como cualidad psicológica de un sujeto; el “sujeto” es cualidad, a la inversa, de lo amoroso. El “yo” es el nombre de la infinitud en acto del amor como Ser: es imposible escindir el amor en alguien que ama a alguien, pues alguien es en cuanto amor.

El poema es un bloque de misterio avanzando sobre nuestra propia ausencia, una inmersión en el desconocimiento.

La poesía es lo que “dan” las “hadas” con sus suplicios. El poema está atado, siempre y de cualquier manera, al suplicio. Ya se trate del cuerpo o del alma, del dolor o de la ausencia, de la derelición como tierra natal del hombre, del hombre como desierto sin destino. Incluso el amor está siempre en marcha hacia el suplicio.

El poema “se encuentra”, de allí la irrelevancia trascendental del poeta, la que conlleva el máximo de entrega a lo que podríamos llamar un “destino”, si entendemos por destino la apertura que debe sostenerse. Esta es la causa por la que el “poeta” adquiere siempre la tonalidad de lo condenatorio, y, al final, de la víctima.

El poema, que comenzó con una advertencia a los poetas envueltos en la “seda” de la poesía, se profundiza reconociendo que los poetas, sus amigos, encuentran a veces “la melodía más difícil” (tan difícil que puede concluir en la muerte *ígnea*), la melodía que “duerme en aquellos que mueren en silencio”, en los “hundidos” que habitan la tierra. Melodía que los así “llamados” poetas manifiestan de manera sublime. Herman Broch lo dijo: “la poesía es la única actividad humana dedicada al conocimiento de la muerte”, que es conocimiento no sólo de condición sino de acto intencional.

La muerte no es algo extraño sino ese decir o esa escritura anterior como pura posibilidad. Por eso el poeta escribe “desde un lugar y un tiempo en donde mi muerte ya reina”. ¿No es esto contradictorio? Sí, salvo que la muerte sea muerte de la “división” que implica ante todo, y como entes, al sujeto y a Dios. Muerte es no-fundamento. En esa muerte, y sólo en ella, se manifiesta, como muerte, o esta muerte, la poesía. Poesía debe leerse aquí en analogía con arte, filosofía, mística y erótica.

Digo los “llamados poetas” porque en sentido estricto no existen poetas como sujetos que posean originalmente la poesía, sino lugares donde se revela-manifiesta eso que llamamos poesía, lugares a los que una sociedad

determinada nombra “poetas”, invisitiéndolos con los atributos casi divinos propios de la “diferencia”.

¿Qué extraño parentesco une a los poetas con esas vidas silenciosas y anónimas que entonan la melodía “más difícil”? ¿Se trata de la melodía de la muerte? Dos secretos: el de la tierra y el de la muerte *creadora* de los “hundidos” (creadora porque a través de ellos pasa el hálito del don que los genera en su propia generación).

Poesía esencialmente anónima ya que carece ontológicamente de *dueño*. El “dueño” siempre es un hecho real y al mismo tiempo una construcción donada. Y este silencio anónimo, silencioso, es uno de los puntos centrales del poema. Lo anónimo, ¡y silencioso!, es el poema. Lo “anónimo” entona la difícil melodía de la mudez, de la muerte. Un habla sin significado no puede sino vincularse con la muerte.

El poema, como vimos, nos advierte de un *peligro* esencial que lleva el pensar al interior de un gran desplazamiento, pues lo que parecía una simple advertencia ahora es su razón de ser fundamental, donde lo puesto en juego, más allá incluso de la poesía, es el sino de los seres humanos en cuanto “temporalidades”.

El peligro es quedar clausurados en la sola belleza del poema y no oír “los llamados sin fin”, imposibilitando así el don último de “la intemperie”.

Intemperie *sin fin* y llamados *sin fin*, una calificación que recurre a la *infinitud* incomprendible para disolver los conceptos fuertes del dominio casi omnímodo de la metafísica. Los llamados son “puros” porque son llamados sin nadie, sin ningún Dios o Ser que llamen y sin alguien a quien se llame.

Si el llamado fuera pronunciado por alguien y dirigido a alguien perdería su fuerza anunciadora repitiendo el encierro del entramado del sentido como fundamento trascendente. El llamado como tal llamado es la intemperie: La intemperie como *abandono* y el hombre como nombre-del-abandono en la intemperie y como intemperie.

No un hombre que está-a-la-intemperie, como quien dice que alguien “pasó la noche a la intemperie”, sino el hombre-como-intemperie. Lo que llamamos “hombre” es lo que llamamos “intemperie”. Pero ¿qué es *intemperie*? Me parece que intemperie es ante todo lo abierto, lo falto de razón, de ser, de Dios, de voluntad, de verdad. Esta es la poesía, más allá del capullo y de la seda sensual o en lo abierto sin fundamento; este es el “secreto de la tierra”, el “secreto” que el poeta busca arrojándose a la inmensidad del “fuego” del espíritu. Sólo en esta intemperie, podríamos decir en este milagro de la intemperie, de la vacilación infinita, se pueden oír, en una poesía “crucificada”, “los llamados sin fin”.

“Crucificada” significa en el dolor extremo de la *cruz*, que es redención, esperanza o “dios”-en-nosotros (dios entre comillas significa más allá de dios), y allí, en esa cruz del martirio se manifiesta como fuego la poesía. Al signo de la cruz se recurre siempre *in extremis*, y así lo hace Juan L. Ortiz. No se puede hablar de una poesía crucificada sin advertir la connotación trágica que implica el signo.

La palabra “humildemente”, repetida dos veces, como si el poeta buscara darle al término su máxima gravedad de no-poder o de no-voluntad-de-

poder, es esencial en relación con la intemperie como *abandono*.

Una *humildad* que no es ético-religiosa sino que brota del des-ser del hombre, como un don y no como un “principio”. Un abandono que no es un abandono subjetivo sino infinito, como la intemperie y los llamados, y que asumimos como “hombre”.

Humildad, mansedumbre, más allá de cualquier modo psicológico; auténticas manifestaciones propias del ser como ser. No es posible pasar por sobre las palabras del poema. Hay que volver a cada una porque está entrelazada con las otras en el ritmo de la danza poética. Así radiaciones, la pura sensitiva, la ineludible sensitiva, la figura, la melodía. ¿Por qué pura? ¿Por qué ineludible? ¿Hasta dónde tensar el misterio?

El abandono podría vincularse, volviendo a los presupuestos del poema, con la “división”. El abandono de la división y de los nombres que esta división implica, los que conforman una sociedad esencialmente escindida, privada de “espíritu”, constituyen la intemperie del “hombre” en el no-hombre o el *caos de lo abierto* recuperado que llamamos “intemperie”.

El poema, en su totalidad, se presenta como una ascesis que culmina en el *amor*. Amor, dijimos, es la última palabra del poema, el punto de salvación, la síntesis del mismo, la conjunción, en la “melodía más difícil”, de todos los *temas* anteriores.

No se trata de un sentido que estaría fuera del poema, porque el poema es ese conjunto de palabras y el *sentido* (su vacilación absoluta, porque no existe *nada* a lo cual aferrarse como sentido) es ese mismo conjunto de palabras, y no algo extraño, trascendente, que le daría al poema un Sentido.

El *sentido* del poema es la exposición de su inmanencia-trascendencia y sólo le pertenece al propio poema, nunca a la interpretación del poema. La poesía, entonces, “tendida humildemente, humildemente, para el invento del amor”. Amor como forma del absoluto, y no como manifestación subjetiva. Podríamos decir amor ontológico, sin que esto signifique una sustancialización del amor y del absoluto. El amor y el absoluto no son *cosas*. Tal vez se trata del estado sagrado del dios-sin-dios que es, en *pianísimo*, la poesía.

El *amor* supera así sin límites a toda pasión “humana”. No es algo que el hombre puede o no sentir, sino que es-sin-ser el *exceso* de todas las formas y categorías que intentan vanamente definir al hombre.

El hombre es abandono, intemperie, excedencia, apertura, caos... y amor. Amor es el sinónimo de todas esas palabras; o es la Palabra que resume todo lo indecible, por incognoscible e indecible, a lo que llamamos “hombre”.

Pensar es amorosa revelación en su propia y propicia existencia-y-esencia, o lo que está y lo que está en lo que está. No neutralidad sino abertura frutiva de las formas de presencia y ausencia en su gloria (digo “gloria” para librar a la palabra de restos de ser, de dios y de razón, o, entiéndase mejor, de voluntad de poder, de “política”).

Parece una paradoja que al máximo de la donación, de la donación

Así como el último verso de la *Divina comedia* habla del amor que mueve al sol y a las estrellas, el último verso de este poema habla del Amor como primera y última realidad real, como suma de la presencia y la ausencia, de lo posible y lo imposible, como más que todo lo decible, aunque lo decible sea la eternidad de un decir inhumano que no dice nada.

absoluta, vale decir que no puede tener donante, se la deba *inventar*. Salvo que pensemos la invención como don. Se la recibe, sin que haya alguien que la reciba, y se la inventa como más de sus infinitas formas.

En la tradición bíblica quienes llevaban por el desierto el tabernáculo eran a su vez llevados por el tabernáculo. Lévinas comenta: “verdadera figura de la inspiración”; llevar-ser-llevado. Poeta (*es*) esa entrega al “tabernáculo”, ¡maravillosa palabra para no pretender nombrar lo innombrable!

Amor, una palabra, *la* palabra. “Amor”, al igual que “intemperie”, “exceso”, “apertura”, “abandono”, no es una palabra explicativa que deleve el sentido del “secreto” proferido por el poema. El secreto permanece, es irreducible. Toda explicación del secreto lo único que hace es proyectarlo más allá, prolongarlo indefinidamente.

No existe ningún punto, lugar o concepto, ningún fundamento desde el cual o en relación al cual, develar el secreto. El secreto, como la intemperie y los llamados, son lo más íntimo y al mismo tiempo lo esencialmente desconocido. El secreto no es algo (una cosa) ni alguien (un sujeto o un alma).

Se trata de una inestabilidad de nada y de nadie. Lo que llamamos “hombre” tiene más que ver con el vacío y con la nada, con un no-ser o con un más-que-ser, que con las figuras de cualquier sustancia o ser. El “hombre” sería, así, la *vacilación* del secreto, o el secreto de una vacilación inaprensible.

Estas palabras no disuelven el amor en generalidades sino que, por el contrario, le dan al amor su más profundo significado al permitirle,

mediante el abandono, alcanzar lo sacro expresado en piedad, mansedumbre, compasión, amistad, cariño, respeto, hospitalidad, responsabilidad... auténticas cualidades de la recepción del secreto, de ese abismo que a veces se da como secreto.

El “secreto de la tierra” sería el *secreto*: la posibilidad y la imposibilidad simultáneas del habla. Lo *mismo* hendido por lo diferente, lo decible por lo indecible, la voz por el silencio... El secreto “hace señas” que no significan nada pues está antes de cualquier idea, de cualquier signo, de cualquier Ser o Dios. O tal vez, en su última vacilación, signifique sin significación, esa nada (de cosa, de hombre, de Ser, de Dios) que abre al sin fin de las posibilidades, al “llamado” de las posibilidades.

Así como el último verso de la *Divina comedia* habla del *amor que mueve al sol y a las estrellas*, el último verso de este poema habla del Amor como primera y última realidad real, como suma de la presencia y la ausencia, de lo posible y lo imposible, como más que todo lo decible, aunque lo decible sea la eternidad de un decir inhumano que no dice nada.

Pero entonces... ¿Hemos comprendido el poema después de todo lo dicho? No, porque no se trata de comprender sino de oír, de ver, de gozar, de sufrir. Después de nuestro recorrido y de todos los recorridos posibles el poema sigue tan ajeno a toda comprensión como desde el comienzo.

Pero algo pasa, de alguna manera hemos penetrado en la extrañeza de otro mundo en el mismo mundo.

Juan L. Ortiz no *quiso* decir lo que el poema dice, pero lo dijo sin querer, o el poema mismo se dijo sin nadie que lo dijera. Juan L. Ortiz fue

el primero que oyó la melodía, el “primer lector” diría Mallarmé; y ahí terminó su misión (misión “sagrada”, mortal). Se brindó al trabajo-del-nacimiento, se entregó a la fuerza del “don” y en este sentido al trabajo “más difícil” porque implica arraigo (en nada, sólo desierto, sólo tierra) y desarraigo (la “lección de tinieblas”) totales, y tal vez por eso pueda nombrarse *sagrado*.

¿Por qué no leer de nuevo el poema y comprobar que no hemos dicho nada del poema, que en lugar de comprenderlo nos hemos internado en su incompreensión, y que esta incompreensión permite que la lectura sea eternamente una primera lectura, una lectura caduca, naciente y agonizante para siempre?

Entrevista

León Rozitchner: “El Ser se devela hablando en castellano”

Por Sebastián Scolnik

La voz de León Rozitchner comienza a resonar suavemente. Exige un esfuerzo de atención en sus murmullos iniciales que van cediendo paso a una intensificación creciente a medida en que la pasión va recorriendo el diálogo y transita aquellos temas que han marcado su singular vida filosófica. La búsqueda de sus orígenes en su viaje de estudios a Europa, la vuelta a la Argentina y la experiencia de *Contorno* como sitio desde el cual “nacionalizar” su filosofía, el mito cristiano como constitutivo de la subjetividad moderna, y la creación filosófica como la afirmación de estilos personales desde los que resistir el vacío contemporáneo son algunos de los temas que sobrevuelan esta conversación, tramada de angustias, experiencias, deseos y un humor sofisticado que ameniza el encuentro.

– **Para empezar, nos gustaría preguntarte qué te acercó a la experiencia de *Contorno*, y qué te alejó de ella...**

– En realidad no me alejé de ella, sólo decidimos dejar de sacarla. Me acerqué a *Contorno* volviendo de Europa. Yo estaba estudiando allí, aquí había fallecido mi padre. Cuando regresé a Buenos Aires me volví a encontrar con David (Viñas), a quien había conocido en la facultad antes de irme. Después lo conocí a Ramón Alcalde, también a Ismael (Viñas). Entonces, por invitación de David e Ismael, me incorporé a la dirección de *Contorno*. Se puede decir que *Contorno* me sirvió para volverme a nacionalizar como argentino. Yo estaba muy decepcionado con todo lo que había pasado con el peronismo, y eso me dio el empujón para irme a estudiar a Europa. Decir “estudiar” fue una excusa: me fui a vivir en otra ciudad, en otra lengua, con otra libertad, otros sabores y olores, otras mujeres, otra gente, en fin otro modo de vida. Podía haberme quedado a vivir allí, pero *Contorno* fue un desafío para insertarme nuevamente desde la perspectiva nacional a partir del arraigo que tenían los Viñas en la historia argentina. Descubrí que el origen que me fui a buscar a Europa estaba por todas partes, y también, sobre todo, en el lugar donde uno ha nacido. Entonces ese fue de alguna manera el retorno al origen después de haber ido algunos años a buscarlo en otra parte. Fui a buscar en Europa, al mismo tiempo, el origen verdadero de lo que aquí vivíamos como remedo, porque en cierto modo Francia –para mí, que tenía ganas de abrirme al mundo que antes me lo había abierto su literatura y su pensamiento– era muy importante.

Pero también Europa era el origen de mis padres y quizás allí estaba –era mi pregunta oculta– el secreto de lo que aquí vivía: la tierra trabajada por la historia de los antepasados. Era recuperar el original, no esta copia deslucida y aparente. En Génova y París, al llegar después de treinta días de barco, viví momentos de deslumbramiento feérico, como aquellos que cuentan los conquistadores cuando vieron por primera vez la ciudad de México, también deslumbrados aunque quizás por otras razones. El pensamiento que definía la filosofía en ese momento en la Argentina era el alemán, y con él debía plantearme mis primeros interrogantes. Sus cultores, como personas, no eran ni muy vivos ni muy apasionados. Eran tipos que repetían el pensamiento alemán y que pensaban que solamente se podía pensar en alemán. Y bueno... uno estaba en contra de eso. En primer lugar por el hecho de pensar en Alemania, los judíos, los nazis, la guerra, etc. y segundo imaginar que se podía pensar en una sola lengua, que significaba la desvalorización de la propia, como en este caso el castellano. En Venezuela supe de un profesor que había decidido ir

Lo que me parece absurdo es no poder salir de repetir siempre en lengua ajena lo que pensaron otros.

a vivir definitivamente a Alemania para pensar filosofía con la verdadera lengua. No debe haber pensado mucho, nunca se supo más nada. En el cementerio Père Lachaise vi una tumba del 1800 que decía: “fulano de tal, propriétaire”. En su tumba deben haberle puesto: “X.X., heideggeriano”, para decir qué fue de su vida. Entre nosotros a muchos les habrán de poner: “lacaniano”. Es difícil pensar qué nos merecemos en un epitafio.

Era muy extraño lo que sucedía en ese momento, creo que todavía pasa en nuestras facultades. En la de Filosofía y Letras, la filosofía hay que pensarla en alemán, y los alemanes la tienen que pensar en griego, que tampoco es la lengua propia. Es obvio que un políglota tiene una cualidad envidiable. Pero lo que me parece absurdo es no poder salir de repetir siempre en lengua ajena lo que pensaron otros. Dos caminos: o te hacés el otro y repetís como loco las verdades prestigiosas que los demás te dictan, o escribís desde la humillación que te imponen y estrujás tu lengua hablada

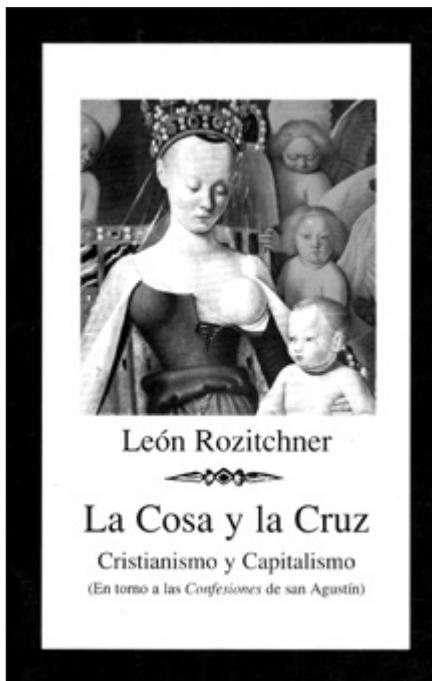
para hacerle decir lo que te estaría vedado. Después de hacer la licenciatura en París y ya de vuelta en Buenos Aires regresé a aquella ciudad para hacer la tesis del doctorado y elegí un autor que por entonces estaba muy en boga en la filosofía académica argentina. Si querés fue una especie de enfrentamiento con la filosofía oficial de los profesores de filosofía de la

facultad. Se trataba de Max Scheler, quien en el único lugar donde había sido casi todo traducido al castellano era en Argentina. Estaban todos obsesionados con él, Romero, Astrada, Pucciarelli, todos ellos. Scheler es un autor muy sutil y complejo, un judío convertido al catolicismo por otra

parte, defensor del espiritualismo a ultranza, donde cuerpo y espíritu están cortados en dos como con un hacha. A la tesis la escribí primero en castellano y luego me la traduje al francés. Entonces al enfrentar a Scheler, el desafío era claro: me parecía que estaba enfrentando a toda la filosofía argentina. Y, encima, insignes y famosos profesores franceses me dieron el espaldarazo: “vous êtes un philosophe”, me dijeron. De eso me di cuenta bastante más tarde. Mirá... viene al caso: Heidegger cuenta que un día se lo encontró en un coloquio, muy deprimido, tirado en el pasto con un vaso de vino, a Ortega y Gasset, siempre tan gallardo y que, a sugerencias de éste, comenzaron a pensar la relación entre el pensamiento y la lengua materna. Y entonces adiviné luego, dice Heidegger, cuán intensa e inmediatamente pensaba Ortega desde su lengua materna. Extraño: no dicen “lengua paterna”. Hablaron de la relación entre la lengua de la madre y el pensamiento filosófico que históricamente, aun desde los griegos, es patriarcal y masculino. También en español como lengua materna, entonces, se puede pensar intensamente. Ya es algo.

– **El hecho de que los orígenes se encuentran en todas partes, ¿se puede pensar como que hay tantos orígenes como búsquedas haya? Lenguas madres, lenguas filosóficas...**

– Mirá, creo que hay tantos orígenes como lenguas madres. La lengua, al menos la primera, es la lengua de la madre que te habla. Si en última instancia la cultura está hecha por todas las perspectivas individuales dentro de un campo cultural que les sirve de



caldero donde todas vuelven a cocinarse, es evidente que está construida por el aporte de todos. Nuestra cultura es como un gran puchero. La cultura nuestra está estratificada, pero el estrato fundamental sería lo *ab-origen*, lo que está en el origen y que está absolutamente encubierto, como lo está la lengua que nos enseña la madre, lo *ab-origen* de los primeros habitantes de estas tierras y lo aborígen de nuestra propia historia. Nosotros no hemos llegado a vivirlos sino a excluirlos. Entonces vos entrás a nuestra cultura por la cultura patriarcal europea, de donde vinieron nuestros padres y nuestros abuelos, porque ni siquiera podés hacerlo por la cultura nacional, porque somos un rejunte de historias y culturas que venimos de otra parte y que todavía no terminaron de asentarse. Aquí las modas se suceden según alguna de ellas sobresalga en el primer mundo: ese es nuestro referato. En ese sentido, la cultura argentina está hecha de retazos de múltiples otras, sobre todo europeas. Pero, tu pregunta ¿a dónde iba?

– **Iba en el sentido de preguntarse si no había una cultura argentina sartreana, otra estructuralista...**

– Si, hay una cultura cholula que es la llamada “cultura” argentina, la sabia y delicada. Esa es la que puede asumir esos nombres que mencionás y que terminan, como vimos, en meros epítetos. Acá es sobre todo en la academia donde su pregunta adquiere sentido: se agarra todo lo que viene de afuera y del centro, cosa que no está mal dada nuestra penuria, pero al mismo tiempo esto implica que hay que nacionalizar esos aportes. Porque el modo de asimilarlos a nuestro medio es el modo de

la globalización neoliberal: disuelven las diferencias y las propias capacidades creadoras. Es la ley del embudo. Viene de afuera, pensado desde otras situaciones históricas, y en lugar de asimilarlas para nacionalizarlas se las privatiza: se las explota para uso de capillas y conservan ese cariz extraño de distinción y de lustre que nos distingue. Viene sucediendo desde hace mucho tiempo: pasó con Althusser, con Heidegger, con Lacan está

pasando, y con algunos otros más recientes y más ínfimos y pretenciosos. Pasó hasta con la rebeldía más extrema: transplantábamos la estrategia política de Mao, de un país agrario y de cultura milenaria, a un país peronista, o tomábamos la línea que nos bajaba el joven intelectual francés Régis Debray para enseñarles a hacer la revolución a los latinoamericanos desde la desazón francesa. Hay algunos intentos diferentes, pero creo que escapan al marco de la universidad. La universidad, por toda la estructura burocrática que tiene, es dependiente de centros de poder y de excelencia que organizan y distribuyen y le marcan su orientación, la jerarquía de sus objetivos, sus mismos ideales de excelencia y sus fines. El Banco Mundial nos financia. Basta con ir a una Asamblea General Universitaria de la UBA, donde estaba presente la oligarquía de los electores cuando la elección del Rector supremo, para darte cuenta de esto con sólo mirar las caras y las vestimentas. Ahora, cuando vos me hablás de teorías y de tipos que se definen por ellas, estas “elecciones” son de algún

La universidad, por toda la estructura burocrática que tiene, es dependiente de centros de poder y de excelencia que organizan y distribuyen y le marcan su orientación, la jerarquía de sus objetivos, sus mismos ideales de excelencia y sus fines.

modo también académicas. ¿Hay una cultura estructuralista? Uno también lee a los estructuralistas y no por ello se llama estructuralista repitiendo y simplificando todo lo que ellos dicen. Por ejemplo, y viene al caso, ahora estoy leyendo a Lèvi-Strauss, y veo que en uno de sus últimos libros aparecen señalamientos muy directos a la colonización y la destrucción que la cultura europea hizo de las culturas indoamericanas. No es el Lèvi-Strauss más difundido entre nosotros, y quizás sea el que más debiera interesarnos. Quiero decir que él acentúa en ese libro un enfrentamiento entre las culturas indoamericanas e indoeuropeas: es precisamente nuestro problema. Ya el antropólogo francés Clastres lo había vivido y estudiado en su libro *La Société sans État*. Pero sigamos con Lèvi-Strauss: la cultura indoeuropea reuniría el campo de todas las diferentes lenguas habladas en Europa, que se derivarían de una lengua originaria desconocida, que se supone que necesariamente existió, porque todas ellas en sus diferencias sin embargo remiten a una lengua anterior, ahora desaparecida; vienen de

La capacidad reflexiva imaginaria en pueblos sin escritura, de sabiduría encarnada en una compleja red de personajes animales y humanos, es superior ética, filosófica y metafísicamente, a la europea.

un tronco común extinguido pero indudable. Lèvi-Strauss revela que el fundamento ontológico del mito indoeuropeo de los gemelos, matriz fundadora, cuyo modelo está presente en ambas mitologías como mitos del Génesis, tanto en la indoeuropea como en la indoamericana, tiene una resolución distinta en cada una de ellas. Es el mito de los gemelos el que inaugura la relación con el Otro viniendo desde un mismo origen: una mujer cuyo útero

los engendra a ambos, y que da lugar a distintas variantes. En el modelo de los gemelos de la cultura indoamericana, el reconocimiento del otro como diferente desde la semejanza originaria no se resuelve con la destrucción del otro sino que se lo integra en el reconocimiento de la diferencia —se trata de culturas que proceden por bipartición de series— y un intercambio conciliador a partir de la semejanza gemelar de la cual partían. Sólo pueden seguir dividiéndose y desarrollándose si en cada partición el otro subsiste como diferente y necesario al mismo tiempo. Entonces el reconocimiento del otro está como fundamento de la relación social primera y fundante en las versiones americanas. Mientras que en los gemelos de la mitología indoeuropea el uno excluye al otro, semejante y diferente, pero al reconocer la diferencia lo aniquila o lo domina. Constituye una matriz arcaica pero activa, desde la cual todas estas culturas indoeuropeas ordenan su sociedad y su pensamiento. En ese sentido muestra que la capacidad reflexiva imaginaria en pueblos sin escritura, de sabiduría encarnada en una compleja red de personajes animales y humanos, es superior ética, filosófica y metafísicamente, a la europea. No piensan con conceptos racionales, piensan las ideas como relaciones entre imágenes. Es cierto, no pensaban en alemán ni conocían la teoría del significante que torna arbitrario al significado sensible que soporta el sentido. Lèvi-Strauss lo reconoce y con esa diferencia analiza el triunfo del colonialismo y la dominación asesina e inmisericorde de la cultura europea y cristiana sobre los indoamericanos, con cuyos despojos y riquezas constituyeron la acumulación primitiva del capitalismo. Los

indoamericanos esperaban, según su modo de pensar la relación con el otro diferente, que los europeos blancos entrarían en relación con ellos guiados por su misma concepción ética: se equivocaron fiero. Son esos conceptos racionales los que recibimos nosotros actualmente bajo las figuras de las filosofías de Europa, que por otra parte están ellas todas teñidas de otro mito fundamental, que es el mito cristiano. Casi en solitario, Montaigne critica la esclavitud del indio americano y Lèvi-Strauss, que lo señala, acentúa su excepción en el orden católico europeo, donde el aniquilamiento del indio o del negro no inquietaba a los amorosos cristianos. Esto es algo que uno no entiende: cómo los mitólogos europeos y también los que hay en América no han considerado como un mito al cristianismo, por qué no podés considerar y analizar su relato sagrado como un mito entre otros mitos, y criticar su estructura significativa excluyente con los modelos imaginarios que promueve, aunque afirmen que los mueve el amor y no el espanto. Es graciosa la excepción que se acuerda. Por ejemplo, el diccionario de Moliner dice que los mitos son narraciones que están a la base de todas las religiones, salvo de la religión cristiana. Así resulta que para ser reconocido como semejante antes de amar al otro en el cristianismo hay que amar primero al Otro, cuya figura es Cristo, y sólo así luego reconocen quiénes son los verdaderos semejantes. Cristo ya no es un gemelo, nace como único y divino: el hermano gemelo diferente ni siquiera existe, el nuevo mito lo ha borrado. Cristo es hijo de Dios y de la Virgen, no hermano nuestro que tenemos otra madre que es impura para ellos. Diferentes excluidos no reconocidos en

Cristo son los aborígenes diezmados, y como lo han sido durante casi dos mil años los judíos perseguidos. Entonces han dejado de sacar todas las consecuencias que Lèvi-Strauss saca admirablemente en este libro que se llama *Historia de linces*, que es del 91, uno de sus últimos libros. Directamente toma al catolicismo como formando parte de esta cultura destructiva. Invadió y arrasó con los americanos. Es el mito indoeuropeo cristiano el que vence, por su crueldad fría e indiferente al sufrimiento, a los pueblos de mitología indoamericana. Y los matan, los esclavizan, se apoderan de sus riquezas y destruyen su cultura: los indios no son cristianos, son diferentes, no tienen alma, merecen ser muertos. Lèvi-Strauss publica este libro mientras se conmemoraban los quinientos años de la invasión a América.

En última instancia, como te decía, son modelos de la cultura europea y que se los ha tomado como fundando una cultura humana única y verdadera, pero tampoco lo es. Hay que analizar cada modelo cultural desde su momento mítico fundante, y desde allí comprenderlos como fundamento de la racionalidad y del sentido del hombre que desde ellos se prolonga. Eso es lo que plantearía Freud cuando analiza el mito de Edipo, yo diría extravagantemente porque es un mito griego que aplica a toda cultura posible, lo que aun desde el punto de vista estructural tampoco parecería adecuado. Freud parte del triunfo patriarcal como origen de la historia. Con el modelo de una narración de ese mito griego

Hay que analizar cada modelo cultural desde su momento mítico fundante, y desde allí comprenderlos como fundamento de la racionalidad y del sentido del hombre que desde ellos se prolonga.

La memoria es la verdadera loca de la casa: recuerda lo que uno ni sospechaba que estaba aún vivo, y olvida lo que uno había creído que era indeleble y, de pronto, reaparecen y se combinan. Por eso la memoria a veces da vergüenza; me deja en blanco. Para mí es un duro trabajo comenzar a escribir algo.

analiza también entonces toda cultura, tanto la cultura judía como la cultura cristiana. Eso es lo que pasa también en la Argentina. Los psicoanalistas, que según dicen singularizan al enfermo

para comprender su personal conflicto, siguen utilizando el modelo del mito de Edipo sin entender que están tratando de curar pacientes cuya mitología, la de nuestra cultura, no tiene

mucho que ver con el mito de Edipo griego de la tragedia de Sófocles de dos mil cuatrocientos años atrás, y sí tiene mucho que ver con el mito del cristianismo que es el que está determinando la subjetividad de todos nosotros, y también la de sus pacientes. ¿Cómo analizarían la locura creadora de un Artaud con el mito griego y no con el cristiano con el cual está en lucha en sus momentos creadores, como cuando a buscar la respuesta entre los aborígenes taramaras de México y en sumisión pasiva a Cristo en los momentos de cordura, internado en el manicomio? La castración, que los lacanianos piden a gritos para no volverse locos apabullados por el terror que atribuyen —esta finta se llama desplazamiento— a una madre terrible y devoradora, es el sacrificio que ellos consideran necesario para que haya cultura, como si la maternal y suficiente Gea no fuera ella misma la madre de Zeus y como si ese corte separador que el poder patriarcal impone no terminara excluyendo y destruyendo en el cristianismo el origen carnal, sensual, del cuerpo materno que le da vida no sólo biológica, natural, sino

también vida cultural y simbólica a los hombres. Un laciano de primera fila, Eric Laurent se llama, frente a los nuevos síntomas que produce el neoliberalismo y los padres hechos mierda como “jefes” de familia, propone buscar una alianza con los representantes de la Iglesia católica para que apoyen los derechos del padre. Te lo juro, tal cual lo dice. Todo el cristianismo y la metafísica occidental, incluyendo en ella al lacianismo, sienten horror ante la Cosa materna. Ni siquiera tratan de comprender qué otros mitos originarios hubo en América, qué otras soluciones ha habido en las culturas indoamericanas que conservaron a las diosas maternas primeras y que el cristianismo ha destruido para imponer su único mito patriarcal como verdadero. Desde este aniquilamiento cristiano del Otro —católica quiere decir religión única, universal, quiere decir imperial— es como seguimos siendo cómplices de una cultura que nos construye como sometidos. Están desdiciendo lo indoamericano para privilegiar sólo lo indoeuropeo que sobre todo trajo la destrucción de las culturas y la muerte a América, como trajo el modelo mítico del hijo de Dios crucificado y el engendramiento puro de la Virgen pura, pura de todo contacto con el otro diferente a ella, el hombre para el caso, desdiciendo como padre.

Pero cuando uno habla de cristianismo es porque creemos que es el fundamento de la creación del capitalismo occidental, de su racionalidad científica abstracta —es decir, abstraída del todo que le daría sentido plenamente humano de verdad a la ciencia— y en la expansión de ambos unidos, en una asociación siniestra, conducen casi inexorablemente a la extinción de la vida en la tierra.

– León, yendo un poco a tu obra...

– Bueno, a los libros que yo escribí... (Risas).

– **A tu libro de Perón siempre se lo consideró centrado en Freud, en Clausewitz y en Marx. Sin embargo mencionás al principio a Spinoza, Maquiavelo y La Boitié. Si mirás el desarrollo uno puede rastrear su presencia a lo largo de todo el trabajo. ¿Qué significaron estos autores para vos? ¿Por qué recurriste a ellos?**

– Cuando uno toma a Marx y Freud, incluyendo el debate actual, que es un debate de superficie, y a su vez culminante, vos te definirás como lo hacen todos, por o contra el marxismo, por o contra Freud. Entonces uno toma a Marx o a Freud como una especie de desafío, por las resistencias y las persecuciones que han generado, es como si les gritáramos en la cara: “¡yo me baso en ellos, y qué!”. Parto de reafirmar a Marx y a Freud porque son dos modelos, una divisa social, que marcan una división de aguas en la historia del pensamiento y de la acción contemporáneos. Después, si quieren, también podemos meternos por otro lado en donde uno encuentra apoyaturas, aportes, descubrimientos que también los desarrollan y corrigen, o crean otros nuevos. Yo también he leído despacio a Scheler y no se puede decir que sea scheleriano. En ese sentido, también está presente Maquiavelo, lo cual no quiere decir que me haya leído todo Maquiavelo ni por putas. Está presente Spinoza, a quién sí he trabajado un poco más, pero se me olvidó casi todo de Spinoza. Me quedan algunas ideas, a las que fui más sensible. Seguramente este es un defecto, porque dentro del campo académico, cuanto

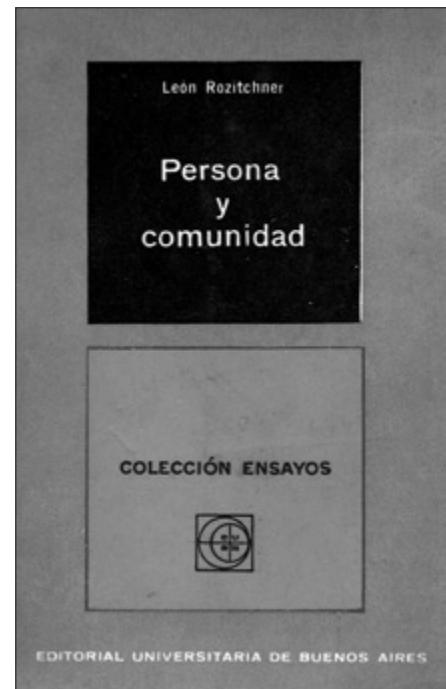
más recordás, más importantes, más valés (risas). Y yo tengo la desgracia, en parte puedo atribuirlo al paso del tiempo, pero también a otros motivos que hacen a mi combustión interna

y a la selección natural, de olvidarme de muchas cosas. Vivo desde siempre

olvidando, pero recordando lo que espontáneamente se graba en mí como importante. A

no ser que hagas cuadritos y dibujitos como m n e m o t é c n i c a. Hay una inteligencia y una selección espontáneas que respeto. Entonces lo que uno ha leído se conserva

de forma muy inesperada y tal vez haya sólo frases que sobresalen: lo demás trabaja en silencio, espero. La memoria es la verdadera loca de la casa: recuerda lo que uno ni sospechaba que estaba aún vivo, y olvida lo que uno había creído que era indeleble y, de pronto, reaparecen y se combinan. Por eso la memoria a veces da vergüenza; me deja en blanco. Para mí es un duro trabajo comenzar a escribir algo. Creo que escribir es un acto contra natura que nunca termina en pura cultura. Hay una tensión continua entre ser escribiente y ser sintiente, y es un duro aprendizaje tratar de conciliarlos. Y de paso: la mejor comprensión de la memoria la encontré en una canción venezolana: “Se me olvidó que te olvidé, a mi que



nada se me olvida”, dice el que canta. La memoria reverbera siguiendo una lógica involuntaria.

– **¿Ese olvido es una condición del pensamiento propio?**

– No sé, en todo caso es lo que me pasa a mí, no sé si puedo generalizarlo.

– **Pero te lo decía en el sentido de que si uno sabe demasiado a quién le debe cada frase no puede firmar uno...**

Bueno, primeramente habría que hacer como se hacía en otras épocas históricas, donde no se firmaban las obras de arte. No se conoce quiénes son los autores, salvo de algunas. El anonimato, por decirlo así, hacía que de alguna manera la función creadora personal apareciera como anónima, sin nombre, pero reposando en una capacidad colectiva hecha de personas. Quizás llegará un momento en que

Allí aparece un Spinoza más próximo, como aquel que extrañamente deja deslizar en su *Tratado teológico político*, cuando dice como al pasar que las masas son femeninas, lo cual me resultó muy sugestivo: las masas tienen la debilidad, pero también la fortaleza pasional del cuerpo de las mujeres.

se disponga o se convenga, como creo que en algún momento lo quería decir Deleuze, que desaparezcan los autores que firman sus trabajos para hacer presente únicamente la creación colectiva y popular de una obra. Freud mismo lo decía también: los poetas no son más que una saliencia de un proceso colectivo que los produjo como poetas. Sin embargo creo que no es negativo que también haya que poner un poco el énfasis en lo personal, porque cada uno se las arregla a su manera para tratar de

crear una perspectiva nueva desde la suya, que no siempre es para acentuar su diferencia en competencia con la de otros. Y crear es un acto de coraje para enfrentar la mansedumbre colectiva. Es lo que me posibilitaba decir en otro lugar que cada sujeto es núcleo de verdad histórica. Si esto es así, hay una verdad que me tiene a mí como el lugar humano donde ésta también se elabora. Por eso las teorías llevan el nombre de quienes la pensaron: las teorías son modelos de personas. Entonces no hay vuelta que darle, y tendría que ponerle mi nombre, aunque la verdad histórica se haga entre todos. Quizás, quién sabe, la creatividad colectiva vuelva a ser un espacio de participación tan fuerte en el que nuestra perspectiva se subsuma. Puede llegar a suceder que en un colectivo donde las figuras de todos se borren, también nos borremos. Pero no creo: pienso que cada vez más todo hombre podrá construir su vida como una obra de arte suya, irreductible, diferente –como diferente, único y exclusivo es el cuerpo que cada uno es–. Su creación consumaría el misterio de su propia e irreductible existencia.

– **Te preguntaba por esos autores, porque cuando arrancás tu reflexión sobre el peronismo en el exilio, me dio la impresión de que buscas otras vías para acentuar un materialismo que te permitiese comprender lo que había ocurrido. Me parecía que en la noción de cuerpo colectivo y en el análisis de la expropiación de esas potencias comunes por el poder, Spinoza y Maquiavelo, y también en el análisis sobre la servidumbre voluntaria de La Boitié, encontraste núcleos que te permitieron anclar la reflexión no sólo en lo que sucedió con el poder,**

sino en la pregunta por las fuerzas de la resistencia que hicieron posible esas formas de poder.

– Si desde ese punto de vista Maquiavelo para mí tuvo un sentido, es porque él planteaba de manera radical la semejanza de los hombres como punto de partida, de atreverse a despojar a los personajes poderosos de su vestimenta y mostrar que al quedarse desnudos eran como cualquiera de nosotros. Es un modo de decir que todos hemos salido de lo mismo, y que las diferencias que tienen que borrarse para reconocernos como semejantes son aquellas producto de una “inflación” de lo propio, que por esencia no les corresponde. Lo cuál no quiere decir que no haya diferencias entre los cuerpos, por lo tanto entre las personas. Pero hay algo así como decir “dejémonos de joder, pongámonos al desnudo para saber de dónde partimos y en dónde estamos”. Para mí lo que tiene de importante Maquiavelo es esto, y desde allí descubrir la astucia del poder para encubrirlo y dominarnos. El poder se hace fuerte por el terror, ese que nos impuso estos trajes de presos que ahora todos llevamos pegados a la piel sin darnos cuenta. Es extraño: la desnudez televisiva no desnuda ya a nadie. La piel nos viste; seguimos quedando escondidos al mostrarnos desnudos. Y sin embargo en la belleza de los cuerpos antiguos que nos traen las estatuas eso no pasa, aunque hayan perdido la cabeza y desaparecido el rostro y la mirada. Lo de Spinoza es más complejo, porque lo más hondo y próximo se está planteando con un lenguaje ya muy distante, que tiene que ver con la terminología medieval, que a veces resulta un poco pesado seguir. Pero

lo que me parece fundamental es esta equivalencia entre Dios y Naturaleza que él plantea. Sobre todo cuando uno lee los escolios. Esto lo señala también Deleuze. Cuando uno va avanzando en la lectura de la *Ética*, lo importante son los guiños que aparecen en los escolios, es decir en los márgenes de la escritura organizada por el rigor de la lógica geométrica. Allí aparece un Spinoza más próximo, como aquel que extrañamente deja deslizar en su *Tratado teológico político*, cuando dice como al pasar que las masas son femeninas, lo cual me resultó muy sugestivo: las masas tienen la debilidad, pero también la fortaleza pasional del cuerpo de las mujeres. Y en la *Ética*, donde están los escolios, cuando se interroga por el sentimiento de los celos dice en uno de ellos que cuando un hombre siente celos de una mujer que se va con otro, no siente celos sólo por la pérdida. Siente que algo más le pasa, porque no sólo tiene que pensar en su sexualidad defraudada por el cuerpo femenino que ha perdido, sino también pensar e imaginar los órganos sexuales del tipo que se acuesta ahora con ella (risas). Esto es formidable, y tiene reverberancias más allá de lo sexual; abre el espacio inesperado de sentimientos y pensamientos antes acotados, y desbordan los límites que nos definían. En cambio, en Heidegger, el Dasein, por más situado allí que esté, no tiene sexo. Si uno pudiera dar un consejo diría que hay que meterse a pensar desde lo que uno no querría meterse a pensar, y para eso no basta con creer que uno está leyendo a otro, aunque el otro que leemos sea para comenzar muy diferente. Lo peor que nos puede pasar es leer al otro para refutarlo. La refutación crítica es un momento segundo:

primero uno por un momento debe haberse hecho el otro, residido en su pensamiento. Ese es el desafío y el riesgo. Por eso me impuse como norma, cuando leo a alguien serio, de no atribuirle nunca la boludez al otro sin comprenderlo a fondo: es la forma más rápida de no dejarse penetrar por lo diferente. Y volviendo a lo anterior, yo no soy erudito en Spinoza, he leído y trabajado algunos textos, pero otra vez se me olvidó todo, lo que no quiere decir que su modo de pensar no aparezca por algún lado (risas).

– Hace poco en una conferencia en la Biblioteca Nacional vos dijiste que Freud, Marx y Spinoza no habían podido ver los efectos mas profundos del cristianismo por falta de desarrollo de un campo judío.

– Spinoza llega un poco más lejos, aunque su situación era diferente. Si él hubiera escrito contra el cristianismo lo habrían matado. Si ya los judíos ortodoxos lo expulsaron de la comunidad por criticar a la sinagoga que, para bienquistarse con los cristianos, les hacían concesiones teológicas. Te das cuenta lo que le habría pasado si en Holanda hubiera hablado en contra del cristianismo. Evidentemente no hubiera podido sobrevivir. Antes de esa charla en la Biblioteca Nacional estuve revisando el *Tratado teológico político* y, claramente, en una frase señala la penetración insidiosa más profunda del cristianismo en la dominación del sujeto con la interiorización de Cristo como hijo de Dios en cada hombre. Hace recaer sutilmente sobre el cristianismo una insidia más pesada todavía que sobre los judíos a quienes está criticando. Si querés, Spinoza me parece que lo tiene bien presente,

porque es un judío que pertenecía a la historia judía y conoce la persecución cristiana contra los judíos, y su escritura se desarrolla sobre ese fondo, sin el cual no podés entenderla. Pero creo que los otros que vinieron después, si bien tenían más libertad para expresarse, como por ejemplo Freud, no se animaron a decirlo con todas las letras. Salvo en el último libro de Freud, *El hombre Moisés y el monoteísmo*, cuyo prefacio lo volvió a revisar en Londres después de haber salido de Austria donde pensaba, antes de irse, que la iglesia católica lo protegería de los nazis. Cuando pierde esa esperanza y se refugia reescribe ese *Prefacio* o escribe otro donde confiesa la relación entre la iglesia católica y el nazismo que antes había silenciado. Todo esto habría que desarrollarlo un poco más, porque de algún modo lo judío está en él, pero al mismo tiempo no se explica mucho. Dice, sí, que los judíos tienen una arquitectura psíquica diferente, pero allí queda la cosa. Es enigmático decir, como allí lo hace, que la religión judía queda reducida a un fósil con la aparición del cristianismo, porque con él por fin se pasa al reconocimiento de la culpabilidad del hijo que asesinó al padre, cosa que la religión judía no hace. Otra cosa extraña es que en la historia de la Biblia no parta del mito del Génesis, sino de Moisés, es decir, del personaje histórico-mítico que libera a los judíos de Egipto. Pero el mito judío del Génesis no está tomado, con lo cual se cierra –creo– un potencial formidable de comprensión respecto a lo que separa al judaísmo del cristianismo: allí en el Génesis se dramatiza el tránsito de lo arcaico infantil a la discriminación adulta, o del principio del placer al principio de realidad, mientras que todo el Nuevo

Testamento se mantiene a nivel de la lógica arcaica de la infancia. El Edipo griego no tiene mucho que ver con los judíos. De alguna manera el mito griego tiene más que ver con la cultura cristiana, por ejemplo con San Pablo o San Agustín, pero psicoanalizar a un judío o a un cristiano con el mito de Edipo realmente no tiene mucho gollete, porque el lugar de la madre en el mito judío es radicalmente heterogéneo respecto al que aparece en el mito de Edipo o en el del Nuevo Testamento. En la tragedia de Edipo quien entrega a su hijo para que lo maten por orden de su marido, el rey Layo, plegada a su poder y por tanto al poder político, es Yocasta, la madre. En cambio, en el mito judío, cuyo equivalente es el de Moisés, su madre lo protege, no lo entrega y lo salva. Conocés la historia. Prefiere meterlo en una barquilla de mimbre y lanzarlo por el río donde es recogido por la hija del faraón, quien había ordenado matar a todos los niños judíos para que no apareciera ninguno que al crecer le diera muerte. Y resulta que la hija del faraón tiene una esclava que es la hermana de la madre de Moisés. Entonces, cuando la hija del faraón se enternece, la esclava le ofrece llamar a una nodriza para que lo amamante y va a buscar —¿a quién?— a la madre de Moisés. Es la madre misma la que lo amamanta: vuelve a recuperar a su hijo vivo. Fijate vos que en este mito histórico están todas las mujeres al cuidado de un niño. Este mito judío de la madre protectora no tiene un carajo que ver con el mito griego, donde es la madre la que entrega al hijo para que lo maten y satisfacer al poder político en la figura real de su marido. Y en una cultura cristiana donde la madre excluye al marido, y concibe imagi-

nariamente con el suyo propio, que se convierte en Dios-Padre, y pare un hijo que cree eterno y divino, y que por eso mismo debe morir para pagar la culpa de los que nacen del pecado original que la madre elude, en esa cultura no podés psicoanalizar con un mito griego. El hijo tiene que morir para que el delirio de la madre cierre. La Virgen es una madre frígida que alucina un deseo inconsciente, la griega es una madre asesina, la judía una madre que salva al suyo. Y no por decir esto soy un devoto de la sinagoga.

– Vos en tu libro *Ser Judío* planteas que hay algo que escapa a la infinidad abstracta judía, y que hay que recuperar esa dimensión positiva que es un elemento de resistencia.

– Bueno, no se si escribí eso, fue hace mucho.

– Más o menos, a modo interpretativo (risas). Sin embargo, cuando analizás el cristianismo no ves la posibilidad de rescatar un núcleo resistente y positivo.

– No, en el cristianismo no, más bien es el disolvente más profundo de toda resistencia. Es la última y final tecnología de dominación que encontró la religión, una religión particular en un momento de crisis y de terror histórico, como es aquél en el cual el imperio romano derrota a los judíos

Dios ya no se revela como Dios de un pueblo en una experiencia colectiva; ahora se revela en el individuo aislado, en el interior de una subjetividad aterrada. Se dice que Dios es el mismo para ambas religiones. No me parece. Que ambas religiones sean monoteístas no quiere decir que el dios sea en ambas el mismo.

y ese mismo imperio se ve luego asediado por los bárbaros. De ahí que, para los judíos que renunciaron a toda resistencia, no hay ni Jehová, ni hay padre ni Estado ni economía que, en el mundo exterior, pueda protegerlos. Está la destrucción por las diez legiones romanas de Tito de una sociedad que por otra parte fue muy resistente en términos populares. A partir de ese derrumbe histórico de la sociedad judía, es sobre su fondo que aparece el cristianismo. Entonces hay que pensar ese tránsito: por qué a partir del derrumbe, la opresión y la dispersión de un pueblo aparece el cristianismo como una religión vencedora

Cuando no hay nadie que te salve, ni padre, ni religión, ni Estado, ni economía ni sociedad que te contenga ante el terror que amenaza tu existencia, entonces se actualiza imaginariamente –y ese es el lugar arcaico donde lo religioso se asienta– un último refugio interno.

que resultaría de la judía derrotada, pero que al mismo tiempo dice que la prolonga cuando en realidad se le opone, la niega y la transfigura, y persiguió con toda saña durante casi dos mil años a los judíos.

Esa derrota da origen a una transmutación de la religión judía que servirá de base a una nueva religión, que pasa de una relación trascendente, externa, con Jehová, a una revelación interna, inmanente, con un Dios diferente, y origina un nuevo objeto de adoración divina: suplanta al Dios judío con la figura de un Dios Padre abstracto cuyo contenido se define convirtiendo en abstractas, y asignándose las a él, las cualidades sensibles de las que se despojó a la madre. Y entonces un nuevo Hijo, esta vez fugazmente encarnado, con el cual ahora sí podemos identificarnos, ocupará su lugar. Dios ya no se revela

como Dios de un pueblo en una experiencia colectiva; ahora se revela en el individuo aislado, en el interior de una subjetividad aterrada.

Se dice que Dios es el mismo para ambas religiones. No me parece. Que ambas religiones sean monoteístas no quiere decir que el dios sea en ambas el mismo. En este caso, para comprender el tránsito de uno a otro, se puede deducir que con el terror romano se produce en ciertas sectas judías una experiencia desesperada en busca de un nuevo refugio que la propia divinidad judía les negó con su derrota: hay un retorno, que sería un descenso interno en busca de un nuevo acogimiento, que pasa del padre derrotado en la figura de Jehová a la madre cobijante, a las marcas que ella dejó en nuestra primerísima infancia, que ya no es el anterior protector de un pueblo al que un Dios exterior eligió como suyo, sino de este hijo desesperado y abandonado por el padre que cada uno se sintió al saberse amenazado. Con esa madre, pero expropiada luego de sus cualidades sensibles, se crea el nuevo Dios Padre abstracto del cristianismo: padre de palabras. A ver si me explico: el terror lleva a buscar la salvación en un cobijo encarnado, ya ido, en las marcas más primarias que la madre dejó en el niño: si pensamos en la estratificación psíquica del hombre que pasa de niño a adulto, pero conserva esa marca anterior como el primer estrato de su estructura histórica personal, ésta es una reacción lógica en la búsqueda ilusoria del cobijo infantil frente a la impotencia adulta sentida ante la amenaza real y pavorosa de un ejército implacable. Es aquí donde se produce la solución ilusoria que muchos judíos para protegerse habrán vivido, de la que el

cristianismo se apodera luego: con las categorías atemporales de las marcas maternas arcaicas se construye una salvación infinita, omnipotente, pero en otro mundo. El útero materno, sensible e interior, se convierte en el lugar de un engendramiento divino y patriarcal que San Agustín describe tan apasionado: Dios Padre penetra hasta el lugar más íntimo y femenino de la madre, copula en el interior del útero materno y engendra en ella al hijo que cada uno es, ahora como Hijo de Él, no de su marido: un hijo verdaderamente “divino”. Ya sólo queda hacer ahora que cada cristiano se identifique afuera, e interiorice esta figura de Cristo crucificado. Al identificarnos con Cristo todo el imaginario se metamorfosea: soy hijo de otro Padre y de otra Madre, que se superponen y transforman en lo opuesto de lo que verdaderamente eran al convertirse ahora en figuras desencarnadas y puramente espirituales.

Las palabras madre y padre son las más antiguas, las primeras que decimos. Basta con que pronunciamos ahora en voz alta las palabras “mamá” y “papá” para actualizar las resonancias profundas que en cada uno despiertan: es como si todos los laberintos encontraran de pronto su salida, y se abrieran y se iluminaran nuevamente con un resplandor antiguo y secreto los espacios más oscuros escondidos en el fondo de nosotros mismos, y se llenaran de una dicha sensible y luminosa.

Con este subterfugio la salvación ante la amenaza del terror externo, que ya no debo enfrentar siquiera, fue lograda: ya no temo nada, mi reino es de otro mundo, alcancé la salvación eterna. Ya no tengo necesidad de enfrentar nada afuera, el sentido más profundo de mi vida fue desviado

hacia otro mundo, al mismo tiempo que les dejo éste que abandono a los poderosos que me amenazaban. Así, el cristianismo despoja de todos los caracteres maternos, carnales y sensibles, a ese lugar extrañable donde la madre dejó su marca más honda y persistente en mi propio cuerpo: la última defensa imaginaria y carnal fue conquistada. La castración judía simbólica del pene en la circuncisión pasa en San Pablo a la castración efectiva del corazón materno, a lo que los hombres tenemos de más sensible y más hondo de su huella.

Así, hay un retorno desesperado –¿regresión, diríamos?– al acogimiento de la madre arcaica de los judíos que se quedaron solos contra el terror romano. El cristianismo al descubrirlo se apoderó de ese último refugio imaginario, que rememora las marcas de la infancia, para despojarlo de sus cualidades y convertir al cuerpo de la madre en un reservorio frío, *inmaculado*: sin mácula de hombre o de marido que la haya amado y con el que hubiera

gozado: convierte el amor encarnado, el placer sexuado, límite extremo de todos los placeres, en pecado. Así penetra y se asiente el poder religioso en el último refugio carnal, subjetivo y arcaico, que cada hombre o mujer conserva, aunque inconsciente, de su propio origen. Lo expropia y lo transforma en el *sancta sanctorum* del poder religioso: convierte al cuerpo carnal

Constantino, el emperador romano, transfiere a la Iglesia y ésta adopta como eterna la misma estructura que tenía la nomenclatura burocrática imperial. Pienso que Ratzinger, que quiere volver al pasado en busca del origen, no tendría que haberse puesto el nombre que a mí me recuerda un suave y dulce licor “benedictino”, tendría que haberse llamado Constantino II...

de la madre en el cuerpo de piedra de la Madre Iglesia de Pedro, administrada sólo por hombres de sotana. Allí se instalará entonces el poder religioso-político más profundo, como no se había alcanzado nunca en toda la historia. Toda la subjetividad del hombre ha sido ocupada por el enemigo.

Es desde el judaísmo mismo donde se abre el espacio que el cristianismo transfigura, y lo transforma



León Rozitchner

en su contrario. Insisto: cuando no hay nadie que te salve, ni padre, ni religión, ni Estado, ni economía ni sociedad que te contenga ante el terror que amenaza tu existencia, entonces se actualiza imaginariamente —y ese es el lugar arcaico donde lo religioso se asienta— un último refugio interno. Pero eso es lo más extraordinario de la solución cristiana: también hasta ese último refugio penetra el terror religioso y lo transfigura para que allí encontremos no a nuestra madre real, que queda negada por pecadora, sino a la madre virgen de la sagrada Iglesia. Entonces sí, el cristianismo puede pretender ser una religión católica, universal: ha descubierto que todos los hombres son por fin iguales, todos son

igualmente dominables, si los convertimos en súbditos de este nuevo Dios y de esta nueva Madre. Descubrió el secreto más profundo: ahora puede dominar el mundo. Por eso puede decirse que con la religión cristiana la muerte entró en la historia. Y volvamos entonces a lo que decía Spinoza, que las masas son femeninas: cuando los hombres descubren el poder colectivo de sus cuerpos reunidos, vuelve a despertarse un poder de resistencia, por lo tanto de vida, que toda madre debe haber dejado en el niño para que sobreviva. Pero el cristianismo transforma las masas que van en busca del poder del cuerpo en las huellas maternas, nuevamente en patriarcales: lo colectivo se disuelve en la atomización individual dentro de lo colectivo mismo. Porque era desde ese lugar materno colectivamente recreado en la conjunción de los cuerpos desde donde las figuras patriarcales de sus reyes y de sus líderes pueden también ser derrotadas. Es lo que Freud denominaba masas espontáneas contra las masas institucionalizadas, artificiales, que produce la Iglesia o el Ejército, como dos formas complementarias, cuando se unen, de dominio extremo. Esas masas espontáneas que despiertan los poderes del cuerpo adormecido son, dice, el prelude de esas masas revolucionarias que aparecen como las altas olas del mar que se levantan en medio de la quietud del mar. Desde aquí, me parece, deben ser vueltos a considerar los límites de la Teología de la Liberación, tanto como las soluciones donde el modelo cristiano de un santo —en Negri para el caso— es vuelto a ofrecer como modelo.

Por eso creo que Spinoza previó algo de esta transfiguración íntima cuando dice, como vimos, que las masas son

femeninas. La madre carnal es para el espiritualismo y el racionalismo el lugar de la naturaleza, que el padre transforma en espíritu. Decir como él dice que Dios es igual a la Naturaleza significa que volvemos a la Diosa femenina. O a un Dios pensado como compartiendo lo femenino en su ser masculino: vuelve a incluir la mater, la materia, en el espíritu. Es porque de alguna manera podrían las masas recuperar, desde el sometimiento a la esclavitud patriarcal, aquel fundamento colectivo externo y real de resistencia que está dado por la permanencia de la propia vida basado en las marcas arcaicas de la madre, que son, por otra parte, aquellas que conserva pese a sí misma la religión judía. Ella viene, aunque lo encubra, de diosas femeninas, de esas Diosas del Cielo cuyos rastros de las batallas que las vencieron todavía encontramos como restos en la Biblia. Los judíos no se privaban de mostrarnos cómo aniquilaron a los adoradores de las figuras maternas. Nos describe cómo son destruidos los tipos que quieren volver a las diosas del cielo, que son anteriores a la imposición de Jehová como única divinidad. El becerro de oro es pensable más bien como una becerria hembra, ídolo de oro que fundían y adoraban, al cual retornaban los paganos judíos mientras esperaban inquietos que Moisés volviera de verle la cara a Dios, que se le mostró entre rayos y truenos y que ellos no se animaban a mirarla. Y finalmente, por orden de ese Moisés, tan iracundo como Jehová mismo, los levitas matan a todos los judíos que habían fundido el oro para reproducir su cuerpo de hembra. Sin embargo, hay también otras historias donde lo femenino y lo materno adquieren una presencia soberana. Es

evidente que el judaísmo religioso no resolvió nada, sólo deja planteada la memoria de aquello que es su fundamento reprimido por la muerte. Pero el cristianismo no dejó ningún rastro de ese combate. Es tan flácido y frío el Evangelio al lado de la Biblia judía, y estoy hablando sólo de una impresión literaria. Está despojado de vida en la promesa de un más allá que culmina con el Apocalipsis.

El cristianismo ha dado vuelta todo y se ha convertido en la profundización de la marca del dominio, hasta donde ninguna otra religión había llegado. En este sentido Constantino, el emperador romano, transfiere a la Iglesia y ésta adopta como eterna la misma estructura que tenía la nomenclatura burocrática imperial. Pienso que Ratzinger, que quiere volver al pasado en busca del origen, no tendría que haberse puesto el nombre que a mí me recuerda un suave y dulce licor “benedictino”, tendría que haberse llamado Constantino II, porque él quiere

n u e v a m e n t e
poner la religión al servicio del imperio, en este caso norteamericano. Esto habría que desarrollarlo un poco más, pero basta leer los textos de Ratzinger como teólogo y ahora como Papa para darse cuenta.

La puede usar un psicoanalista con el paciente pero no el paciente con el psicoanalista (risas). Entonces en la ironía prevalece la jerarquía, el poder y la distancia.

– **¿Qué significó para vos Max Weber cuando analizó la afinidad electiva entre la subjetividad de la ética protestante y el desarrollo de la subjetividad capitalista?**

– Te digo lo que recuerdo de una lectura antigua. Me parece que, si

bien aporta muchos elementos de un momento histórico de tránsito, me resulta para lo que me a mí preocupa como parcial y limitado. El problema es que Max Weber no llega a donde a mí me interesa plantear el problema del capitalismo: su fundamento religioso-imaginario que como mito de occidente orienta toda la cultura en la cual el capitalismo surge, es decir, la racionalidad occidental y las ciencias. Lo importante que debería señalarse es la transformación previa que el cristianismo introdujo desde muchos siglos antes, y es eso lo que hizo posible que una secta protestante transformara al trabajo sensible en moneda de cambio

La palabra nación tiene que ver con una determinación histórico-geográfica que marca, para este presente que es el mío, los límites terrenales para cada uno de los hombres de una sociedad determinada.

para la acumulación infinita, esa que lleva al trabajo abstracto y al imperio del valor de cambio sobre el valor de uso. A mí me parece muy importante su aporte respecto de una determinada secta religiosa donde el trabajo implicaba la acumulación ascética, como un homenaje que la hipocresía le hacía a la virtud. En última instancia, eso también lo recuerda al pasar Marx cuando en el Capital señala al cristianismo protestante, con su culto del hombre abstracto, como la religión más adecuada para un sistema donde predomina el trabajo humano privado indiferenciado, es decir, también abstracto. Pero abstracto significa aquí para Marx que el hombre fue abstraído de sus relaciones comunitarias. Trabajo abstracto para hombre abstracto: hombre separado de los otros. Entonces hay que ir a buscar esa historia anterior que produjo, antes que el capital, a seme-

jante hombre. Creo que hay que ir a otro lugar, aquel al que los cristianos no pueden llegar, porque tendrían que analizar el fundamento imaginario de su propia fe y de su propia certidumbre, que es en definitiva lo que no puede hacer la teología de la liberación, pese a sus buenas intenciones. En su enfrentamiento con Ratzinger, éste siempre va a ganar porque solamente vos podés poner de relieve el carácter dominante y esclavista de la religión cristiana yendo al fundamento de la santísima trinidad. Es decir, el padre y el hijo, porque en esa trinidad la madre no existe, se transfiguró totalmente en Espíritu Santo: toda referencia a sus propiedades sensibles se han esfumado. Tan pura, tan pura, que sólo deja un áurea abstracta. Tan abstracta la madre que produce a ese hombre abstracto que Marx señala.

– **¿Vos encontrás algo de esto en la historia de la filosofía, en el anticristo de Nietzsche? No respecto a la mujer, pero sí respecto al cristianismo como una “decadencia inventada”...**

– Sí, aunque ahora no lo frecuento mucho, recuerdo el análisis demoledor que él hace del sacerdote cristiano. Pero si vos tomás toda su filosofía, la relación que tiene Nietzsche con lo femenino, con la mujer y con lo judío, todo esto es muy contradictorio pero hay hallazgos formidables. El racionalismo que Nietzsche critica es cristiano, en beneficio del retorno a la metáfora como origen carnal e imaginario del pensamiento. Dionisos es una figura pagana que concilia lo masculino y lo femenino, el éxtasis secreto y misterioso que se produce en el encuentro de los cuerpos. También encontrás, en lo que se refiere a los mitos, otra

serie de autores que son progresistas, algunos, y otros reaccionarios y conservadores como Bachofen, pero que sin embargo muestran que las diosas madres son algo fundamental para definir una cultura. La madre mítica sensible y carnal vuelve a pedir que le abran ese espacio, que es un espacio que debe abrirse entonces en nosotros mismos. Ese retorno de algún modo no podemos hacerlo: la Iglesia, y la ciencia cuyo espacio en negativo abrió para el racionalismo occidental y científico, no puede permitirlo sin que todo su edificio imaginario y popular en el cual reposa, se venga abajo. Fijate vos que hasta la izquierda más dura ha dejado de lado la crítica a la religión. La crítica sólo en su carácter político, nada más. Pero no lo hace en el fundamento alienante, ni siquiera como podría haberlo hecho a nivel de la conciencia Feuerbach. Pero la izquierda lo ha dejado completamente de lado. Atacan al Papa y a la religión, pero no es ese el verdadero tema: rascan la costra de la historia.

– **En una entrevista que te hacían hace tiempo, vos decías que la ironía era un modo de no hacerse cargo de lo que uno dice y desde donde uno habla. Deleuze dice que hay una pugna entre la ironía y el humor, entre el platonismo y el judaísmo...**

– Claro, el humor es judío. Pero no siempre. En Sharon y en los fundamentalistas ortodoxos judíos habría entonces un humor macabro, donde si uno se ríe el otro llora lágrimas de sangre. En el humor “judío” los dos deben reírse, si no, como se dice, el humor no tiene gracia. Pero esa gracia tiene también un dejo de ironía. La ironía pura, en cambio, la hacés

siempre desde arriba, desde el poder de la burla –que incluye a veces, no siempre, la de burlarse también de sí mismo–. La puede usar un psicoanalista con el paciente pero no el paciente con el psicoanalista (risas). Entonces en la ironía prevalece la jerarquía, el poder y la distancia.

– **De todos modos vos dijiste que una condición para que haya pensamiento filosófico es la implicancia personal con lo que se piensa, en el sentido de la experiencia vivida, y la selección de un universal situado desde esa experiencia.**

– Claro. Es una característica que debiera ser fundamental para todo tipo que quiera hablar. Pero no es una decisión voluntaria: hay algo que puede llevarte a actualizar afectivamente, en el acto de escribir, lo que cada uno tiene de más propio. Es, si querés, una forma de verificar el sentido de lo que estás viviendo y pensando: cómo resuena en los laberintos de tu propia sensibilidad, y si la despierta o la entumece. Para empezar a escribir y hablar, sobre todo a escribir, vos vivís siempre un desafío lleno de fantasmas:

La nación es un punto de llegada para convertir en concreta nuestra personalidad individual histórica.

tenés que eludir o hacerte cargo necesariamente de la angustia que te marca el límite de lo que no debe ser transpuesto. Uno tiene que pensar sobre el fondo de la angustia y derrotarla para poder pensar y escribir algo. Eso se expresa en una frase que siempre me repito y que leí cuando era estudiante en Francia y tenía veinticuatro años. Me la puse como divisa pegada en la pared. Paul Valéry

decía: “es preciso ser arbitrario para hacer cualquier cosa”. Allí entendí algo fundamental. Arbitrario es todo lo que la Razón no integra. Como cuando el referí toca pito y te expulsa de la cancha. Todo lo que vos hagas, si querés hacer algo tuyo en serio, va a ser arbitrario para algún otro porque salís de las reglas del juego, marcás una diferencia, afectás aquello que los reasegura. Es lo que te dicen, con palabras sabias endurecidas por el dogmatismo, los funcionarios de las comisiones del Conicet, por ejemplo, para rechazarte un texto: te dicen que te salís del contexto que ellos trazan, con su saber, para todo pensamiento. No discuten lo que decís, sino si leíste todo lo que ellos leyeron, si lo leíste en latín, en alemán, en inglés o en jeringozo. Entonces, deduzco, todo lo que pienses es por definición arbitrario para muchos, que son precisamente los dueños de la palabra o del pito. Las palabras de alguna manera avanzan sobre lo que estás autorizado a decir, y tenés que hacerte cargo de ellas mientras las estás pensando, pero sobre todo, una vez dichas. Freud esto lo vio muy claro cuando equipara el pensamiento a una mesa de estrategia donde los militares simulan una batalla para anticipar su resultado y prepararla, y creo que Marx también cuando establece cuáles son las características de la riqueza más allá de las formas burguesas de la mercancía, en los *Grundrisse*. Allí la verdadera riqueza, fuera de su forma burguesa, consiste en crear nuevas necesidades, goces, poderes de producción individuales, crear frente a lo increado, sin cartabones previos que te ordenen dónde tenés que ir, ir más allá de todo límite trazado, y donde todo el pasado no te puede servir más que de

punto de partida para esa cosa nueva. Que lo sea o no, ese es el riesgo, y la única condición es asumir lo que antes otros produjeron. Este Marx, por cierto, no está utilizado por la política de izquierda.

– **¿Cómo se nacionalizan los textos? ¿Cómo se leen desde una perspectiva nacional?**

– Cuando digo que el origen está en todas partes, significa que el origen está donde se derrama la vida, o donde uno la está gastando. Ese es el lugar del origen, donde uno se compromete con una realidad que incluye a los otros como parte de la propia. Tampoco significa que la nación sea terruño o la patria espiritual que la derecha defiende mientras nos quitan el piso, la tierra, la geografía o las empresas que entre todos con el trabajo social hemos creado. La palabra nación tiene que ver con una determinación histórico-geográfica que marca, para este presente que es el mío, los límites terrenales para cada uno de los hombres de una sociedad determinada.

– **¿Vos dirías que la nación es el cuerpo material de la situación en la que uno está inserto?**

– Exactamente, porque es el lugar que define el campo de pertenencia como cuerpo común, inorgánico, prolongación de tu cuerpo individual como diría Marx, ese que la democracia te autoriza para actuar transformadoramente sobre ella sin que te excluyan como extranjero. La nación es el cuerpo social objetivo –simbólico, material y colectivo– de mi cuerpo histórico. La primera operación o desafío que la idea de nación como concepto te propone –porque es una

inherencia material abstracta que debe comenzar a ser concretizada por el pensamiento— es ampliar tu individualidad hasta alcanzar a incluir en ella los límites de su geografía y a sus habitantes que son tus conciudadanos: es tu primer concreto real viniendo desde lo abstracto individual de la ideología dominante. Y si es cuerpo común, entonces por definición la extensión geográfica, terrestre, está incluida en mi ser cuerpo ciudadano. Hay que tener en cuenta que si bien por definición jurídica todos somos ciudadanos, y tenemos en común la común pertenencia a una tierra, sin embargo su verificación en la materialidad geográfica que define nuestra inherencia y nuestro compromiso —morir por la patria— nos ha sido escamoteada, porque el suelo que nos define como argentinos es materialmente propiedad privada de una clase que nos excluye de ella. Somos formalmente argentinos, materialmente parias dentro de su geografía. La segunda operación que la pertenencia a una nación te plantea, y en función de lo que hagas y el modo como lo hagas, es ampliar esta totalidad nacional, cuando asumís la tarea de incluirla creadoramente en el mundo, es incluir también desde ella la relación material con las naciones y las políticas definidas como amigas o enemigas, lo cual abre la dimensión de lo internacional discriminado. El capitalismo transnacional y financiero es el depredador de la materialidad de esa porción de naturaleza que, como argentinos, por definición y reconocimiento legal, es nuestra. Por eso hay tantos internacionalismos como proyectos nacionales haya.

No hay prolongación de la primera, de lo nacional, en lo internacional, en la segunda, sino un hiato, una separación que la historia marca entre las naciones y que define los límites de nuestro

propio movimiento como personas y ciudadanos. Aquí aparece el límite de la actual determinación histórica: no sos un sujeto de derecho total en ninguna otra nación como sí lo sos en la tuya: esa materialidad terrenal te es ajena, y al mismo tiempo en otras naciones no te reconocen el derecho (a no ser que te nacionalices) que sólo en la tuya adquiriste (o ganaste): de actuar allí para transformarla. En esta diferencia lo nacional y lo internacional se abre.

— **Eso está sancionado jurídicamente...**

— Sí, forma parte del estatuto legal de las naciones en cual está dividido el mundo. No hay lugares terrenales habitables que no sean naciones y estados. Por lo tanto nuestra condición histórica real es esa. Hay tantos internacionalismos como nacionalismos, porque cada nación desde su lugar determinado orienta y abre el campo de lo internacional con referencia a su situación particular: es decir, a sus propias necesidades colectivas y en el modo en que éstas promueven o no, vistas desde el propio territorio, la vida tanto propia como la de las otras naciones. En ese sentido te digo que hay que asumirlo en serio como un carácter determinante de nuestra forma subjetiva histórica. No es porque nos guste, sino porque es nuestro punto de partida necesario. La nación es un punto de llegada para convertir en concreta nuestra personalidad individual histórica. Se trata de llenar de sentido y de materia a la forma legal de nación que te incluye pasiva, abstracta, formalmente como ciudadano. No veo otra para definir nuestro ser histórico situado, ese terrenal y colectivo “ser-ahí” —para disfrazarme de filósofo— donde el Ser se devela hablando en castellano.

A la búsqueda del filósofo argentino

Los filósofos argentinos han sido personajes errantes. Algunos anhelaron construir un campo filosófico que fuera capaz de resguardarse de las contiendas sociales y políticas. Un proyecto que nunca pudo terminar de realizar el ambicioso deseo de una academia filosófica. Otros, menos preocupados por el acontecer universitario, han elaborado una práctica filosófica que, desprovista de las formas rigurosas y precisas que demandaba la racio-

nalidad de los textos emanados de las escrituras filosóficas, logró abrirse paso frente a un hacer social esquivo y reticente a las categorizaciones. Una filosofía espontánea que brotaba de los pliegues de la política argentina, y que, sometida a ella, tampoco podía estabilizarse. Profesores, políticos, escritores y pensadores de todos los estilos han forjado lo que suele denominarse filosofía argentina moviéndose entre estos andariveles del pensar.

Los pioneros del hacer filosófico han sido marcados por la problemática de la nación. Gentes que buscaban definir una identidad y, por tanto, la compleja relación con el viejo continente desde donde llegaban las primeras inspiraciones de la mano de sus corrientes filosóficas más sobresalientes. Entre quienes sentían el impulso de un ánimo adaptativo, y aquellos que ensayaban un camino propio, se tallaron los primeros trazos de unas escrituras en las que se expresaban las polémicas desprendidas de las convulsiones argentinas. Un pensamiento que, asumiendo una compleja tensión cosmopolita, bosquejaba sus ideas iniciales sobre los modos en los que se desplegaría la convivencia social. Los hubo positivistas e historicistas, nacionalistas y marxistas, existencialistas y estructuralistas. Sin embargo, sus aportes al debate colectivo no pueden reducirse a estas expresiones. Todos

ellos tenían sus secretas relaciones problemáticas, unas veces más explícitas y otras menos confesas, con estas tramas del pensamiento filosófico. Textos nacionales donde muchas voces eran convocadas y redefinidas por estilos singulares, interpelados por una realidad que conspiraba —y aún hoy persiste en hacerlo— contra las certidumbres filosóficas establecidas.

La pregunta por el ser filosófico argentino reconoce momentos memorables en la historia. Varios de sus nombres más destacados —y otros menos resonantes— la han atravesado escribiendo sus capítulos más apasionantes.

Oscar Terán recorre el itinerario de Francisco Romero en sus intentos de fundar una filosofía profesional como respuesta a la época de la “crisis moral”. Sus relaciones con el radicalismo, el peronismo, la universidad y el historicismo alemán como alternativa al predominio positivista son los puntos destacados que aparecen problematizados por Terán.

Horacio González se propone pensar acerca del drama constitutivo de la filosofía argentina: la tensión entre las filosofías próximas a la Razón y aquellas filosofías intuitivas que, convocadas por las urgencias prácticas, se resistieron a someterse a las premisas intelectuales que buscaron formalizar los procedimientos del pensamiento social. A partir de los estilos de citas, varios de los textos más relevantes de la filosofía del país son originalmente examinados por quien encuentra en la apertura de esta polaridad, las posibilidades de un filosofar argentino.

Tomás Abraham recurre al laberíntico profesor Nicolás M. Perdomo para retratar las formas en las que la filosofía crítica se expresaba en grupos y corrientes diversas. Sus recurrentes tropiezos en la construcción de esta vocación dan cuenta de la dificultad en la conformación de estilos y corrientes filosóficas.

Gerardo Oviedo encuentra en la pregunta por la Argentina la premisa inaugural del filosofar en el país. Una pregunta por la identidad que permitiese elaborar un horizonte común capaz de determinar el campo singular desde el cual pensarse en el concierto de las ideas universales. En este sentido, repasa los principales temas y corrientes que han constituido las primordiales discusiones de los filósofos argentinos.

Periplo y eclipse de Francisco Romero

Por Oscar Terán ()*

Pocas biografías intelectuales tienen el privilegio de haber transitado la agitada vida cultural argentina entre el período que nace con la creación de los partidos políticos modernos, el surgimiento del radicalismo y el peronismo –luego derrocado– como fenómenos sociales de masas. Francisco Romero, retratado en la rigurosa narración de Oscar Terán, es uno de ellos. Un itinerario que atraviesa los dilemas políticos y culturales de la época de la “crisis moral” abordados desde la influencia del historicismo alemán como respuesta al positivismo, voz dominante por aquellos años. Las tensas relaciones entre el peronismo y la universidad forman parte de los caminos que Romero transitó intentando forjar una filosofía profesional, académica y rigurosa capaz de elevarse por encima de las contiendas políticas del período, bajo el supuesto de que no existiría una nación sin dichas premisas.

La figura y la obra de Francisco Romero (1891-1962) plantean a la historia intelectual argentina algunos desafíos interpretativos fundados en la extrañeza ante la escasa capacidad de interpelación de textos que otrora gozaron de atención dentro del ámbito letrado, y que ya en la segunda mitad de la década de 1950 lucieron agotados en su poder de convocatoria. Este eclipse marca el fin de un clima de ideas y de un posicionamiento de intelectual; clima y posicionamiento nacidos con la “República realmente existente” entre 1916 y 1930, pero que también halló su colocación en el seno de la crisis del 30 y de su “democracia ficta” y en el primer peronismo. En buena medida algunos de los ideogramas que animarían su reflexión fueron instalados a partir de la experiencia del joven Romero ante los cambios cruciales de 1914-1918: en el plano local el ascenso del radicalismo y en el internacional los profundos efectos culturales de la primera guerra mundial. En el primer aspecto, era todo el proyecto elaborado desde la Generación del 37 hasta la del 80 el que se hundía, esto es, el diseño de una república restrictiva en lo político y modernizadora en el terreno socio-cultural en la cual una élite autolegitimada debía tutelar a una masa de habitantes hasta que, imbuidos éstos de los saberes y valores de la ciudadanía, pudieran participar de la cosa pública mediante el ejercicio del hasta entonces sólo formal sufragio universal (masculino). Ante este modelo impulsado por el liberalismo conservador, el movimiento socialista impugnó sus aspectos antidemocráticos, pero tras la recusación de la llamada “política criolla” propugnó un sistema basado en partidos

modernos dotados de principios y plataformas que sustituyera la enajenación de un electorado entregado a liderazgos caudillescos y a estilos clientelares. Esta visión de la práctica política explica en buena medida sus coincidencias y continuidades con el sector liberal progresista y la firme oposición a las políticas hegemónicas articuladas en torno de conducciones de corte populista. Cuando el pasaje a la República verdadera halló sus condiciones de realización al amparo de la Ley Sáenz Peña, su efectivización tomó un camino imprevisto por la élite modernizadora, resultando en la ocupación del Estado por el movimiento radical yrigoyenista, cuya política democratizadora contenida en un estilo de plebeyismo populista generaría en el arco opositor, tanto conservador como socialista, una denegatoria de legitimidad.

Simultáneamente, en el ámbito internacional la Gran Guerra barría con las certezas y esperanzas que desde la Ilustración proclamaban el progreso indefinido a partir de la ecuación de “ciencia más tecnología” que había celebrado sus triunfos en el siglo XIX. Precisamente ésa era la época que Carlos Ibarguren despedía hacia 1920 en su libro *La literatura y la guerra*:

El siglo de la ciencia omnipotente, el siglo de la burguesía desarrollada bajo la bandera de la democracia, el siglo de los financieros y de los biólogos –escribió–, se hunde en medio de la catástrofe más grande que haya azotado jamás a la humanidad.

Ambos acontecimientos, en diversas escalas, se entrelazaron de allí en más en el suelo nutricional de las opciones intelectuales de Romero, y definieron

Ni la crisis civilizatoria mundial ni el fenómeno peronista llegaron a conmover un sentido filosófico anclado en una visión antropológica confiada en la posibilidad del triunfo final de los valores humanistas y progresistas. Puede pensarse asimismo que esta representación de un mundo que había estallado pero cuya definitiva caducidad Romero se negaba a decretar explica en parte el disfavor que caerá sobre su obra por parte de las nuevas generaciones intelectuales ya en la década de 1950.

a la crisis como el fenómeno definitorio de su tiempo. Junto con ello, este militar devenido filósofo ocupó para muchos de sus contem-

poráneos una posición dominante dentro de su campo disciplinar, extrayendo autoridad de una herencia y de unos espacios institucionales claramente *adquiridos*: desde su pertenencia a la revista *Sur* en calidad de filósofo criollo hasta la titularidad como profesor de la Universidad de

La Plata, director del Departamento de Filosofía de la facultad porteña y sucesor de Alejandro Korn en la cátedra de Gnoseología y Metafísica de la UBA. Había participado asimismo en la fundación de la Sociedad Kantiana y del Colegio Libre de Estudios Superiores, y, abriendo un vacío en ese cursus, vacío del que sin duda se enorgullecía, renunció a sus cargos en 1946 y retornó a ellos en 1955, habiendo conocido un encarcelamiento temporario durante el primer peronismo. Y sin embargo, ni la crisis civilizatoria mundial ni el fenómeno peronista llegaron a conmover un sentido filosófico anclado en una visión antropológica confiada en la posibilidad del triunfo final de los valores humanistas y progresistas. Puede pensarse asimismo que esta representación de un mundo que

había estallado pero cuya definitiva caducidad Romero se negaba a decretar explica en parte el disfavor que caerá sobre su obra por parte de las nuevas generaciones intelectuales ya en la década de 1950. En efecto, en su rechazo al diagnóstico del auténtico *best-seller* de época que fue *La decadencia de Occidente*, Romero revelaba tempranamente que su fortaleza filosófica lo protegía de aquel canto celebratorio de la muerte de una civilización a que también se había entregado el aún miembro del Partido Demócrata Progresista Carlos Ibarguren. Y ello porque la herencia intelectual lo remitía una y otra vez a Alejandro Korn y a esa enseñanza sobre todo oral que colocaba al autor de *La libertad creadora* —junto con Coriolano Alberini— como líder del emprendimiento antipositivista y espiritualista en escala local. Y afirmando su visión gradualista y progresiva, al igual que su maestro, no dejará de reconocer incluso en el positivismo una tradición que, si bien ya no se correspondía con los tiempos nuevos, formaba parte de un legado legítimo en la construcción de un filosofar nacional. Ambos observaban así la entera realidad nacional inmersa en un proceso caracterizado por el rasgo fundamental del *progreso*, en un sentido estricto del término dado que este avance tenía una temporalidad graficable en una línea recta ascendente y sin rupturas, característica del progresismo liberal ilustrado y heredada por el socialismo segundo internacionalista que en la Argentina había tenido su principal representante en Juan B. Justo. En ese sentido, no resulta llamativo que el último Alejandro Korn haya dado

el paso hacia el Partido Socialista a partir del golpe de Estado de 1930, y articulado en su escrito *Nuevas Bases* su identificación con la herencia alberdiana. Tampoco, entonces, que Romero dedicase su libro *Sobre la filosofía en América*, de 1952, a quien como Roberto Giusti había fungido como hombre de letras de activa participación en la vida intelectual y al mismo tiempo como político y representante del Partido Socialista. Su colocación, entonces, era la de quien concebía a la Argentina moderna dentro de esa línea liberal progresista como venero por conservar y promover incorporándole componentes de justicia social. Al reconocer de tal manera en *Papeles para una filosofía*, de 1945, que “el liberalismo extremo está muerto”, abogaba por integrar la democracia formal con “la dimensión social” y conciliar gradualmente la libertad con la planificación.

Esa ubicación incluía una particular manera de comprender la relación entre intelectuales, Estado y sociedad, que será precisamente la que, una vez percibida la crisis internacional y local, le permitirá alentar la confianza en el futuro y no ceder a un desasosiego catastrofista o apocalíptico al estilo del Martínez Estrada de *Radiografía de la pampa*. Porque si la sociedad y la clase política han claudicado, existe una reserva intelectual y moral de la cual Romero se siente parte integrante, y en este sentido resulta ilustrativo su trabajo *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, escrito en 1956. No hay dudas allí de que en el filósofo español encuentra –al igual que en Croce– esa figura en la que coincidieron “el pensador, el hombre de despierta y operante preocupación

estética, social y política, y el inspirador y realizador de profundas iniciativas culturales”. Pero sobre todo, “la huella profunda que, en su tiempo, marcaron en su país; el puesto céntrico y como de mando que ocuparon; el influjo, extendido a casi toda la vida cultural, que ambos ejercieron”.

Si de lo que se trataba era de la búsqueda de una jefatura espiritual, ello se debía a que ésta irradia “mucho más allá de lo que ceñidamente toca al intelecto”, y está pertrechada de universalidad para contemplar el paisaje social y cultural, así como de un sano rechazo al especialista de la filosofía. De allí que su autoridad

y prestigio no deriven sólo de la inteligencia y el saber, sino de su energía y “consistencia moral”. Por eso el tipo propicio resulta *el pensador*, que puede ceñirse o no al repertorio oficial o profesional de la filosofía. En definitiva, los guías espirituales no han sido hombres de gabinete, sino sujetos dedicados a “la práctica de la cultura”. Así, “el jefe espiritual es siempre un político de la cultura”, cuyos altos ejemplos lo remiten a Voltaire y Goethe.

Cuando el autor de *Teoría del hombre* formulaba esta demanda de jefatura espiritual, no desconocía que la misma constituye una función social y que por tanto no puede ser ejercida

Si de lo que se trataba era de la búsqueda de una jefatura espiritual, ello se debía a que ésta irradia “mucho más allá de lo que ceñidamente toca al intelecto”, y está pertrechada de universalidad para contemplar el paisaje social y cultural, así como de un sano rechazo al especialista de la filosofía. De allí que su autoridad y prestigio no deriven sólo de la inteligencia y el saber, sino de su energía y “consistencia moral”. Por eso el tipo propicio resulta *el pensador*, que puede ceñirse o no al repertorio oficial o profesional de la filosofía.

en soledad. Y si para entonces le resulta atendible el ejemplo de Ortega es porque en ese *annus mirabilis* de 1956 observa seguramente en el decenio anterior argentino un panorama análogo al que el escritor de *La rebelión de las masas* heredaba de la catástrofe española del 98 y su secuela de pesimismo y derrotismo. También en el campo disciplinar de la filosofía Ortega deploraba un mundo arrasado por el tradicionalismo cuya expresión había resultado en la importación del krausismo por Sanz del Río en el siglo XIX, como si se tratara del último grito de la avanzada filosófica. Se sabe que, en cambio, promoverá de manera activa y persistente la introducción en la península del pensamiento alemán vinculado con la reacción antipositivista, recogiendo fundamentalmente los legados del neokantismo y las presencias de Rickert, Dilthey, Simmel y la fenomenología husserliana. Promoción que lo tendrá como activista no sólo en el campo del ejercicio de sus múltiples conferencias, sino también en el vasto emprendimiento de la editorial y de la *Revista de Occidente*. Si se revisa la colección filosófica que Francisco Romero dirigió para la editorial Losada, podrán advertirse títulos e importaciones análogas vinculadas con el mundo de habla alemana.

En cuanto a la concepción de la política que Romero hallaba en Ortega y que consideraba digna de emulación, consistía en una práctica referida no a la defensa de intereses privados, corporativos o aun nacionales, sino “a una ‘polis’ que es la entera ciudad de los hombres y cuyas dimensiones son todas las de la cultura humana”. Construía por tanto una concepción del vínculo entre lo local y el mundo

análoga a la del grupo Sur, a la cual una ubicación genérica permite introducir en la categoría de “liberalismo aristocrático, espiritualista y culturalista”. Y en cuanto a su relación con la práctica política, la guía explícita es el concepto de la “responsabilidad de los intelectuales” postulado por Julien Benda en *La traición de los intelectuales*, así como la demanda de una nueva jefatura intelectual y moral encarnada en selectas minorías del espíritu. Asimismo, el grupo Sur destacaba como valor supremo el de la cultura, y consideraba que el intelectual no debía involucrarse en las pasiones políticas inmediatas. Dado que —como había escrito en la misma Sur Leo Ferrero en 1933— “el juego político no tiene nada que ver con la actividad invisible y constante de las elites, que se realiza sobre un plano moral y casi metafísico”. El grupo transmitió así un mensaje elitista y cosmopolita, pero de un cosmopolitismo que —otra vez en clave orteguiana— no renunció a la propia circunstancia y a la empresa misional de “expresarla”.

Semejante definición de los atributos del intelectual resultaban funcionales con la caracterización de una crisis epocal entendida efectivamente como moral, y que como consecuencia requería para su resolución de una actitud igualmente moral. Y así como otros planteaban una salida política antiliberal que podía ubicarse en el fascismo o el comunismo, el grupo Sur elegirá una “tercera vía” en esa época de extremos ideológicos. Para ello, algunos de sus miembros más prominentes —entre ellos, su directora— encontrarán un estilo de fundamentaciones en el personalismo cristiano de Mounier, así como en las

posiciones del católico democrático Maritain. Entre el individualismo y el colectivismo, militarán en esa línea en pro de la “persona” en tanto dimensión espiritual de los seres humanos. En esta última línea laicizada se inscribe precisamente la producción filosófica de Romero, quien en una nota de 1942 titulada “Preámbulo sobre la crisis” enuncia una conmoción que sacude los cimientos de nuestra civilización. Más adelante llega a proponer desde *Imago Mundi* la fundación de un “Instituto de la crisis”, y desde esa misma revista, dirigida por su hermano José Luis, ubica el origen de la crisis en la carencia de una concepción del mundo compartida para oficiar de base sólida a la experiencia colectiva. Por “concepción del mundo”, y para no ceder al intelectualismo, Romero entendía la posesión de “un haz de tesis y valoraciones vividas más que sabidas” y reafirmaba con esta definición scheleriana el carácter fundante de la cultura en el desarrollo de las sociedades. La última *Weltanschauung* hegemónica había sido el evolucionismo, nacido en el siglo XIX y extinguido con él, arrojando a la época siguiente en un estadio crítico agravado por esa “faena típica de la Edad Moderna” consistente en la liberación de la individualidad.

Es aquí donde la filosofía de la cultura adquiere para Francisco Romero un rol preciso e imprescindible para dar cuenta de esas concepciones del mundo, tendiente a que se “constituya una historia de las ideas de radio mucho más extenso que la actual historia de la filosofía”. Adoptada tal determinación bajo la noción de cultura identificada con el espíritu objetivo de Hegel y de la escuela historicista alemana de

finis del XIX, despliega el basamento teórico para sostener que lo propio del espíritu es determinarse según valores, siguiendo otra vez la expresa guía de Max Scheler en tanto autor de “la más convincente doctrina del hombre y de la espiritualidad que yo conozca”, apoyada en el trípode de libertad, objetividad y autoconciencia.

En *Teoría del hombre*, su obra más ambiciosa, editada en 1952, se desenvuelve así detalladamente su antropología filosófica, que partiendo de la noción husserliana de la intencionalidad (“El hombre es, en primer término, una conciencia intencional”) desemboca en el culturalismo: “Toda la actividad específicamente humana es cultural”. Siendo así, la filosofía de la cultura tiene como objeto al *sentido*,

que es precisamente aquello que la actividad humana incorpora a la realidad natural. Y en la estela de Dilthey y Rickert, mientras la naturaleza se explica según leyes causales, un objeto de cultura debe ser “comprendido” en tanto es “preponderantemente una

realidad psíquica o psíquico-espiritual, y no material”, idealidad potenciada en fin por su referencia a un valor.

De tal modo, en el mismo momento en que Gino Germani introducía activamente la sociología moderna en su mismo medio, Romero consideraba que la ciencia social también debía subsumirse en la filosofía de la cultura,

La filosofía de la cultura tiene como objeto al *sentido*, que es precisamente aquello que la actividad humana incorpora a la realidad natural. Y en la estela de Dilthey y Rickert, mientras la naturaleza se explica según leyes causales, un objeto de cultura debe ser “comprendido” en tanto es “preponderantemente una realidad psíquica o psíquico-espiritual, y no material”, idealidad potenciada en fin por su referencia a un valor.

y refirmaba el carácter estrictamente humanista de su filosofía al mantener al sujeto humano en el centro soberano de sus representaciones y sus prácticas. Solidario con las filosofías de la conciencia, sostendrá por ende que la cultura proviene del hombre y que hasta “la vocación y la voluntad

Romero articuló una versión componedora entre relativismo y absolutismo a través de una modulación historicista, dado que aunque “los valores en sí no son históricos”, sí lo es su ingreso en el orbe humano. A su vez, el reino axiológico está inscripto de algún modo en el ámbito de la cultura, con lo cual la crisis de valores que contempla se inscribe en una más extensa que abarca la totalidad de la vida cultural.

lingüística del hombre han ido creando el lenguaje”.

En el plano ontológico establecía una escala de lo existente estratificado en crecientes grados de trascendencia: lo físico, lo orgánico, el psiquismo intencional y el espiritualismo

trascendente. Sin saltos ni azares, cada uno de ellos es “soporte del siguiente, que en él surge, de él se alimenta y lo supera”. En el estadio más elevado, el acto espiritual se define por un gesto de total desprendimiento individual que ha convertido en interés suyo la ajenidad como tal, para abrirse a una expansión libre y generosa por el mundo. Entre el yo y el espíritu, un armonioso dualismo compone así al sujeto, lo cual promete un equilibramiento entre el individuo liberal y su otra alma volcada a la comunidad, sirviéndose de la fórmula de la “circunstancia” orteguiana y de la postura heideggeriana que afirma que “es propio del hombre ser en el mundo”.

Empero, esa superación del individualismo burgués no debe confundirse con los movimientos de masas

más dramáticos del siglo encarnados en el fascismo y el comunismo que, al no despegarse de la tradición inmanentista, enfilan la trascendencia hacia las metas del pueblo, la clase, el Estado o la raza, mostrando una vez más que “toda inmanencia es a la larga esclavizadora”. No requiere excesiva suspicacia por lo demás detectar en este libro la denuncia del ominoso peronismo allí donde Romero escribe que “el paternalismo se suele infiltrar en la actitud de quien dispone de poder”, mientras “el maternalismo está patente en muchas tareas de asistencia social, por las que desde antiguo han sentido predilección las mujeres”.

Esta visión antropológica que opta por la armonización de los diversos estratos de lo humano tiene su correlato en una representación del mundo social igualmente armonizadora de las tensiones que lo habitan y que, trasladada a la política, postula que derecha, centro e izquierda son fuerzas igualmente necesarias para “el regular avance histórico”, como un sistema de contrapesos que garantice un gradualismo progresista animado por conflictos pero sin enfrentamientos catastróficos. Para esto finalmente puede imaginar una articulación entre axiología y jefatura intelectual o, dicho de otro modo, entre la preponderancia de la concepción sostenedora de que “los valores constituyen un reino autónomo, con jerarquía y legalidades propias”, por una parte, y un modelo de intelectual.

En el primer aspecto, Romero articuló una versión componedora entre relativismo y absolutismo a través de una modulación historicista, dado que aunque “los valores

en sí no son históricos”, sí lo es su ingreso en el orbe humano. A su vez, el reino axiológico está inscripto de algún modo en el ámbito de la cultura, con lo cual la crisis de valores que contempla se inscribe en una más extensa que abarca la totalidad de la vida cultural. Tema destacado asimismo en la mencionada revista dirigida por José Luis Romero, la crisis resulta atribuida justamente a la caída de una *imago mundi*, y en sede filosófica a la carencia de una concepción del mundo diltheyana, aunque también solía filiarse esta demanda en Simmel para señalar el trágico divorcio entre las ideas y las formas de vida.

En este punto preciso se articula el rol decisivo del intelectual y de la jefatura moral en tanto oferentes de una concepción del mundo que opere de elemento aglutinador y guía de lo social. El perfil de esos “funcionarios de la humanidad” podemos recomponerlo en Francisco Romero a través de sus referencias a Croce y Ortega pero especialmente en el medallón que cinceló en su escrito de 1940 sobre Alejandro Korn. Resulta significativo allí observar que al respecto siguen circulando los lineamientos que desde 1900 había cristalizado el *Ariel* de Rodó en su diseño del sabio laico y patriarcal que —dice Romero de Korn—, dotado de una inteligencia orientada “hacia las estrellas”, se perfiló como “maestro único e incomparable”. Poseedor de saberes y virtudes ejemplares, no es arbitrario inducir que, sobrepuesta a la idea recurrente en los años treinta de las “dos naciones”, estos jefes espirituales y morales —a diferencia de los “simples”— habitan la “Argentina invisible” de Mallea, y se consideran

parte de una minoría con funciones pedagógicas, una élite de profetas en su patria y representantes autorizados de esa misma patria. Tentados por la utopía de una total reducción de la sociedad política a la de una élite, siempre bajo la insignia de la espiritualidad y la virtud, pudieron por momentos, tras los pasos de Benda, verse atraídos por la antipolítica hasta que la política irrumpió duramente en el propio espacio de sus prácticas intelectuales.

Y en efecto, cuando aquellas funciones tutelares les fueron ruda y autoritariamente denegadas desde el golpe del 43 y durante la presidencia de Perón, esta fracción del campo intelectual bien pudo sentirse entre 1946 y 1955 ubicada en el rol de la mitológica

Cassandra a la que tres décadas atrás había recurrido Lugones: una profetisa tan acertada en sus predicciones como nada escuchada por sus contemporáneos. Pero en aquellos tiempos quienes no querían escuchar eran esos “otros” que habían irrumpido en octubre del 45 tras un líder

demagógico, en tanto que la clase intelectual en su clara mayoría seguía formando parte de un auditorio que resistía en la sombra hasta que el final del régimen les permitiera tornar a ocupar las posiciones expectables a

Aun antes de su muerte es perceptible que la extinción física de Francisco Romero fue precedida por un eclipse de su predicamento intelectual; eclipse que paradójicamente se reveló en el momento mismo de su retorno, luego del golpe de 1955, a la prestigiosa institucionalidad de la que se había (y lo habían) apartado en el 46. Para entonces un estrato central de las nuevas generaciones de estudiosos de la filosofía en la Argentina ni siquiera lo combaten sino que a lo sumo lo aceptan casi con displicencia.

las que se consideraban merecedores. Incluso podía descontarse que las nuevas generaciones estudiantiles e intelectuales se hallaban y seguirían hallándose del mismo lado de la trinchera político-cultural.

Y sin embargo, aun antes de su muerte es perceptible que la extinción física de Francisco Romero fue precedida por un eclipse de su predicamento intelectual; eclipse que paradójicamente se reveló en el momento mismo

Se ha dicho que el desencuentro de que fue testigo la universidad posperonista residió en que allí confluyeron viejos demasiado viejos y jóvenes demasiado jóvenes. En el caso de Francisco Romero este dato colocado en clave etaria debe ser trasladado a un contexto cultural, ya que el eclipse de su figura daba cuenta del abismo que se había abierto entre el mundo de ideas liberal humanista, progresista y de un espiritualismo armonizador...

de su retorno, luego del golpe de 1955, a la prestigiosa institucionalidad de la que se había (y lo habían) apartado en el 46. Para entonces un estrato central de las nuevas generaciones de estudiosos de la filosofía en la Argentina ni siquiera lo combaten sino

que a lo sumo lo aceptan casi con displicencia. Es verdad que no fue el único en experimentar esa caída en la consideración intelectual, ya que lo mismo podría decirse de casi todos aquellos que formaban en los años cincuentas y sesentas dentro de la huestes de lo que el propio Romero había caracterizado con excesivo optimismo como una etapa de "normalización filosófica". Pero en rigor aquella paradoja se disuelve cuando se visualiza que la victoria del 55 albergaba para él la falla pírrica, puesto que al realizarse desnudaba lo que la común oposición al peronismo había ocultado: que entre las jóvenes

generaciones intelectuales y el grupo de adscripción de Francisco Romero ya existía una fractura cultural y política que de allí en más no cesaría de ensancharse.

En un aspecto, aquella fractura tenía que ver con las profundas mutaciones que se venían produciendo en el mundo de la segunda posguerra, con un viraje fundamental de sensibilidades del cual la filosofía fue efecto y motor, y del que la filosofía de Romero y de sus cofrades parecía no dar cuenta. Así, mientras en el número 3 de *Imago Mundi* se veía el existencialismo como un síntoma de la crisis civilizatoria del hombre actual y se le seguía contraponiendo una filosofía liberal humanista, espiritualista y gradualista, el escenario filosófico y cultural lucía invadido por los temas grávidos de la angustia, el sinsentido, la incomunicación, "el ser para la nada" o para la muerte, y de entonaciones análogas localizables también en la ensayística, la literatura y las artes en general. En el caso particular de la filosofía en sede porteña, el desfasaje respecto de las demandas culturales de los jóvenes intelectuales surge hasta de una ojeada a los programas de las materias de la carrera de filosofía a partir de 1956. No se encuentra en ellos la recepción de las intervenciones que marcaban el paso de la disciplina: ni la lectura kojéviana de Hegel, ni el existencialismo sartreano, ni el marxismo en su versión humanista de los *Manuscritos del '44*, mientras la lectura de Heidegger transmitía que se trataba de un pensamiento tan centrado en el Ser como ausente de las cuestiones de la polis.

Justamente, si ese desfasaje no había generado posicionamientos

diferenciados durante el peronismo, se debió a la potencia de la política para definir códigos de pertenencia. Por eso la institución universitaria estatal fue percibida por los jóvenes como un ámbito esterilizado por la mediocridad implantada desde la intervención gubernamental, la renuncia o expulsión de profesores y la cesión continuista de la nueva gestión a sectores tradicionalistas de la iglesia católica. Que no se trataba sólo de fantasmagorías inducidas por el antiperonismo del estudiantado de la época puede verificarse con la consulta de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, cuyos artículos de índole filosófica forman parte no sólo del acervo tomista sino también, salvo excepciones, de la opacidad intelectual.

En algunas notas de *Centro*, la revista de los estudiantes de Filosofía y Letras de la UBA, se puede percibir la fuente de ese malestar en la cultura, dado que si bien se observa que en otros sitios del mundo también los más jóvenes procesaban no sin desgarramientos los resultados más dramáticos de la guerra reciente, se reconoce que aquéllos al mismo tiempo podían obtener un efecto compensatorio en la apertura de un espacio de renovación y experimentalismo. En cambio, en la Argentina estos estudiantes expresan su desazón ante el ambiente de mediocridad imperante en la vida cultural en general y en la universidad en particular. Es lo que puede leerse en el número de mayo de 1953 de *Centro*: la enseñanza es deficiente, la cátedra revela incapacidades intelectuales o éticas, el libre intercambio de ideas está bloqueado.

Por cierto, lo que estos actores dicen de sí mismos no escapa a las determi-

naciones derivadas de su evaluación negativa y de una experiencia vivida como deplorable durante el primer gobierno del presidente Perón y del peronismo sin más (como mínimo, del peronismo del ministro de Educación Oscar Ivanissevich), visión que se ha transferido a todos los espacios de la vida cultural del período. No obstante, así como es un documento válido el señalado en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, también debe tenerse en cuenta en el ámbito de la carrera de Filosofía la presencia de profesores de rigurosa formación como Luis Juan Guerrero y Carlos Astrada, quienes tampoco fueron visualizados por la joven generación como una alternativa a la mediocridad intelectual dominante. Así, en los quince números de los *Cuadernos de Filosofía* inaugurados por Astrada como director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, y editados de 1948 a diciembre de 1954, se despliegan artículos y traducciones en los que el autor de *El mito gaucho* prosigue trasladando al medio local las producciones actualizadas de la filosofía alemana. Y no sólo las de raigambre fenomenológica, incluyendo naturalmente las de su maestro Heidegger, sino también de Lukács, Jean Wahl, Hyppolite o Kojève y su arrasadora relectura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que conmovía a la generación de Sartre.

De allí que, para explicar aquella autopercepción de una “generación sin maestros” proclamada desde la representativa experiencia de *Contorno*, es menester referirla a la imperceptibilidad de aquellos que podrían haber respondido mejor a sus ansias de renovación, y dicha

obnubilación debe proyectarse sobre el casi natural sentimiento antiperonista que compartían, potenciado y confundido con la política represiva del peronismo respecto del sector estudiantil (eliminación de conquistas centrales de la Reforma Universitaria, censura, prohibición de encuentros y mesas redondas, detenciones), por un lado, y a que la escuela fenomenológica que aquellos eventuales maestros les ofrecían no contenía ante sus ojos herramientas intelectuales idóneas para tramitar la situación entre desesperanzada y tediosa de quienes como ellos permanecían extraños o insensibles a la expansión del distribucionismo igualitarista, material y simbólico, del peronismo. Por lo demás, la propia colocación de Astrada en esos años como filósofo orgánico del régimen –colocación que penetraba su discurso filosófico–, así como la sorprendente y olímpica apoliticidad que campea en *Cuadernos de Filosofía*, ilustra la barrera infranqueable que se instalaba, aun con sus afanes de actualización intelectual, con respecto a los jóvenes denunciacionistas, quienes volcarán sus adhesiones hacia la constelación existencialista de origen francés (Merleau-Ponty, Sartre, Camus y aun el católico Gabriel Marcel). Allí encontrarán ese “compromiso” con “lo concreto” que marca una zona de la cultura de posguerra, y ese involucramiento será concebido desde una matriz corporalista, una actitud dramáticamente denunciacionista, una concepción anti-espiritualista y un compromiso con vetas históricas y político-sociales. Aplicando esta grilla clasificatoria, a Francisco Romero le cabría el mismo rechazo que David Viñas pronun-

ciaba desde *Contorno* hacia Mallea y la generación de 1925 en tanto integrantes de esa cohorte que “se debate en una introspección tan aguda como pasiva” y que ha quedado reducida al ejercicio discursivo y a la labor estrictamente estética.

Si análogas debían presentarse entonces las divergencias entre el talante que animaba a la nueva generación y aquel que caracterizaba la escritura filosófica de Romero, a ello se le sobreimpresió, como brecha expansiva, la relectura del peronismo a que se abocó entusiastamente esa misma juventud a partir del golpe de Estado de 1955. Con ello, era la completa relación entre filosofía y política, y entre intelectuales y política, la que ingresaba en un proceso de recomposición, mientras en el caso de Romero se acentuaba la relación inversamente proporcional entre institucionalización y desempeño de una tarea renovadora. De hecho, cuando se hizo cargo de la dirección de *Cuadernos de Filosofía*, sencillamente los condujo a un silencio de más de una década, mientras por el contrario *Cuestiones de Filosofía*, editada por jóvenes intelectuales, introducía e insistía en sus escasos pero significativos números con las novedades del existencialismo, el psicoanálisis, la lingüística, el estructuralismo y el marxismo.

Se ha dicho que el desencuentro de que fue testigo la universidad posperonista residió en que allí confluyeron viejos demasiado viejos y jóvenes demasiado jóvenes. En el caso de Francisco Romero este dato colocado en clave etaria debe ser trasladado a un contexto cultural, ya que el eclipse de su figura daba cuenta del abismo que se había abierto entre el mundo

de ideas liberal humanista, progresista y de un espiritualismo armonizador, y aquel otro que irrumpía con las buenas nuevas intelectuales pero también con su ruido y su furia en el crispado escenario nacional.

(*) UBA - UNQ - CONICET



Francisco Romero

BIBLIOGRAFÍA

- *Alejandro Korn*, Losada, 1940.
- *Filosofía de la persona*, Losada, 1951.
- *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros*, Losada, 1960.
- *Papeles para una filosofía*, Losada, 1945.
- "Programa de filosofía", en *Sur*, n. 73, 1940.
- *Teoría del hombre*, Losada, 1952.

El filósofo argentino: ¡dificultades!

Por Horacio González

Los intentos filosóficos argentinos están forjados por estilos textuales que expresan las tensiones que afrontaron nuestros filósofos. De hecho, en estas latitudes, el acto de filosofar aparece atravesado por un dilema constitutivo: la filosofía como campo cultural ligado a la razón y la filosofía intuitiva emanada de las contingencias políticas. Horacio González se propone habitar esta angustia fundacional que marca a fuego los devenires filosóficos, desde los modos en que la cita se hace presente; sea en forma explícita, velada, imprecisa o irónica, en la escritura de las figuras que han encarnado el hacer filosófico argentino. Nombres como Groussac, Moreno, Lugones, Macedonio Fernández, Alberdi, Rosas, Ramos Mejía, Astrada, Perón, Borges, Rozitchner y Del Barco, son sutilmente examinados por el ojo de quien advierte que en este drama irresuelto se juega la posibilidad de un pensar filosófico, precondition para la creatividad social deshilachada que persevera en esta dificultad.

I.

Tratemos en primer lugar de recrear un pensamiento de Paul Groussac respecto a cómo leía y citaba Mariano Moreno. Aplicado estudiante de Chuquisaca, Moreno había considerado a un número profuso de *Enciclopedistas*. Sin embargo, no se detuvo en lecturas que le habrían sido más relevantes para su tarea, como la de Montesquieu. Apenas repararía en Filangieri, un discípulo de Montesquieu, “sublevado algo ridículamente contra su maestro”¹. A diferencia de *El federalista* de Hamilton, Madison y Jay, en donde se consideraba ajustadamente a Montesquieu, Moreno será descuidado con su escritura y no cita correctamente (o directamente no cita) a los autores de los que extrae sus textos. Cual glosador negligente, maltrata los necesarios vínculos de fidelidad a las obras. Sin embargo, elogia aparatosamente a los autores que desvalija. Tergiversa y a la vez regala incienso a escritores generalmente mediocres, lo que parecería más dirigido a agasajar al citador que los ha descubierto que al anodino autor de turno, objeto de la tarea citadora. Todo lo cual es lo propio de un abogado, piensa Groussac. “Libertad harto forense”. Así como se alega en el foro, sin cuidarse los fundamentos más ceñidos en nombre de la eficacia momentánea del discurso, Moreno pasará estas desidias a su tarea de editorialista de *La Gaceta Mercantil*. Esas citas son astillas oníricas de lectura. Meros recuerdos difusos a los que apela el novel abogado ante la urgencia del alegato. Ciertamente, hay “ideas propias”. Pero yacen en el magma indiferenciado de voces entremezcladas, donde un párrafo adecuado de Volney convive con una frase efectista de Raynal o de Mably, a los que Moreno suele trans-

cribir libremente sin mencionar lo que hoy llamaríamos “la fuente”. *Asimilaciones a granel*, las juzga Groussac. ¿Plagiario? No es esa la cuestión, no sólo porque cuando un autor ajeno lo visita sistemáticamente durante largos pasajes, Moreno lo cita indirecta u oblicuamente –mostrando que no hay afán de apropiación desleal–, sino porque también actúa en nombre de un ejercicio largamente aceptado en su medio intelectual. La expresión en cursiva es la que emplea Groussac, quizás el escritor que por vez primera entre nosotros se sintiera llamado a realizar reflexiones precisas sobre las prácticas de los escritores frente a sus escritos y las usanzas culturales de una época.

Por un lado, Moreno se siente insuflado de ejemplificaciones atenienses y espartanas, en su mayoría glosadas de Rousseau y Mably. No se priva Groussac, según su estilo, de una ácida observación que suena como el preciso guantazo de un mortífero polemista. Véase una de las tantas púas que clavara en las dermis inexpertas que le ofrecían los *litteratis* vernáculos:

Moreno suministraba copiosos ejemplos de Minos y Licurgo a los diputados de Santiago, Jujuy, Tarija y demás provincias, que ya se ponen en camino para derrocarlo!

Casi creeríamos ver aquí un sabor anticipado del gran polemismo que pasadas algunas décadas, y con similar intención de contrastar crudas

Moreno será descuidado con su escritura y no cita correctamente (o directamente no cita) a los autores de los que extrae sus textos. Cual glosador negligente, maltrata los necesarios vínculos de fidelidad a las obras. Sin embargo, elogia aparatosamente a los autores que desvalija.

realidades a los rebuscados ensueños ideológicos, animaría a escritores como Scalabrini Ortiz o Jauretche.

Pero por otro lado, está inmerso Moreno en un medio periodístico. Groussac se encarga de subrayar que en el estilo periodístico existe una implícita

Moreno, pues, periodista. No podía hacer más, su biblioteca era sumaria, su formación intelectual tenía no poco de vicaria, pero su disposición literaria y política, cuando librada a su vivaz espontaneidad (¿y Groussac no estaba íntimamente obligado a asentar este juicio?), podía alcanzar cierto sabor ciceroniano, y no poco de Tácito en sus frases más felices, sobre todo aquellas que abren sus escritos perentorios, los pueblos compran a precio muy subido la gloria de las armas.

habilitación para la cita imprecisa o aun para la ausencia de esmeros que de otro modo hubieran sido exigidos, si no se estuviese en un ámbito torrencial, que exige premura y talento para las grandes síntesis, menos exactas que vehementes. *Moreno, pues, periodista.* No podía hacer más, su biblioteca era sumaria, su formación inte-

lectual tenía no poco de vicaria, pero su disposición literaria y política, cuando librada a su vivaz espontaneidad (¿y Groussac no estaba íntimamente obligado a asentar este juicio?), podía alcanzar cierto sabor ciceroniano, y no poco de Tácito en sus frases más felices, sobre todo aquellas que abren sus escritos perentorios, *los pueblos compran a precio muy subido la gloria de las armas.* Al cabo de su empresa demoleadora, Groussac surge de las ruinas humeantes de su crítica y hechiceramente salva al tribuno del precipicio: Moreno, con toda su ambigüedad ineluctable, era el digno jefe, momentáneo jefe, aunque mejor dicho, *momentáneo director, sobre todo intelectual, de una revolución.*

No escapa del lector contemporáneo la idea de que Groussac quiere hacer una

historia de la revolución argentina a la luz de la creación de un ámbito intelectual autónomo y riguroso, que para el caso era sumamente defectuoso. La crítica a los escritos de Moreno dándoles el peso que corresponde en cuanto a la idea de autoría individual y creación de un *medio intelectual* independiente —acaso bajo la inspiración de la expurgación y desciframiento acabado al que habían sido sometidos los escritos de Pascal que poco antes se habían hallado en la Biblioteca Nacional de Francia— se le asemejaba a Groussac como la fundación verdadera de una cultura nacional. Debería estar presidida por la conquista de la crítica, de una noción de autonomía textual, a la que sólo se arribaría abandonando la improvisación en el oficio intelectual y la tendencia al descuido en las citas. Es decir, en la fabricación de textos que se ausentaran de su verdadera conciencia operativa, tomando tramos de otros textos sin designarlos adecuadamente en su ajenidad productiva, sin definirlos en su origen y sin señalar la necesidad intrínseca de ser alzados a los textos propios.

Evitar esos errores es la tarea ímproba de Groussac, y el debate sobre qué tipo de propiedad textual posee el escrito atribuido a Mariano Moreno denominado *Plan de Operaciones*² (el título en verdad es más largo y digresivo), le sirve para generalizar el debate sobre su proyecto de darle a la vida cultural sudamericana un rigor parejo con su responsabilidad, ajeno a los practicantes atolondrados de ciencias a las que visitan con meras generalidades de aficionados.

¿Por qué no penetra en los países de habla española esta noción, al parecer tan sencilla y elemental:

que la historia, la filosofía y aún esta pobre literatura son 'especialidades' intelectuales, tan difíciles por lo menos como las del abogado o el médico, y que no es lícito entrarse por estos mundos como en campo sin dueño o predio del común?

Este recetario propone un cuadro de disciplinas trazado con rigor y delimitado según competencias que no se yuxtapongan. Inhibe tanto al que practica las humanidades sin pensar que está en el terreno de un conocimiento estricto, como al poseedor de saberes clásicos —de leyes, de artes médicas—, que conjeturase que todas las vías del saber se le acoplan al gustillo de su aureola doctoral tan vaga como sentenciosa.

El especialista intelectual que patrocina Groussac, cuando toma lo que fuere del jardín de amenidades de las filosofías y conocimientos más desarrollados, pone señales inequívocas de su arte citador —indica lo que toma con austeridad de juicioso arrendatario—, a fin de que su propia contribución quede también delimitada sin la vergüenza acobardada del eterno inquilino de las ideas. En esta modernidad intelectual fundadora de cuerpos nacionales, se llega a la mayoría de edad reconociendo débitos, y en el caso de Mariano Moreno, incluso es posible advertir que su incierta modalidad de arrebatar rápidamente los frutos del saber, se debe justificar por su talento natural obligado a cultivarse en medio de las urgencias de una ardua revolución. Groussac pedía rigor en los países de “habla española”, especulaba con una crítica textual como plataforma de una emancipación intelectual, pero no instituía una policía contra plagarios sino una ironía del refutador que escarnece a los presumidos doctores

rioplatenses a los que finalmente adulaba después de la golpiza: Groussac era un fino estilista del desprecio pedagógico, y no dejaba de cuidar la silla curul desde la que administraba las compuertas del espíritu de época al punto de impedir salidas elegantes a los letrados que sancionaba.

II.

La cuestión de fundar la crítica de textos (cómo se cita, quién cita, quién escribe, quién es el autor) podía con razón asemejarse al principal problema filosófico en los países americanos; dicho de otro modo, podía significar el acto filosófico como último juez de los temas referidos a cómo un conjunto de almas y regiones juveniles se incorporaban al espíritu más maduro de la época. “Americanizar” es expresión groussaquiana: en algún lugar dice que la conocida frase de Volnay, *las ideas no se matan*, fue “americanizada” por Sarmiento otorgándosela a Fortoul. La palabra *americanización* tiene aquí un aire mordaz, como si Groussac no creyera que el traslado y el gracioso (o deliberado) descuido en la cita, no sea un rasgo de “desvío creativo” sino de precariedad en el viaje de los conocimientos. Descartada pues la aclimatación o americanización rigurosa, quedaría sin resolver cómo se ejercería la facultad de autoafirmación filosófica en los solares argentinos. Groussac no se equivoca al postular la necesaria fundación filosófica en la crítica de textos, pero no parece imaginar un modelo adecuado, salvo sus propias obras y hasta cierto punto las de Alberdi, Wilde o Juan María Gutiérrez, escaso elenco levemente melancólico si se tiene en cuenta que intimidó a Lugones o a Rubén Darío con severas admoniciones o

adustos correctivos, así como fustigó a J. M. Ramos Mejía en el mismo pórtico de su libro, *La locura en la historia*.

Precisamente en este caso, Groussac utiliza el prólogo de este libro, que el propio Ramos Mejía le invita a escribir, para destruir meticulosamente la mismísima tesis del libro sobre la “locura hereditaria” con argumentos en general muy bien planteados, pero en la “propia casa” del escritor que rebate. Quizás pensaba que esta lección ruda pero paternal, servía para reencaminar a un autor que veía

Ramos Mejía es voraz, desmesurado. No solo se recuesta sobre lecturas desde luego abandonadas, Moreau de Tours o el más interesante Max Nordau, sino también sobre *Hombres y dioses* de Paul de Saint Victor, lo que para Groussac roza la sempiterna indolencia del “citador nacional”, pleno de ímpetu expositivo y de hedonismo literario, pero poseído por los demonios de una incuria espontaneísta.

refinado, gozosamente espeso, pero enredado en funambulascas doctrinas. Debía señalarle que era necesario depurar los argumentos e incluso cuidar de no incurrir en contradicciones sin disculpa.

Ciertamente, ante *La locura en la historia*³ los lectores titu-

beamus cuando presentimos que nos rodea un extravagante enjambre de citas, como si hubiesen sido adquiridas ayer en el montepío general de los textos. Como entre piedras calcáreas en las que picotease un citador maniático, se deslizan los desaliños de Ramos. Apelando entre otros tantos a Paul Moreau de Tours, presenta a este autor como un entusiasta de Fourier. Pero Groussac, atento e implacable, rebate esto: Moreau de Tours desconoce justamente a Fourier. Entonces, cita impropia, arruinada. Pero Ramos se mueve cómodamente en ese bosque desparejo de citas francesas,

como si se paseara divertidamente en carroza cosechando flores al azar, entre sabiondo y burlescamente inexacto. Y para Groussac, aun el habla más atractiva por lo voluptuosa tiene que tener *esprit de sérieux*.

Ramos Mejía es voraz, desmesurado. No sólo se recuesta sobre lecturas desde luego abandonadas, Moreau de Tours o el más interesante Max Nordau, sino también sobre *Hombres y dioses* de Paul de Saint Victor, lo que para Groussac roza la sempiterna indolencia del “citador nacional”, pleno de ímpetu expositivo y de hedonismo literario, pero poseído por los demonios de una incuria espontaneísta. Sin embargo, no advierte Groussac que esa falta de aires científicos en la exposición —científicos, ya que no *positivistas*, pues no es Groussac alguien que los desee de ese modo—, no puede afectar las bases de un libro intempestivo e inclasificable, a pesar de su biologización positivista de la historia, a tono con las alegorías biológico-sociales que nunca cuesta trabajo encontrar en los horizontes intelectuales de aquellos tiempos, pero que en Ramos pertenecen mejor a una extraña saga simbolista, casi esotérica y rabelesiana a la vez.

Entonces, la escritura de Ramos Mejía ilustra, más que ninguna otra cosa, sobre la tragedia de la “escritura científica” que desmorona sus presupuestos en el mismo acto de enunciarlos. Hecho implícitamente filosófico que Groussac no percibe en medio de su esfuerzo de contradictor con sus reglas de fino duelista, pues debe alertar desde dentro de la propia obra de Ramos sobre el peligro de locura que acecha a su mismísimo autor. Esto es, la locura de un escritor con el “alma en ruinas”, según se le atribuye a la manera Lautréamont, tal como la recuerda Rubén Darío en

Los raros, libro que también Groussac desmerece por situarse en el extremo acríptico de seguidismo de la cultura francesa, así como en el otro polo, sería igualmente inconveniente acriollar la prosa o el verso para simular ancestros que no se tienen. Ya está formulado el tema que algunas décadas después toma la forma que le dará Borges en *El escritor argentino y la tradición*.

Seguramente el drama de la cita como núcleo esencial de una americanización rigurosa de la filosofía, no provocada por las lecturas filosóficas de los *dandys-filósofos* porteños de 1880, esté expuesta como en ningún otro lado en el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, de Juan Bautista Alberdi, quizás el más importante libro de filosofía escrito hasta hoy en la argentina, si no debiésemos mentar obligadamente una justicia equiparadora mencionando a *El payador* de Lugones, *El mito gaucho* y *La revolución existencialista* de Carlos Astrada, *El hombre mediocre* de José Ingenieros, *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* de Macedonio Fernández, *Exceso y donación* de Oscar del Barco, *La cosa y la cruz* de León Rozitchner, *Estética operatoria en tres direcciones* de Luis Juan Guerrero, y no muchos más a fuerza de terribles administradores de un *podium* sin duda gobernado con pequeñas cuotas de frenesí personal, pero esencialmente justo en su constreñida envergadura. *Lo constreñido de la lista se dirige como desafío a quienes se sientan aguijoneados por el voluntad de ampliarla*.

En lo que hace al *Fragmento preliminar* de Alberdi, su tema es la cita y el nombre. En cuanto a lo primero, el *Fragmento* comienza en primera persona declarando que ningún libro se escribe sin el acoso emotivo de otro libro. Esto es ya mucho más que una

cita. Alberdi encuentra su alimento conmocional en el libro de Lerminier, que a su vez había experimentado una agitación inspiradora con el libro de Savigny⁴. El derecho no eran normas escritas sino formas sociales vivas, una filosofía de la historia. Ciencia desconocida entre nosotros, dice Alberdi, que hay que incorporar. Hasta aquí, poco de nuevo.

Sin duda, es el comienzo de la filosofía, un primer gesto de inauguración personal, originado en la lectura intimista de un libro que excita. Modo que es un hecho relevante, filosofía del lector sensitivo con “el corazón reclamando primicias” del romanticismo. En ese siglo XIX alguno tenía que decirlo bien. Tarea alberdiana. Desea conocer a Vico vía Pedro de Ángelis. Es la filosofía de la historia encarnada. Filosofía y jurisprudencia coaligadas en la idea de que el filosofar real se atiene al principio de individualidad que personifica una nacionalidad. Casi sin que el lector lo perciba, el texto juvenil de Alberdi comienza en la ley moral del desarrollo de las sociedades –materia prima de las leyes jurídicas– y ya está proclamando que la filosofía en tanto razón en despliegue es el principio de la nacionalidad.

Verdadero *principium individuationis* de un colectivo moral, la relación entre filosofía y nacionalidad lo inspira a Alberdi para el célebre *dictum*, es preciso pues conquistar una filosofía

No sólo Rosas es imaginado por el filósofo, sino que Rosas también *filosofa*. Pero de otra manera. Rosas *intuye* verdades –las mismas que el filósofo percibe con sus instrumentos normalizados–, abandona la “ciencia estrecha” que *no tenía por qué cultivar* y emplea la *razón espontánea* para discernir las inconducentes formas exóticas de gobierno de esos otros trajes adecuados para la corporeidad nacional efectiva.

para llegar a una nacionalidad. Si hay un modo de ser específico de lo social, hay que hallarlo mediante los nombres que lo singularicen filosóficamente. (“Vestirlo de formas originales y americanas”, dice Alberdi; poco después se animaría Sarmiento con este mismo debate). Habrá dos tipos de singularidades en el *Fragmento*. Una es la de las citas que inducen a la emancipación por la inteligencia, y Alberdi las encuentra en la lectura de Vico –realizada en la traducción francesa de Michelet y consultada por éste con de Ángelis, que por ese momento era un inevitable cortesano intelectual en Buenos Aires– y en una rara frase de Saint-Simon, quién escribe:

La edad de oro de la República Argentina no ha pasado, está adelante: está en la perfección del orden social.

¿Dónde escribe Saint-Simon esa frase? Aparte: ¿En qué lugar escribió Carlyle que el cruce de los Andes fue la gran hazaña militar del siglo XIX?

Las citas de Alberdi imaginan el texto europeo hablando de las entrañas de la nacionalidad: filosofía expresionista, voces del libro occidental de la revolución intelectual –con dicción no española, sino *franco-alemana*, como en 1844 diría Marx pero aquí llevando a Herder traducido por Quinet a guisa de bandera–, para trazar la voz ideológica de los nuevos países. Expansión y traslación de la cita, que ya adquiere pregnancia antropológica y cuya inexactitud podría no importar en el mismo punto de escándalo en que Groussac colocaba al impertinente escritor argentino vago o presumido con sus referencias intelectuales. ¿No aumentaría ese escándalo en el caso

de que Alberdi hubiera traído hacia el gobernante no filosofante el misterio mismo de la filosofía?

He aquí a Rosas, nombrado tres veces en el *Fragmento*, tratado como rey filósofo espontáneo, aunque él no se sepa portador de esa áurea condición.

Nosotros hemos debido suponer en la persona grande y poderosa que preside nuestros destinos públicos una fuerte intuición de estas verdades, a la vista de su profundo instinto antipático contra las teorías exóticas. Desnudo de las preocupaciones de una ciencia estrecha que no cultivó, es advertido desde luego, por su razón espontánea, de no se qué de impotente, de ineficaz, de inconducente que existía en los medios de gobierno practicados precedentemente en nuestro país...

Fantásticas líneas que resuenan, por desvaída que se mantenga esta cuestión, en el núcleo más vivo de la historia nacional. No sólo Rosas es imaginado por el filósofo, sino que Rosas también *filosofa*. Pero de otra manera. Rosas *intuye* verdades –las mismas que el filósofo percibe con sus instrumentos normalizados–, abandona la “ciencia estrecha” que *no tenía por qué cultivar* y emplea la *razón espontánea* para discernir las inconducentes formas exóticas de gobierno de esos otros trajes adecuados para la corporeidad nacional efectiva. Este cuadro de oposiciones entre la razón debatiendo en igualdad de condiciones y a veces sin ventaja frente al sentimiento intuitivo y vital, interesa menos en su evocación romántica, que el hecho de que es la *figura filosófica de Rosas la que es construida*.

Como es lógico, Rosas no había leído a Herder. O a Savigny, como lo hace Alberdi vía Lerminier. Pues bien,

Alberdi lo invita a Rosas a “conquistar una filosofía”. Forja un tipo de tirano filosófico que gobierna desde el “corazón del pueblo”, pues Rosas *considerado filosóficamente, dice, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias*. Por eso Rosas no encarna otra cosa que “la libertad déspota de sí misma”. Y si bien en esta mención es Rosas el que es visto por la filosofía, en la anterior es la filosofía la que es habla inmanente en Rosas. ¿Cómo se impulsa este fluido filosófico que encarna en Rosas? Con las leyes de desarrollo de las culturas históricas, que forjan tanto sus tipos agrestes como los instruidos. Ambos son tipos filosóficos, *filósofos intelectuales y filósofos en la no filosofía*, emergentes de una común “organización de la cultura” y de los distintos énfasis de la “voluntad nacional-popular”. Rosas es filósofo que rechaza el exotismo sin terminología filosófica, pero la intuye espontáneamente; Alberdi es el filósofo anti-exótico que conoce la vida interna de la verdad, que sería frágil si no pudiera “suponer” —o sea, *nuevamente intuir*— en las personas poderosas un rasgo de coincidencia presentida con esa verdad.

La forja del filósofo áspero, acaso bárbaro, depende de la intuición del filósofo de verdades ya encontradas por filósofo de la cultura; es intuitivo para encontrar la intuición real (pues Rosas no habla de filosofía), y al mismo tiempo es filósofo de conceptos historicistas para imaginar que aún en el retraso de su reflexión, implícitamente el gobernante también los posee. Esta coalición circular de intuición verdadera y de verdad anidada en la intuición, viaja como un estampido somnábulo en los capítulos de la filosofía que de tanto en tanto escriben los filósofos argentinos. En los años



Leopoldo Lugones

setenta vuelve el enigma revelado de la relación Alberdi-Rosas, ahora recubierta del glorioso hegelianismo de izquierda: José Pablo Feinmann, en *Filosofía y Nación*, con toques menos herderianos y más vocabulario de la “crítica de la economía política”, apela a esta implícita reconciliación entre civilización y barbarie, tal como Jauretche, otro herderiano aunque con chispeante terminología gauchipolítica, la imaginaría reconciliadas en la década anterior, pero entonces en la figura de Arturo Frondizi⁵.

A propósito de las hojas perdidas de los 70, en la revista humanista-criollista *Envido*, dirigida por Arturo Armada, se realizaba una singular experiencia. Hablaba casi enteramente la lengua de la *conducción política y del estrategismo de liberación*⁶, pero el tema que la acuciaba era uno que sin saberlo se le había legado, la posibilidad misma que el príncipe de la época, con su filosofía de no filósofo, admitiera

que poseía una filosofía aunque en una medida menor a la que suponía, para dejar resquicio a la juventud filosófica (politicizada con el nombre que prestaba precisamente quién tenía el señorío completo del banco de nombres irradiados en la época) a que recreara la lengua con adquisiciones al sabor de aquellos historicismos del momento, de la fenomenología de la violencia o incluso de la dialéctica negativa.

El fracaso de este tácito alberdismo, ahora con los nombres de Hegel, Fanon o Marcuse –tal como fracasara quien primero empleó la pócima, el propio Alberdi– de alguna manera prefiguraba conceptualmente todas las dificultades ostensibles que luego se dieron en la relación con *la persona grande y poderosa que preside nuestros destinos públicos* pues ya había elaborado un cuerpo de ideas concluyentes con forma de verdad, siendo que era notablemente forzado imaginarle *una fuerte intuición de estas verdades, a la vista de su profundo instinto antipático contra las teorías exóticas*. Es como si también, la combinación filosófica hubiera exigido la fuerza de una suposición –*nosotros hemos debido suponer*–, que en los términos en que se traducía la hipótesis de la doble intuición entre el jefe y los que estaban comprendidos por su nombre, no podía ejercerse. Fallaba la suposición, se desplomaba ese nosotros, pero el tiempo verbal de la frase ya anticipaba problemas, pues parece haber escrito no en el momento anterior de la expectativa sino en el posterior del lamento.

En los términos del petitorio grous-saquiano respecto a que se tenga especial cuidado con las citas –no hacerlas *a la violeta*, no presumir de intelectualismos huecos, no creer que la exigencia periodística, que provoca la ocurrencia festejable, disculpará

la flojera en el tratamiento de los textos–, se puede decir que en el seno del *drama alberdiano* del siglo XIX y el siglo XX, fracasa una forma vital de la cita. No la cita filosófica mal planteada y empleada para la estólida vanidad del filosofastro, sino la cita como convocatoria y encuentro de las partes distanciadas del trance que animará los lenguajes de la historia. Si en Mariano Moreno había flaqueza filosófica pero energía política en la misma persona, el mundo romántico separa los actos y propone una búsqueda problemática. Que lo sea, hacía al turbio sortilegio de la hora. Se trataba de la filosofía como razón celebratoria intuyendo la *otra* filosofía, esa filosofía espontánea que le subyacía no sin efectividad, pero en la *carencia de su propia lengua*. Una le daría la lengua a la otra, pero debía aceptar que tenía sentido que ella se ejerciese en el “rechazo de las ciencias estrechas”, *que siquiera debían frecuentarse*. Si esa cita feliz se cumplía, era lo exótico mismo lo que quedaba renegado. Comenzaba la era de la filosofía conquistada como ejercicio fáctico de la nacionalidad.

III.

En esta *filosofía de las citas*, recordemos dos hechos relevantes en la relación de los escritos argentinos con sus fuentes notorias. Hasta hoy puede leerse con satisfacción *La ciudad indiana*, de Juan Agustín García, publicado hace más de cien años. El lector de nuestros días podrá objetar ciertas partes o la totalidad de esa construcción un tanto reseca, pero es rigurosa en su esencia. En el prólogo a la segunda edición, Miguel de Unamuno se encargaría de transponer al horizonte vital esas

estampas coloniales, diciendo: *por esas páginas veo repentinamente levantarse un Santos Vega, erizarse un Martín Fierro*. Pero a pesar de la aclaración inicial de García respecto a la inspiración que recibe su libro de *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges, la vasta disposición y enojada sutileza que posee el libro del sabio francés, impide que nadie quede boquiabierto leyendo los buenos intentos del catedrático argentino, calificado escritor y artesano investigador al que hoy sólo festejaríamos pródigamente, sobrellevando con tino las distancias infranqueables que lo separan del egregio original.

¿Pero nos conformaríamos con que nos corresponde apenas un respeto resignado hacia esa *brecha* intraspionable entre la civilización intelectual que origina esos vastos frescos histórico-culturales tal cual el de Fustel? ¿O esa *brecha es un problema filosófico* que no puede disolverse como tal pues evoca el inconveniente específico de *nuestros* compromisos con el juicio histórico? Ya sé que molesta esa cursiva en la palabra *nuestros*, como si quisiéramos decir algo más que la inocencia de una muletilla pronominal, quizás una ontología subterránea, definidora esencial de un sentido. Pero no, es nuestro nuestro difuso, un diafragma móvil en la lengua. Ya lo veremos. Pero consideremos ahora la modalidad citadora de José María Ramos Mejía, en *Las multitudes argentinas*, notoriamente tomado de *Psicología de las multitudes* de Gustav Le Bon, que lo precede en unos pocos años. ¿Qué hace frente a este libro clásico el sutil tribuno del régimen y notable escritor voluptuoso, genuino heredero de Sarmiento?

Simplemente, comienza citando a Le Bon, luego le interpone una diferencia que no parece muy relevante, que parece

equilibrar los platillos de la balanza entre un prolífico ensayista francés y el lejano epígono rioplatense, y después, en no pocos trechos posteriores, va adecuando o glosando libremente los temas del escrito esencial que lo inspira. Cuando pone lo suyo, entretanto, es sorprendente en el manejo jovial e

impetuoso de esas imaginativas andanadas que poetizan lo social. El resultado es un libro que se come la cola, emplea varios sentidos contrapuestos del concepto de “multitud”, y acaba por crear un aleccionador disparate pleno de instructiva e m b r i a g u e z .
¿Original!

Es que Ramos Mejía tiene la habilidad “periodística” que Groussac percibe como peligrosa para la ciencia bien calibrada. Sin embargo, su poder ficcional es tan evidente,

y supera tan claramente las proporciones de la prensa periódica, que ocupará un raro lugar en el horizonte de las escrituras modernistas y simbolistas argentinas. No es un científico ni un periodista, no es un poeta ni un investigador, sino un escritor a contrapelo, con desmesuradas dramaturgias. De lo inubicable de su *episteme escrita* (llamémosla así), obtiene la fuerza

El *Rosas* de Ramos Mejía es probablemente el máximo libro que se ha escrito sobre este antimodernista hombre de mando. Supera a Saldías, a E. Quesada, a Ibarguren, a Gálvez, a quienquiera que surgido de fuentes nacionalistas o liberales se le haya animado al crucial personaje. Consiste en una amplia consideración sobre estilos y metáforas, sobre modos de historiar y sobre la relación de la vida con el documento, sobre la historia como teatro y la teatralización enfermiza del mundo histórico. Ni siquiera debe filiárselo a ningún “antirrosismo” que algún “revisiónismo” debería exorcizar, pues se sitúa en un plano estetizante donde su aversión a *Rosas* convive con una secreta y ansiosa apología de la desmesura y del desvarío.

de su posición crítica y literaria. Su manejo de la cita es equívoco, barroco y alegremente estafador, como un copista morfinómano que no percibe cuánto innova de lo que extracta.

El *Rosas* de Ramos Mejía es probablemente el máximo libro que se ha escrito sobre este antimodernista hombre de mando. Supera a Saldías, a E. Quesada, a Ibarguren, a Gálvez, a quienquiera que surgido de fuentes nacionalistas o liberales se le haya animado al crucial personaje. Consiste en una amplia consideración sobre estilos y metáforas,

sobre modos de historiar y sobre la relación de la vida con el documento, sobre la historia como teatro y la teatralización enfermiza del mundo histórico. Ni siquiera debe filiárselo a ningún “antirrosismo” que algún “revisiónismo” debería exorcizar, pues se sitúa en un plano estetizante donde su aversión a Rosas convive con una secreta y ansiosa

apología de la desmesura y del desvarío. Citador contumaz, no se priva aquí de mencionar un Macaulay, pero tampoco un Helio Gabalo. Ya no es el “Rosas” en que puede filtrarse el alma herderiana de “Alberdi”, sino un “Rosas” reclinado en la camilla rembrandtiana con una conciencia de claroscuros psicopatológicos para que viniera a develársele, a través de algún nigromante foucaultiano, la razón de su locura.

No admite ser juzgado según se hayan hecho buenas o malas citas —conforme quería Groussac—, y ni siquiera si fuera la base para la creación frankensteiniana de un Centauro Nacional, mitad caballo intuitivo, mitad filósofo romántico. En Ramos Mejía Rosas es una creación textual, cabalga sobre el escrito y escribe él mismo, presa de su alucinación encarnada en la alucinación del escritor que lo recrea. Del mismo modo, en su silueta de Yrigoyen —obra maestra del aguafuertismo nacional—, lo considera un opiómano de la revolución poseído de una misteriosa fuerza cabalística⁷. No hace un intento de entrar en el mundo de Yrigoyen, acorazado por su lenguaje krausista, sino que lo reviste de las notaciones de una exquisita psicología artística. Lo comprende en la lejanía —desde luego, también política—, y sólo se contenta con trazar un croquis médico y pictórico en tanto poéticas esmaltadas y cerradas en sí mismas.

La filosofía aquí practicada, correría el peligro de no servir como contrapunto del ánimo estetizador de la política, que lo gana. Coriolano Alberini, enjuiciador adusto del positivismo, no deja de ver el trasfondo simbolista que hay en este Ramos Mejía, “naturaleza romántica enturbiada por el materialismo médico”⁸, y que si no reproduce el drama alberdiano frente a Rosas, esto es, el drama de la filosofía frente a su objeto histórico y práctico, es porque lo repuja en aguafuertes de largo aliento pictural, sin esperar que reciba la reparación filosófica que rehaga su inmanencia como trascendencia.

Por otro lado, Yrigoyen tiene lengua propia, y su espesura no es penetrable por otras alternativas filosófico-políticas. I. B. Anzoátegui, otro curioso autor de aguafuertes de aire humorístico y bravo

Macedonio Fernández persiste en un estilo de filosofar metafísico que incluye el intento de crear una técnica de suscitación de estados que no están en la vida. Estos estados no deben basarse en contenidos realistas ni en mimetismos sentimentales sino en ejercicios referidos tan sólo a la autosustentación de su propia existencia artística. Toda materia existente en la escritura o el pensamiento debe investigar su sí mismo existencial, sin procurar efectos sensoriales externos, sino preguntarse si hay transfusión o pasaje entre lo técnico y lo vital.

resplandor inquisitorial, encuentra en plenos años 20 que sólo la temprana escritura de Borges se acomoda a los arcanos del lenguaje de Yrigoyen. Luego, Ricardo Piglia, obedeciendo a su técnica sutil de imperceptibles dislocamientos metonímicos, puso a *Macedonio Fernández* en ese lugar, retomando la medida filosófica de la correspondencia intempestiva entre textos recónditos de la literatura y el alma del político con su tragedia de expresiones incompletas o indescifrables.

Precisamente, Macedonio Fernández persiste en un estilo de filosofar metafísico que incluye el intento de crear una *técnica de suscitación de estados que no están en la vida*. Estos estados no deben basarse en contenidos realistas ni en mimetismos sentimentales sino en ejercicios referidos tan sólo a la autosustentación de su propia existencia artística. Toda materia existente en la escritura o el pensamiento debe investigar su sí mismo existencial, sin procurar efectos sensoriales externos, sino preguntarse si hay transfusión o pasaje entre lo técnico y lo vital. En verdad, siempre hay, y ese pragmatismo metafísico de Macedonio en que se funden la vida y la obra, significa la realización de la filosofía, quizás como un empalme lúdico de las corrientes filosóficas de su tiempo, el pragmatismo y la fenomenología, cuyos ecos lejanos recoge en sus escritos. Los estados finalmente estarán en la vida, la obra artística se confunde con el vivir. Lo técnico que Macedonio defiende (tecnicidad de la invención autofigurada de la obra, lo que en verdad sería lo metafísico) consiste en ver la filosofía como *un estado práctico presente precategórico o ante-predicativo*. Su hipotética conversión en vida hace de lo técnico-pragmático una teoría de yo en suspenso, pura praxis de la eter-

nidad. “La novela salida a la calle con todos sus personajes en ejecución de sí misma”, según dice Macedonio, intenta un conocimiento que supere la distinción entre vigilia y ensueño, deteniendo el pensamiento en una imagen presente de sus estados sensoriales, pero abiertos a la práctica metafísica de la dilución de la diferencia entre sueño y mundo externo, entre texto y vida. Con lo que todo lo de Macedonio concluye en una poética amorosa como sustento

del mundo, demostrable cuando muere el cuerpo amado en el que el amante había subsumido el suyo, y que ante la “cesación del otro cuerpo” debe recobrar de una manera fulminante el suyo olvidado, con lo que en Macedonio comienza el irresoluble problema del amante sin correspondencia, esa *muerte ya vivida* que queda junto al amante vivo cuando parte la amada⁹; el dilema del suicidio es lo que viene después, tema que es incesante en Macedonio¹⁰. Por poco que logremos encontrarnos en y con este pensamiento sin igual –y que surge de meditaciones metafísicas sobre las ciencias jurídicas en la misma época de la juventud de Ingenieros y Lugones– es evidente que en su cuerda más íntima hay una voz crispada en su humor absurdo que intenta seguir los asuntos públicos argentinos de una manera agónica, tomarlos en su *mundo de vida*. La derivación literaria de Macedonio

Se podrá ver que el capítulo macedoniano de la filosofía en la argentina arroja un resultado impresionante respecto al juego de las citas. Macedonio lleva al absurdo las citas, lee indirectamente (por ejemplo, a Hobbes a través de Schopenhauer) y convierte sus argumentos en pequeños relatos donde con ejercicios de anacronismo se trae el texto a una circunstancia de actualidad (Hobbes visitando Buenos Aires en 1928: lo indirecto se torna absolutamente concreto, vivencial y directo).

Pero con las vastas mitografías de Leopoldo Lugones y Carlos Astrada –*El payador*, 1916, y *El mito gaucho*, 1948– se configura una extrema solución para el creacionismo de la cultura nacional sostenido por una filosofía de la heráldica y la metempsicosis –en el primero–, y del “plasma poético originario” en el segundo. Más allá de sus diferencias, en ambos se percibe el más desmedido (y no por eso menos interesante) proyecto para liquidar drásticamente la cuestión groussaquiana de la cita improbable y chapucera.

la clausurará Borges al considerar que la auto-eternidad de la novela que se disuelve en infinitos prólogos, expulsa al lector. En cuanto a la derivación política apenas tiene el titular de los intentos de Scalabrini Ortiz, que deseó con ella crear una metafísica social

activa en torno a la idea de *hombre colectivo emancipado y tecnología nacional autónoma*. La pragmática metafísica de Macedonio no es el pragmatismo alberdiano, desde el cual se ataca al que ignora “el papel social y político de la filosofía, sus intimidades con la política, la legislación, la economía y el arte”¹¹.

Se podrá ver que el capítulo macedoniano de la filosofía en la argentina arroja un resultado impresionante respecto al juego de las citas. Macedonio lleva al absurdo las citas, lee *indirectamente* (por ejemplo, a Hobbes a través de Schopenhauer) y convierte sus argumentos en pequeños relatos donde con ejercicios de anacronismo se trae el texto a una circunstancia de actualidad (Hobbes visitando Buenos Aires en 1928: *lo indirecto se torna absolutamente concreto, vivencial y directo*). Quizás el precio de su complejísima construcción, con usos inesperados de la lengua, empleo de luminosas antiguallas así como de arquitecturas bárbaras y personalísimas, un *opus nigrum* de una anfractuosidad abusiva que sin embargo entraña

oscuras poetizaciones del idioma, *fue la desorientación pública respecto a cómo leerlo*. Se trataba del más amplio esfuerzo por invertir con el humor y una metafísica activa del texto, el orden de una cultura nacional basada en los ecos de los nombres filosóficos europeos. ¿O habría otra forma de decirlo? No se resolvía el dilema dictaminando que esta región del mundo era parte inescindible de la cultura occidental, con plenos derechos en el legado y en su uso, como hará Borges, quien sin embargo se adjudicará para hablar los exclusivos derechos de su sangre criolla antepasada¹² y practicando en la *Nueva refutación del tiempo* su propia metafísica irónica pero aliviada de escabrosidades macedonianas, aunque no de sus mismas conclusiones. No se resolvía, pues había idiomas singulares y dramáticos de por medio –francés, alemán, inglés– que en su derrotero pesado, de grandes orgánicas y fantasmagorías de las lenguas, no tomaban la dirección difuminadora que aquí se recomendaba, por lo que el paso adelantado de diluir la frontera moral e intelectual de la textualidad argentina nunca dejó de considerarse, pero tampoco cesó el lamento literario ante la mera posibilidad de que esa fatal subsunción finalmente se concretara.

No es posible ver esos lamentos en un esfumado Juan Crisóstomo Lafinur¹³ hablando en la Buenos Aires de 1819 sobre Gassendi; pero sí los encontramos poco menos de una década después en Echeverría, que se bate en su propio espíritu con la cuestión autonomista, ora ensalzándola, ora rebatiéndola en los horizontes de un humanismo universalista, aunque su *apología del matambre* no osó trasladarse al ámbito real de la filosofía.

Pero con las vastas mitografías de Leopoldo Lugones y Carlos Astrada

–*El payador*, 1916, y *El mito gaucho*, 1948– se configura una extrema solución para el creacionismo de la cultura nacional sostenido por una filosofía de la heráldica y la metempsicosis –en el primero–, y del “plasma poético originario” en el segundo. Más allá de sus diferencias, en ambos se percibe el más desmedido (y no por eso menos interesante) proyecto para liquidar drásticamente la cuestión groussaquiana de la cita improbable y chapucera. Ahora no se trataba de introducir en un cuerpo apagado la primacía de la ideología nueva –como en Lafinur–, pensar al gobernante absoluto con las notas de la filosofía emancipada –como en Alberdi– o festejar que los simuladores y falsarios “fueran certeramente acribillados por Stirner y expuestos por Nietzsche para todas las posteridades”¹⁴, como Ingenieros. Se trataba de labrar la función del mito como pasión heroica transmisible por generaciones a partir de un origen milenarista (como en Lugones), o de ubicarlo en el seno de una praxis histórica completa que provendría de un telurismo ancestral (como en Astrada). En los dos casos las altas religiones y conocimientos alegoristas añejos –helénicos, orientales– aparecían a la justa hora de iluminar una figura renovada sobre el bastidor arcaico de una estirpe argentina. Sería fácil ahora condenar ambos trabajos por ausentarse del asidero histórico y social o incluso de la norma tolerada de un sereno ensayismo que recomiendan nuestros tiempos de escrituras inspeccionadas. Pero el hecho de que estos libros ya no se redacten en épocas de reglamentaciones escriturales o de rápidas condenas a lo que se olfatea como ad usum de una ontología acechante (véase cómo las palabras *esencialista* o *sustancialista* cargan

misteriosos y oscuros dictámenes togados de destierro, casi autos de fe capaces de excluir a un texto del rubro de las redes de citas compensatorias que arman los conjuntos universitarios consistoriales) no quiere decir que por su condición de haber roto la pared que resguarda de la intromisión del mito, no deban ser conmemorados, aceptados en su turbada significación. Turbada, pues no de otra forma se realiza el pensar, convulsionado siempre por la quita de su motivo sobrante, para acompañarlo doblemente frente a lo que se desprende de su masa quieta, y en lo que queda de ésta luego de sustraída la pieza que completaría el sentido. Así piensan Lugones y Astrada, en el primero con huellas claras de una insólita influencia de Macedonio Fernández a pesar de que no es ilógico suponer que el humor nutrido de absurdo gramatical de éste contrasta severamente con el asfixiante totalismo épico y destinal de aquél. Pero Lugones dice en las conferencias del payador, que *cuando lanzaba mi gaucho sobre los renglones en imágenes que resultaban agradables, no por más sino por veraces y sinceras, bien así como un paisaje en la sencilla fidelidad del agua, creía sentir que espolado por vuestro aplauso, iba su corcel trotándome adentro...* ¿No debemos ver aquí la apelación a una metafísica del texto como signo de activismo del sujeto político?

Lugones dice en las conferencias del payador, que cuando lanzaba mi gaucho sobre los renglones en imágenes que resultaban agradables, no por más sino por veraces y sinceras, bien así como un paisaje en la sencilla fidelidad del agua, creía sentir que espolado por vuestro aplauso, iba su corcel trotándome adentro... ¿No debemos ver aquí la apelación a una metafísica del texto como signo de activismo del sujeto político?

Astrada advierte que el lector va a encontrar aspectos de la filosofía de Heidegger “interpretados con criterio personal”, agregando que si el concepto de juego es heideggeriano, es de su propio cuño la reflexión sobre el juego infantil. Lo comprueba el lector actual en frases de filosofía experiencial como *Yo he visto a un niño jugar, a la que Astrada recurre como arranque de su fraseo filosófico, que aquí se ve nítido, de frases despejadas, sustentadas en breves agujones que van justificando su osada declaración de originalidad, ese agregado personal no irrelevante que él aclimatará en el cuerpo de ideas heideggerianas que lo conmueven.*

Es cierto que en Lugones ese sujeto es portador de un relato mítico completo y que procede por linajes hereditarios, aunque la construcción de índole esotérica no impide lo que Martínez Estrada

llamó el *logos espermatícos*¹⁵, esa don de palabra lugoniano encarnado en la voluptuosidad que obedece a la dialéctica plena entre el bronce, el verbo y la carne. Vanidad heroica, claro síntoma de una búsqueda pragmática en el andar del mito con un sujeto histórico que debía interpretar la osamenta arquetípica que cargaba sin saberlo. Fracaso de Lugones en esto, chasqueada

búsqueda en la que había un incierto vacío creador que por un lado llevaba al suicidio herculíneo y por otro al logos espermatícos añorado y esquivo. Macedonio tenía razón en ver que la raíz del problema era el logos suicidógeno. No era otra cosa que la consagración del ser como una mala interpretación del sueño sin soñador, un tonto estropecio que olvidaba que el ser se compone de una suma hedónica ventajosa de sus situaciones presentes.

De allí provienen dos clases de escrituras. Será estatuaría y alegorista en Lugones y fundada en *hechos rupturistas mínimos* en Macedonio. Uno puede ser la contracara del otro, pero no difieren respecto a juzgar el estilo de las obras

según su propio destino de escritura (*“lanzaba mi gaucho sobre los renglones”*, dice uno; *“un instante, querido lector: por ahora no escribo nada”*, dice el otro).

En los dos casos, una filosofía en acto sobre la dialéctica del escribir, encarnada en el mito del texto que por exceso épico (Lugones) o donación de la nada (Macedonio), compone parte esencial de los formidables debates y legados filosóficos expuestos en este país.

En este pensar de la mitodicea filosófica argentina, desaparece el dilema de la cita vicaria y de la necesidad de dialogar con la figura situada en el corazón político de la época. Sabremos para qué con sólo volver al drama alberdiano: para dotarla de nuevas palabras y tomar a su vez las que el titular de un máximo nombre político ha absorbido y devuelto a un colectivo histórico de la manera que fuese. Pero, supuestamente ajenos a ese colectivo histórico, Alberdi había sacado el periódico *La moda* hacia 1838. Sus temas y los de varios miembros de su generación se deslizaban ahí hacia asuntos como el estilo, el tocado, la cultura femenina, los signos indumentarios de la vida, la sastrería como voz exterior del sujeto enamorado, la actualidad como un aire de satisfacción que cada vida declara no deberle más que a su mundo doméstico.

Alberdi, sin embargo, mantenía ese plano como una nada disimulada alegoría de cómo había que tratar las ideas nuevas, con lo que en su vocación por la coquetería había un alma historizada en términos clásicos, como lo demostrará luego en la polémica con aquel Sarmiento embutido en uniforme europeo por la campaña del Ejército Grande, advirtiéndole que ganar una batalla “no es cuestión de sastrería” o condenando el bigote en *El crimen de la guerra*, aunque en

ese caso, aludiendo a un ícono de la composición facial para ligarlo a repudiadas figuras marciales.

La filosofía de la intimidad, antes de la curva que describe la lectura de Max Scheler entre nosotros, estuvo casi siempre ausente en los programas del *filósofo argentino*. Salvo Lugones que la quiso infundida de amor cortés y fatalismo cósmico —pero como reverso de la “vida fuerte”— y Macedonio, que investigó hasta las últimas consecuencias el mundo de objetos urbanos y cotidianos que circundan la mano, y no se privó de explorar la tragedia del amor. Hubiera sido la forma de oponerle obstáculos definitivos a la cita a destiempo, a la adopción de consignas filosóficas de filósofos mayores —y no tanto—, y a la proclama codiciosa del papel no irrelevante pero un poco insípido del introductor de novedades filosóficas a la vuelta del largo viaje o de la librería barrial con largas novedades de ultramar. Con todo, Carlos Astrada en *El juego existencial*, hace un recorrido hacia la vida cotidiana estrictamente permitido por su temprano acoso fenomenológico.

En ese libro de 1933, Astrada advierte que el lector va a encontrar aspectos de la filosofía de Heidegger “interpretados con criterio personal”, agregando que si el concepto de juego es heideggeriano, es de su propio cuño la reflexión sobre el juego infantil. Lo comprueba el lector actual en frases de filosofía experiencial como *Yo he visto a un niño jugar*, a la que Astrada recurre como arranque de su fraseo filosófico, que aquí se ve nítido, de frases despejadas, sustentadas en breves aguijones que van justificando su osada declaración de originalidad, ese agregado personal no irrelevante que él aclimatará en el cuerpo de ideas heideggerianas que

lo conmueven. ¿Será éste el modelo constructor de una empresa que forja su singularidad última en la fortuna de un repique agregado a un cuerpo mayor de ideas? El “criterio personal”, en todo caso, es una insinuación válida del estilo con que Astrada acomete su vida filosófica, que en verdad no es fácilmente representable hoy en el conjunto de sus aritméticas y retóricas. No porque el creciente interés por su obra no se halle acarreado por el concluyente libro

de Guillermo David¹⁶, sino porque su originalidad hay que revelarla y extraerla ahora como un elemento mítico y a la vez dialéctico, resultante del resoplo de su obra entera, imposible de combinarse en ninguna estabilidad confiada. Esa inestabilidad es su filosofía, hecha sin embargo con los retazos

firmes de sus vínculos intelectuales con Heidegger, Scheler, Hegel, Husserl, Nietzsche, Herder, Marx o Simmel, la que aparece como el infinito intento de inmiscuir cada uno de esos textos en los otros, sometidos a enseres de lectura en los que el mito de una emulsión fecundante y primera, de índole telúrico-poética, convive con las ideas del numen plasmado en el paisaje como naturaleza pensante, y con un recurso a hermenéuticas de inusual rigor para inscribir, fijar y producir nuevos encauces de prácticamente toda la textualidad filosófica contemporánea.

En *El juego existencial*, su primer libro, Astrada reflexiona sobre la radio y el cine, de un modo no sólo anticipador en el medio intelectual argentino, sino en consonancia con textos cruciales que más o menos en ese mismo tiempo se estaban pergeñando, como *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, de Walter Benjamin. Respecto a la radio, en ese inicio de la década del 30, Astrada la ve tan auspiciosamente que la cree capaz de reactualizar el mundo retórico grecolatino.

Inestabilidad así de esas compulsiones de lectura, pues estrictas cada una en su papel de tejidos pensantes autónomos, se plasman en la cabeza filosófica de Astrada de un modo revulsivo, crispado, tornadizo. Es una cabeza alemana fundida en los arcanos de la historia nacional y en textos propios eminentes no raramente al mismo nivel que el de sus fuentes europeas. Nada de ello sin lógica ni pujanza, sino con la que le da el sino –el “sagitario”, diría Astrada– de la



Carlos Astrada con Mao en el año 1963

filosofía como tensión latente de pensamiento anunciador de una época aún no avistada en todos sus términos conceptuales¹⁷. La resquebrajadura interna en la conciencia interna del texto filosófico de Astrada –y en este sentido es hasta hoy el máximo filósofo nacional– es su fenomenología política del ego filosofante turbado, la imposibilidad de conciliar con el Estado y a la vez la necesidad de entenderlo como la mala forma de un mito realizador que hay que corregir o refundar con una praxis popular y una cosmogonía humanista, mitodialéctica, que reabra el secreto de los orígenes.

En *El juego existencial*, su primer libro, Astrada reflexiona sobre la radio y el cine, de un modo no sólo anticipador en el medio intelectual argentino, sino en consonancia con textos cruciales que más o menos en ese mismo tiempo se estaban pergeñando, como *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, de Walter Benjamin. Respecto a la radio, en ese inicio de la década del 30, Astrada la ve tan auspiciosamente que la cree capaz de reactualizar el mundo retórico grecolatino¹⁸. Se abre una nueva etapa cultural con lo mejor de las antiguas en términos de la restauración del equilibrio entre la voz y la escritura, entre la palabra hablada y la palabra escrita, luego del abuso “mallarmeano” de ésta última. Con todo, la técnica radiofónica encierra los peligros generales de toda tecnología, aunque allí convergiría todo el tejido cultural y existencial de un momento histórico buscando en dónde expresarse. Pero he allí el dilema contemporáneo, ante la incógnita de si va a preponderar la malla existencial y la invención técnica se apoderará del habla real con su retórica escondida, mecanizada.

Puede decirse que la búsqueda del examen de la cotidianeidad como mundo de vida, quizás proporcionaría mayores posibilidades a lo que Astrada llamó tempranamente el “criterio personal” en la invocación de la universal filosofía heredada. La cotidianeidad como problema filosófico, que alcanza su forma cúlmine en el célebre tratamiento que en *Ser y tiempo* le da Heidegger al lenguaje diario, a las “habladurías”, a la “avidez de novedades” y luego a la presencia de la técnica en el mundo práctico del ser, parecería proponer un paradójico escape hacia la cuestión del texto filosófico autoctonista. Esto permite

una ilusión de singularidad histórica al tomar hechos de la moda –y de las modas en la práctica del propio lenguaje–, que en su esencia son partes fundamentales y generales de un estilo de época, pero trabajan en la confianza de la evocación de una cultura propia. Para Alberdi era la moda como lengua íntima de los salones, con su literatura y sus *minués*, pero un salón siempre tiene una sinuosa relación con su contrapartida estatal y con la política como espejos invertidos. En Carlos Astrada la reflexión sobre el lenguaje de la radio –y hay que ver qué hace con ese mismo asunto Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, para valorar el adelantado escrito del argentino– hace las veces de análisis de la *lebenswelt*, con lo que la mencionada referencia cotidiana mantiene su fuerza apariencial de apuntar hacia la existencia general volcada al mundo y de inventariar las marcas específicas que hacen más reconocible un aire social o nacional “propio” en que se autoreconocen los hombres. Del mismo modo, la relación del filósofo con la lógica de una época y su expresión de regencia política tanto como lo que ya vimos –el uso impreciso, heterogéneo y a veces encubierto de la cita– sirven para trazar el itinerario específico de la filosofía argentina. El itinerario o trayecto (el ser que sustituye en un recorrido conveniente su condición fortuita) de este filosofar con nombres argentinos, se expone ante obstáculos políticos y la senda propia del que ocupa enteramente con su persona magistraturas y sedes gubernamentales, (ya consideramos *Alberdi con Rosas*, desde luego *Astrada con Perón*). El otro obstáculo es la forma de la cita, el estilo real de incorporación de lo otro, lo que es sin duda el máximo obstáculo textual, siendo que finalmente la filo-

sofía es la necesidad de aferrarse a la esencia de ese obstáculo, pues es la suma de interrogaciones que toda dificultad origina y el llamado al discernimiento que todo estorbo provoca.

Nosotros debemos suponer que la dificultad o contrariedad del texto es el drama de una filosofía a ser “conquistada” por el “nosotros que supone”¹⁹

alberdiano. Agreguemos que la

vía del juego existencial cotidiano como refugio momentáneo de la filosofía, en el “alberdiano” Astrada²⁰, ya en la época de la fenomenología se revela no como un mero descanso cuando no se puede ser filosóficamente claro y distinto, sino como el drama de

la vida frente a la técnica y las retóricas calcáreas del lenguaje. En el procedimiento ternario del *uso citador, de la relación del filósofo con el poder no filosófico y del rastro de ausencia filosófica en la oculta filosofía del vivir diario, con sus maneras y vuelcos de estilo*, se compone el desafío que debe tomar una filosofía de tiempos y lugares específicamente nombrados –así una filosofía argentina o en argentina–, y ese desafío no sólo no es exterior sino que es la propia materia primera de esa filosofía, su asunto verdadero.

IV.

Respecto a la lengua filosófica propia, es un tema que más que proponer una

Veamos dos libros que se inscriben en el linaje schele- riano que en ciertos momentos cubrió una parte importante de la acción filosófica en la Argentina. Se trata de *Teoría del hombre*, de Francisco Romero, de 1952, y *Persona y comunidad*, de León Rozitchner, de 1962. Diez años separan estos libros fundamentales de la historia del filosofar en los medios intelectuales argentinos. Romero escribe un libro que nada tiene de insustancial, sí de monótono.

cultura filosófica obligatoria, nos lleva hacia las dificultades del sprit de suite (expresión irónica de Ingenieros para prevenir contra el seguidismo cultural, candoroso pero servil). Veamos dos libros que se inscriben en el linaje scheleriano²¹ que en ciertos momentos cubrió una parte importante de la acción filosófica en la Argentina. Se trata de *Teoría del hombre*, de Francisco Romero, de 1952, y *Persona y comunidad*, de León Rozitchner, de 1962. Diez años separan estos libros fundamentales de la historia del filosofar en los medios intelectuales argentinos. Romero escribe un libro que nada tiene de insustancial, sí de monótono. Hay un no sabemos qué del afán del tratadista, que inhabilita por lo iterativo un texto aplomado. *Teoría del hombre* está cansinamente expuesto, pero no sin acudir con serenidad a un vasto repositorio de la filosofía contemporánea leído con competencia y libertad.

Por momentos, vemos en *Teoría del hombre* menos una emulación saludable de *El puesto del hombre en el cosmos*, del propio Scheler, que un albergue inconciente y somero de los tramos que ya eran evidentes de la filosofía sartreana. Escribe Romero hablando del otro: “esa duplicidad de identidad y extrañeza de ser el otro también un yo, pero otro yo, condiciona los comportamientos del yo hacia el otro”²². El otro es amistad y riesgo, comprensión y amenaza, apenas insinuando lo que con poderes de lenguaje y reflexión muy superiormente elaborados, exponía Sartre en *El ser y la nada* que Miguel Angel Virasoro²³ había traducido al castellano en 1948. El libro de Romero resulta ser así anticipador, pero sólo después de que las cosas que anticipase hubieran sucedido. Irónica realidad del filósofo argentino, como Echeverría saludando la revolución parisina de 1848 de la que recién

se enteraba pero en el mismo momento en que ésta sucumbía, pero mostrando también apego animoso a su programa ya asentado de lecturas, inmune a la “revolución existencialista”. ¿Tenía que ceñirse al sendero sartreano, además de la incumbencia profesoral de leerlo? ¿Del mismo modo, hay que ser postreros subrogantes de un Habermas, o si es el caso, de un Foucault, de un Agamben?

El libro de Rozitchner no subroga. Max Scheler aparece en él de dos maneras; por un lado, bien expuesto, con el método de exposición confutativa propia de este filósofo, que la ha desplegado con énfasis en sus obras posteriores²⁴, y por otro lado, como basamento de un pensamiento que lo proyecta como objeto abandonado y a la vez disponible para un adecuado desvío interpretativo. Así, frente al tema scheleriano del resentimiento como tejido anómalo de la comunidad, Rozitchner sugiere que los “movimientos afectivos personales” no pueden entenderse “si se pone entre paréntesis el mundo histórico”. Ya están dadas aquí las premisas por las que el lector de filosofía de los años sesenta podría preferir frente a la acompasada exposición erudita de Francisco Romero (resumen tácito de los conocimientos de una *sociología de la cultura* que no era vista con interés por el contemporáneo cientismo social que propendía a la repetición obstinada de un único y desencantado acorde), la elegante y novedosa escritura de León Rozitchner, en la que palpaba el combate por la historia junto al rumor de fondo de una fenomenología de la emancipación amorosa y política.

Si nos atenemos sólo a estos dos libros ejemplares, late en ellos el drama casi pascaliano de la cita como apuesta hacia un texto singular, con

vetas particularistas bien remarcadas. Romero intenta un tratado, tal vez un epítome, en donde la cita es sostén y pilastra, testimonio cierto de la pertenencia a la filosofía rigurosa, austera, normal. La tragedia de este filósofo es la de quién no condesciende a meditar sobre una ontología de la cita textual y la lectura de textos, cuando en verdad no le faltaban agudezas a sus intuiciones y propuestas²⁵.

León Rozitchner, por su parte, permite que la cita sea deglutida en su propia conciencia de sí textual. Con lo que, si cabe, denominaríamos una dramática ansiedad citofágica. Lo hace para reintegrar una material que en su cápsula refutadora aún retiene en algo o en mucho el sabor de lo refutado. Rozitchner hará de este movimiento de exposición el centro de su hermenéutica, y de alguna manera retomará el olvidado *motto* alberdiano de *conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad*, frase que puede entenderse como un utopismo severo de índole estrictamente universalista, pues el conquistar aleja y a la vez ya es la filosofía en estado de contienda presente, y el llegar a la nacionalidad la aparta y a la vez la pone en la integridad del drama de la acción, de la intencionalidad. Por añadidura, en la obra posterior de Rozitchner se encuentra en estado invertido la relación con la estirpe política cesarista, que sustrae, mejor dicho roba la intencionalidad de la acción del sujeto político cabal. El Perón de Rozitchner, tomado irónicamente por una de sus frases²⁶ —*filosofa también intuitivamente*— es la inversión del Rosas que percibe el Alberdi juvenil.

La filosofía hecha al resguardo de los asuntos públicos (o históricos, si se quiere) de la Argentina, reclama menos de la cita cultivada de los tiempos de

calma (que son los tiempos académicos por excelencia, el momento académico del ser social) que de la cita imprecisa pero juzgada por el tribunal concesivo de los tiempos de convulsión (o de oscuridad, si se quiere). Ambas formas de citas trató Groussac, tal como lo recordábamos al comienzo del artículo. Prefirió el primer modo. Nosotros quizás deberíamos decir que preferimos el primero, bajo la grave crítica de la economía de las citas que se realiza con el segundo modo. La reciente controversia en la revista cordobesa *La intemperie*, dirigida por Sergio Schmucler, propone un debate intensamente filosófico.

Es la filosofía arrancada del cuerpo vivo de la sociedad, desgajada del núcleo oscuro de la vida nacional, lo que certifica que el camino de la cita de textos consagrados se revierte hacia el corazón de lo que singularmente ocurre en una historia que es única e irremplazable. Y que, asimismo, se torna ausente la referencia hacia los nombres que, “filósofos sin filosofía”, encarnan las disposiciones de gestión de una época. En tal ausencia, según la intervención de Oscar del Barco²⁷ en la referida polémica, lo que ahora hay que componer en un acceso al pensar que será intenso en la medida que su intensidad sea un don. Que preservará su fuerza en la medida en que esté despojado de cualquier fundamento. “En el fondo de cada uno se oye débil o imperioso el no matarás, un mandato que no puede fundarse o explicarse y que sin embargo está aquí, en mí y en todos, como presencia sin presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser”. Búscase el don y de inmediato se lo debe pensar como asido a un exceso: filosofía y dificultad, filosofía argentina.

NOTAS

1. Groussac, Paul, "Escritos de Mariano Moreno", en revista *La Biblioteca*, tomo I, 1896.
2. El *Plan de Operaciones* pasa a ser ahora el más importante texto de la historia política argentina sobre el cual ha de probarse la eficacia de cualquier crítica documental, aunada a lo que quiera invocarse de la filosofía de la historia. Que sea un texto fraguado, si esta hipótesis se impusiese, le daría aún más importancia, aunque si no lo fuera, habría que poner en un lugar relevante el deseo de *escribir* la realidad prohibida de un espíritu pleno de astucia y vindicta, apreciador de la sangre y el engaño en nombre de la idea de revolución. Pero, mantener la tensión con argumentos adecuados será la prueba máxima por la que debe pasar una ética historiadora argentina.
3. Ramos Mejía, José María, *La locura en la historia. Contribución al estudio psicopatológico del fanatismo religioso y sus persecuciones*. Introducción de Paul Groussac. Editorial Científica y Literaria argentina, Buenos Aires, 1927 (primera edición de 1897).
4. El libro de Lerminier se titulaba *Introducción general a la historia del derecho* y el de Savigny *De la vocación de nuestro siglo en legislación y jurisprudencia*.
5. Jauretche, Arturo, en la revista *Qué*, período dirigido por Scalabrini Ortiz, 1958, escribe que en Frondizi por fin se conjugan ambos aspectos de la historia política y cultural del país.
6. El lenguaje de la *conducción política* es la filosofía encarnada que exhibe Perón, punto inamovible en la historia donde un *cosmos glorioso* dicta enunciados desde la eternidad (allí dialogan los grandes estrategas de la humanidad) mientras el caos terrenal reclama que nadie se engañe respecto a la vigencia de las normas cerradas y conclusivas de acción. Fijadas estas relaciones entre el cosmos y el caos, resultaba luego difícil constituir una filosofía que pueda ser abarcadora de esos puestos de sentido. La filosofía de los filósofos seguiría existiendo, pero de forma subordinada, y el propio Perón lo entendió así al leer su discurso de la Comunidad organizada en el Congreso de Mendoza. La revista "imberbe" *Envido* era portadora del drama alberdiano de construir y llegar a las cosas importantes, pero no percibía que aquel a quien se dirigía en diálogo ya tenía forjada una metafísica con el nombre de *conducción*.
7. Ramos Mejía, José María, "Hipólito Irigoyen", silueta aparecida en el periódico *Sarmiento*, 1911. Republicada en J. M. Ramos Mejía, *A martillo limpio, estampas y siluetas repujadas*, Buenos Aires, 1959.
8. Alberini, Coriolano, *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, Secretaría de Cultura de la Nación/Editorial Fraterna, 1994.
9. Fernández, Macedonio, *Elena Bellamuerte*, 1920.
10. Y al que Carlos Astrada le agrega sus propias reflexiones adversas al suicidio en su libro de 1933.
11. Alberdi, Juan Bautista, *Al profesor de filosofía*, 1838.
12. Borges, J.L., *El escritor argentino y la tradición*.
13. Lafinur, Juan Crisóstomo, *Curso filosófico de 1819*, Instituto de Filosofía, 1938. Lafinur es un introductor de novedades, al que no le falta gracia en la exposición. Las recientes primicias de los "ideólogos" obtenían en él a un buen comentarista. ¡Cuántos profesores no habremos hecho el mismo papel de anticipadores de lecturas! Pero cierto riesgo había en sus exposiciones sobre Destutt De Tracy o Cabanis, pues por lo menos no puede proseguirlas en Mendoza, donde es impedido de dar clase y expulsado. En su curso, donde declara su preferencia por Newton, dice:

Caló a un golpe de ojos los cielos, nos mostró el curso de los astros, ilustró el sistema de la revolución del mundo y se detuvo con el mayor provecho en el análisis de los elementos: examinó la luz, el sonido, el aire, las plantas y al hombre mismo, con el mayor acierto y diligencia.

14. Ingenieros, José, *El hombre mediocre*, 1917.
15. El *logos espermáticos* es la fuente vital del *cogito*, bien dicho, el pensar junto a la verdad pulsional de la vida. Véase López, María Pía, *Lugones, entre la aventura y la Cruzada* (Apostillas del capítulo I). Colihue, 2004.
16. David, Guillermo, en *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, (Ediciones El cielo por asalto, 2004), sigue el camino de una "reconstrucción" del pensamiento astradiano como clave de todos los momentos en que cobra significación una voz filosófica argentina, vista como omphalos en el cual las filosofías del mundo llegan con su cuerpo íntegro o mal interpretado, y se rehacen en las condiciones del medio intelectual al que llegan, si es necesario con otros nombres, si es más necesario aún, tomando un filósofo de biografía propicia para que sea encarnadura de esos debates en el locus nuevo que merece, y además, exhibiendo en tal biografía una intención que pone sobre la mesa el papel de la filosofía como anunciadora oscura o "latente" de procesos para los que la historia luego "dispondrá" nombres sorprendentes (pág. 139).
17. David, Guillermo, *op. cit.* y *pág. cit.*
18. Fernández, Macedonio, también pensó filosóficamente la radio, pero a propósito de una *Teoría de la novela*, que lee por Radio Cultura, hacia 1930. *El público de radio, dice, es como si ya se hubiera ido desde el principio*. Una pieza estrictamente vinculada a sus reflexiones sobre la ausencia metafísica como nada consecuente y vital.

Por lo demás, el debate con Astrada es fundamental, y a la distancia debemos lamentar la desinteligencia entre ambos. Cita Macedonio a su inspirador William James para invocar la necesidad de un mundo carente de fundamentos, y sin duda erradamente, le atribuye a Astrada un compromiso con el “imperativo categórico”. Y así, Macedonio “codea afuera” a Astrada, como lo había hecho ya con Kant.

19. Recordemos: *Nosotros hemos debido suponer...* En esta construcción forzada que parece programática y a la vez un lamento, está cifrado todo el intento de querer considerar “filosóficamente a Rosas”. Un programa, ciertamente. Y el asiento de un lamento posterior o simultáneo, pero como tal, base también de una filosofía política del clamor generacional insostenible.

20. Astrada y Alberdi, de alguna manera, siglo de por medio, comparten y rozan ideales herderianos.

21. Astrada será asombrosamente “alberdiano”, como lo comprueba su discurso pacifista de 1949 en la Escuela de Guerra Naval, rara y decisiva pieza retórica, en la que cuestiona a Jünger y su concepto de movilización total y cita *El crimen de la guerra* de Alberdi. Dice Guillermo David (*op. cit.*) que ese discurso está tomado en buena parte de páginas anteriores de Max Scheler, lo que aún le otorga más extrañeza. Es un discurso “peronista” frente a la marina, pero cuestionando un concepto fundante del peronismo, precisamente inscripto en el Discurso de Perón en la Universidad de la Plata (1944), en donde propone la movilización total con otras fuentes menos refinadas que Jünger, pero pertenecientes al mismo mundo intelectual. ¿Aplicaríamos este discurso al arte de la lectura entrelíneas de Leo Strauss? ¿Astrada piensa bajo condiciones que sospecha ilustradas por el fracaso alberdiano frente a Rosas? (Cf. Astrada, Carlos, *Filosofía de la guerra, sociología de la paz*, Facultad de Filosofía y Letras, 1949).

22. Romero, Francisco, *Teoría del hombre*, Biblioteca filosófica, Editorial Losada, 1952.

23. Lafforgue, Jorge Raúl, en la revista *Cuestiones de filosofía* (año I, 1962) realiza una reseña de varios artículos sobre la situación de la filosofía en la Argentina, hasta esa década del ‘60. Interesa particularmente el comentario de Lafforgue sobre el artículo de Miguel Angel Virasoro, *Filosofía argentina 1930-1960*, publicado en *Sur* (1961), en donde se rescata a Astrada, Macedonio Fernández, Alberini, Korn o Saúl Taborda, sin mencionar adecuadamente a Francisco Romero. Por lo cual dirá Lafforgue: *Tampoco estamos de acuerdo cuando Virasoro pasa por alto la tarea cumplida por Francisco Romero*. Festeja que Virasoro se acuerde de Astrada, pero trata de separarlo a éste de la *mitologización heideggeriana del ser*. La revista *Cuestiones de filosofía* contiene un artículo de uno de sus miembros más notorios, el joven Eliseo Verón, que le reprochará a Maurice Merleau-Ponty haber abandonado el marxismo ante la evidencia de que la fenomenología no podría absorberlo.

24. Desde *Persona y comunidad* hasta el *El terror y la gracia*, León Rozitchner mantiene una obra portadora de un logrado tema único y esencial, pero que en su larga coherencia se muestra cada vez más pleno de incesantes ramificaciones. *El terror y la gracia* alude a que siempre estamos entre el resurgimiento de la conciencia emancipada y las escrituras complejas. Esto es así porque Rozitchner escribe “dentro” de lo que critica, mirándolo como habiendo perdido la sensualidad emancipadora en nombre de escrituras de sumisión. Así en sus libros fundamentales sobre Perón o sobre San Agustín, compone un habla paralela que toma la palabra del criticado para pensar con ella y desde ella. Esa palabra rescrita propondrá la experiencia de los focos de manumisión de la conciencia. La escritura es vista por Rozitchner como una fenomenología de la liberación.

25. Véanse en esta misma revista los artículos de Oscar Terán y Gerardo Oviedo sobre la empresa filosófica de Francisco Romero.

26. *Perón entre el tiempo y la sangre*, (publicado por el Centro Editor de América Latina, 1986).

27. Del Barco, Oscar, en *Exceso y donación*, (Biblioteca Internacional Martín Heidegger, Buenos Aires, 2003), examina “la problemática de la donación de lo dado”. En lo dado solo se puede encontrar lo excedente, pues lo dado condensa las expectativas de un “nuevo comienzo”, una recreación del hombre y del lenguaje, que puede llamarse “Dios” como propiedad lingüística, pero en dirección al exceso, al acto presente que siempre busca su presupuesto como algo más, como su donación que a la vez exige la sustracción de lo dado hacia la anterioridad donada de lo dado. Estos pensamientos de Oscar del Barco, en diálogo con Heidegger y Schelling, señalan un camino para la filosofía practicada entre nosotros, elaborada con un fuerte sentido de diálogo, silencioso e intenso. Heredero de una estilística macedoniana, su idea de una escritura no argumentativa y de penitencia existencial ha provocado uno de los debates filosóficos más importantes de estas décadas, por su significación en torno de las ideas de vida, muerte y confesión, que ponen un plano asombroso, inesperado y difícilmente soportable para discutir la decisión política desde su propia víscera tempestuosa. Filósofos como Diego Tatían participan en este debate confrontando las ideas de historia y confraternidad, moviendo nuevamente los equipamientos de la filosofía clásica hacia el corazón de la historia nacional, desprendido de su propia carga historizadora, lo que forma parte también de la esencia del debate, bastando para ello recordar la crítica que en 1962 le hacía León Rozitchner a Max Scheler.

Filósofos argentinos: acerca del profesor N. E. Perdomo

Por Tomás Abraham

Cuando la ironía se revela recurso eficaz para narrar el pasado, es porque hay algo del sentido de las prácticas pretéritas que, visto desde las perspectivas actuales, se muestra incapaz de suscitar las mismas intensidades que en su momento despertó. La mirada hacia atrás, elaborada bajo este prisma, convoca a una risueña pero también comprensiva recordación. Con especial talento, aunque también de modo controvertido en su referencia a los grupos intelectuales de esos años, Tomás Abraham recorre la filosofía de la segunda mitad del siglo pasado a partir de los derroteros del errante e insólito profesor Nicolás N. Perdomo quien experimenta todo tipo de situaciones en sus encuentros con los distintos ambientes que la filosofía crítica supo conseguir. Su insistencia en los trancos caminos emprendidos retrata las complejidades del naciente filósofo que atraviesa los debates del período —muchas veces convertidos en modas banales— y su problemática búsqueda de aquella vocación.

El profesor Nicolás Emanuel Perdomo nació el 20 de setiembre de 1946 en la pequeña ciudad de Nueva Palmira, Uruguay, y murió luego de una cruenta enfermedad, en la ciudad de Unquillo, Córdoba, en febrero del 2005. En realidad era argentino, como sus padres y abuelos, y tan sólo vivió unos meses en la República Oriental, el tiempo que su padre terminó su contrato de trabajo para una arenera de dueños ingleses.

Vivió durante su infancia en el barrio de Flores en el primer piso de una casa de altos de la calle Terrada entre Yermal y Rivadavia. Su mejor amigo era Pierino, el hijo de un portero de un edificio frente a su casa. También le gustaba caminar de la mano con Miriam, la hija del dentista.

Hacía los mandados al almacén y al negocio de pastas de la esquina. El almacén era atendido por una matrimonio de españoles que apuntaban el valor de lo que los clientes llevaban en una libretita de hule negra, con un lápiz corto y mochado. El hombre tenía el lápiz enganchado en la oreja. Lo que más disfrutaba Perdomo era que lo enviaran a comprar jamón cocido con grasita.

De chico quería ser almacenero, y boxeador. Todos los jueves se levantaba de la cama antes de lo acostumbrado para recibir por debajo de la puerta la revista *Patoruzito*. Los miércoles llegaba *Cuéntame*, para su madre. Perdomo quería ser como Tucho Miranda, una historietita que contaba la vida y las peleas de un canillita que llegó a convertirse en campeón mundial de box. Tucho tenía pelo lacio, oscuro y abundante, nariz perfecta. De la revista femenina leía la historia de Juliet Jones y su hermana Carol.

Fue por aquellos años que se enamoró de los dibujos del Príncipe Valiente de Foster y Trel en la colección Robin Hood, y no se sintió para nada decepcionado cuando fue a ver la película al cine Pueyrredón, al lado de la plaza Flores, frente a la Iglesia. Robert Wagner, en el papel de Val de Thule, era maravilloso.

Sus padres eran hinchas de Independiente y todos los domingos iban a la cancha. En ese equipo jugaba Grillo, la estrella, y dos hermanos, José y Emilio Varacka. Un día, jugando de visitantes en el gasómetro de San Lorenzo, fueron a la platea baja, en donde había mujeres. Un hincha local metió la mano por el alambrado y la tocó a su mamá. Se fueron en seguida.

Hizo la primaria en la escuela Sarmiento de la calle Nazca, al lado del paso de la vía del tren. Sus maestras fueron Betty, Clelia, Celia, y Diva, ésta última durante tres años. Diva tenía una cara bonita, pelo rubio corto con flequillo, y piernas muy gordas. Su sonrisa era encantadora.

Admiraba a su compañero Lagiglia porque se peinaba con gomina, una raya al costado impecable, y tenía una caja de lata con lápices de colores. De los treinta y seis lápices había uno que adoraba, era un azul verde como un mar caribe. Lagiglia, el hijo del dueño de la moderna pizzería de San Pedrito y Rivadavia, calcaba los mapas como los dioses, pintaba los bordes de la Argentina por dentro con marrón, y sombreaba el contorno de la costa con ese color mágico.

Iba a ver fútbol en un potrero de la calle Yermal, pero no jugaba porque los muchachos eran grandes. La cancha era de tierra y la pelota una número cinco. Se reunía con sus amigos César

y Bimbo en la azotea del edificio en el que vivían sus abuelos en la calle Pedernera. A veces hacían una pelota con medias y trapo para patear un rato en el pasaje San Cayetano.

Durante el día su madre leía recostada en un sofá. Muchas tardes estaba sola, el padre de Perdomo pasaba tiempo en ciudades de la provincia trabajando para empresas constructoras. Leía novelas argentinas y otras traducidas. Historias protagonizadas por heroínas solitarias, encuentros frustrados, amores difíciles, viajes por hoteles elegantes.

Tenía un tío, hermano de la madre, concertista de piano. Había estudiado en Francia con Alfred Cortot. Era

director del coro del teatro Colón.

Su mujer, la tía, era maestra de escuela primaria en el colegio Artigas, de Flores. La hija, su prima Elsa, era bastante linda, dos años mayor que él.

Le gustaban los

boleros y la canción "Enamorada" cantada por Roberto Yanés. Cuando venía a su casa, se agregaban César y Bimbo, jugaban a los mosqueteros y ella hacía de princesa, luego seguía el juego de las estatuas. A Perdomo le gustaba hacer morisquetas y escupir en el espejo.

En su casa el tío tenía un escritorio en donde había un piano y una gran biblioteca. Los libros parecían grandes, tenían tapa dura y letras doradas. Era un hombre respetado por la familia. Hablaba de filosofía, y le gustaba decir Ockam. Cuando decía Ockam sonreía con admiración.

Un día, para su cumpleaños, le regaló un enorme libro rojo con grabados: *Historia de la filosofía*, de Will Durant. Perdomo leía una y otra vez la vida de Sócrates: "un mártir de la historia", así lo calificaba el autor. El grabado mostraba a un hombre musculoso sentado con una toga sobre una cama, rodeado por jóvenes con los ojos encendidos, mientras levantaba una copa. Ese grabado lo introducía en un mundo diferente. Su abuelo paterno le había regalado una biblia de cuero con grabados de Gustav Doré. Los personajes del antiguo testamento eran gigantes barbudos iluminados por rayos de una luz blanca. Cuando habían desobedecido al Señor se los veía arrastrarse entre rocas o esconderse detrás de árboles; pero otras veces se veía al profeta erguido con sus manos abiertas bañado en luz divina. Las escenas de Doré eran majestuosas, de una épica hermanada a una tierra habitada por fuerzas celestes y truenos de ira.

Pero Sócrates que no habitaba ni grandes desiertos ni cimas de montañas, estaba en una habitación en los momentos en que bebería su veneno. El tío le contaba que el filósofo griego enseñaba a pensar. Resaltaba que los jóvenes de Atenas amaban a su maestro. Les había mostrado con su ejemplo lo que era la libertad. La libertad era más fuerte que la muerte. Pensar para ser libre, ésa era la enseñanza de Sócrates y de la filosofía.

Perdomo entraba en la adolescencia. En la escuela secundaria los profesores que había tenido lo fastidiaban. No conseguían transmitirle el supuesto interés que decían tener por los temas. El profesor de filosofía era un anciano del que nada recuerda. Leía en su casa. Había conseguido obras de Jean Paul

Todavía no había terminado la escuela secundaria, cuando una novia que había conocido en una escuela de baile abierta los sábados a la noche en la escuela Pestalozzi, y que además era una dulce y silenciosa lectora, le comentó sobre las clases de un filósofo admirable, sartreano: León Rozitchner.

Sartre y Simone de Beauvoir y su entusiasmo no tuvo límites. Ahora quería ser filósofo, escribir como lo hacían ellos, viajar en bicicleta por todo el país como lo habían hecho de jóvenes por las rutas de Francia, discutir con ardor temas universales, tener proyectos editoriales que cambiaran la sociedad, estar en el centro de las cosas, una vida intensa y literaria.

Todavía no había terminado la escuela secundaria, cuando una novia que había conocido en una escuela de baile abierta los sábados a la noche en la escuela Pestalozzi, y que además era una dulce y silenciosa lectora, le comentó sobre las clases de un filósofo admirable, sartreano: León Rozitchner. Había escuchado que Rozitchner había estudiado en París y que en Buenos Aires formaba grupos de estudio para leer a Sartre. Le dieron el teléfono y consiguió un lugar en uno de los grupos. Sentía una gran inquietud, iba a estar junto a un filósofo de verdad, un hombre que conocía la ciudad de Sartre y, quizás, al mismísimo filósofo. El estudio estaba en la avenida Pueyrredón casi esquina Azcuénaga. Se podía llegar con trolebús. La cita era a las 19.30 hs. Perdomo tocó el portero eléctrico a las 19 hs. Tardaron un poco en atenderlo hasta que una voz algo irritada lo hizo pasar. Rozitchner se presentó como un hombre de más de treinta años, algo grueso, de cabello ondulado y claro, con un pulóver desaliñado que indicaba que había sido despertado fuera de hora. Indudablemente estaba de mal humor. Se retiró a una habitación del interior. Perdomo estaba sentado y expectante. Su presencia anticipada mostraba su ansiedad, quizás soñaba en que aquel Sartre argentino le preguntara cosas y estuviera interesado por él. A la hora

señalada el grupo de unas seis o siete personas estaba acomodado y León le hizo honor a su apellido.

No era una clase sino un rugido ininterrumpido acompañado por las aprobaciones del grupo. Se decía con frecuencia la palabra “situación”, y se hablaba de la lucha de clases. Se criticaba además al partido comunista. Perdomo no entendía exactamente de lo que se hablaba pero no había dudas de que lo que se discutía no sólo era importante sino que evocaba las discusiones que tanto había leído en las memorias de Simone de Beauvoir como en artículos del mismo Sartre.

Era la primera vez que estaba en presencia de intelectuales. Por algún motivo ya olvidado fue la única vez que asistió al grupo. Quizás, su hambre había sido saciada. En realidad, lo que quería no era estudiar en grupo sino conocer intelectuales. Y lo había hecho. Era gente que fumaba mucho, hablaba rápido, estaba muy segura de lo que decía, y atacaba a la burguesía.

Luego leyó algunos textos de Rozitchner que le confirmaron aquella primera visión. *Moral burguesa y revolución* era una descripción del desembarco en las playas de Cuba del grupo revolucionario, y mostraba con el ejemplo de aquellos héroes que

A la hora señalada el grupo de unas seis o siete personas estaba acomodado y León le hizo honor a su apellido.

No era una clase sino un rugido ininterrumpido acompañado por las aprobaciones del grupo. Se decía con frecuencia la palabra “situación”, y se hablaba de la lucha de clases. Se criticaba además al partido comunista. Perdomo no entendía exactamente de lo que se hablaba pero no había dudas de que lo que se discutía no sólo era importante sino que evocaba las discusiones que tanto había leído en las memorias de Simone de Beauvoir como en artículos del mismo Sartre.

había dos morales: la de los revolucionarios y la de los burgueses. La moral tenía que ver con la conciencia, y la conciencia burguesa era la que todos teníamos mientras no realizáramos acciones como la de los guerrilleros cubanos. La única salvación era la lucha armada contra la burguesía y su Estado, pero antes de comprar o robar las armas, había que estudiar a Sartre y Marx porque con conciencia burguesa no se hacía la revolución.

Mientras tanto Perdomo se iniciaba en la carrera de filosofía y asistía al ciclo introductorio en la facultad que se había mudado de la calle Viamonte a la

La revolución era un asunto de teoría. Este no era sólo un problema de vocabulario sino de conceptos. Era imposible pensar sin conceptos, y los conceptos constituían el armazón de las teorías. Pero las teorías eran específicas, concretas, y se ignoraban a sí mismas. La mayoría de los conceptos estaban en estado práctico, como almas no bautizadas. La tarea del filósofo era producir la teoría justa y necesaria –llamada abstracto formal– ya que los hombres de ciencia con frecuencia pensaban su quehacer con esquemas idealistas.

avenida Independencia. Su primer profesor fue Adolfo Carpio. Era un hombre detestado por casi todos los estudiantes. La mayoría era marxista, o algo parecido, la confusión se debía a que los marxistas se dividían en innumerables grupos y se odiaban entre sí a pesar de citar los mismos autores. En los bares de los alrededores también se leía a Sartre. Perdomo había conseguido en una librería una edición inglesa de *Cuestiones de Método* que no había sido aún traducida. No entendió casi nada a pesar de que leía inglés con cierta comodidad. Sartre hablaba de un método regresivo-progresivo y otros conceptos sumamente difíciles.

Carpio era un hombre de unos cincuenta años, siempre de traje y corbata, con pelo aún oscuro y bigotes renegridos. Llevaba anteojos de cuello de botella y declamaba las clases con una voz firme y autorizada. Recorría la historia de la filosofía en la que destacaba a Platón, Aristóteles, Descartes, Kant. Decían que era heideggeriano, devoto del filósofo que Perdomo conocía a través de Sartre. De Heidegger había leído *Carta al humanismo* porque era la segunda parte de un pequeño libro, *El existencialismo es un humanismo*, de Sartre. El texto de Heidegger le resultaba muy oscuro, se hablaba de ontología, óntica, y otras palabras cuyo uso desconocía.

Años más tarde, en realidad décadas después, percibió que Carpio había conseguido cierta estima en el claustro universitario, gracias a su manual, y a estudiantes aficionados a la filosofía alemana. Su tono militar, su porte austero, sus exigencias definitivas respecto del conocimiento del alemán y del griego para iniciarse en la filosofía, fueron facetas de un hombre que se decía liberal, lo que supone una severidad republicana en la república de Platón, porque en la de Perón, obligaba a otras simpatías.

Fue en la misma época que aquella dulce novia que también estudiaba filosofía en la facultad, le habló de su ayudante: Saúl Karsz. Ella habló con él y concertaron una entrevista con el fin de hacer un grupo ellos dos solos. Fue un verdadero hallazgo. Karsz había sido sartreano pero ya no lo era. Decía que era un anacronismo, que la filosofía había tomado nuevos rumbos. Karsz, un hombre muy organizado que luego se fue a vivir a Francia, lo primero que les enseñó fue a conocer lo que es confeccionar una ficha y a

armar ficheros. Había distintos tipos de fichas, unas se llamaban “eruditas”, otras “problemáticas”, y el trabajo de lectura consistía en llenarlas después de cada clase de acuerdo a los textos. En realidad las lecturas no eran tantas porque Karsz quería especializarse en Hegel, y deseaba hacer una tesis con el profesor François Chatélet, el autor de *Logos y praxis*.

Leyeron dos años la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, un texto de unas diez páginas para comprender el concepto de “ciencia de la experiencia de la conciencia”.

Karsz fumaba constantemente su pipa curvada. Escarbaba el fondo, limpiaba los restos y la mordía nuevamente. Tartamudeaba ligeramente, y sonreía ante las ingenuidades de Perdomo y los delirios de los sartreanos a los que llamaba “humanistas”. Se había convertido en discípulo de Louis Althusser, un filósofo marxista que explicaba la revolución teórica de Marx.

A partir de la difusión de los escritos de Althusser la exigencia filosófica sufrió algunos cambios. Perdomo conoció a Mauricio Malamud, otro alumno de Karsz, un hombre mayor que vendía calefones en la calle Suipacha, lector devoto de la obra althusseriana. Todos los que seguían esa corriente se interesaban por la epistemología y las revoluciones científicas. La revolución era un asunto de teoría. Este no era sólo un problema de vocabulario sino de conceptos. Era imposible pensar sin conceptos, y los conceptos constituían el armazón de las teorías. Pero las teorías eran específicas, concretas, y se ignoraban a sí mismas. La mayoría de los conceptos estaban en estado práctico, como almas no bautizadas. La tarea del filósofo era producir la teoría justa y necesaria –llamada abstracto

formal– ya que los hombres de ciencia con frecuencia pensaban su quehacer con esquemas idealistas.

Las clases con Karsz anduvieron bastante bien, pero Perdomo sentía que avanzaba poco. Según Karsz, y los althusserianos, era obligatorio construir la teoría de todos los objetos abstractos formales antes de arremeter contra el mundo concreto. Una vez, después de ir al cine, al comentarle a Karsz su opinión sobre la película, éste, desenganchando la pipa de su estribo bucal, le dijo que era inútil hablar del tema sin una teoría del cine, articulada –palabra que le era necesario introducir siempre– a una teoría de la sociedad-espectáculo del poscapitalismo, articulada a una teoría del ocio que requería otra del tiempo. En fin, Perdomo sentía que debería callarse la boca, volver en seguida a su casa luego de ir al cine –si seguía yendo al cine–, y evitar opinar de lo que fuera.

Era la década del setenta. El clima revolucionario era denso y masivo. Malamud daba clases, fue amenazado, sus hijos capturados y asesinados, y, luego de un exilio en Méjico, volvió a la Argentina en tiempos de Alfonsín, deambuló por la ciudad, durmió a la intemperie en plazas, y murió en la absoluta soledad. Publicó una entrevista que le hizo a Martha Harneker, una althusseriana chilena, y escribió un breve ensayo sobre Althusser.

Por aquellos años, ya instalada la dictadura del Proceso, Perdomo dejó la facultad habiendo terminado el profesorado, sin haber presentado la tesis de licenciatura; vivió de algunos trabajos administrativos en oficinas de empresas constructoras a las que accedía por las relaciones familiares. Leía a Erasmo de Rotterdam.

Fue en esos días sombríos que Perdomo conoció a otro filósofo: Raúl Sciarreta. Era un ser curioso. Vivía solo en un departamento de la calle Cangallo –luego Perón– con una cantidad de libros como jamás había visto. En sus sucesivos departamentos, como el de la avenida Córdoba, el de Pueyrredón, los libros cubrían no sólo todas las paredes sino que apenas dejaban espacio en el baño. Sciarreta compraba libros en remates del gran Buenos Aires y el flete los descargaba en su vivienda.

Era un hombre que había abandonado de joven la universidad, daba clases particulares a grupos de estudio que se reunían en su casa y conformaban una

Carlos Correas era otro solitario. Un personaje de Thomas Bernhard pintado por Bacon. Un lobo estepario aullando enjaulado. Le gustaba cantar el tango *Grisel*. Mayor que los recién nombrados, era un sartreano de la primera época, había formado parte del grupo *Contorno*. Él sí escribía en aquel mundo de ágrafas. Arlt, Kafka, Kierkegaard, eran sus motivos de reflexión.

legión. No tenía especialidad, nada humano le era ajeno. Los grupos se sucedían y se cruzaban, mientras salía uno sobre Gastón Bachelard, entraba el siguiente sobre Bertolt Brecht. En la época en que lo conoció, Sciarreta se había hecho althusseriano y lacaniano. Esta última devoción no lo abandonó hasta su muerte. Parecía un monje, un asceta de baja estatura, anteojos de grandes armazones, pelo oscurecido y trajes desteñidos. Tenía la rara costumbre de rodearse de jóvenes muchachos de provincia que deambulaban por su casa, especialmente en la cocina, sin que se supiera con precisión qué menesteres cumplían.

Sciarreta decía que los dos hombres más importantes del siglo XX eran Lacan y el Che Guevara. Perdomo se lo

imaginaba como protagonista estelar de su sueño con una boina negra, la estrella prendida al gorro, mientras le hablaba del falo y la falta de ser a un grupo de guerrilleros.

Fue gracias a Sciarreta y a la gran cantidad de aficionados a la filosofía que lo rodeaban que Perdomo pudo conocer a otra gente del ambiente. Fue así que en el año 1984, con el advenimiento de la democracia, se presentó para ingresar en la carrera académica como ayudante de filosofía en la facultad de psicología. El profesor titular era Tomás Abraham, alguien que le era desconocido y que se decía que había estudiado con Michel Foucault, un filósofo que jamás había oído nombrar. Este hombre, que para su sorpresa, lo aceptó en la cátedra, parecía más joven de lo que era, por su pelo enmarañado y por un tono directo y desprejuiciado, raro en el medio universitario. En los seminarios de formación a los que debía asistir para poder integrar la cátedra, Abraham se mostraba como alguien despreocupado por la erudición, muy seguro de lo que quería a la vez que demostraba un entusiasmo desbordante.

A Perdomo le parecía algo ingenuo y ruidoso, en realidad parecía un chico –aunque ya no lo era– que acababa de recibir un telegrama de felicitaciones de su padre. A veces transmitía tal fervor, que los oyentes lo congratulaban como un modo de consolarlo por su incomprensible desgaste pasional. En las clases parecía que los alumnos lo aplaudían como se aplaude a los delfines en un acuario.

En una institución filosófica fundada por el mismo Abraham, conoció a Alicia Páez, de quien se hizo buen amigo. Era una filósofa especializada

en filosofía del lenguaje, sumamente severa, intransigente respecto de la necesidad de precisión y de todos los requisitos del rigor académico, despreciativa respecto de los saltos románticos y enfáticos a los que era proclive Abraham. Tenía la particularidad de presentarse en las reuniones en las que se conmemoraban los fines de curso, vestida de negro, minifalda –tenía hermosas piernas– y zapatos rojos taco aguja. Era llamativa esa combinación entre severidad conceptual y provocación sexual.

Se hizo amigo de Gustavo Mallea y Edgardo Chibán, dos aficionados a la filosofía de especial talento. Mallea –que murió de SIDA– se negaba a dar la última materia de la carrera, trabajaba en una oficina de patentes, daba cursos sobre Heidegger en el Colegio Argentino de Filosofía y en las cátedras de Abraham. Se peinaba como Nietzsche, sus bigotes eran algo menos espesos, y tenía un humor de una causticidad tal que Perdomo recién descubría su efecto corrosivo varios días después de escucharlo. Un hombre solitario y nocturno. Nadie sabía nada de su vida, salvo que le gustaba almorzar un día a la semana en el restaurant Pedemonte.

Edgardo Chibán era arquitecto. Conocía con profundidad la obra de Foucault y Deleuze, era el socio intelectual de Abraham, con el que mantenía una relación de complicidad en la que quedaba todo el mundo afuera. Perdomo los miraba con cierto recelo, no era muy afecto a las sociedades secretas. Era un loco por el cine. Le hablaba horas a Perdomo de sus visiones cinematográficas. Hitchcock y Armando Bó eran sus favoritos. Ni siquiera había retirado su diploma de arquitecto.

Murió de un infarto en Salta, su provincia natal.

Carlos Correaxs era otro solitario. Un personaje de Thomas Bernhard pintado por Bacon. Un lobo estepario aullando enjaulado. Le gustaba cantar el tango *Grisel*. Mayor que los recién nombrados, era un sartreano de la primera época, había formado parte del grupo *Contorno*. Él sí escribía en aquel mundo de ágrafas. Arlt, Kafka, Kierkegaard, eran sus motivos de reflexión. Para dar clases planchaba su traje y con aire profesoral cumplía meticulosamente la tarea. Después de jubilarse se suicidó. Con Perdomo habían inventado un juego de naipes, el truco animal, con cuarenta cartas de valor singular divididas en grupos de diez: el grupo peces, el de cortes de vaca, el de achuras y el de mariscos. Las cartas más altas eran las de menor aprecio gastronómico: el bagre, los berberchos, la ubre y el azotillo. Las de menor valor: la merluza negra, la langosta, la molleja y el lomo. A veces jugaban. El complejo sistema de señas hacía difícil la formación de parejas y el truco gallo. Correaxs odiaba la música de Mozart, era un *dark*.

Fue en el bar La Paz, antes de convertirse en un estilo de confitería de terminal de ómnibus, que Perdomo

En la facultad de filosofía gobernaba un grupo de filósofos de la escuela analítica. Uno de sus principales mentores era el profesor Eduardo Rabossi. La mayoría de los miembros de esta escuela se reunían en una entidad llamada *Sadaf* –Sociedad de Análisis Filosófico– que tenía vínculos con académicos de universidades angloamericanas. Editaban revistas con artículos que trataban temas de alta complejidad semántica. Muchos de ellos provenían de la carrera de derecho y se habían interesado por la relación entre problemas morales y jurídicos.

conoció a intelectuales que si bien no eran filósofos titulados, no por eso eran ajenos a la actividad. Uno de ellos era Horacio González, que se destacaba por su hiperactividad en lo concerniente a mesas redondas, presentaciones de libros, reuniones de todo tipo en las que una vez que tomaba la palabra el auditorio tenía la sensación de viajar en un velero. Los vientos soplaban desordenadamente obligando al equipaje a distintas maniobras de comprensión porque de algún modo el sociólogo González se las arreglaba para que el tema fuera siempre libre, como el mismo viento.

El ambiente filosófico era muy singular desde el advenimiento de

Parecía un perro de aduana. Tenía una pequeña teoría, nada compleja, una mezcla de sentido común y de intuición eidética, por la que aseveraba que las instituciones levantaban sus cimientos y símbolos sobre un sellado silencio. Había un muerto en la fosa de cada estructura cultural como hay un pariente impresentable en las familias de sociedad. Por eso veía que la cultura argentina, por su pronunciado trasfondo moralista, por su permanente afán sermoneador, era un cementerio, una llanura juntacadáveres.

la democracia, utilizo este giro lingüístico porque Perdomo siempre hablaba del “advenimiento” de la democracia, ya que estaba convencido de que las dictaduras jamás advenían aunque se produjeran. En la facultad de filosofía gobernaba un grupo de filósofos de la escuela analítica. Uno de sus principales mentores era el profesor Eduardo Rabossi.

La mayoría de los miembros de esta escuela se reunían en una entidad llamada *Sadaf* –Sociedad de Análisis Filosófico– que tenía vínculos con académicos de universidades anglo- norteamericanas. Editaban revistas

con artículos que trataban temas de alta complejidad semántica. Muchos de ellos provenían de la carrera de derecho y se habían interesado por la relación entre problemas morales y jurídicos. Las diatribas entre prescriptivistas y utilitaristas acerca de lo correcto e incorrecto, los valores o los disvalores, si la categoría de Bien es denotativa o connotativa, o si decir bueno es o no es lo mismo que decir amarillo, conformaban una de las variadas labores deontológicas que los preocupaban. Perdomo recordaba aquella referencia que hacía Erasmo de Quintillano quien en su *Institutiones Oratoria* rechazaba las argumentaciones de carácter ambiguo y capcioso demostradas mediante *crocodilites, sortites y ceratines*.

Habían constituido un frente de resistencia a todo sospechoso que pretendiera infiltrarse en el cuerpo docente de la carrera para contagiarlo de relativismo, escepticismo, sociologismo y delirios ensayísticos que simularan el saber filosófico.

Perdomo tenía dificultades en encontrar un lugar satisfactorio en la filosofía argentina. La cátedra de Abraham sin dejar de ser interesante dependía de sus proyectos y a veces de los caprichos de su voluntad. En la carrera de filosofía había que intentar ser aceptado por alguna autoridad y luego pagar un diezmo de años hasta poder recibir algún beneficio. Escribir era una tarea complicada por dos motivos. Para empezar no sabía sobre qué escribir tan grande era el panorama de la historia de la filosofía y tan saturado se presentaba su espectro ya consolidado de interpretaciones. Quería comenzar por pequeñas reseñas bibliográficas en suplementos culturales de los diarios pero no conseguía el favor de sus editores.

Había una salida que era incorporarse a algún movimiento o partido político, pero Perdomo no tenía pasión militante. El Club Socialista al que había asistido un par de veces parecía una residencia de la tercera edad, en la que los adherentes se arrepentían de pecados de juventud y declamaban buenas intenciones.

Era muy simpático Oscar del Barco, ya alejado del Club luego de la muerte de su fundador, Pancho Aricó, que había pasado del fervor revolucionario al misticismo cordobés, retirado en la serranía de su provincia natal en medio de elucubraciones del más enrevesado idealismo. Había otra gente agradable pero de tal fidelidad hacia su propio pasado que constituían un club exclusivo para socios vitalicios.

Existía un grupo con el que apenas tuvo contacto. Se llamaban a sí mismos “filósofos nacionales”, herederos de una tradición antiliberal que hacía del General Perón un discípulo de Nietzsche mientras el grupo conformaba un coro de pequeños burgueses dominicanos entonando pasiones tristes. Perdomo después de cohabitar con ellos en algún salón filosófico, dejaba el lugar rascándose los brazos, sentía una picazón en la espalda como si le crecieran pelos, el color de su piel parecía oscurecerse, se le irritaban e inflamaban los ojos hasta convertirse en bulbos. Él también, como le sucedía con su familia a Samsa, el personaje de Kafka, sufría la misma metamorfosis y se convertía en una cucaracha después de ver semejantes personajes.

Por supuesto que los grupos que seguían el pensamiento de algún filósofo francés eran de un acceso particularmente difícil. Se exigía la lectura minuciosa y continua de cada

escrito del jefe espiritual en vistas a la preparación y recepción de su inspección anual. Intentó acercarse al grupo “A pesar de todo”, dirigido por Raúl Cerdeiras, algo así como un imitador de Sciarreta, pero sin su disposición poética y generosa, que editaba la revista *Acontecimiento*. Un día, Perdomo, sintiéndose inspirado, le acercó un artículo crítico sobre Alain Badiou, el líder de la secta, y Cerdeiras, que era abogado, lo amenazó con iniciarle un juicio penal si intentaba hacerlo circular.



Jean Paul Sartre,
inspirador de diversos
intelectuales argentinos

Perdomo no se sentía a gusto por lo general con los grupos que se juntaban para despotricar contra el capitalismo, la posmodernidad, el pensamiento único y la televisión.

Cuando Perdomo se los cruzaba, recordaba aquella reflexión de Erasmo en *El elogio de la locura*: “¿no véis a esos hombres tan serios que, debido a sus estudios de filosofía o a estar entregados a serias y complicadas ocupaciones por muy jóvenes que sean, las más de las veces están ya envejecidos”.

Había quienes parasitaban a las Madres de Plaza de Mayo, o se guarecían a la sombra de alguno que otro ex revolucionario consagrado, para tener cartel; otros, puritanos, en realidad falsos puritanos como lo son la mayoría de los higienistas morales, acudían a Benjamin, Adorno, George Steiner, Bloch o Krauss, para sostener una imagen ética intransigente ante el vampiro fascista. Se decían de izquierda y denunciaban a una derecha en una perorata tan deprimente y falta de vida que sus aires de doctores de parroquia no hacían más que acen- tuar. Agrupados en revistas espesas e ilegibles eran los portavoces de la banalidad del Bien.

Perdomo no sabía de quien había heredado el olfato para descubrir la cámara de censura que se esconde habitualmente en los sótanos de las instituciones. Parecía un perro de aduana. Tenía una pequeña teoría, nada compleja, una mezcla de sentido común y de intuición eidética, por la que aseveraba que las instituciones levantaban sus cimientos y símbolos sobre un sellado silencio. Había un muerto en la fosa de cada estructura cultural como hay un pariente impresentable en las familias de sociedad. Por eso veía que la cultura argentina, por su pronunciado trasfondo moralista, por su permanente

afán sermoneador, era un cementerio, una llanura juntacadáveres.

A veces, para no perecer de vahos mortuorios, tocaba el tabernáculo prohibido, y se reía. Había nombrado un muerto, y se había ganado, con un nuevo sople de libertad, también un nuevo enemigo. Le sucedía con los que la prensa local llamba “pensadores”, unos individuos con voz de cloroformo que hablaban del néctar del pensamiento y pronunciaban homilías sobre pluralismo y biodiversidad para delectación de personas respetables, fundaciones originadas en exitosas mesas de dinero, y asociaciones empresariales.

Pero no todas eran dificultades o malas noticias. Perdomo tuvo la suerte de conocer a Leiser Madanes, heredero de una de las fortunas más importantes del país, que además era editor de una colección filosófica de una editorial llamada Charcas. Leiser se había especializado en la filosofía del racionalismo clásico, y estudiaba a Leibniz, Spinoza y Hobbes. Era un hombre de cincuenta años pero conservaba un aire adolescente a pesar de su laconismo. Tenía un singular talento para la ironía al estilo inglés, manejando las distancias sociales de un modo llamativo. Practicaba un ceremonial de maneras aristocráticas en un medio que pasaba de la opereta a la zarzuela. Le gustaba jugar al *crocket*.

Al enterarse de la afición que tenía por Erasmo, Madanes lo hizo interesar en el nacimiento de la modernidad. Perdomo comenzó una larga investigación histórico-filosófica, lamentablemente interrumpida por su fatal enfermedad. El sueño de

Perdomo era escribir un libro, quizás su tesis de doctorado, que se llamara *Amsterdam*. Había incursionado en aquel mundo del siglo XVII, y se había hecho un ciudadano más de aquella mágica ciudad, cuna de los tiempos modernos. Recordaba el cántico del Mundial del 78 en el que las hinchadas gritaban “el que no salta es un holandés”, y Perdomo quería saltar y ser holandés, saltar tan alto como Spinoza.

Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX

Por Gerardo Oviedo

La pregunta por la Argentina fue la premisa inaugural del filosofar en el país. La imperceptible línea que separa la historiografía de la filosofía da cuenta de esta preocupación por la identidad, no sólo para rastrear una tradición e inscribirse en ella, sino como horizonte que delimita un campo singular de pertenencia desde el que fijar la inscripción en el terreno de las ideas universales. Tal es, para Gerardo Oviedo, la condición sobre la que se despliega la filosofía argentina en sus distintas estaciones. Desde las iniciales búsquedas positivistas y sus reacciones adversas, el intento profesionalizador de la filosofía, la historización sistemática de las ideas nacionales del siglo XIX encarada por las jóvenes generaciones posteriores, el “autonomismo” argentino de raigambre latinoamericana hasta los setenta como marca de las filosofías de la “conciencia nacional”. Oviedo las repasa exhaustivamente deteniéndose en aquella que mayor afinidad le provoca: la tradición nacional elaborada desde el mito argentino como un nuevo ensayismo filosófico que hace de la retórica una nueva clave política que preanuncia la utopía redentora.

Se ha llamado “estilo” a la apostura retórica de una escritura, al modo en que una época se representa estéticamente el mundo, a la objetivación cultural de una forma de vida según la configuración íntima de sus signos y artefactos, y con esa palabra se ha querido nombrar asimismo las constantes temáticas y las tácticas corporales que ligan histórica y políticamente una biografía intelectual a una clase social. Con decir “estilos argentinos” acaso no seamos infieles a la diversidad de registros así apuntados. ¿Serían éstos los modos de nominación posibles de la cultura heredada de un país? Y si es así ¿se hallaría, como una filigrana más de esos estilos, no sólo la frecuentación profesionalizada, sino una aportación nacional propia a la moderna filosofía occidental? A juzgar por un estudio reciente sobre la cultura intelectual argentina de la pasada centuria¹, tenemos una mala noticia: la “filosofía” ocupa un estrato de influencia menor y fue una voz escasamente audible frente a los otros estilos del pensamiento argentino, el ensayístico, el literario, el historiográfico, el científico, el publicístico mismo, etc. O en todo caso el “filósofo” debió experimentar una torsión hacia esas flexiones de género para adquirir espesor en las vetas de una cultura pública entrañada en los dramas políticos y sociales de la nación, que no solicitan de consuno su jerga especializada ni sus bibliografías arbóreas. Estilos, y también con ellos nombres propios, rostros precisos. Entonces arriesgamos uno. Si se puede hablar de “filosofía argentina” es en gran parte porque existen los escritos de Carlos Astrada. Semejante afirmación, evidentemente, carga en su énfasis

con la sospecha de que sólo viene a alentar un partidismo más dentro del ovillo genealógico de las ideas argentinas, y es cierto que podríamos ante ello recordar la advertencia que Borges hiciera en un prólogo de 1974 al *Facundo*, cuando decía que “las afirmaciones categóricas no son caminos de convicciones sino de polémica.” ¿Pero es que realmente sortearíamos la polémica tratándose de un tema tan espinoso como el de la existencia de una tal “filosofía argentina”? Algunos pensadores del siglo XX, que pretendieron oficiar de activos protagonistas de la cultura intelectual de este país, quisieron honrarnos con el laudo de los buenos augurios, asociando a esa expresión, “filosofía argentina”, un estado crítico de autorreflexión sobre los destinos emancipatorios de esta nación sudamericana, y del continente. Tamaña presunción nos deja una impresión doblemente perturbadora, si la intimamos con dos interrogaciones complementarias que no nos eximen de manifestar también un cierto estupor: ¿qué relación mantiene la filosofía universal —o por lo menos europea, o alemana, francesa, etc.— con los referidos términos “nación” y “argentino”? Y asimismo ¿todavía portan consigo dichas nominaciones

Es fácil constatar que en la heteróclita cultura filosófica asomada en las pampas, la reconstrucción historiográfica ha sido, más que una exposición cronológica, un método de cercioración con el que se fue contorneando el escorzo de una cierta conciencia de sí. En tal modo, con este proceder de autorreflexión histórico-intelectual se ha encontrado no ya sólo un modo de encarar la prosecución de una tradición, sino de esbozar un horizonte de comprensión sobre nuestras expectativas vitales como mundo cultural y comunidad política.

de la cultura intelectual de este país, aquel autonomismo mítico y utopista anejo a su voz soberana? Innegablemente, dicha hesitación puede espesarse y agravarse aún más, si no evitamos arrimar la pregunta del qué significa eso de “filosofía argentina”, a la heideggeriana *¿was heisst denken?* Lo cierto es que hasta ahora no hicimos más que evocar preguntas que atañeron de suyo a la condición del filosofar en Argentina, y que ahora pasamos a recordar un poco.

El grupo académico fundacional y la formación de la sistematización historiográfica

Es fácil constatar que en la heteróclita cultura filosófica asomada en las pampas, la reconstrucción historiográfica ha sido, más que una exposición cronológica, un método de cercioración con el que se fue

El propio Ingenieros lleva a término el proyecto que se propuso, al perseguir el curso genético de desarrollo de una autoconciencia nacional por la vía de las investigaciones historiográfico-intelectuales: su famoso y voluminoso estudio *La evolución de las ideas argentinas* (1918) es prueba suficiente de ello, y punto de arranque de la tradición exegética de la autocomprensión historiográfico-intelectual nacional.

comprender sobre nuestras expectativas vitales como mundo cultural y comunidad política. El origen de esta disposición reflexiva que se reviste de “historia de las ideas”, por lo tanto,

puede datarse como actitud decidida en la constelación de autores que protagonizaron la llamada “reacción antipositivista” de comienzos del siglo pasado, pero no seríamos demasiado imprecisos si situamos un hito liminar, ciertamente, en los estudios señeros de ese caprichoso erudito que fue el positivista José Ingenieros. Más aún si ciframos ese espíritu programático en algo más que en una acumulativa voluntad de saber. Es decir, si compulsamos su proyecto con la densidad de la memoria colectiva de un país que inquiere sus condiciones de posibilidad y sentido, interpellando intelectualmente las vicisitudes de su tragedia histórica. Por ejemplo, de sus Revoluciones, como lo hiciera Ingenieros. Vaya que no es ésa una faena convencional de la filosofía “pura”. Acaso sea la más impura de las preguntas que pueda concitar la afección de una interrogación “filosófica”: ¿qué es un país? Extremémosla todavía más en su atrevimiento: ¿qué es la argentinidad? Sí, ya que con esta interrogación de filosofía “impura”, enturbiada y revuelta, tuvo comienzo el acto cognoscente de autocomprensión que adoptó la forma de una *historia autóctona de las ideas filosóficas argentinas*.

Nos referimos a un texto en particular, que porta una marca indiciaria, por no decir un sino, de sus aventuras en la temporalidad argentina: su olvido. En efecto, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, ensayo que Ingenieros publicara en 1914 iniciando ese espíritu de tradición historiográfico-intelectual que sigue vigente hasta nuestros días –incluso con ímpetu renovado–, padeció la suerte de ser rápidamente preterido². Nótese que el primer capítulo

de dicho olvidado escrito lleva como enfático y arrojado título: “El sentido filosófico de la argentinidad”, con el que Ingenieros acomete la empresa de anudar al movimiento reflexivo del concepto la condición de sí de un agrupamiento humano nacional. Se puede decir que ese capítulo comenzó a regir, silenciosamente, o mejor, fantasmalmente, como cota normativa o criterio axiológico último de un movimiento de pensamiento que no ha dejado de enlazar a sus preguntas inherentes (qué es el ser, qué es el hombre, qué es el conocimiento, qué es el lenguaje, qué es el poder, etc.) la impropia e incómoda requisición ¿qué es esta nación? Algunos lo han hecho explícita y exhortativamente, los más, precavida o elusivamente. Decía Ingenieros en el capítulo referido:

“Cuando nuestra raza llegue a contar en su historia intelectual un filósofo habrá en su doctrina, a no dudarlo, algo nuevo y autóctono: la ‘argentinidad’.”

He aquí enunciado, entonces, el problema más embarazoso que tenemos entre manos respecto al carácter del filosofar en estas tierras: el *autoctonismo* intelectual argentino. Temática ésta que implica, para Ingenieros tanto como para nosotros, dar apertura a la tensión dialéctica entre pasado y presente, ya que nos asistirá el “regocijo si advirtiéramos que nuestra exigua tradición es de óptimo presagio para un mañana inminente”, a sabiendas de que no “tendremos el trabajo de olvidar que es lucha agotadora para los que viven del recuerdo”, ya que ese “porvenir podemos inferirlo de su pasado ideológico, que constituye apenas un presente.” La

tarea entonces había quedado trazada: recordar para innovar, rehabilitar para crear. La tradición es el objeto de objetos. De manera que, puede decirse, al mismo tiempo que la palabra va adquiriendo su carta de ciudadanía germana de Dilthey a Gadamer —con su inspiración romántica desde Herder, Schlegel, Schleiermacher y Humboldt—, la hermenéutica ha sido entre nosotros el estilo característico de elaboración de nuestra auto-recepción intelectual con pretensión filosófica³. El propio Ingenieros lleva a término el proyecto que se propuso, al perseguir el curso genético de desarrollo de una autoconciencia nacional por la vía de las investigaciones historiográfico-intelectuales: su famoso y voluminoso estudio

La evolución de las ideas argentinas (1918)⁴ es prueba suficiente de ello, y punto de arranque de la tradición exegética de la autocomprensión historiográfico-intelectual nacional.

En verdad ya había impulsado esta empresa Alejandro Korn desde 1912, en clave de profesionalización de los estudios filosóficos. Pero su trabajo *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, que remeda en parte el título de Ingenieros, vio la luz recién en 1936, ya bastante avanzado el proceso de academización profesionalista que

Alberini ha hecho una dedicatoria autógrafa de su célebre conferencia dictada en Alemania y publicada en 1930 “Die Deutsche Philosophie in Argentinien”, que rezaba lo siguiente: A Carlos Astrada, con la mayor simpatía. Ello es de por sí una marca de las inscripciones ideológicas del campo filosófico argentino. Según Alberini, los pueblos de vocación ciudadana, afirma allí Alberini, poseen una manera propia y espontánea de sentir la vida que se corporiza en creencias que llegan a expresar, intuitivamente, una “axiología colectiva”.

precisamente su discípulo Francisco Romero denominó, algo infortunadamente, “normalización filosófica”. El propio Francisco Romero se ha encargado de marcar la línea académica dominante, siguiendo como criterio la titularidad de la cátedra de Gnoseología y Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, primero ocupada por Rodolfo Rivarola (1904-1923), posteriormente por Korn (1923-1931), y luego por él mismo hasta 1946, siendo luego “proscrito”, cuando tendrá su reemplazo

Con auténtica devoción discipular, Francisco Romero eleva el influjo de Korn a una suerte de Parnaso académico que posibilitó, a través del órgano de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, la definitiva consolidación de una filosofía estricta, depurada, profesional y seria. Actitud contenida en el término “normal”. Romero entronca así sus consideraciones históricas con el trabajo filosófico-historiográfico de Korn, que adopta como modelo.

“forzoso” en dicha cátedra por Carlos Astrada a partir de 1947. En 1955, claro, se hará lo propio con Astrada, pero esta vez, a diferencia del español, para no dejarlo retornar más a la universidad porteña. Sin embargo, lo insoslayable de esta generación académica fundacional es que adunó a sus proyectos institucionalistas una honda vocación por volcar el saber especializado a la función histórico-práctica que demandaba la formación de una conciencia nacional. Asumieron esta tarea en una suerte de patriotismo aristocrático del espíritu que creían propio del proceso de profesionalización de la cultura que impulsaban, tal como en el campo literario lo venía haciendo la generación del Centenario⁵.

Al igual que en Korn, es en libros de compilación tardía donde se reúne la labor historiográfico-filosófica

de Coriolano Alberini, uno de los padres académicos fundadores. Si en el prólogo a *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*⁶, a cargo de Rodolfo Agoglia⁷ se hace una lectura “hegeliana” de la posición de Alberini en la historia de las ideas filosóficas argentinas, en la Introducción que recae en Norberto Rodríguez Bustamante⁸, se hace su lectura “kantiana”. Ambos discípulos, sin embargo, coinciden en destacar el alberdismo y la prioridad de la formación filosófica de la conciencia nacional en Coriolano Alberini. Agoglia ofrece un retrato biográfico-intelectual de Alberini centrado en su perfil de “profesor plenamente consciente (con plenitud filosófica) de la tarea reservada al magisterio de la filosofía en la formación de una conciencia cultural, no sólo universal sino especialmente nacional.” Alberini, sin embargo, no puede ser acusado de abstracto academicismo, es decir de un falso universalismo –europeísta bajo excusa de cosmopolitismo– porque en su caso, señala Rodríguez Bustamante, se sostiene que “hay que comprender el carácter nacional, por histórico, de toda filosofía.” Otro reconocido discípulo suyo, Diego Pro, refrenda estos juicios en otro trabajo de Alberini que es complementario del anterior, y que fuera titulado *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*⁹. Alberini ha hecho una dedicatoria autógrafa de su célebre conferencia dictada en Alemania y publicada en 1930 *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, que rezaba lo siguiente: *A Carlos Astrada, con la mayor simpatía*. Ello es de por sí una marca de las inscripciones ideológicas del campo filosófico argentino.

Según Alberini, los pueblos de vocación ciudadana, afirma allí Alberini, poseen una manera propia y espontánea de sentir la vida que se corporiza en creencias que llegan a expresar, intuitivamente, una “axiología colectiva”. Semejante axiología colectiva, con mayor o menor conciencia de sí, representaría entre nosotros “una manera argentina de sentir los valores fundamentales del espíritu humano.” Con esta clave de una axiología fundamental inherente al espíritu nacional Alberini interpreta la contribución de Alberdi. Es que para Alberini, la filosofía de Alberdi aporta una metafísica que fundamenta a su vez una ética y una política de proyección nacional y continental. En tal modo es Coriolano Alberini quien impulsa la sistematización programático-conceptual de la historia del pensamiento argentino con propósitos prácticos, sin que esto quiera decir que efectivamente lo haya logrado de un modo orgánico y concluso. Lo relevante de la posición de Alberini, de todos modos, es que comprende dicho programa historiográfico como mucho más que una tarea de recepción interna: la define como proyecto espiritual de formación de una conciencia nacional, con una impronta romántico-política de origen. Sostiene así Alberini que “es necesario saber recibir la tradición para devolverla en progreso, pues no cabe crear historia fuera de la historia.” Así lo formula en “La cultura filosófica argentina”¹⁰, que es el discurso pronunciado por Alberini en la sección inaugural del Primer Congreso Nacional de Filosofía, que con el espíritu de Astrada fue concebido como acontecimiento cultural fundacional. Tras resaltar, no sin un sutil humorismo,

su trascendencia histórico-cultural, Alberini advertía que si la filosofía es, esencialmente, un cuerpo de verdades universales, el “elemento nacional reside en los motivos, en la preferencia por ciertos problemas y soluciones, las cuales, en sustancia, no valen sino por su carácter universal.” Aceptando el convite de Ingenieros de nacionalizar la filosofía y en forma paralela a la labor historiográfica de Alberini, Alejandro Korn también encontraba en Alberdi el origen de la tradición autóctona de la que no debía defecionar el pensamiento argentino, tal como leemos en “Filosofía Argentina”¹¹:

Sentimos trabada en torno de nosotros –en torno del alma argentina– la contienda de fuerzas adversas entre sí, afanadas por imponernos su dominio. Y ahí divagamos, como un personaje de Pirandello, en busca de la personalidad propia. En busca de nuestra filosofía en este caso, como si la pudiéramos adquirir por compra o préstamos y la pudiéramos estrenar de improviso sin ajustarla a nuestra medida. El empeño es vano; el esfuerzo propio, que ha de ser una evolución, no puede ahorrarse. Tengamos ante todo una voluntad nacional, luego, hallaremos fácilmente las ideas que las expresan. Así Alberdi halló la solución para su momento histórico y para tres generaciones sucesivas. Hagamos otros tanto.

Con auténtica devoción discipular, Francisco Romero eleva el influjo de Korn a una suerte de Parnaso académico que posibilitó, a través del órgano de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, la definitiva consolidación de una

filosofía estricta, depurada, profesional y seria. Actitud contenida en el término “normal”. Romero entronca así sus consideraciones históricas con el trabajo filosófico-historiográfico de Korn, que adopta como modelo. En cambio el anti-positivista Alberini no le merece atención particular como historiador ni filósofo, sino sólo como educador, si bien de la alta academia. Es que despedirse enfáticamente del positivismo implica el riesgo de abolir el liberalismo de cuño sarmientino que es el que Romero considera prag-

A propósito de la figura liminar y fundadora de Alejandro Korn, que Francisco Romero canoniza, nos anoticia: “Ha iniciado entre nosotros la preocupación natural y constante por los problemas filosóficos, lo que puede denominarse ‘normalidad filosófica’, esto es, la incorporación de esta actividad a las demás que ejerce la comunidad, como función seguida y normal. Antes que él la filosofía era excepción, oficio u ocupación vocacional de unos pocos.

máticamente más válido. Se puede renegar del comtismo y del spencerismo, pero no de Sarmiento. Romero reacciona aquí como un liberal nacionalista. Pero a través de su caracterización de Korn, Romero se permite, con menos timidez que su maestro, referir los trazos

fundamentales de la posición americanista, a la cual adosa una palabra que en seguida tendrá su propio y agitado derrotero: liberación. Es en sus comentarios a Korn que Romero esboza los principios de dicha filosofía de la liberación con palabras no exentas de sincero entusiasmo.

Según estima Francisco Romero en “Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina”¹², es con el post-positivismo de Korn que la faena intelectual filosófica cumple

con una función no derivada de las demandas inmediatas de la vida práctica, como sí sucedió con el positivismo. La reacción anti-positivista, vasto y diverso movimiento que coincidió sólo en el rechazo del cientismo y del objetivismo en general, es el punto de inflexión doctrinario que Romero inscribe –y donde se inscribe a sí mismo– al definir su periodización intelectual. Lo relevante aquí es que Romero no fue reacio a explicitar la marca histórico-política que en el fondo había atravesado la médula de ese movimiento contradictorio: “Y para no andarme con medias palabras, para no incurrir en criptografías que deben ser descifradas, diré que lo que en ese pasado se discernía por muchos como influjo positivista, lo que indirectamente se combatía en el positivismo, apuntando por elevación a toda una etapa del pasado nacional, era con frecuencia la tradición liberal, laica y civil de la Nación”. Lo cierto es que esto último más bien dejaba disgustado y preocupado al profesor Romero.

A propósito de la figura liminar y fundadora de Alejandro Korn, que Francisco Romero canoniza, nos anoticia: “Ha iniciado entre nosotros la preocupación natural y constante por los problemas filosóficos, lo que puede denominarse ‘normalidad filosófica’, esto es, la incorporación de esta actividad a las demás que ejerce la comunidad, como función seguida y normal. Antes que él la filosofía era excepción, oficio u ocupación vocacional de unos pocos. A partir de él nuestras actividades filosóficas empiezan a ser lo que son en cualquier país de avanzada madurez espiritual. Si todavía no podemos aspirar a que se hable de una filosofía argentina,

tenemos derecho a pretender que se hable de la filosofía en la Argentina.” También entusiasta sobre el período que se abría ante sus ojos gracias a lo que juzgaba muy estimulantes visitas de Ortega y Gasset, “Sobre la normalidad filosófica”¹³ son palabras dichas a Manuel García Morente en su honor, el 15 de septiembre de 1934. Romero entendía allí por “normalidad filosófica” no otra cosa que la academización rutinizada—además de reconocida y rentada—de una comunidad de investigadores especializados en torno al campo de la historia de la filosofía. Romero alegaba ante su compatriota: “La normalidad filosófica sobreviene con el convencimiento de que la filosofía es una tarea que exige esfuerzo, aprendizaje, continuidad. Cuando grupos de estudiosos se ponen al trabajo resueltos a apropiarse los resultados del esfuerzo anterior y a agregar si son capaces, una particularidad propia. Cuando no se espera una revelación repentina y sorprendente, porque no se ha comprendido que no hay otra revelación filosófica que la que integran veinticinco siglos de indagación en torno a un puñado de temas capitales.”

El historiador filosófico que modestamente quiso ser Francisco Romero, aunque no sin el afán programático y aún preceptivo típico de su generación, sostenía que no “se trata de aislar un fragmento de historia filosófica y de analizarlo en su desenvolvimiento, en cuanto pura marcha de ideas, sino más bien de describir el proceso de la aparición o incorporación de la dimensión filosófica en la vida nacional.” Y así también Romero declaraba asumir una posición “americanista”, a la vez que

consignaba la necesidad de disponer de un panorama bibliográfico total sobre el quehacer filosófico del continente. Romero indicaba que el filosofar americano es recorrido por la tensión interna que constituye la oposición regionalismo versus universalismo. Así, en “Filósofos latinoamericanos del siglo XX”¹⁴ observaba que con “su intensificación, nuestro trabajo filosófico ha ido cobrando conciencia reflexiva y diferencial de sí, lo que se ha manifestado de dos maneras: por la indagación de la historia filosófica en cada país, y por las discusiones sobre la consistencia y peculiaridad de la filosofía iberoamericana”.

Ahora bien, es una segunda generación de discípulos la que se encarga de officiar de historiadores sistemáticos de la filosofía argentina. Lo notorio es que el mayor rigorismo profesional de estos continuadores vino acompañado de un debilitamiento, cuando no, de una consunción y cegamiento de los pronunciamientos valorativos ético-políticos que caracterizaron la voluntad nacionalizadora de sus maestros. Esto es visible ya en las formulaciones de miembros más jóvenes de la misma generación. Es el caso con Risieri Frondizi cuando negaba, en “Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea” (1944)¹⁵ no sólo originalidad, sino incluso autenticidad al filosofar latinoamericano, y en consecuencia al argentino: “La llamada filosofía latinoamericana no es más que un replanteamiento de problemas filosóficos de raíz europea.” También hablaba, y tal vez preferentemente, de la filosofía argentina. Sin embargo, en “¿Hay una filosofía iberoamericana?”¹⁶ Frondizi no quería mutilar la

vocación práctica que el filosofar latinoamericano asume desde siempre:

La íntima conexión de la filosofía con los problemas vivos de la comunidad, que limitó en el siglo pasado la calidad de la meditación filosófica iberoamericana, tuvo la virtud de enraizar las preocupaciones filosóficas en una realidad viva. La filosofía latinoamericana no ha perdido tal carácter; y esperamos que no lo pierda jamás.

En el libro de Luis Farré *Cincuenta años de Filosofía en Argentina*, se comprueba el tono característico de los discípulos de morigerar el nacionalismo filosófico de los maestros, sin embargo apelando a declaraciones de autonomismo que no podríamos, al menos aquí, dejar de celebrar. Así se constata que el proyecto de *formar la conciencia nacional* deja crecientemente sitio a la preocupación más acotada y descargada de *cultivar la tradición*. En el capítulo titulado “Carácter del filosofar en Argentina”¹⁷ dice por ejemplo Farré:

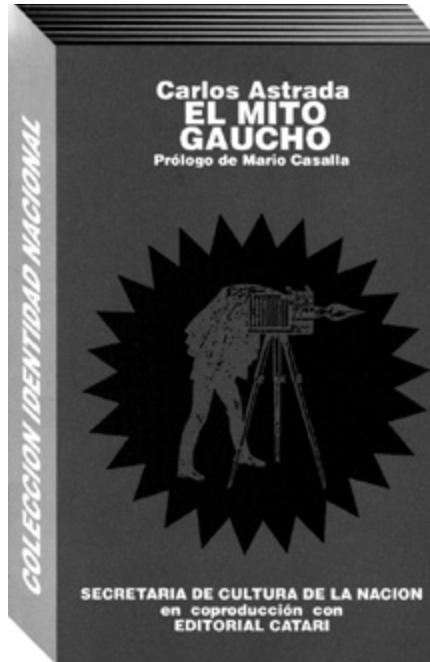
“No ha existido previo acuerdo entre nuestros pensadores, para que se filosofara dentro de determinados lineamientos configurados hacia especiales propósitos. La independencia intelectual de que felizmente gozamos y las influencias más diversas, instintivamente nos han llevado a la consideración de los problemas tocantes al hombre, especialmente su libertad. Se dirá que es indicio de juvenil entusiasmo. No lo negaremos; pero, de todas maneras estamos donde, por nuestra historia y más legítima tradición, debemos estar. Y es así como, una vez más, se comprueba que, sin presiones y

confiando en la autonomía del espíritu, se consigue una mayor elevación y originalidad que mediante imposiciones que solo contribuyen a la simulación”.

El declive del espíritu de voluntad nacional autonomista pretextando vocación filosófica estricta queda patentemente reflejado en la agria reprobación que el exaltado profesor Carpio hiciera recaer sobre el breve, mínimo artículo histórico de un Miguel Ángel Virasoro por cierto no poco partidista. Esta conocida disputa no honra precisamente la historia de las ideas filosóficas argentinas, y sin embargo es un capítulo ineludible de la misma, acaso por ello. Si se estima lo módico de la ponencia de Miguel Ángel Virasoro¹⁸ en perspectiva y pronunciamientos, sorprende la intempestiva reacción de Carpio. En efecto Virasoro intentó esbozar, menos que un panorama de autores, más bien las figuras que promovieron una reflexión autonomista: de ahí el “canon” que presenta con Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero y Macedonio Fernández, llamativamente actual. Así Virasoro habla de los tres aportes sucesivos “que integran lo que podríamos llamar la base constitutiva sobre la cual va a edificarse un pensamiento autónomo”. Y refiere como los dos maestros indiscutidos de la reacción antipositivista a Korn y a Alberini. Se destaca a Macedonio Fernández como creador de una filosofía propia y autóctona que “quizás pueda llegar a constituirse en una de las rutas por donde la conciencia argentina deba aventurarse a la conquista de su intimidad.” Taborda es referido como “menor” en términos de su muerte prematura.

Pero Virasoro se ve reflejado como par en Astrada, con lo que sí comete un exceso. En el último párrafo de su artículo Virasoro se despacha amargamente sobre el hecho frecuente de que el “pensador argentino trabaja aislado y sin ninguna resonancia, y por lo común bajo el sentimiento de no ser él mismo más que una resonancia, un eco más o menos perdido”. ¿Esto ya no vale para el presente?

Según la respuesta del ofendido Adolfo Carpio en la Revista *Sur*¹⁹, el artículo de Virasoro es la penosa “lacr” que mancha una edición meritoria. Virasoro habría escrito un “mamarracho”, un “esperpento”, según otras descalificaciones que el severo profesor no se ahorra. Mas lo que, visiblemente, causa urticaria al profesor Carpio, es la elevación de Macedonio Fernández a “filósofo” en detrimento de Francisco Romero. Eso es imperdonable. Como él mismo lo reconoce, se trata de una disputa por la canonización de los padres fundadores de la filosofía normal. El otro punto, más que equidistante, es la valoración que hace Virasoro de Astrada y Guerrero como pensadores mayores, también muy por encima de Romero. Sus dardos clavan más hondo, para punzar la estima. Carpio reprende acerbamente a Virasoro como si éste fuera un alumno perezoso que no se aviene a estudiar idiomas. Virasoro carece de la preparación suficiente para escribir filosofía. Entonces su drama intelectual vital, antes que no dar con la cifra última de la dialéctica en tanto praxis histórica, sería no dominar el alemán. Según tal criterio, más vale no confundir las declinaciones que descubrir la experiencia de la conciencia o develar el despliegue del concepto como real. Respecto a



Macedonio, si se trata de una filosofía menor o simplemente de una literatura de intención metafísica, no se ve que ello sea tan ilícito como lo postula Carpio en su rol de riguroso académico normalizador. Carpio mismo reconocía que lo mejor de la “filosofía argentina” debía buscarse en la literatura y en la historiografía política, y es ésta una convicción suya sumamente contemporánea. Claro, Carpio sólo hablaba del siglo XIX pre-normalizado.

Al anteponer el fallido traductor al errático pensador, denunciando sus impericias como lector inexperto e intérprete no calificado, Carpio creía atacar el corazón del intelectual orgánico que alguna vez quiso ser Virasoro. Carpio emplea el clásico argumento positivista-psiquiátrico de desenmascarar a Virasoro como un simulador, tal vez como un fumista. Nunca lo dice así, lo que no hubiera estado nada mal a cambio del recurso a la difamación más vulgar

e indecorosa, cuando trata sus ideas como propias de un gordo que expide eructos. Esto no es tan grave, claro. Lo es más que en las acusaciones de Carpio no haya una sola referencia, excepto por sugerencia irónica o sarcasmo, a formar la identidad cultural nacional en tanto proyecto intelectual individual y colectivo, que era la gran marca politicista de la generación precursora. Asimismo que Carpio considere virtuoso de por sí en Francisco Romero –ya un héroe civil más que un profesor honrado– “su

En “Un panorama de la filosofía en la Argentina” Carpio no solo reconviene los estrechamientos metodológicos de Torchia Estrada, sino que además recupera frente a las abstracciones puristas de Torchia, que mutilarían gravemente el sentido de los textos (por no citar la fuente europea de la que sólo serían reflejo y eco), el momento literario-político del filosofar argentino, al señalar agudamente que ha sido fuera del campo sistemático por donde la filosofía logró sus expresiones más notables y originales, justamente, en un médium o dentro de un interés extrafilosófico, tal como Alberdi lo había pensado; concretamente, en los supuestos teóricos del Facundo o del Dogma, en el ‘pragmatismo cívico-nacional alberdiano’.

intransigencia frente al peronismo”, lo que simétricamente se refleja, no ya en las demasiado evidentes falencias técnicas de Virasoro, sino por haber éste militado “a favor de la reelección de Perón”. Así, no citar idiomas, el oficialismo peronista y el ser obesos quedan igualados como síntomas de una misma minoridad intelectual, por no decir de inferioridad mental y moral, ante el haber estudiado en Europa, ser

opositor liberal y mantenerse delgado. Lo triste es que no puede decirse que estas “valoraciones” carpianas no sigan hoy vigentes, aunque por pudor no apelen tan abiertamente

a la injuria, cuyo arte no fue nada ajeno a la cultura argentina, desde la elegancia de un Quesada al arrebatado de un Astrada. El punto a considerar seriamente, empero, es si el programa contemporáneo de lecturas filosóficas argentinas habilita el rescate autonomista de Virasoro (Macedonio, Astrada, Guerrero, Taborde) o más bien las autoridades que –hay que decirlo, lealmente– prefiere Carpio (Francisco Romero).

Sin embargo Carpio no había dejado de dictar fallos sobre la historiografía filosófica argentina. Así es el caso con los reparos críticos que le mereció el estudio de Juan Carlos Torchia Estrada *La filosofía en Argentina*. En dicho trabajo²⁰, Torchia Estrada pretende canonizar una periodización que debe mucho a la de Korn: escolástica, ideología, romanticismo, positivismo y tendencias contemporáneas: neokantianas, neotomistas, fenomenológicas y existenciales. El canon de autores no deja de ser problemático en tanto que, partiendo denodadamente con Alberdi, pasa por Bunge, Ingenieros, Korn y Rougés. A Alberto Rougés lo destaca muy por encima de figuras que hacia 1960, año de publicación del trabajo, no eran precisamente jóvenes: Saúl Taborde había fallecido hacía quince años, y Carlos Astrada había pasado largamente los sesenta años. La preterición de ambas figuras resulta llamativa a la luz de los estudios actuales. Ya que como exponente mayor Torchia Estrada propone a Francisco Romero, mientras que en una segunda línea sitúa a Risieri Frondizi, Aníbal Sánchez Reulet, Eugenio Pucciarelli y Juan Adolfo Vázquez. Astrada corrió la suerte de ser tenido en cuenta junto con el grupo existencialista, junto a Vicente

Fatone y Miguel Ángel Virasoro, y otros más o menos inclasificables para el autor, como Luis Juan Guerrero, Rafael Virasoro, Ángel Vasallo y León Dujovne. Al concebir su trabajo sólo como una monografía historiográfica, Torchia Estrada restringe al máximo todo pronunciamiento valorativo y elección comprometida frente a las corrientes filosóficas expuestas. Llega a decir adustamente, sin embargo, que *no carece de importancia para quienes creen en el valor de la filosofía y la hacen o se disponen a hacerla, estar en claro sobre la tradición a la que se incorporan, no para disimular defectos o encontrar inexistentes virtudes, sino, sencillamente, para tomar conciencia histórica de ella.*

En “Un panorama de la filosofía en la Argentina”²¹ Carpio no sólo reconviene los estrechamientos metodológicos de Torchia Estrada, sino que además recupera frente a las abstracciones puristas de Torchia, que mutilarían gravemente el sentido de los textos (por no citar la fuente europea de la que sólo serían reflejo y eco), el momento literario-político del filosofar argentino, al señalar agudamente que ha sido fuera del campo sistemático por *donde la filosofía logró sus expresiones más notables y originales, justamente, en un médium o dentro de un interés extrafilosófico, tal como Alberdi lo había pensado; concretamente, en los supuestos teóricos del Facundo o del Dogma, en el ‘pragmatismo cívico-nacional’ alberdiano*. Dicha observación de Carpio es inobjetable, como resulta irreprochable la asociación con Sarmiento y Echeverría. Pero como era su costumbre, se muestra duro con sus colegas. Farré ha incurrido en “divagaciones y superficialidades”. Y de Torchia

recusa la carencia de los originales europeos que sirvieron de inspiración, referencia o directa transcripción a la filosofía vernácula, mera duplicación ventrilocua de aquellos. Con aspereza profesoral Carpio levanta cargos que, en rigor, son justos. Se muestra igualmente inflexible en la faz metodológica. Mas de nuevo Carpio no señala ninguna “problematización” —como gustaba decir— no ya del contexto histórico, sino de las cuestiones de identidad cultural y política en el siglo en el que él mismo escribía, cuidadosamente expurgadas por improcedentemente “extrafilosóficas”. De modo que las acusaciones de Carpio se vuelven contra su propio estándar criteriológico: ¿por qué no usar el mismo prurito

abstractivo respecto a la prohibición de tematizar las condiciones prácticas y culturales de un presente vivido como comunidad pública en donde la tradición se inserta con validez normativa y sentido existencial?

Pero el rescate del autonomismo argentino llegaba por la vía latinoamericana, y siempre de la mano de un Alberdi restituído por fuera del positivismo liberal. Esto se comprueba en Leopoldo Zea, que reaviva el romanticismo político argentino en clave continentalista. Zea historiza y politiza el sentido de la filosofía

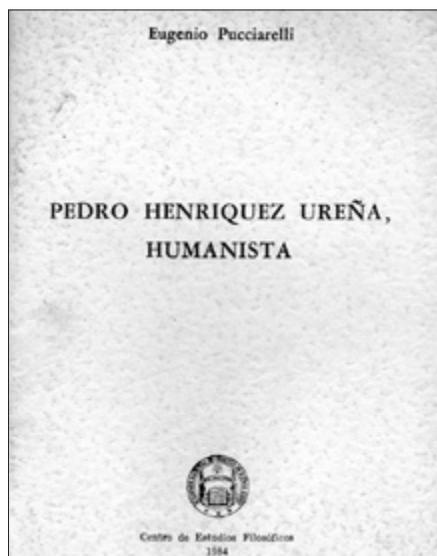
En el número especial de 1975 que dedicara a la filosofía argentina la publicación académica fundada por Carlos Astrada, Eugenio Pucciareli se encargó de ofrecer introductoramente el enfoque histórico general. Efectivamente Pucciareli, en “Problemas del pensamiento argentino”, da cuenta de los intentos de periodización precedentes y se lanza a recuperar figuras como las de Alberto Rougés, a quien equipara con Saúl Taborda y Carlos Astrada por su afán de rastrear el pasado telúrico en su configuración ontológica.

latinoamericana de acuerdo al fundamento autonomista que supo imprimirle la filosofía argentina, es decir Alberdi. Glosándolo²², dice el mexicano:

Alcanzada la emancipación política, los latinoamericanos, 'Americanos', como ellos se llaman a sí mismos, se empeñan en una nueva forma de emancipación que completa la primera: la emancipación mental.

También en la estela de Alberdi, Zea asevera en otro lugar²³:

Junto con la pregunta sobre la posibilidad de una cultura nacional en los pueblos de la América Latina se empieza a plantear, también, la pregunta sobre una filosofía, tanto nacional como americana.



Pero esta caracterización del filosofar latinoamericano incorpora no sólo la historicidad sino la politicidad de su intención reflexiva, que se endereza a la realización práctica del concepto en tanto experiencia concreta subvertida y transformada, lo que para nuestros pueblos viene a significar la emancipación nacional y continental:

No sólo la acción, sino filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la

auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada. Filosofía que aspira a realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad.

Entre nosotros, ha sido Arturo Andrés Roig quien ha continuado esta línea de reflexión americanista²⁴ de origen alberdiano.

El primer lustro de la década del setenta marca el cierre del ciclo autonomista nacional-americanista, para culminar con la clausura del espíritu revolucionario del período. Dentro de la variante tradicionalista que habían introducido Farré y Torchia Estrada se inscribe la más extensa y metodológicamente elaborada aportación de Diego Pró y sus colaboradores de la Universidad Nacional de Cuyo, para quienes el término “hermenéutica” adquiere ciudadanía argentina. En el capítulo primero de la obra²⁵, titulado, al modo de su maestro Alberdi, “Problemas de la historiografía de las ideas filosóficas argentinas”, Pró sostenía:

Para una historia del pensamiento filosófico argentino, conviene atreverse a la concepción del mundo o, lisa y llanamente, y con una expresión más modesta, el 'credo filosófico'. Recordemos en este sentido las 'Palabras simbólicas' de los Asociados 'La joven argentina', redactados por Esteban Echeverría. Hablamos de credo filosófico porque se trata fundamentalmente de una adhesión apasionada y dinámica de la personalidad a una actitud metafísica.

En el número especial de 1975²⁶ que dedicara a la filosofía argentina la

publicación académica fundada por Carlos Astrada, Eugenio Pucciarelli se encargó de ofrecer introductoramente el enfoque histórico general. Efectivamente Pucciarelli, en “Problemas del pensamiento argentino”²⁷, da cuenta de los intentos de periodización precedentes y se lanza a recuperar figuras como las de Alberto Rougés, a quien equipara con Saúl Taborda y Carlos Astrada por su afán de rastrear el pasado telúrico en su configuración ontológica. Pucciarelli no arriesga demasiadas observaciones atinentes al problema de la identidad filosófica nacional, aunque llega a decir que la historia de las ideas filosóficas argentinas obedece a una motivación de contornos precisos:

El interés por el país, sobre todo en quienes estaban animados por la creencia de que una nación no puede desenvolverse sin ideas que confieran sentido a la acción colectiva y no se resignaban a permanecer en actitud de espectadores frente a las urgencias del presente, han inclinado la curiosidad hacia la exploración del pasado ideológico argentino.

Un tono bien distinto hallamos por la misma fecha en Leopoldo Zea, en otra publicación argentina²⁸ que había adoptado el característico clima epocal que hoy llamaríamos “setentista”. En un número recorrido por la autodenominada filosofía de la liberación y por la recepción en clave americanista, indigenista y tercermundista del marxismo, donde escriben entre otros Francisco Miró Quesada, Arturo Ardao, Enrique Dussel y Ricaurte Soler, Leopoldo Zea²⁹ consideraba que el pensamiento latinoamericano es “toma de conciencia” y que por tal debe entenderse “conciencia

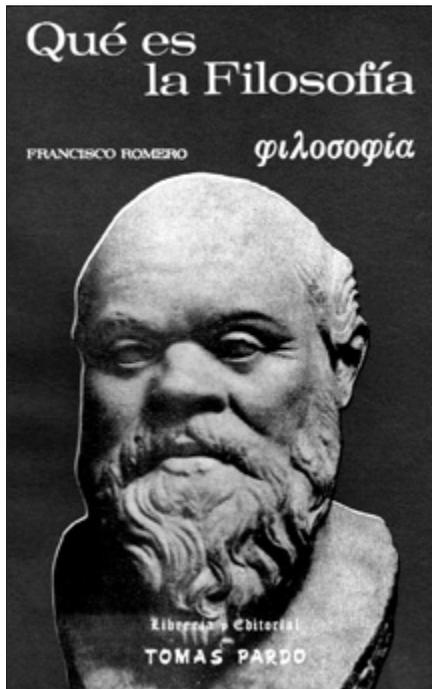
de la dependencia” que viene a determinar, en reversión de Hegel, que esa historia mundial teleológica “es, para pueblos como los nuestros, el principio de algo que ha de culminar en algo más que una nueva e interminable relación vertical de dependencia, de dominación, de un hombre o de otro hombre u otro pueblo.” Tres años después, en un aciago y ominoso 1978, el profesor Pucciarelli aseguraba en la misma revista³⁰ —convenientemente readaptada en su temario— como conclusión del I Congreso Nacional de Intelectuales, algo bien distinto a lo inscripto en el horizonte liberatorio de 1975:

Pertenece a Occidente, sean cuales fueran las diferencias naturales y étnicas, y no podemos desmentir el legado de una herencia que acoge en su seno la ciencia griega, el derecho romano y la religión cristiana.

Un tránsito semejante de depotenciación política y desnacionalización de la crítica teórica se verifica en los congresos nacionales de filosofía, a

El autoctonismo recorría caminos más delineados. Es el caso con la contribución juvenil de José Pablo Feinmann, que en cierto modo estilizaba las del tipo de Fermín Chávez. Este último, como historiador revisionista se mueve en el clima ideológico decimonónico para enfrentar las escuelas filosóficas fundamentales dentro de cuyas coordenadas se debatió la formación de la conciencia nacional en correlación con la unificación del poder estatal. También el de Feinmann es un estudio sobre el siglo XIX en clave de formación de una conciencia filosófica nacional, que, en actitud doctrinal evidente, culmina con la consideración de la oposición Hernández-Sarmiento, es decir entre el *Martín Fierro* y el *Facundo*, buscando las raíces filosófico-políticas del ideario federal.

cuya fundación en 1949 aludiéramos a través de Coriolano Alberini, uno de sus animadores junto a Carlos Astrada, su principal promotor. El segundo congreso nacional había servido a Alberto Caturelli de oportunidad para



presentar su propia versión de la historia de la filosofía argentina³¹. No puede decirse que Caturelli precisamente despreciara la voluntad de autonomía nacional, a pesar de comprenderla exclusivamente en clave pancristiana y conservadora. En el mismo congreso de 1971, Santiago M o n s e r r a t ³² precisaba, en clave de politización del saber acadé-

mico, que entre “nosotros, la filosofía no puede cumplir un papel de subido tono especulativo o complacerse en la consideración exclusiva de los problemas que se proponga desde sí misma a su meditación”. A lo que luego añadía:

Queremos decir que la filosofía, sin dejar de ser un saber autónomo, debe proporcionarnos un conocimiento de tal naturaleza que dentro de él se nos aclare y precise la realidad de que formamos parte: el hombre, la sociedad, la cultura, la nación. Para nosotros, la filosofía, y con ella el pensamiento todo, se encuentran más cerca de la pasión que de la razón pura.

En ocasión de celebrarse oscuramente el tercer congreso nacional, una harto moderada Celina Lértora Mendoza, sostenía en 1980 respecto al estado de la cuestión sobre la historiografía filosófica argentina³³:

Más importante que detenerse en aspectos parciales de la historia, es asumirla sin recortes ni negaciones y proyectarla hacia el futuro en forma de quehacer común, en el cual la filosofía también tiene su parte. Hay diversas filosofías que pueden proporcionar el marco teórico referencial, que, por lo demás, no tiene que ser único. Un pasado asumido y un proyecto vital pueden ser tematizados desde diversas posturas filosóficas con resultado positivos.

Sin embargo, junto a Luis Farré³⁴, Lértora Mendoza no quería renunciar al autoctonismo filosófico, a pesar de que lo juzgase tarea especializada y por tanto minoritaria, dando con el tono propio de su comunidad profesional:

El éxito de la filosofía en Argentina dependerá de nuestra actitud. Que existan eruditos, hombres que sepan de sistemas, dotados a la par de un leve matiz crítico; pero que no falten los que se arriesguen a hacer filosofía por su cuenta, sin compromisos con nadie, sino sólo con su espíritu meditativo y libre. Estos darán la tónica que nos distinguirá, destinados a una firme interpretación de sí mismos y del ambiente en que nacieron, en contacto con el mundo y las perennes exigencias metafísicas. La meditación de nuestro ser desde la filosofía es frecuente en nuestros pensadores, pero que no decaigamos en el patriotismo barato y bullanguero.

Para esta noble y elevada aventura exigimos libertad y sinceridad. Aspiraremos a conocernos a nosotros, al ambiente, al mundo en el cual vivimos, sus últimos principios y razones, sin previos compromisos, en plena pureza original. Ardua tarea reservada a pocos; pero estos pocos no deben faltar. De ellos verdaderamente podrá decirse que son filósofos.

Pero el autoctonismo recorría caminos más delineados. Es el caso con la contribución juvenil de José Pablo Feinmann, que en cierto modo estilizaba las del tipo de Fermín Chávez. Este último, como historiador revisionista se mueve en el clima ideológico decimonónico para enfrentar las escuelas filosóficas fundamentales dentro de cuyas coordenadas se debatió la formación de la conciencia nacional en correlación con la unificación del poder estatal³⁵. También el de Feinmann³⁶ es un estudio sobre el siglo XIX en clave de formación de una conciencia filosófica nacional, que, en actitud doctrinal evidente, culmina con la consideración de la oposición Hernández-Sarmiento, es decir entre el *Martín Fierro* y el *Facundo*, buscando las raíces filosófico-políticas del ideario federal. Un poco antes, una posición autonomista enfáticamente ontológica se debe indudablemente a Rodolfo Kusch, que desde su antropología filosófica americanista³⁷ afirmaba que *si se logra fundar la observación de que todo pensamiento es naturalmente grávido y tiene su suelo, cabría ver en qué medida dicha gravidez crea distintas formas de pensamiento*. Lo cual llevaba a Kusch a dar apertura a un pensar ontológico-telúrico que reposa en la cifra cósmica de la cultura popular.

Recomenzada la democracia, Oscar Terán³⁸ inquiría el papel de la cultura filosófica académica en el período represivo, señalando que *tiempos hubo en que la práctica filosófica desde el interior de la universidad —pienso en nombres emblemáticos como los de Ingenieros, Korn, Alberini— llegó a comunicarse productivamente con las regiones de la cultura nacional, no en busca del mito de la especificidad argentina o de la dudosa metafísica del ser nacional, pero sí de aquel entramado de ideas sin el cual resulta difícilmente comprensible el perfil de cualquier sociedad*. También Terán insistía en este punto tras el pasado afrentoso del que se acababa de salir:

Es honesto y elemental confesar que el quehacer filosófico nacional ha permanecido, en este aspecto, notoriamente por debajo del umbral de percepción requerido para contribuir al ajuste crítico de una sociedad que hoy debe arreglar cuentas con su vieja conciencia mitológica.

Pocos años después Hugo Biagini editaría sus investigaciones historiográfico-filosóficas en una línea consecuente con la tradición académica del siglo XX. En su revisión de la historia de la filosofía argentina³⁹ Biagini celebra la aparición de *La filosofía en Argentina* de Torchia Estrada como el primer trabajo orgánico en la materia. Biagini no omite las inconsecuencias del libro, como por ejemplo su anti-marxismo. Sin embargo, en la pregunta de Torchia Estrada sobre la posibilidad de que la filosofía normal pueda dar cuenta de los problemas de la realidad nacional, Biagini da un paso más y comenta

que Torchia no podía sospechar en su momento que las generaciones juveniles optarían por el compromiso militante con su nación y su tiempo. Igualmente sucede con los reparos que le merece el estudio de Pró, que se conduce también por los requerimientos propios de una filosofía más encarnada a la realidad nacional, pero evitando explicitar criterios valorativos más enfáticos, por no decir posicionamientos ideológicos.

Hemos sugerido que tal vez la Argentina no tenga tanto una filosofía, cuanto un “estilo filosófico”, y que ese estilo es el que marca su autoctonismo. Tal autoctonismo pretende ligar entre sí dos momentos constitutivos de su experiencia intramundana históricamente concienciada: el de la recepción hermenéutica de la tradición y el de una praxis emancipatoria posible. Si se acepta esto, la politicidad de los textos filosóficos argentinos nos conduciría a ciertos escritos que, como dijéramos ya, en la tradición portan nombres precisos. Que no son necesariamente parte de un canon académico ni protocolo de un programa de investigación.

Tras su crítica a Fermín Chávez y de la visión favorable que tiene formada de los aportes de Arturo Andrés Roig, remite a su propio estudio general de 1985. En aquel texto⁴⁰, que es un trabajo de referencias documentales donde se revela el conocido empeño de Biagini por tratar las fuentes, se encuentran declaraciones de propósitos de las que reclama el

autor. Pero es en otro trabajo suyo en donde encontramos que sus estudios de historia de las ideas se ven entramados en la valoración política y la disposición polemista.

Por ejemplo, en “La filosofía latinoamericana: su génesis y reconstrucción”⁴¹, hay un tono controversial para con Terán:

Aunque pueda hoy resultar una mera preocupación bizantina el ponerse a negar la existencia de una filosofía latinoamericana —más o menos estructurable—, todavía persisten quienes como antaño se rehusan a admitir otra forma filosófica que no sea la europea. Justamente en la misma Argentina, siguiendo la línea aquí controvertida, hasta algunos especialistas en estas lides intelectuales nuestras sólo le rinden culto a ‘las corrientes occidentales productoras del saber filosófico’ —ante la permanente carencia de originalidad atribuida a nuestro pensamiento. No sólo se niega así la presencia de la filosofía latinoamericana sino que esta última tampoco se considera como algo deseable, por el supuesto peligro de sectarismo totalitario que la misma podía traer aparejado, marginándose los aspectos verdaderamente autoritarios que la propia filosofía europea contribuyó a engendrar dentro y fuera de sus fronteras.

Por su parte Terán, un tiempo después, no abandonaba sus reparos para con el patriotismo filosófico, si se puede llamarlo así. Más bien al contrario. Sin embargo no renunciaba a la posibilidad de que la misma filosofía hallara su estilo. En actitud revisora, Terán⁴² asevera que “la filosofía no es autónoma”, sino “que es un ‘estilo’ que tematiza siempre lo otro de sí misma, y que en esta relación entre lo que ella es y lo que ella no es se ha jugado siempre y se sigue jugando el destino de la filosofía.” ¿Es lícito preguntarse si ese destino seguirá siendo también un estilo argentino?

Más allá de la historiografía filosófica: tradición nacional, mito argentino y “autonomía facúndica”

Hemos sugerido que tal vez la Argentina no tenga tanto una filosofía, cuanto un “estilo filosófico”, y que ese estilo es el que marca su autoctonismo. Tal autoctonismo pretende ligar entre sí dos momentos constitutivos de su experiencia intramundana históricamente concienciada: el de la recepción hermenéutica de la tradición y el de una praxis emancipatoria posible. Si se acepta esto, la politicidad de los textos filosóficos argentinos nos conduciría a ciertos escritos que, como dijéramos ya, en la tradición portan nombres precisos. Que no son necesariamente parte de un canon académico ni protocolo de un programa de investigación. Pero que están ahí, en los yacimientos semánticos del memorial cultural argentino, a veces bajo capas muy densas de ocultamiento y preterición, a veces expuestos a flor de superficie. Rememoremos algunos de acuerdo al impulso autonomista que supieron invocar en su arriesgado autoctonismo ontológico.

Tenemos ante la vista la importante reedición de 1964 de *El Mito Gaucho*, de Carlos Astrada, publicado originalmente en 1948. También poseemos fotocopia de una reedición cordobesa de los números de la Revista *Facundo*, dirigida por Saúl Taborda entre 1935 y 1939, y además contamos con la reedición del pequeño estudio de Luis Juan Guerrero titulado *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*, aparecido por primera vez en 1945. Podría estimarse que estas piezas arqueológicas de las escrituras filosóficas argentinas concitan más

bien la afanosa atención del historiador de las ideas. Esto es cierto. Pero también podríamos dejarnos llevar por otra impresión, que sobreviene cuando nos ponemos más serios ante la grave condición que encierran sus promesas y anunciaciones: esos no son sólo textos, se diría que son dinamita. Permítasenos aquí, al menos, buscarles la mecha.

Quizá Argentina no tenga al mito gaucho como fundamento simbólico de su nacionalidad, es decir un destino esencial inmanente a una poética del origen. Quizá no nos sea posible certificar la épica de un mitologema que retorna como intelección de una ventura de liberación, que se nos augura. Pero, ciertamente, sí que podemos constatar que la cultura intelectual argentina tiene *El Mito Gaucho*, ese libro que dona fundamentos simbólicos y axiológicos de la identidad nacional desde una tradición formada de textos y formadora del espíritu. Lo que comprobamos entonces es la legación de una hermenéutica, con sus intermitencias y oclusiones, y sin excusar sus brumosidades y espesuras, salvando distancias y leyendo en los textos un suelo de experiencia. Mas recordando, también, que se trata de una hermenéutica práctica, es decir no de la mera inmanencia semiótica de una escritura, sino de la politicidad retórica que opera como gramática vital de las biografías y de las épocas. Y con ello de una hermenéutica que procura descubrir la cifra de un destino. Y ese destino se ha querido ver en el hombre encarnado a la tierra, a ese sujeto del tiempo que erraba en el piélago de la pampa. Es que para Astrada el Destino, como compulsión andariega hacia lo universal de la *Ananke* gaucha, es en

la pampa figura de un *ethos* político y de un *epos* histórico, que contiene cual semilla el *numen* del paisaje. En el Mito del gaucho, declara Astrada, no se trata de nacionalismo, sino de la raíz originaria de una sociedad futura políticamente alumbrable, que los argentinos deben tomar por propia en tanto cosmovisión autonomista.

Sarmiento está en el centro y tal vez en el origen de las querellas filosóficas argentinas, de esa lucha retórico-política por los impuros fundamentos filosóficos de la nacionalidad autónoma. Ahora bien, lo que no vio Astrada pero sí vieron su amigo y colega Taborda y su discípulo Guerrero, es que en Sarmiento, o mejor decir en su escritura, esto es, en el Facundo, hay una utopía y un mito positivo para la cosmovisión politicista argentina que reclamaba el humanista radical Astrada, y eso en su propia matriz filosófica: lo telúrico y el Mito. En tanto el mito de los argentinos funda la utopía de la nación soberana.

El mito contiene los dos términos de esa tarea: el origen y el destino. Ese mito debe actualizar y revivir el ideal espiritual y político de una comunidad fundada en la justicia, la libertad y la paz, que un día tuvo en el gaucho su figura histórico-antropológica. Porque el gaucho reencarnado es lo popular arquetípico, metamorfosis y palingenesis de la argentina multitudinaria en su destino de liberación.

De la voz de Astrada en este monumental texto nos interesa aquí la de los opúsculos agregados a modo de estudios complementarios a la versión original de *El Mito Gaucho*, en su mayor parte artículos aparecidos de manera independiente. Baste extraer un pasaje de "Ideal argentino de Liberación y Pueblo"⁴³ para pulsar la carga explosiva que posee en orden a su enfático espíritu programático, dicho en una prosa de cepa lugoniana que nada concede a los preceptos de medida y despojamiento, y que es sin embargo ejemplo de concisión. Leemos:

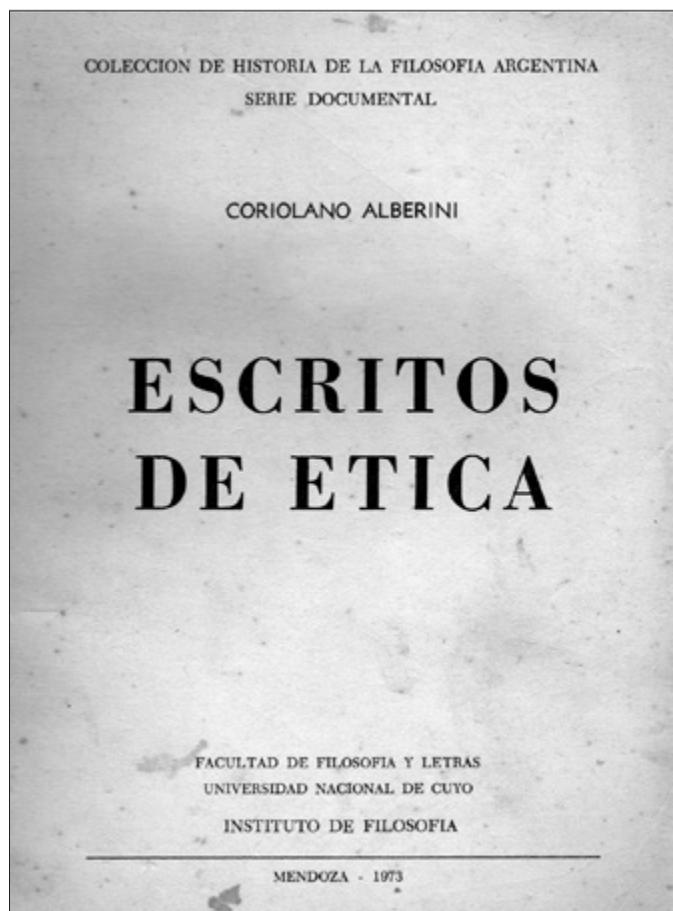
Carecemos del gran ideal argentino de liberación porque el pueblo político, es decir el pueblo ideológicamente politizado, con pathos nacional, está dispuesto y no ha sabido nuclearse en torno a un verdadero programa argentino, abierto a la universalidad, dispuesto a decir su palabra, a trazar ese guión con firmeza, acogiendo el mensaje social, cultural, científica, organizatoria y técnicamente avanzado de otros pueblos. El pueblo auténtico es una unidad de destino prospectiva, dinámica, deviniente en pos de estructuras que lo interpreten y le den forma consistente de comunidad histórica de fines claramente marcados y de medios excogitados con acierto. El pueblo, cuando existe políticamente de verdad, es siempre la evolución o la revolución económica, social y política, y así crea sus propias estructuras, dentro de las que ha de encauzar su vida y sus realizaciones.

Pueblo ese al que tampoco Astrada concede ninguna celebración populista, sino por el contrario, a cuyos miembros barbarizados fustiga por su embrutecimiento con el fútbol, y de los que llega a afirmar que siendo políticamente eunucos son incapaces de ser partidarios de una Argentina auténtica, de alentar verdadera pasión ciudadana e interés por el bien público. El pensamiento argentino y latinoamericano se autocomprende, a juicio de Astrada, como una *teoría de la praxis autonomista*. Ahora bien, invirtiendo una postulación de Hegel, Astrada asigna a Latinoamérica una función histórico-universal rectora en la modernidad venidera. Porque la orientación cultural de nuestras

comunidades, afincadas en lo telúrico, contiene en-sí una misión universal en la historia mundial, que las sociedades europeas van declinando en el crepúsculo de su destino. Europa padece el fin de la historia. Frente a la extenuación de aquel destino, América, en cambio, ha sido salvada para el futuro de Occidente precisamente en consideración de lo que no tenía de occidental, o sea en virtud lo indígena, vale decir de su herencia aborígen. Astrada revierte así la lógica de la filosofía de la historia para que una vez anunciado el fin de occidente y de su filosofía, se vea en Latinoamérica la sede de la postrer autorrealización de su promesa: la belleza, la verdad, la felicidad y la justicia. En “Conciencia histórica y praxis social”⁴⁴, que es su interpretación de la Generación del 37 en su carácter de *única tradición nacional*, Astrada venía ajustando cuentas con Sarmiento, vía contraposición con Echeverría y el joven Alberdi. La defensa y reivindicación del joven Alberdi la hace Astrada además contrastándolo específicamente con el Sarmiento del *Facundo*:

Sarmiento, en vez de legitimar comprensivamente los hechos, y de reconocer su individualidad histórica, y mostrarnos el cauce que, conforme a los principios y a imperativos de la acción, deben tomar, propone lisa y llanamente abolirlos, suplantarlos por otros. Partiendo de la falsa antinomia de ‘Civilización’ y ‘Barbarie’, y, como bien lo hace notar Alberdi, de la confusión de campaña con extensión desértica, va en derechura a la solución utopista: el mal que aqueja al país es la barbarie (barbarie, in genere,

aunque piensa en la barbarie política), representada por las campañas, por su población autóctona; hay que eliminarlo, limpiar de él, como de la cizaña, el ‘desierto’ (las campañas), reemplazándolo por lo europeo, que es la civilización.



De modo que la utopía sarmientina debe rectificarse en lo que de enajenación —y exterminio— de lo propio y autóctono posee. Hay que volver a Alberdi. Su política de lectura lo contrapone como el federal que supo dar estatuto nacional al pensamiento universalista: En cambio, Alberdi buscará el principio de legitimación de los hechos, para comprenderlos

en su génesis y en su desarrollo; el fundamento que les faltaba se descubre a su mirada como la clave, precisamente, de su producción y del carácter histórico singular del agente productor. Conquistar este pensamiento es, como perfectamente lo vio él, adquirir conciencia de nosotros mismos, de nuestra personalidad nacional.

De modo que Sarmiento está en el centro y tal vez en el origen de las querellas filosóficas argentinas, de esa lucha retórico-política por los impuros fundamentos filosóficos de la nacionalidad autónoma. Ahora bien,

Facundo aparece como el nombre de una “voluntad política radical” que conduce la tradición en dirección de la realización heroica de un destino prefigurado en el alma castellana. Proyección mítica del caudillismo que expresa en su raíz un concepto de lo político: la democracia comunal confederada. Sin ella hay una falsa organización estatal, y a su realización concreta tendía la voluntad de Facundo. Así Facundo Quiroga es el símbolo de la unidad nacional en sentido emancipatorio que tributa el legado hispánico del que era heredero.

lo que no vio Astrada pero sí vieron su amigo y colega Taborda y su discípulo Guerrero, es que en Sarmiento, o mejor decir en su escritura, esto es, en el *Facundo*, hay una utopía y un mito positivo para la cosmovisión política argentina que reclamaba el humanista radical Astrada, y eso en su propia matriz filosófica: lo telúrico y el

Mito. En tanto el mito de los argentinos funda la utopía de la nación soberana. Acaso lo que aún llamamos la Argentina no sea sino eso, mito y utopía; pero ciertamente no menos que eso, si no ninguneamos semejantes condiciones de posibilidad de la apertura histórica, que es siempre,

según enseñaba Taborda, una dialéctica de la tradición. En efecto, según la convicción de Saúl Taborda, debemos comprender que Facundo es la expresión más alta de la vida comunal, en tanto verifica la relación armónica de la sociedad y del individuo concertada por el “genio nativo” para la “eternidad de un nombre” que no se sustrae del influjo del mito. Para Taborda, Facundo era el héroe nacional que construye el pueblo argentino en la intimidad de su destino. De modo que hay que leer en el *Facundo* lo que Sarmiento dejó esbozado en el envés ontológico de sus páginas, que era la esencia destinal de la patria misma en su configuración comunalista y democrática. Ello requiere conectar el destino soberano del pueblo con una relectura politicista de los textos fundacionales de la cultura nacional, disputando al canon liberal su propio corpus. Escribía Taborda en “Esquema de nuestro comunalismo”⁴⁵:

Ya la intuición genial de Sarmiento alcanzó esta verdad cuando, reconociéndole como ‘la figura más americana que la Revolución presenta’, le señaló enfáticamente como el poseedor del secreto ‘vivo en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas’, y le demandó la clave de la vida secreta que mueve y preside nuestra historia. Lo que nos interesa ahora es, pues, lo facúndico. Lo facúndico en cuanto siendo, como es, la substancia viva y eterna de nuestro ser, ha intervenido en las gestaciones de las estructuras asumidas hasta hoy por el hombre argentino y cada vez con mayor eficacia, nutrirá por los siglos de los siglos, las figuraciones que ese hombre cree en todos sus tiempos históricos.



Macedonio Fernández

Con esta expresión, “lo facúndico”, Taborda acuña la expresión *autóctona del autonomismo espiritual y político argentino*. De acuerdo a esta audaz narrativa histórico-filosófica, Facundo aparece como el nombre de una “voluntad política radical” que conduce la tradición en dirección de la realización heroica de un destino prefigurado en el alma castellana. Proyección mítica del caudillismo que expresa en su raíz un *concepto de lo político*: la democracia comunal confederada. Sin ella hay una falsa organización estatal, y a su realización concreta tendía la voluntad de Facundo. Así Facundo Quiroga es el símbolo de la unidad nacional en sentido emancipatorio que tributa el legado hispánico del que era here-

dero. Pero no ya en Facundo, sino, en el *Facundo* se ha podido también ver la clave de una voluntad política radical que se constituye filosóficamente como conciencia histórica emancipatoria. Y que así se vuelve sobre Sarmiento, invirtiéndolo. Efectivamente, Luis Juan Guerrero, en su exégesis del *Facundo*,⁴⁶ asevera que Sarmiento tiene el “mérito de haber formulado un cuadro de las *condiciones de posibilidad –y un proyecto de realización– de la vida histórico-social americana*”. Por consiguiente –dice luego Guerrero– *la Nación Argentina no se logrará plenamente mediante un acto de voluntad política, ni se agotará en un sentimiento histórico. Tiene que ser la obra perdurable y contradictoria –por eso dialéctica– del destino,*

ciego en sus fatalidades, vidente en sus perspectivas. Obra de previsión que gobierna a la acción.

Con este espíritu politicista de orientación de una praxis nacional utópicamente motivada, Guerrero, como en parte Taborda, pero fundamentalmente como sucede en su maestro Astrada, retoma el legado de la Generación del 37 elevada a tradición fundadora de la formación de la conciencia nacional histórica. Dice Guerrero:

La Generación iluminista nos legó –glorioso legado– la independencia nacional. Y la colocó bajo la triple invocación a la Libertad de la canción patria. La generación romántica vivió el fracaso momentáneo de ese ideal y hasta creyó que la obra de construcción nacional había sido ‘edificada sobre arena’. Por eso Echeverría y Alberdi postularon en 1837, tras la empresa de conquista de la independencia nacional, esa otra empresa que llamaban la conquista de la conciencia nacional.

Queda expuesta así la premisa programática alberdiana en su potencia fundacionalista: la Filosofía es la realización de la Nación. Guerrero, en actitud más liberal que la de su maestro, lee así el *Facundo* desde el *Fragmento preliminar* y desde el *Dogma Socialista*. Pero como en rigor aquellos textos son cifras del destino y proyectos de libertad, Sarmiento es leído desde Alberdi y Echeverría como el organizador pragmático de un proceso de liberación autonomista que se inspira en el mito:

Podríamos sintetizar así la consigna sarmentina para nuestro

problema de la conciencia nacional: Gobernar es organizar la libertad. Ella se parece a una Declaración de Principios humanos, los principios revolucionarios del siglo XVIII. Pero es algo más. Es Mito también, ese mito de la ‘grandeza argentina’ que, poco después del Facundo, comenzó a tomar cuerpo entre los hombres de todos los rincones de la Patria, para contagiar después a las legiones de los inmigrantes recién desembarcados, hasta envolverlos por entero con su fuerza extraña. Pero es algo más. Es una misión, es una tarea, es un programa de vida. Sarmiento le pide a Facundo que nos revele su secreto. Y juntos Sarmiento y Facundo –juntos por toda la eternidad en las páginas del libro inmortal– nos revelan el secreto de la Patria y nos enseñan un camino, que es camino de formación interior a través de la acción.

Así lo heroico facúndico torna emancipatorio lo utópico-mítico sarmentino. En la retórica de este ensayismo filosófico que acabamos de visitar en las voces de Astrada, Taborda y Guerrero, cuya ontología romántica y telúrica repudia el actual temple “postmetafísico”, iría transfigurándose, a través de diferentes horizontes epocales, una voluntad autóctono-autonomista que le asiste disponer sobre las distintas constelaciones intelectuales que la han provisto de un contenido conceptual cada vez distinto. Astrada lo vio mitológicamente expresado en la gauchesca, en la tradición literaria popular. Que es también la mitopoética del *arquetipo humano argentino ácrata y comunitario*. Jugando con una inversión

y transferencia de significados, Horacio González⁴⁷ decía que en Astrada el mito se abría como campo porque ya el “campo” había devenido mito. Pero en Astrada el mito nunca se libraba de la exigencia de impulsar lo que gustaba llamar “valores argentinos”. Doble riesgo entonces el que tomaba el jugado Astrada: el de postular la necesidad del mito como encastre simbólico del pensar encarnado en la tierra americana, y el de afirmar la posibilidad de establecer valores constitutivos de la nacionalidad, conceptualmente construidos. Esto es también lo que nos reporta la exégesis de Astrada, que al decir del estudioso Guillermo David⁴⁸, es “la filosofía argentina” sin más. Ahora bien, ¿no es la “filosofía argentina” ella misma un Mito? Pero en todo caso un mito que vale la pena cultivar en tanto prometa que su fin, junto

con el de la propia filosofía occidental, como lo creyó un día cierto joven hegeliano, es el de la realización de la *humanidad emancipada*. Y esta filosofía *auténticamente humana* que viene a libertar y redimir grupos oprimidos y pueblos expoliados, al parecer aún busca sus herederos. Que acaso todavía también sean los errabundos de la pampa, que hoy es menos la campaña que una trama de textos. Entre ellos, el *Facundo*. Y si es el caso de que esa búsqueda mitopoética de la libertad, adquiriera alguna vez un sentido argentino, según aliente la pasión soberana de la emancipación humana que nace de la tierra que una vez cantó el gaucho y atravesaron el caudillo y los ejércitos jacobinos, nosotros podríamos seguir llamándola, por el solo expediente de seguir la tradición, la *autonomía facúndica* de la filosofía americana.

NOTAS

1. Cf. Terán, Oscar, “Ideas e intelectuales en la Argentina. (1880-1980)”, en *Ideas en el Siglo. Intelectuales y cultura el siglo XX latinoamericano*, Oscar Terán (coord.), Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2004.

2. Al menos si damos crédito al comentario editorial que acompaña su reedición de 1963 por Eudeba, donde se declara lo siguiente en la contratapa:

“Esta obra permaneció olvidada, aun para su autor, desde que se publicó en 1914 en la Revista de la Universidad de Buenos Aires. Es probable que Ingenieros la considerara incluida en *La evolución de las ideas argentinas*, pero, como de dicha obra no se publicó el tercer tomo, parte del trabajo que hoy ofrecemos al lector es prácticamente inédito”.

Véase: Ingenieros, José, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

3. Si se cae en la cuenta de que en rigor Joaquín V. González (*La tradición nacional*), Paul Groussac (*Los que pasaron*), Ernesto Quesada (*El problema del idioma nacional*) o Rodolfo Rivarola (*Ensayos filosóficos*) —este último primer catedrático de filosofía de la Universidad de Buenos Aires— ya venían haciendo historia de las ideas desde fines y principios de siglo.
4. Ingenieros, José, *La evolución de las ideas argentinas*, 5 Vol., Buenos Aires, Ed. Elmer, 1957.
5. Cf. Romero, José Luis, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, México, FCE, 1965; Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe Argentina/Ariel, 1997; Terán, Oscar, *En busca de la ideología argentina*, Ed. Catálogos, Buenos Aires, 1986, y *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo. Derivas de la "cultura científica" (1880-1910)*, FCE, Buenos Aires, 2000.
6. Alberini, Coriolano, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1966.
7. Agogliá, Rodolfo, "Prólogo" a *op. cit.*, 1966.
8. Rodríguez Bustamante, Norberto, "Introducción" a *op. cit.*, 1966.
9. Alberini, Coriolano, *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, (Estudio preliminar y compilación por Diego Pro), Buenos Aires, Ed. Docencia-Proyecto CINA, 1981.
10. Alberini, Coriolano, "La cultura filosófica argentina", en *op. cit.*, 1981.
11. Korn, Alejandro, "Filosofía Argentina", en *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, (Estudio preliminar Gregorio Weimberg), Buenos Aires, Ed. Solar, 1983.
12. Romero, Francisco, "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Ed. Raigal, 1952.
13. Romero, Francisco, "Sobre la normalidad filosófica", en *El hombre y la cultura*, Argentina, Colección Austral, Espasa-Calpe, 1950.
14. *Op. cit.*, 1952.
15. Frondizi, Risieri, "Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea", en *Ensayos filosóficos*, México, FCE, 1986.
16. Frondizi, Risieri, "¿Hay una filosofía iberoamericana?", en *op. cit.*, 1986.
17. Farré, Luis, *Cincuenta años de Filosofía en Argentina*, Buenos Aires, Ed. Peuser, 1958.
18. Virasoro, Miguel Ángel, "Filosofía", en *Argentina 1930-1960*, AAVV, Buenos Aires, Editorial Sur, 1961.
19. Pérez Carpio, Adolfo, "La filosofía en Argentina (1930-1960) según el Dr. Virasoro", en *Sur* N° 275, Buenos Aires, Marzo y Abril de 1962.
20. Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, Washington DC, Ed. Unión Panamericana, 1961.
21. Pérez Carpio, Adolfo, "Un panorama de la filosofía en la Argentina", en *Páginas de Filosofía*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral, 1967.
22. Zea, Leopoldo (comp.), "Introducción" a *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México D.F. Ed. Costa-Amie, 1968.
23. Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Ed. Siglo XXI, 1969.
24. Cf. Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
25. Pró, Diego, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno I, Mendoza, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1973.
26. Cf. AAVV, *Filosofía argentina del siglo XX. Cuadernos de Filosofía*, Argentina, año XV, N° 22-23, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, enero-diciembre 1975.
27. Pucciareli, Eugenio, "Problemas del pensamiento argentino", en *op. cit.*, 1975.
28. Cf. AAVV, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo I, N° 2, Prov. Buenos Aires, Ed. Castañeda, Julio-Diciembre 1975.
29. Zea, Leopoldo, "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas", en *op. cit.*, 1975.
30. Pucciareli, Eugenio, "El futuro del hombre argentino desde la perspectiva de las humanidades", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo IV, N° 7/8, Prov. Buenos Aires, Ed. Castañeda, Enero-Diciembre 1978.
31. Cf. Caturelli, Alberto, *IIº Congreso Nacional de Filosofía. La filosofía en la Argentina actual*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971; y *Presente y futuro de la filosofía en Argentina*, Córdoba, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1972.
32. Monserrat, Santiago, "En torno a la Filosofía Argentina. Algunos rasgos que la definen", en *II Congreso Nacional de Filosofía, Actas, Simposios*, Tomo II, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1973.
33. Lértora Mendoza, Celina Ana, "Reflexiones sobre la historiografía filosófica argentina", en *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 13 al 18 de Octubre de 1980, *Sesiones de Comisión y Homenajes*, Volumen II, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1982.
34. Farré, Luis y Lértora Mendoza, Celina Ana, "La Filosofía en la Argentina", Editorial Docencia-Proyecto CINA, Buenos Aires, 1981.

35. Cf. Chávez, Fermín, *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina*, Buenos Aires, Editora del País, 1977.
36. Cf. Feinmann, José Pablo, *Filosofía y Nación. Estudios de pensamiento argentino*, Buenos Aires, Ed. Legasa, 1982.
37. Kusch, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Prov. Buenos Aires, Ed. Castañeda, 1978.
38. Terán, Oscar, "Filosofía en la Argentina: ¿hacia el fin de la errancia sin fin?", en *Espacios de Crítica y Producción*, N° 1, Buenos Aires, Diciembre de 1984.
39. Cf. Biagini, Hugo E., *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1989.
40. Cf. Biagini, Hugo E., *Panorama filosófico argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1985.
41. Biagini, Hugo E., "La filosofía latinoamericana: su génesis y reconstrucción", en *Historia ideológica y poder social*, 2 Vol., Buenos Aires, CEAL, 1992.
42. Terán, Oscar, "Jornadas 45 años de Filosofía en la Argentina" en *Cuadernos de Filosofía*, N° 40, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Abril 1994.
43. Astrada, Carlos, "Ideal argentino de Liberación y Pueblo", en *El mito gaucho*, 2° ed., Buenos Aires, Ed. Cruz del Sur-Devenir, 1964.
44. Astrada, Carlos, "Conciencia Histórica y Praxis Social. La generación de 1837", en *El mito gaucho*, Buenos Aires, Devenir, 1964.
45. Taborda, Saúl, *Facundo*, Año I, Número II, junio 15, 1935, en "Artículos de Facundo", *Revista Estudios*, N° 9, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Julio 1997-Junio 1998.
46. Guerrero, Luis Juan, *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1981.
47. Véase: González, Horacio, *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Ed. Colihue, 1999.
48. Véase: David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, Ed. El Cielo por Asalto, 2004.

Sombras de la filosofía universal

Buena parte de los recientes estudios culturales han sido elaborados bajo el enfoque de las “teorías de la recepción”. Becas, seminarios y artículos dedican recurrentes esfuerzos a estos tópicos. Sin embargo, la propia idea de recepción se nos aparece como problemática. Ella implica, en su mera formulación descuidada, una concepción en la que se erige un emisor, activo y productor de la cultura, y un receptor, ser pasivo que es hablado por esas producciones originales.

Las teorías de la recepción, a menudo preocupadas por excesivas obsesiones en establecer linajes, no dan cuenta de las tensiones que producen estos diálogos. Creen ver en la recepción un ejercicio de prolongación que borra el diferencial producido por cada reelaboración que se efectúa. La historia filosófica argentina ha reconocido en este dilema un elemento constitutivo de sus creaciones.

La pregunta por los modos en los que relacionarse con las teorías formuladas en los centros del poder intelectual puede rastrearse en todos y cada uno de los pensadores del país. La filosofía siempre necesitó de un examen crítico para situarse frente a esta conflictiva marca de origen. Los hubo más deslumbrados por los destellos de las teorías centrales, y más críticos de ellas, pero nunca puede reducirse esta complejidad a una polaridad entre repetidores, más proclives a dejarse arrastrar por las influencias eurocentristas y autóctonas, productores de un pensamiento que no reconoce vínculos con otras latitudes. Todos han sido modificados por las secretas y acechantes sombras universales que inspiraron la tarea intelectual. Entre estas sugestivas presencias reelaboradas y la reproducción sin grandes ánimos de repensar esas influencias, se jugó el destino de los textos argentinos los que, convocando a los nombres más disímiles, de las geografías más variadas, lograron abrirse su camino en la labor filosófica. El espíritu mariateguiano

que buscó sustraerse a la copia en nombre de la creación, sobrevuela las estaciones más bellas del pensamiento latinoamericano. La época actual, hecha de una tendencia a la homogeneización de lenguajes y de prácticas, insiste en plantear ese desafío.

El dominio historiográfico que pensadores positivistas ejercieron sobre el krausismo, entre otras relaciones causales, archivó en el olvido a la doctrina de Krause. Arturo Andrés Roig analiza las intenciones krausistas de reafirmación histórica e identitaria y rastrea casi arqueológicamente a la corriente dentro del pensamiento político latinoamericano.

Diego Tatián propone reconstruir las impresiones que la filosofía de Baruch Spinoza ha ocasionado en diversos autores argentinos a partir de la composición de un conjunto de fragmentos que permiten avizorar las formas en que el filósofo holandés impactó en aquellos que, desde este lado del mundo, produjeron un encuentro con su pasional alegría.

María Pía López nos proporciona un recorrido de los modos en que se desplegó la influencia vitalista en la Argentina de los años 20 como respuesta a la rigidez de las categorías metafísicas que confiscaban la fluidez vital, perseverante en sus intentos de fuga respecto a aquellos modos expropiatorios. Una sensibilidad rebelde capaz de preguntarse por las formas de simbolización fieles al desarrollo de esas energías vitales.

Mónica Cragnolini encuentra en las ausencias de Nietzsche las claves para pensar sus presencias en Argentina. A partir del modo en que el alemán fue tratado en el país, Cragnolini diferencia dos tipos de apropiaciones. Una primera que vio en Nietzsche una figura corrosiva del orden social, representación elaborada en importantes revistas culturales, y una segunda aproximación hecha sobre la base de la lectura filosófica de sus textos. La autora propone una tercera opción consistente en un nuevo abordaje capaz de tener en cuenta la figura y sus textos considerados en forma integral.

La filosofía analítica como disciplina autofundamentada aportante de sentido al origen y el desarrollo del lenguaje de la ciencias es una praxis intelectual puesta en suspenso por Francisco Naishtat, que postula una “crisis de la identidad filosófica” incentivada por inquietantes aportes independientes de modos de pensar “post-analíticos” que socavan las bases lógicas de la teoría lingüística del conocimiento.

Krausismo, Neo-krausismo y Krausología

Por Arturo Andrés Roig ()*

El filósofo Arturo Andrés Roig, es el pensador que mejor analizó la historiografía extraviada del movimiento krausista, continuando la labor que Coriolano Alberini comenzó en 1930. Pareciera que el krausismo navegó entre la insipidez (lo dice Ingenieros) teórica y la indiferencia ideológica. Krause no se hace presente en América, sino a través de sus discípulos Ahrens y Tiberghien. Luego de esa búsqueda ideológica-identitaria, Roig intenta extirpar, para estudiar mejor el movimiento, las proliferaciones positivistas del krausismo, acción en la que inevitablemente se incurre cuando se abordan tópicos con alguna relación con el “racionalismo espiritualista”. Operación quirúrgica que supone una cierta vindicación de Krause.

Estas cuestiones generaron contradicciones entre los dictados del espíritu y las determinaciones de la praxis política en los krausistas, pensemos en Yrigoyen, (Patagonia, Vasena), el más referido de los personajes históricos influidos por el krausismo. Acerca del problema de los “límites” del “sujeto pedagógico krausista”, dice Roig que *...es posible una compatibilidad entre posiciones “progresistas” y actos represivos, que desde la perspectiva del poder son presentados como “extraños” al sistema y no como consecuencia de haberse traspasado sus propios “límites”.*

El desarrollo y la fuerza de la filosofía de Karl Christian Friedrich Krause, así como la de sus inmediatos seguidores europeos, alemanes y belgas, era hasta hace unos años un hecho casi totalmente desconocido. Claro está, algunas noticias había de Krause, así como de ciertos personajes a los que se les atribuía una militancia krausista, mas estos eran hechos mínimamente señalados y hasta simplemente ocasionales. En alguno de nuestros estudios hemos señalado como una de las causas de este hecho, el dominio ejercido por pensadores y escritores nuestros de militancia positivista o que habían mantenido ciertas posiciones afines a esta corriente y que tenían una especie de dominio historiográfico. En función de esto todos los racionalismos, aun los declaradamente espiritualistas, eran o antecedentes del positivismo o positivismo sin más. Un ejemplo de lo que venimos diciendo se encuentra en la obra historiográfica de José Ingenieros, así como en la tesis del “pan-positivismo” de Alejandro Korn que en este asunto no se desprendió de sus orígenes positivistas. Para poner un ejemplo ciertamente notable basta con releer a un autor de reconocida influencia, Amadeo Jacques, cuyo racionalismo espiritualista ecléctico fue incluido dentro del universo positivista. Reubicar a Jacques, yendo a las fuentes, ha sido una de las primeras tareas nuestras.

Mas volvamos al krausismo. Ingenieros y Korn iniciaron casi a la par su importante labor historiográfica. En “Influencias filosóficas en la evolución nacional”, texto de Korn aparecido originariamente entre 1912 y 1915, no se menciona a Krause. En 1931, en un extenso estudio titulado “Hegel”, se refiere, por única vez a Krause como uno de los filósofos que integraron la disolución de la escuela hegeliana. José Ingenieros en 1916, en

su libro *La cultura filosófica en España*, dedica un capítulo a lo que él denomina “El Krausopositivismo”, movimiento que no posee un valor doctrinario intrínseco, y cuya importancia radicaba en haber generado “un movimiento ético-político-pedagógico”.

Las “insípidas doctrinas de Krause” mantuvieron siempre entre los españoles una “firme vinculación con la corriente positivista”, y si al final de su desarrollo histórico seguían

entre sus integrantes llamados “krausistas” tenía tan sólo el valor de una palabra simbólica. Acerca de la presencia del krausismo como movimiento doctrinario y de filosofía práctica

entre nosotros, no se dice ni una palabra. Dentro de la historiografía filosófica nuestra, entendemos que fue Coriolano Alberini, quien en 1930 en su obra *La filosofía alemana en la Argentina*, fue el primero en ocuparse del krausismo entre nosotros. Se habla allí de “una ulterior influencia romántica alemana” a la que considera “un tanto episódica”. Hace luego una breve reseña del desarrollo del krausismo en España y no se olvida de hablar del “lenguaje abstruso de Krause”. Menciona a Hipólito Yrigoyen como seguidor del krausismo, en particular en relación con el derecho internacional y cuando se refiere a los filósofos krausistas que habrían influido entre nosotros no habla de ningún español, sino de los filósofos de la Escuela Belga, Tiberghien y Ahrens. Es interesante observar que la conferencia que leyó Alberini en Washington, enviado oficialmente por el Estado Argentino, “La filosofía y

José Ingenieros en 1916, en su libro *La cultura filosófica en España*, dedica un capítulo a lo que él denomina “El Krausopositivismo”, movimiento que no posee un valor doctrinario intrínseco, y cuya importancia radicaba en haber generado “un movimiento ético-político-pedagógico”.

sus relaciones internacionales” (1925) expresa la posición de Yrigoyen. El tema del krausismo de Yrigoyen se habrá de generalizar luego, principalmente, a través de biografías. Tal vez la más divulgada ha sido la de Manuel Gálvez: *Vida de Hipólito Yrigoyen* (1939). Por cierto que siempre queda la posibilidad de encontrar menciones en textos anteriores a los que aquí hemos señalado, en particular en la literatura política.

Dentro del movimiento de Historia de las Ideas, que se inició en América Latina en 1940, el primero en dar noticias de una polémica entre positivistas y krausistas fue el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su libro *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1944); más tarde, en 1951 el maestro uruguayo Arturo Ardao en su obra *Batlle y Ordoñez y el positivismo*

Dentro de la historiografía filosófica nuestra, entendemos que fue Coriolano Alberini, quien en 1930 en su obra *La filosofía alemana en la Argentina*, fue el primero en ocuparse del krausismo entre nosotros. Se habla allí de “una ulterior influencia romántica alemana” a la que considera “un tanto episódica”. Hace luego una breve reseña del desarrollo del krausismo en España y no se olvida de hablar del “lenguaje abstruso de Krause”.

titulado *Los krausistas argentinos*, obra en la que no sólo nos dedicamos a mencionar los maestros europeos, principalmente Krause, Ahrens y Tiberghien, sino algo más de fondo: las formas y modalidades con las que fue asimilada la doctrina de esos filósofos entre nosotros. Como varias editoriales de Buenos Aires, entre ellas

EUDEBA nos rechazaron el texto —el único asesor de esta editorial que de modo caluroso propició la impresión fue Arturo Jauretche— lo publicamos en México en la Editorial Cajica, gracias al propio Cajica y gracias sobre todo a Don Diego Abad de Santillán. En 1977, en otro libro nuestro titulado *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, dimos a conocer la presencia del krausismo y el modo como fue utilizado por los liberales alfaristas del Ecuador. En ambos trabajos quedó desplazada la problemática positivista —no ignorada, por cierto— como referente para el tratamiento de las ideas del krausismo en nuestras tierras, así como perdió fuerza la tesis simplificadora que alguna vez enunció José Gaos, según la cual, mientras en España los progresistas militaron en el krausismo, aquí, en América, lo hicieron dentro de la filosofía positiva. Lógicamente que aquellos trabajos despertaron interés entre los krausólogos españoles en cuanto mostraban una amplitud desconocida de las ideas de Krause en la totalidad del mundo de habla castellana. Y así me lo expresó, personalmente, Elías Díaz. Resulta además curioso el hecho de la casi contemporaneidad de nuestro libro sobre el krausismo en Argentina, con la obra de Miguel Reale en Brasil, quien dictó una célebre conferencia en São Paulo en 1957, titulada “Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro” en la que se ocupó como novedad, del krausismo, filosofía o corriente de ideas —según nos dice Stoetzer— “ni siquiera sospechadas”. Aquella conferencia dio pie para que más tarde, en 1968, Luis Washington Vita incluyera a los krausistas en una *Antología do pensamento político do Brasil*. Desde las investigaciones de Reale y de Vita, el krausismo brasileño quedó integrado dentro de la historia de las ideas. Interesante resulta

saber que en la conocida *Historia de las ideas en el Brasil* (1956) de João Cruz Costa, de amplia difusión en el mundo de habla castellana, no se menciona a Krause ni al krausismo.

En el año 1988 tuvieron lugar casi contemporáneamente dos reuniones, primero en Montevideo y luego en Buenos Aires en las que se asumió la problemática del krausismo como hecho reconocido en el Río de la Plata. La reunión uruguaya, organizada por la Fundación Prudencio Vázquez y Vega, se tituló “Las ideas filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo”; la Argentina, organizada por una comisión que presidió Hugo Biagini, tenía como tema: “Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista”. Ambas reuniones a la que asistió una importante delegación española, fueron subvencionadas por fundaciones alemanas. Al año siguiente, en 1989 y como una necesidad surgida de estas experiencias, tuvo lugar en Madrid una tercera reunión sobre el tema “El krausismo y su influencia en América Latina” asimismo subvencionada por una institución alemana. No debe extrañar la colaboración germana ya que se ha dado un verdadero renacimiento de la olvidada figura de Krause en Alemania, iniciado a partir de los actos realizados desde 1981, año en que se cumplió un siglo del nacimiento del filósofo alemán. Por cierto que en España también se ha conmemorado la figura del maestro con otros actos.

A propósito de las reuniones en las que se discutió la problemática latinoamericana del krausismo, nos parece oportuno ocuparnos de la llevada a cabo en Madrid en la que se hizo un balance general, en algunos aspectos fuertemente crítico. En particular nos parecen ciertamente importantes las palabras finales de José

Luis Abellán y de Elías Díaz. Abellán acierta cuando señala que el krausismo en América Latina no fue incorporado desde una lectura de Krause, sino de sus discípulos Ahrens y Tiberghien, por lo que recomienda estudiar a fondo a esos autores. Claro que hay que distinguir épocas, pues también ha habido, si bien posteriores –agregamos nosotros– influencias del krausismo español, sobre todo a partir de la creación en Madrid de la “Junta de ampliación de Estudios” (1907). La segunda afirmación de Abellán ya no me parece tan fácil de sostener: que la influencia del krausismo está siempre mezclada con el positivismo. Aquí también hay que señalar etapas. La enseñanza de la filosofía del derecho sobre la base de Ahrens es incluso anterior a la constitución del positivismo como ideología dominante. Sí tiene razón de hablar de un krauso-positivismo, pero este fenómeno se corresponde con una etapa posterior en la que los espiritualistas se vieron obligados a dar respuestas al saber científico generado por el positivismo y hasta fue necesario distinguirlo de él hablando de un “cientificismo”. En cuanto a la afirmación acerca de que no habría habido un “krausismo puro” en América Latina, sería interesante saber en qué consiste y si lo hubo realmente en España. Tal vez esto también sea una cuestión de etapas. Es interesante tener en cuenta que una doctrina como la de la “evolución”, si bien no fue incompatible con Spencer, en algunos de los



Karl Christian
Friedrich Krause

krausistas argentinos tuvo como inspiración una praxis científica desarrollada en el ámbito de las ciencias biológicas. No es lo mismo el positivismo libresco spenceriano, que el que se llevaba a cabo en el laboratorio, en los yacimientos paleontológicos y en los manicomios. Por lo menos en Argentina ese hecho se dio.

La propuesta de superar los nacionalismos y de hacer una historia de las ideas por grandes regiones (Río de la Plata, países andinos, Caribe, etc.) integra las recomendaciones que surgieron de la reunión convocada por UNESCO, en 1972, para la preparación del libro *América Latina en sus ideas*, propuestas que han tenido una amplia difusión en todo el Continente. En realidad la propuesta debe ser inevitablemente más dinámica: también se ha de trabajar por naciones, a la par si es posible; nuestras universidades, donde se desarrolla principalmente la historia de las ideas, están organizadas sobre fuertes tradiciones nacionales que no pueden ser ignoradas. Lógicamente si se habla de nacionalismo como ideología, todo programa conjunto quedará desvirtuado.

Volviendo a la cuestión del krauso-positivismo, si lo consideramos en el caso argentino, no consistió en una respuesta ecléctica que trataba de armonizar dos filosofías aparentemente opuestas, sino de actualizar el saber científico, en particular el biológico que traía como acarreo textos envejecidos como el de Ahrens o no debidamente actualizados como el de Tiberghien. Y se trataba de hacerlo desde un saber biológico innovador y hasta creativo, no importado. Esto significa que el krauso-positivismo debería ser estudiado a la par del desarrollo de la ciencia. Un caso particularmente importante ha sido el de la psicología genética de José Ingenieros, en la que se dio una versión del evolucionismo que puede ser entendida como

novedosa. Lógicamente que el racionalismo de algunos krausistas “ortodoxos” (nos gusta más esta denominación que la de “krausistas puros”), había de entrar en crisis. Una de las respuestas fue, como lo señala acertadamente Abellán, la postulación de una “metafísica inductiva”, la que por lo demás, no era sólo propuesta krausista. Al respecto no se ha de olvidar la fuerte presencia de Alfred Fouillée en América Latina. Es importante tener en cuenta que el krauso-positivismo ha tenido más fuerza en aquellos países nuestros en los que el desarrollo del saber científico adquirió fuerza y autonomía, imponiendo variaciones en el seno mismo del positivismo en general.

Y ahora nos ocuparemos de las preocupaciones de Elías Díaz, posiblemente uno de los más grandes krausólogos españoles actuales. Tanto Díaz como Abellán estuvieron presentes en las reuniones que tuvieron lugar en Montevideo y en Buenos Aires y a las que nos hemos referido antes, ambas del año 1988. Los dos percibieron el matiz político partidario que imprimieron a sus exposiciones algunos de los participantes uruguayos y argentinos. Esto le motivó a Elías Díaz a ocuparse de los riesgos que corre el krausismo –y cualquier filosofía– convertido en ideología, al servicio de una praxis en ocasiones simplemente partidista, en el sentido de partido político. Lógicamente las palabras del maestro se referían asimismo a un hecho vivido en España durante el fin del despotismo sangriento de Franco. A Díaz no se le escapó que las reuniones que tuvieron lugar en el Río de la Plata coincidieron y estuvieron en buena medida promovidas por un oficialismo llegado al poder luego de los años de asesinatos, robos y terror de los gobiernos militares en Argentina y Uruguay. Se ansiaba un regreso a la democracia y, en particular, a una convivencia regida por un ejercicio

de justicia y de “Reparación”, según la palabra de los viejos radicales de la época de Hipólito Yrigoyen. Ahora bien, ¿hasta qué punto era esto hacer krausología o hacer simplemente política o algo ciertamente ambiguo? Los gobernantes, salidos del Partido Colorado, en Montevideo, y de la Unión Cívica Radical, en Buenos Aires, no habían desperdiciado ocasión de mostrarse como adalides políticos respaldados por una doctrina, ya centenaria; en la que siempre se habló de principios “morales”. El krausismo, doctrina entre nosotros sin vigencia, ignorado de la totalidad de la población, apareció como una “doctrina salvífica”, expresada, salvo excepciones, en la retórica en uso del discurso político tradicional. Esta prédica moralizante, inspirada en un *revival* sin peso teórico, entró muy pronto en la más espectacular contradicción, en primer lugar con la perversa doctrina de los “dos demonios” y luego el dictado de leyes y decretos que mientras se decía “nunca más”, se establecía un régimen de impunidad. Estábamos en los límites de la moral predicada. Elías Díaz no se ha referido a estos hechos, pero los mismos confirman sus temores, fuertemente expresados, de que una doctrina político-filosófica se convierta en una simple ideología.

Felizmente, en la reunión que se hizo en Buenos Aires, no estuvo ausente un espíritu crítico que alertara sobre todo lo que agudamente señaló Elías Díaz en Madrid. El planteo surgió entre otros temas a propósito de los límites del “krausismo”, que venía a poner en crisis la visión de una panacea universal. Y esto lo decimos inclusive pensando en la figura política de Yrigoyen, que tuvo indiscutiblemente méritos y jugó un papel indudablemente histórico.

Pero las filosofías, sobre todo las que hacen de andamiaje doctrinario de la

actividad política partidaria, corren el riesgo de un uso ideológico, sean idealistas o sean materialistas. Y es desde ese hecho de donde surgen eso que hemos denominado como “límites”, hecho no percibido por quienes en nuestros días creyeron vivir un “regreso” a ciertas fuentes, con lo que cayeron, lo acepten o no, en un “neo-krausismo”. A todos ellos ha de decirseles que, como se ha de hacer con cualquier filosofía o doctrina política de la que se quieren rescatar sus aspectos “más positivos y consensuales”, es necesario conocer también sus aspectos menos positivos o simplemente negativos. De lo contrario –si no se ejerce una crítica– se cae en un uso no sólo ingenuo, sino ideológico, cuando no malintencionado. Porque lo positivo tiene sus límites, los que pueden ser señalados tanto en la doctrina misma, como en la praxis de la doctrina. Un caso: hemos mencionado con fuerza la tendencia de los idealismos del siglo XIX entre nosotros, a deshistorizar la “eticidad” (*Sittlichkeit*) y desplazar la responsabilidad moral hacia la “moralidad”

(*Moralität*). Esto, en la medida en que la primera también es histórica, implica inevitablemente situaciones que pueden llegar, sin más a ser represivas, con las mejores “intenciones”. ¿Fueron ajenas a esto la

masacre de Vasena y los fusilamientos de la Patagonia? Sí y no. Lo primero, como gobernante, lo segundo, porque era clima de época compartido desde el que surgía la justificación. No nos cabe duda de que el esencialismo –y ese era el secreto

¿Fueron ajenas a esto la masacre de Vasena y los fusilamientos de la Patagonia? Sí y no. Lo primero, como gobernante, lo segundo, porque era clima de época compartido desde el que surgía la justificación. No nos cabe duda de que el esencialismo –y ese era el secreto filosófico de la llamada “Reparación”– marcó los límites de la praxis política.

filosófico de la llamada “Reparación” — marcó los límites de la praxis política. Y ahora quiero recordar la posterior intervención en este debate que tuvo nuestra amiga la Doctora Adriana Puiggrós. En su libro *Sujetos, disciplina y curriculum en el sistema educativo argentino* (1990) se pregunta, precisamente, acerca del problema de los “límites” del “sujeto pedagógico krausista”, tal como surge de uno de los más apasionantes krauso-positivistas argentinos, Carlos N.



Hipólito Yrigoyen,
líder político de
formación krausista.

Vergara. Surge de lo que nos dice que es posible una compatibilidad entre posiciones “progresistas” y actos represivos, que desde la perspectiva del poder son presentados como “extraños” al sistema y no como consecuencia de haberse traspasado sus propios “límites”.

Y ya para terminar diremos que la tarea de quienes se interesen por la krausología no sólo exige una constante vigilancia respecto de los usos categoriales, sino algo previo y casi material, la construcción de un pasado intelectual que ya no puede ser ni desconocido ni menos negado, pero que continúa todavía sin ser trabajado por parte de los historiadores de las ideas. Esto no significa desconocer lo que se ha hecho, pero podríamos decir que recién comenzamos. En efecto, pocas novedades podemos mencionar respecto de estudios que abarquen una nación con todas sus etapas, tendencias y teóricos y otro tanto hay que decir de estudios más amplios, José Luis Gómez Martínez, por sus trabajos monográficos dados a conocer, se encuentra ya en condiciones, contados los últimos esfuerzos que nunca faltan, de darnos un panorama en forma de libro del krausismo boliviano; por su parte, otro krausólogo español, Antolín Sánchez Cuervo nos acaba de entregar su obra *El Krausismo en México* (2003), obra ciertamente estimable y que ya constituye momento indispensable en estos estudios. Respecto de los restantes países nuestros, en todos se ha avanzado, en unos más, otros menos, pero aún faltan las síntesis nacionales. Otra línea de trabajo, ciertamente importante, relacionada con aquella propuesta de hacer estudios supranacionales, es la que ha inaugurado, después de loables esfuerzos, Carlos Stoetzer. Por primera vez se hace un panorama que abarca en su totalidad del mundo de habla castellana

y portuguesa, de Europa y América. Su *Karl Christian Frederick Krause and his influence in the Hispanic World* (1998), es obra ya de inevitable consulta. Felizmente, en el *Boletín de Historia* de la Fundación para el estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano de Buenos Aires se ha publicado un resumen de la obra de Stoetzer, en sus números 34-36 (1999-2000). Por último y como un buen ejemplo de que las síntesis nacionales, como

las hemos llamado en nuestro libro *Los krausistas argentinos*, y en el de Antolín Sánchez Cuervo *El Krausismo en México*, no son obras definitivas ni pueden serlo, Hugo Biagini ha enriquecido nuestro estudio con el señalamiento de nuevos datos relacionados con migraciones españolas al Río de la Plata que nosotros no habíamos conocido.

(*) CONICET - Mendoza

BIBLIOGRAFÍA

- Alberini, Coriolano, *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, Berlín, Heindrich Verlag, 1930.
- Alfonsín, Raúl, *¿Qué es el radicalismo?*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983.
- Alvarez Guerrero, Osvaldo, *Política social. Yrigoyen y el yrigoyenismo. Orígenes ideológicos de la Unión Cívica Radical*, Roca, ed. La Patagonia, 1983.
- Anastasia, Luis y otros, *Batlle y "El Día" (1886-1905)*. Montevideo, ed. Cerro Largo, 1989.
- Biagini, Hugo, *Intelectuales y políticos españoles a comienzos de la inmigración masiva*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1995.
- *Filosofía americana a identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989.
- "Precusores del Estado Benefactor", en *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, Fundación Ebert, Buenos Aires, Legasa, 1998.
- Caturelli, Alberto. *Historia de la filosofía en Córdoba 1610-1993*, Córdoba, ed. Biffignandi, 1993, tomo II.
- *Historia de la filosofía en la Argentina 1600-2000*. Buenos Aires, ed. El Salvador, 2001.
- Clementi, Hebe, "Una lectura del Ideal de la humanidad para la vida", en *Orígenes de la democracia argentina*, edición ya citada.
- "Sobre la formación de la ideología krausista en España", en *Letras Peninsulares*, N° 6, Michigan State University, 1993.
- Farré, Luis y Lértora Mendoza, Celina, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, ed. Docencia, 1981.
- Fundación Vázquez y Vega, *Las ideas filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo*. Simposio Internacional, Montevideo, 1988, 2 tomos.
- Korn, Alejandro, *Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949.
- Leocata, Francisco, *Las ideas filosóficas en Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos, 1993, 2 tomos.
- Maihold, Günther, "El krausismo en América Latina ¿aventura o ejercicio intelectual?", en *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*. México, Universidad de Guadalajara, 1989.
- Martínez de Codes, Rosa, *El pensamiento argentino (1853-1910)*. Madrid, Universidad Complutense, 1986.
- Fundación Ebert, *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, Buenos Aires, Legasa, 1998 (Compilador: Hugo Biagini).
- Reale, Miguel, *Filosofía em São Paulo*, 2ª ed., Brasil, Universidade do São Paulo, Grijalbo, 1976.
- Rodríguez Lecea, Teresa y Koniecki, Dieter, *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Ebert e Instituto Fe y Secularidad, 1989.
- Roig, Arturo Andrés, *Los krausistas argentinos*, Puebla, ed. Cajica, 1969.
- "Los krausistas argentinos", en el libro del mismo autor *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Segunda edición corregida y aumentada, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982.
- Puiggrós, Adriana, *Democracia y autoritarismo en la pedagogía argentina y latinoamericana*, Buenos Aires, Galerna, 1986.
- *Sujetos, disciplina y curriculum en los orígenes del sistema educativo argentino*, Buenos Aires, Galerna, 1990.
- Puiggrós, Rodolfo, *El Yrigoyenismo*, Buenos Aires, Corregidor, 1965.
- Sánchez Cuervo, Antolín, *El Krausismo en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Stoetzer, Carlos, *Karl Christian Friedrich Krause and his influence the Hispanic World*, Kölm, Buhlau Verlag, 1998.
- "El krausismo en Iberoamérica", en *Boletín de Historia*, Buenos Aires, FEPAL, 1999, N° 34-36, 1999-2000.
- Vita, Luis Washington, *Antologia do pensamento social e politico no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1968.

Spinoza, pasajes argentinos

Por Diego Tatián

Hablar a través de otras voces es un modo singular de ejercer la palabra rescatándola de las formas que le han confiscado su potencial insinuador trocándola por modelos explicativos estandarizados.

El texto de Diego Tatián es sugerente, austero y sutil. No interpreta ni concluye sino que ofrece un cuerpo polifónico y colectivo que descubre sus lecturas y donde la propia voz habla a partir del principio de selección sobre lo que otros han dicho. No se trata de la cita como principio de autoridad –tan usual en estos tiempos– sino de retazos que recuerdan los modos en los que la inspiradora filosofía de Baruch Spinoza se le apareció a quienes por su intranquilizadora presencia fueron afectados.

Me pidieron un trabajo sobre Spinoza en la Argentina y me pregunto cómo escribir ese relato, y también: ¿acaso hay un spinozismo argentino? Una primera evidencia: hubo y hay estudiosos de la obra de Spinoza. Y según creo –si bien esta no es una evidencia– también hubo y hay spinozistas, aunque no sean necesariamente estudiosos de su obra y muchas veces se hayan apropiado de sus ideas de manera salvaje, considerándolas en virtud de su estricto valor de uso.

Walter Benjamin, como se sabe, concibió un libro sólo compuesto por citas, un texto en el que hablaran los otros. Es la manera como Norman Brown escribió *El cuerpo del amor*. Me propongo intentar aquí que la historia –o más modestamente la deriva– de Spinoza en la Argentina sea relatada por quienes, de un modo u otro, se vieron afectados por su pensamiento o inspirados en algún sentido por su signo. Se trata de juntar los materiales, me digo, y componerlos, esto es ponerlos uno junto a otro, de manera que cuenten una historia, no en sentido historiográfico sino más bien en tanto story –“había una vez...”. Para ello, me gustaría acumular en la mesa de trabajo todo lo que pueda servir y, con ese material heteróclito a disposición, comenzar a combinar los fragmentos con el propósito de construir un único texto de muchos autores. Sin duda la elección del primero es lo más difícil, como lo es la elección de la primera palabra cuando se comienza a hablar. Puede ser cualquiera, pero las implicancias son distintas según el caso. Como alguna vez le escuché decir a Horacio González, es posible comenzar a hablar a partir de cualquier detalle, pues todo es un punto potencial de irrupción de la filosofía, lo que nos lleva a la idea de

que el pensamiento es una esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna. Con la composición sucede lo mismo. Comenzar por una página de León Dujovne sería tal vez justo pero no me tienta; hacerlo con una de Borges, demasiado obvio; recurrir a un pasaje de *El árbitro arbitrario* o *Del deseo* implicaría algunas dificultades técnicas. Dejar que el primero en hablar sea Lisandro de la Torre, tal vez, pero no. Releo lo escrito, me doy cuenta de su tono excesivamente vacilante pero no voy a borrar –se me ocurre una cierta analogía

con el mimo que llega a la plaza y antes de comenzar su trabajo, delante de todos, abre su valija, saca sus objetos, se cambia de ropa y se pinta–.

No estoy seguro –creo que nadie lo está– del modo cómo llegaron las obras, o las ideas, o bien algo más que el nombre de Spinoza a Latinoamérica. Puedo, sin embargo, imaginar su ingreso en el Río de la Plata... Entre ese lector rioplatense que hemos soñado y la prosa o leyenda spinociana, pareciera indispensable la actuación de mediadores. Déjenme imaginar que uno de ellos, si no el primero, fue otro Benito, el Padre Feijoo, nacido en Galicia en 1676, unos meses antes que Spinoza expirara en La Haya... Algunos datos pueden sostener la conjetura. Las obras de Feijoo... escritas en un español accesible, no en latín, fueron las más populares en el Río de la Plata durante el siglo XVIII. En el segundo tomo del Teatro Crítico Universal, se

¿Acaso hay un spinozismo argentino? Una primera evidencia: hubo y hay estudiosos de la obra de Spinoza. Y según creo –si bien esta no es una evidencia– también hubo y hay spinozistas, aunque no sean necesariamente estudiosos de su obra y muchas veces se hayan apropiado de sus ideas de manera salvaje, considerándolas en virtud de su estricto valor de uso.

encuentra el discurso Guerras filosóficas que contiene una noticia sobre Spinoza y en el que Feijoo maniobra con destreza, según veremos, en su lucha contra el poder espiritual de España. Ese tomo se publicó en 1728. Sabemos que las obras de Feijoo tuvieron un éxito inmediato en el Río de la Plata...

Parece —escribía el padre gallego— que no vino de la filosofía de Descartes el ateísmo de Spinoza... Si dos ateístas aristotélicos [como Averroes y su discípulo italiano J. C. Vanini —quemado en Toulouse en 1619] no prueban contra la filosofía de Aristóteles, tampoco un ateísta cartesiano probará contra la filosofía de Descartes.

Así, ser ateo —dice Feijoo en Paradojas políticas y morales— no impide ser

Tampoco bastan algunos escarceos literarios o de erudición para ponerse a tono con Spinoza, para vibrar con su obra. Aparentemente nada más distante que su inflexible intelectualismo del período angustioso que vivimos. Y sin embargo..., a pesar de su racionalismo tan estructurado, hay un Spinoza viviente y actual... aún cuando pretende llevar al respeto a las religiones las reduce de tal manera a la moral, a la legislación y a la filosofía, que termina por aniquilarlas.

bueno; Plinio el Viejo y Hobbes no fueron malos sino “quietos, pacíficos, negados a toda violencia o injusticia”, al igual que Epicuro, cuyos errores en la teoría no implicaban desorden en la práctica. El famoso ateísta de estos tiempos, Benito Espinosa, vivía siempre retirado, y ocupado siempre, ya en el estudio,

ya en fabricar telescopios y microscopios; hombre sobrio, continente y pacífico¹.

Así, para resumirlo todo en una prueba decisiva, el sistema de Spinoza, tan famoso como mal conocido, formuló mucho antes de Darwin, de Haeckel y de Spencer la filosofía del transformismo. Su negación de todo designio de finalidad, sustituida por los efectos de una necesidad inconsciente; su declaración de que

todo es necesario y eterno; de que la creación como acto voluntario es imposible; de que ni la estructura del universo ni el papel de los órganos en nuestro cuerpo son otra cosa que acomodados sin determinación previa de ninguna voluntad superior —plantean ya en forma determinante las conclusiones filosóficas de los conceptos científicos dominantes ahora: la selección natural; la conservación de la energía; la impersonalidad de los fenómenos; la adaptación al medio...².

Ojalá al evocar el numen de Spinoza una corriente simpática vinculara al orador y al auditorio... Para comprenderlo no basta entender la letra de su doctrina; es menester sentirlo, compenetrarlo con hondo afecto, y revivir en el filósofo al hombre³.

Si bien dentro de una metafísica inaceptable, nadie ha descrito mejor la libertad ética que Spinoza en el cuarto y quinto libro de su obra fundamental, que tratan, respectivamente, de la servidumbre y la libertad⁴.

Este último libro [Ética V] es, fuera de duda, lo más hermoso que ha concebido una mente humana. Es el Evangelio de la afirmación de la vida...⁵.

Lo que hay de ético, lo que posee un significado normativo de conducta moral, en la Ética de Spinoza, no tiene para éste valor por sí mismo, sino que vale como preparación para el fin ontológico último, para la contemplación y conocimiento de Dios. De aquí que Spinoza conciba la virtud sólo en vista de esta finalidad metafísica. La sabiduría, vuelta a este fin ontológico y condicionada por el mismo, culmina, para Spinoza, en el amor intellectualis Dei. El hombre, como ser imperfecto, finito, sólo puede amar a lo más perfecto, Dios, pero la sustancia perfecta e infinita sólo puede amarse a sí misma. Y aquí resalta el aspecto no cristiano de la filosofía de Spinoza⁶.

Si hubiera de determinarse el íntimo resorte que mueve el pensamiento de Spinoza no se le habría de buscar en el Libro I, en la teoría de la substancia, sino en la esfera de lo moral, hacia el V Libro, en que incluso la metafísica de la substancia está fundada...

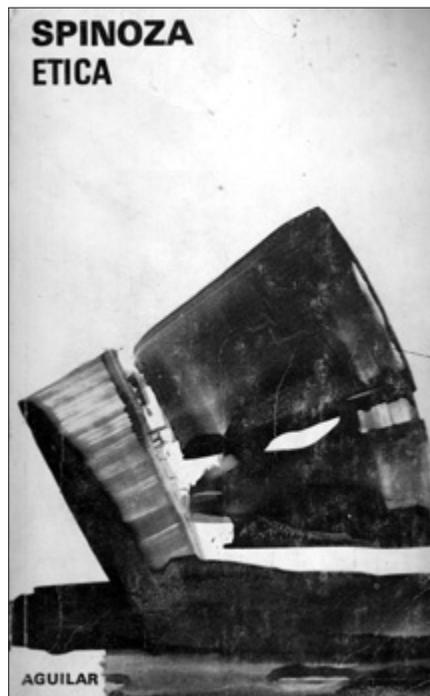
Las líneas simples y grandiosas de su problemática [de Spinoza] hacen pensar en el Oriente, en cuanto se postula la "unidad del problema del ser y del destino humano. Buscar el ser para vivirlo, para serlo, realizando la vida verdadera, tal se nos aparece el impulso originario de su filosofar⁷.

*Spinoza llevó más lejos que el propio Descartes la peligrosa convicción de que el modelo matemático es el arquetipo de un conocimiento filosófico racional; lo que lo llevó a escribir la *Ética* more geometrico demonstrata. Aun en esta forma literaria, seguramente poco feliz, por ese palacio de duro cristal que es la *Ética* discurre un pensamiento que adivinamos más profundo que la parte que alcanzamos a comprender con el puro saber conceptual —y mucho menos todavía— con el hábito del razonamiento matemático⁸.*

¿Cuántos de los que hacen de su nombre un orgullo nacional... se han dejado inundar por la luz que irradian sus escritos?... Signo de los tiempos es que el más grande de los réprobos, el que sufrió de su pueblo el 'Jerem' más tremendo, sea celebrado hoy con tanta veneración...; pura vanidad, que él despreciaba, la de aquellos que se enorgullecen con su nombre y no conocen su obra, o que conociéndola no se han dejado llevar por su sentido.

Porque tampoco bastan algunos escarceos literarios o de erudición para ponerse a tono con Spinoza, para vibrar con su obra. Aparentemente nada más distante que su inflexible intelectualismo del período angustioso que vivimos. Y sin embargo..., a pesar de su racionalismo tan estructurado, hay un Spinoza viviente y

actual... aún cuando pretende llevar al respeto a las religiones las reduce de tal manera a la moral, a la legislación y a la filosofía, que termina por aniquilarlas. Lo mismo pasa con su Dios, que tanto se transforma y se espiritualiza que termina por desaparecer en el más irreductible y consecuente de los panteísmos⁹.



Para Plejanov la filosofía marxista reposa en Spinoza. O, más bien, en la filosofía de Spinoza después de haber pasado por Feuerbach. Es decir, en las filosofías materialistas¹⁰.

Las religiones positivas no se conforman con un concepto metafísico de Dios; necesitan un Dios concreto que entre en relación con los hombres aun cuando sea convencionalmente. El panteísmo que ve a Dios en todas partes, que le llama sustancia única y causa inmanente de todo y considera a los seres como 'modos particulares de Dios', es considerado por la teología ortodoxa como una forma de ateísmo. Ella cree en los dioses que multiplican los panes,

curan con palabras a los epilépticos y a los leprosos y resucitan los muertos. El que no comulga con todo eso, es ateo...

Si sólo se tratara de la divinidad de la sustancia vital, ¿qué le podría importar que el hombre la adore o no? No la adoran las demás especies y parece que no le importa. ¿Y qué objeto podría encontrar la sustancia divina que habría engendrado el universo, en imponer al hombre castigos como los de la Biblia, que comienzan con el pecado original del que un recién nacido no debería tener la culpa?

La Creación exige un Creador –se dice– y se declara inadmisibile la hipótesis de un Universo sin arquitecto.

¿Quién hizo el Universo? Dios, se contesta. ¿Y quién hizo a Dios? Nadie, se contesta. Dios no tuvo principio ni tendrá fin: es eterno. Pues entonces, con igual fundamento e igual derecho, diríamos que el Universo tampoco tuvo comienzo y será eterno. El Universo y Dios serían la misma cosa y coincidiríamos así con la admirable definición panteísta de Spinoza: ‘No hay entre Dios y el Mundo sino una diferencia de puntos de vista’.

El Universo-Dios no se mezclaría en el destino particular ni en los asuntos domésticos de los hombres.

Yo no soy materialista; yo creo en la eternidad y tal vez en la divinidad del Universo, donde el hombre es un átomo insignificante. Llámese panteísta, si se quiere; no hago cuestión de palabras, pero hago cuestión de que las religiones positivas y milagreras son una caricatura de la divinidad. Dios ha de encontrarse en todas partes, menos en los altares.

Otro motivo de perturbación espiritual es el concepto que hace depender la virtud de una recompensa futura.

No basta a los católicos, como freno moral, la noción del deber; necesitan que

sus buenas acciones o su buena conducta sean premiadas en una vida eterna. Sin eso no serían buenos ni justos.

No conciben la serena moralidad de los incrédulos que siguen una línea recta sabiendo que la vida no tiene más allá.

La rectitud que no calcula las recompensas futuras muestra una elevación moral y mental muy superior a la de aquellos que esperan comprar la bienaventuranza eterna con ofrendas y oraciones interesadas.

La fe religiosa que se funda en un concepto de ‘do ut des’ conduce al fariseísmo, remedio insincero de la religiosidad, como la hipocresía es un remedio insincero de la virtud.

Esos aspectos atañen a los particulares, pero cuando a la sombra de la mentira sobrenatural se organiza la ‘maffia’ clerical, se regimenta a los fanáticos y se esgrimen resortes poderosos de coacción y de seducción, obtenidos de gobiernos reaccionarios y con todo ese combinado se atenta contra la libertad de pensar y de enseñar, entonces la Iglesia se vuelve un cáncer en el seno de la sociedad¹¹.

Hegel echó a mover tu pensamiento / Engels y Marx le dieron nueva sangre / sabio Spinoza pulidor de lentes / ya te oye el pueblo de Lenin y Stalin¹².

Al mundo de la filosofía llegó Spinoza de la mano de Maimónides. De Maimónides aprendió a rechazar el antropomorfismo; también aprendió de él que Dios es la causa primera y única de la esencia de todas las cosas tanto como de su existencia. La identificación espinoziana de voluntad y entendimiento tiene un antecedente en Maimónides; lo tiene igualmente la concepción de que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. Para ambos, para Spinoza y para Maimónides, en Dios son inseparables existencia y esencia. La doctrina de Spinoza sobre

*la eternidad del alma es semejante a la de Maimónides sobre la inmortalidad*¹³. Spinoza es anticartesiano en la medida en que es místico, neoplatónico, hombre de sentimientos religiosos, formado en la cultura religiosa judía. E igualmente se distingue del Renacimiento porque es cartesiano, porque es un hombre del siglo XVII...¹⁴.

El autor de la *Ética* no es completamente “un filósofo de su tiempo” como Descartes, ni como Leibniz un filósofo “del porvenir”, sino un filósofo “de siempre” cuya doctrina “tanto puede denominarse una religión filosófica como una filosofía religiosa” que en el fondo guarda relación con las grandes filosofías de Oriente, con las de la India, con el taoísmo chino y, en general, con todas aquellas filosofías que han querido ser, antes que exposiciones neutrales de la realidad..., caminos de salvación¹⁵.

*El pensamiento de Spinoza está todo transido de religiosidad, y su punto más postrero no es el saber, sino la beatitud mediante el saber; quiere arrancar al hombre del tráfico de las apariencias para insertarlo en la perennidad, en un propósito de salvación que por un lado recuerda la conformidad estoica y por otro aquel regreso al todo, aquel anegamiento en el misterioso fondo de las cosas, predicado por las grandes metafísicas religiosas de Oriente*¹⁶.

Pues lo que hasta ese día me había maravillado en Baruch Spinoza no fue el artefacto que construía ni la materia sublime que en él encerraba sino la escandalosa familiaridad con que a ésta manejaba. La grandiosa modestia de su modo de operar. La ordinaria sencillez de su tarea titánica... Escandalosa, vuelvo a decir, la sumisa apacibilidad con que, sin alzar la voz, disciplina imperios cósmicos.

Un reloj, en fin. Por consideración a la larga paciencia con que lo construyó

*Baruch Spinoza diré que es precisamente como el reloj primero de la Catedral de Estrasburgo. Pues este alentaba pretensiones universales. En él era lo menos lo que en los relojes de ahora es lo más: avisar para los cambios de postura de la continuada servidumbre del hombre*¹⁷.

Insistiré en el tema de los maestros y los conductores, aunque no tengo empeño en dirimir la responsabilidad entre ellos y vosotros. Sospecho que no habéis oído

mencionar por vuestros preceptores a muchos de los que han sido maestros de los maestros de los maestros actuales.

Diré Montaigne y Spinoza, Schiller y Hugo, Thoreau y Nietzsche. Me atrevería a decir que no los habéis leído porque no figuran en los

*textos de las materias didácticas. Y no los habéis buscado en otra parte porque no estáis habituados, como yo lo estuve, a valerme de mis sentidos de orientación en la busca ansiosa de maestros. Verdad que no enseñan otra profesión que la de la ciudadanía espiritual, que a mi juicio es la única jurisdicción de la soberanía y libertad del hombre*¹⁸.

Había que referirse concretamente al herem, sin por eso invadir jurisdicción religiosa alguna, pues en ningún momento el rebelde dejó de ser judío, de sentirse judío y de obrar como judío. Pensamos, tal como el buen resultado lo proclama, que lograríamos la adhesión, exenta de recelos, de personalidades de todas las creencias. Así, con el gran respeto que nos merece, nos dirigimos fervorosos y en primer término al conspicuo miembro de la comunidad de

Pues lo que hasta ese día me había maravillado en Baruch Spinoza no fue el artefacto que construía ni la materia sublime que en él encerraba sino la escandalosa familiaridad con que a ésta manejaba. La grandiosa modestia de su modo de operar. La ordinaria sencillez de su tarea titánica... Escandalosa, vuelvo a decir, la sumisa apacibilidad con que, sin alzar la voz, disciplina imperios cósmicos.

Amsterdam, Sr. Da Silva Solís... El herem ha sido dictado por un cuerpo administrativo carente de valor religioso. Por tanto, como dictamen religioso es como si no existiera, pues nació caduco... No existe constancia en los archivos de la Sinagoga... de

La filosofía spinoziana es 'subversiva' porque su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos.

Quienes lo persiguieron, combatieron y excomulgaron sabían lo que hacían y a quién lo hacían. No se trataba de una persecución entre otras; la analítica de las pasiones y sus productos era peligrosa, tal vez más que el conocido y superficial ateísmo o radicalismo que le achacaban.

que la Sentencia se hubiera dictado por la Sinagoga misma... Los que estudiaron el caso coinciden en que Spinoza ha sido condenado en virtud de una tremenda presión política, acatada a la fuerza por la comunidad... Aun en la hipótesis de que el herem hubiera emanado del Tribunal Rabínico, sostenemos que dicho fallo, dictado bajo presión, fuerza, intimidación,

coacción o miedo, carece de toda validez debido al principio jurídico que rige universalmente desde tiempos inmemoriales, el cual establece que todo acto jurídico realizado bajo esas condiciones es nulo y sin valor alguno.

...en la misma Sinagoga en la que se dictó la excomunión, en una de sus salas (Ets Haim), pende sobre una pared el cuadro con la nómina de socios, en la cual aparece tachado el nombre de Spinoza. A dos o tres metros de allí, en una habitación contigua, se halla la biblioteca en la cual se encuentran las obras completas de y sobre Spinoza con su retrato... Ahora bien, si recordamos que en la sentencia se lee: conjuramos que nadie tenga trato con él, ni hablado ni escrito, que nadie

permanezca con él bajo el mismo techo o entre las mismas cuatro paredes, que nadie lea ningún papel o escrito de él, todo interrogante es obvio¹⁹.

Como remoto pariente pobre, usufructué durante más de medio siglo el nombre germánico del autor de los Cuadros de viaje y del apellido castellano del vidente analista del Tratado teológico-político. Me correspondía, por tanto, pagar esa vieja deuda de algún modo.

Desde Carducci, el estudio del Tratado teológico-político ha encontrado también eco en la poesía italiana, y, sobre todo en su pensamiento social, a partir de Antonio Labriola; pero en el grande humanista Rodolfo Mondolfo, que vivió en Buenos Aires el último tercio de su larga vida, es donde halló un claro expositor...

En mi revista Babel tuve la honra de insertar dos de sus ensayos sobre Spinoza²⁰. La filosofía spinoziana es 'subversiva' porque su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos.

Quienes lo persiguieron, combatieron y excomulgaron sabían lo que hacían y a quién lo hacían. No se trataba de una persecución entre otras; la analítica de las pasiones y sus productos era peligrosa, tal vez más que el conocido y superficial ateísmo o radicalismo que le achacaban²¹.

La primera equivocación es la del que piensa que es posible abandonar las poéticas del relato diario. La segunda equivocación consiste en suponer que si las matemáticas y sus demostraciones dan esplendor a la verdad, debería ser del mundo matemático donde se obtuviesen las caricias de la salvación. Porque si la revelación emana de la autoridad de las Sagradas Escrituras, no es del mundo devocional donde se obtienen

las certezas de la razón. Esta mutua declaración de soberanía de la teología y la filosofía, que Spinoza se esmeraría en amparar, se nos ocurriría menos importante si apenas significase una clara distinción entre la piedad y la verdad. Se hace importante en cambio, si pudiese mostrar en su recorrido una serie de impresionantes exámenes sobre el acto de conocer, esto que podríamos llamar entonces las matemáticas acosadas por la locura²².

Si Spinoza asombra es porque su pensamiento, aún hoy, es un armazón metálica que vibra cuando lo inteligimos. Es poesía tensa, despojada y exacta. Sentir una vibración matemática en el lenguaje no lo hace un soplo, no lo hace un signo, no lo hace un envío de la divinidad... ¿podría ser la divinidad misma pensando en nosotros?²³ Entre las matemáticas y la locura, [Spinoza] elige las matemáticas sólo para que la locura sea la sorda vibración que escuchamos cada vez que una demostración imperturbable y resplandeciente se apodera de nosotros. El llamado a desconocer la revelación bajo el peso de la razón y a la razón por el influjo de la salvación no puede ser sino el acecho de la locura que abarca todo el sistema de Spinoza cuando se percibe que cada cosa, cada elemento de una demostración, podría dejar de perseverar en su ser²⁴.

Eso es, al fin y al cabo, el spinozismo: una eterna apertura que incita a la auto-creación, es decir... un 'realismo poético'.

¿Estamos hablando, aún a riesgo de incurrir en anacronismo, de una 'democracia de masas'? En verdad, estamos hablando de algo mucho más originario y fundante: de la constitución del poder del demos como tal, en la medida en que en la arquitectura teórica spinozista, él no puede ser 'descontado' —para volver a esa noción de Rancière— de la estructura de lo político sin que todo el edificio se derrumbe.

La dialéctica histórica de Hegel... puede ser

un buen antídoto contra la tentación de resolver la supuesta 'crisis' del marxismo en favor del puro azar y de la contingencia...

El propio Baruch, por su parte, puede servir de plataforma para la construcción de otra dialéctica, menos obsesionada por la *Aufhebung* superadora y por el hegeliano afán de 'reconciliación'...: puede ser un antídoto contra las teleologías, los finalismos y los universalismos abstractos, pero al mismo tiempo permite sortear las trampas de un 'post-marxismo' multiculturalista que se pretende sin fundamentos de ninguna especie²⁵.

La ética del deseo es la esencia del judaísmo. Y, por supuesto, de Spinoza... ¿No será la *Etica* [compuesta, como la *Torah*, de cinco partes] la traducción, el desciframiento, la decodificación que el 'místico' Spinoza realiza del texto bíblico?... ¿No se disfrazará Spinoza de filósofo matemático para hablar el lenguaje de la época... a la vez que esconde en él lo más hondo del contenido de la Biblia y que él, en tanto judío, experimenta como verdad?²⁶

Si Spinoza hubiera estado en el Banquete, su respuesta a la primera pregunta socrática habría sido: el deseo no es de nada ni de algo, sino sólo, en todo caso, de sí mismo... insistencia en el existir, afirmación esencial²⁷.

Contamos ya con algunos estudios de la relación entre Spinoza y el barroco del siglo XVII. Por lo general, enfatizan la relación entre

Spinoza y Rembrandt e intentan mostrar que también existió un barroco protestante además del barroco de la contrarreforma católica. El interés de Spinoza por el estudio de las pasiones y la necesidad de tomar en cuenta el estudio de las pasiones a la hora de reflexionar sobre la política llevaron a

Si Spinoza hubiera estado en el Banquete, su respuesta a la primera pregunta socrática habría sido: el deseo no es de nada ni de algo, sino sólo, en todo caso, de sí mismo... insistencia en el existir, afirmación esencial.

considerarlo barroco. Por mi parte, creo que la relación más importante de Spinoza con el barroco se da en su interpretación de la Biblia como obra barroca, y de menor interés resulta determinar en qué medida él mismo y sus obras pueden ser consideradas barrocas. El término “espectáculo” (spectaculum) adquiere para Spinoza una dimensión teológica. La alianza del Sinaí es vista por Spinoza como espectáculo montado por Dios para conmover al pueblo...

Igualmente Spinoza observa que los templos han degenerado en teatros donde los eclesiásticos buscan atraer la admiración de los fieles; y que si alguien no enmienda su vida tras haber escuchado narraciones bíblicas, éstas tienen el mismo valor que cualquier otra creación

La libertad no es el conocimiento de la necesidad sino el esfuerzo consciente de construir una Topía, un lugar donde nuestros deseos sean posibles... Para ello nada mejor que recurrir a Spinoza, el padre de todos los ateos.

poética escenificable (Poetarum fabulas Scenicas). El ‘stylo’ con que adornan sus oráculos los profetas tiende a suscitar en las masas el sentimiento de veneración a Dios, aún cuando sólo enseñen cosas sumamente simples. Las categorías con las cuales Spinoza examina la Biblia serán consideradas luego como las categorías esenciales del barroco.

La interpretación barroca de la Biblia le permite a Spinoza enfatizar que lo único que importa es verificar cuáles son las conductas que provoca la lectura²⁸.

Pero tal vez uno de los rasgos más sorprendentes del pensamiento de Spinoza es que nos revela que ningún acto humano —ni siquiera ese acto en principio imposible, el suicidio—, puede ser evaluado según cánones y códigos morales preestablecidos.

Al arrancar a la reflexión en torno de la muerte voluntaria del ámbito de una moral de las intenciones o del deber ser, su análisis

condensa los alcances y los límites del individuo en su particular expresión de una potencia que lo trasciende y supera. Spinoza ni acusa ni condena. Ni defiende ni justifica. Simplemente, intenta comprender. Y en ese intento, el pulidor de lentes —instrumento para ver lo infinitamente grande, lo infinitamente pequeño—, percibe que cualquier acto suicida sólo puede ser considerado en su singularidad inherente a todo acontecimiento, a toda entidad, Spinoza se anima a emprender casi una casuística. Así recurre a las circunstancias particulares que acompañan el acto suicida, en una suerte de intento de fundar en una genuina reflexión su explicación de aquello que, en su sistema, es inexplicable²⁹. Spinoza es demasiado razonable y poco prometedor para los entusiastas constructores de utopías. Por otro lado es subversivo para los que defienden un Estado basado en el sometimiento. Su ética plantea la posibilidad ontológica de una constitución colectiva basada en las necesidades y los deseos.

La libertad no es el conocimiento de la necesidad sino el esfuerzo consciente de construir una Topía, un lugar donde nuestros deseos sean posibles... Para ello nada mejor que recurrir a Spinoza, el padre de todos los ateos.

La filosofía de Spinoza... no formula una ética del ‘deber ser’ sino una ética materialista del ‘poder ser’. Obrar éticamente consiste en desarrollar el poder del sujeto y no en seguir un deber dictado desde el exterior³⁰.

...estoy preparando ahora un trabajo sobre Spinoza, pero como es una obra de mucha responsabilidad por la forma geométrica que dio a su pensamiento —más bien una traba que una ayuda— estoy trabajando con lentitud; por el momento estoy leyendo todo lo que puedo de y sobre Spinoza. Hasta ahora he encontrado que la exposición más clara, más lúcida y más inteligente es la de Alain, aunque también los

capítulos sobre Spinoza de la Historia de la filosofía occidental de Bertrand Russell, me han ayudado mucho. He leído otros libros inútiles que se limitan a explicar el sistema de Spinoza con el vocabulario y con el orden geométrico de Spinoza, lo cual no es muy útil, de modo que pienso leer toda la bibliografía que le siga, luego la correspondencia y finalmente releer la obra misma de Spinoza. Este libro, bueno, ahora nadie puede hablar del porvenir, creo poder publicarlo a fines del año que viene...³¹

Hay un hecho que nos aleja de Spinoza y al mismo tiempo hace de él uno de los más grandes, como alguien original... el hecho de que la filosofía esté explicada, como todos ustedes saben, ordine geometrico o more geometrico, no recuerdo cuál de los dos latines usa él, y ese sistema lo ha hecho famoso, y al mismo tiempo ha hecho que el libro sea menos asequible³².

Es un juicio de tristes ojos³³.

Spinoza declara que sólo conocemos dos de esos atributos, y esos atributos son la extensión y la conciencia. O, buscando palabras sinónimas, serían el espacio y el tiempo³⁴.

Spinoza condena por eso la esperanza y el temor. Porque se refieren a cosas futuras, no hay razón para aceptar la ilusión del tiempo³⁵.

Creo delusoria la oposición entre los dos conceptos incontrastables de espacio y de tiempo. Me consta que la genealogía de esta equivocación es ilustre y que entre sus mayores está el nombre magistral de Spinoza, que dio a su indiferente divinidad –Deus sive natura– los atributos de pensamiento (vale decir, de tiempo sentido) y de extensión (vale decir, de espacio). Pienso que para un buen idealismo, el espacio no es sino una de las formas que integran la cargada fluencia del tiempo³⁶.

Las manos y el espacio de jacinto/ Que palidece en el confín del Ghetto/ Casi no existen para el hombre quieto/ Que está soñando un claro laberinto³⁷.

He divisado, desde las definiciones, axiomas, proposiciones y corolarios, la infinita sustancia de Spinoza, que consta de infinitos atributos, entre los cuáles están el espacio y el tiempo, de suerte que si pronunciamos o pensamos una palabra, ocurren paralelamente infinitos hechos en infinitos orbes inconcebibles. En ese delicado laberinto no me fue dado penetrar³⁸.

Todo lector de Spinoza ha sentido algo que no le hubiera interesado a Spinoza, es decir la presencia personal de Spinoza... creo que todos tenemos que deplorar no haberlo conocido personalmente, no haber conocido, por lo menos en mi caso, a Berkeley, a Montaigne, yo siento no haberlos conocido personalmente, y me sucede lo mismo con Spinoza, y creo que a todos los hombres le pasará lo mismo³⁹.

...Spinoza quiso convencernos de la verdad de su sistema, sin embargo hoy pensamos en Spinoza y pensamos en él como en un querido amigo que nos hemos perdido, que no hemos tenido la suerte de conocer o que no nos ha conocido a nosotros. Una forma perfecta de la amistad la de él...⁴⁰

Un día de verano de 1660... el hombre llamado Baruj Spinoza sostenía el papel con su mano izquierda, y como escribía inclinado sobre la mesa, el pecho oprimía ese brazo transmitiéndole el fuerte palpitar del corazón. Tras un instante de vacilación, continuó escribiendo: 'Es más; he decidido investigar si no hay algo cuyo hallazgo y adquisición me permitiría gozar eternamente de una alegría suprema, de una alegría sin fin'. Dieciseis años después, el hombre

Spinoza quiso convencernos de la verdad de su sistema, sin embargo hoy pensamos en Spinoza y pensamos en él como en un querido amigo que nos hemos perdido, que no hemos tenido la suerte de conocer o que no nos ha conocido a nosotros. Una forma perfecta de la amistad la de él...

llamado Baruj Spinoza, gravemente enfermo, sintió que iba a morir.

El hombre se echó pesadamente sobre la cama.

No pensó en las ideas que había burilado con precisión helada...

El hombre cerró los ojos y evocó el rostro de una muchacha. ¿Quién era? ¿Cómo era? Al hombre las fuerzas se le escapaban como arena en las manos. Hizo un último esfuerzo. Vio a la muchacha envuelta en una deslumbrante claridad...

Sintió una sed abrasadora, y supo que el deseo es una pregunta cuya respuesta

no existe. Clara. Clara. Allí estaba el rostro amado, infantil y maduro al mismo tiempo, y los labios agrietados del hombre muribundo pronunciaron el nombre. La visión estuvo a punto de quebrarse, amenazada por el presagio de un grito, el rumor del agua corriendo por el lecho de un río, muchos, muchos años atrás, y un gemido, y el dolor de una herida abierta. Pero de pronto, el rostro puro volvió a iluminarse. El hombre descubrió que era en esa visión donde alumbraba la alegría, y cerró los ojos para siempre⁴¹.



Baruch Spinoza

NOTAS

1. De Olaso, Ezequiel, "Spinoza y nosotros", en AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pp. 179-198.
2. Lugones, Leopoldo, *Prometeo*, Buenos Aires, 1910, p. 82. Este extraño libro de Lugones recoge un conjunto de materiales reunidos para un curso libre de Estética –que finalmente no se llevó a cabo– solicitado por el Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
3. Korn, Alejandro, "Spinoza", en *Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, p. 397 –también incluida en la edición anterior de los escritos de Korn, sólo que con grafía diferente, "Espinoso", *Obras*, La Plata, t. II, pp. 25-31.
4. Korn, Alejandro, "La libertad creadora", en *Ibid.*, p. 225.
5. *Ibid.*, p. 400.
6. Astrada, Carlos, "Spinoza y su aporte a la metafísica", en *El juego metafísico*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942, p. 73.
7. Vasallo, Ángel, "Una introducción a la ética. Excurso histórico: la ética de Spinoza", en *Cursos y conferencias, revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, N° 5, Buenos Aires, 1934, pp. 471-481.
8. Vasallo, Ángel, "Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza", en *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, 1978, XVIII, 28-29, p. 169.
9. Bermann, Gregorio, "Spinoza, teólogo y político", en *Judaica*, año I, N° 10, Buenos Aires, abril de 1934, pp. 149-152.
10. Roca, Deodoro, "Marxismo y anarquismo", *El país*, 19 de octubre de 1930.
11. De la Torre, Lisandro, *Intermedio filosófico, La cuestión social y los cristianos sociales, La cuestión social y un cura*, Buenos Aires, Hemisferio, 1976.
12. Yunque, Álvaro, "Sabio Spinoza...", en *Judaica*, n° 169-170, Buenos Aires, agosto-septiembre de 1948, pp. 11-14.
13. Dujovne, León, *Baruj Spinoza*, Universidad de Buenos Aires, 1945, vol. II, p. 108.
14. *Ibid.*, vol. III, p. 286.
15. Romero, Francisco, "Descartes, Spinoza y Leibniz. Reflexiones y confrontaciones", en *La estructura de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1967, pp. 268-269 [artículo aparecido originalmente en *Entregas de la Licorne*, Montevideo, 2da época, año 1, N° 1-2, noviembre de 1953]
16. Romero, Francisco, "Sobre la diversidad filosófica y los prototipos del racionalismo en el siglo XVII", en *La estructura de la historia de la filosofía, cit.*, p. 220 [originalmente en *El comercio*, Lima, 28 de julio de 1954].
17. Banchs, Enrique, "De un reloj de Estrasburgo", *La Prensa* el 15 de julio de 1956 –ahora en *Prosas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1983, pp. 390-393.
18. Martínez Estrada, Ezequiel, "Homilía a los estudiantes", leído en la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca) el 20 de noviembre de 1958 (en *Para una revisión de las letras argentinas*, Losada, Buenos Aires, 1967, pp. 168-177).
19. Kibrick, Salvador, "Ante el tribunal de la posteridad", en AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza, cit.*, pp. 9-25.
20. Spinoza, Enrique (pseudónimo de Samuel Glusberg), *Spinoza, águila y paloma*, Buenos Aires, Babel, 1978.
21. Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990, pp. 20-21.
22. González, Horacio, "Locura y matemáticas", en *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Buenos Aires, Altamira, 1999, p. 50.
23. *Ibid.*, p. 52.
24. *Ibid.*, p. 57.
25. Grüner, Eduardo, "El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes entre Hamlet y Edipo", en A. Borón (comp.), *La filosofía política moderna de Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Eudeba / Clacso, 2000, pp. 143-165.
26. Sperling, Diana, *Del deseo. Tratado erótico-político*, Buenos Aires, Biblos, 2001, p. 112.
27. *Ibid.*, p. 149.
28. Madanes, Leiser, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 131-132.
29. Cohen, Diana, *El suicidio: deseo imposible, o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2003, pp. 207-208.
30. Carpintero, Enrique, *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Buenos Aires, Topía, 2003.
31. "El culto rendido por Borges" (grabación), en AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza, op. cit.*, p. 49.
32. Borges, Jorge Luis, "Baruch Spinoza" (conferencia, 16 de enero de 1981), en *Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*, Buenos Aires, Agalma, 1993, p. 59.
33. Borges, Jorge Luis, "Baruch Spinoza", en *La moneda de hierro*, Buenos Aires, 1976.
34. Borges, Jorge Luis, *Borges en la Escuela Freudiana..., cit.*, p. 63.
35. *Ibid.*, p. 64.
36. Borges, Jorge Luis, "La penúltima versión de la realidad" (1928), en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 200.
37. *Ibid.*, p. 930.
38. Borges, Jorge Luis, *Obras completas (1975-1985)*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 338.
39. *Borges en la Escuela Freudiana..., cit.*, pp. 68-69.
40. *Ibid.*, p. 72.
41. Abós, Álvaro, "La alegría sin fin", en *Merece lo que sueñas*, Alcalá de Henares, Fundación Colegio del Rey, 1994, pp. 35-39.

Rastros de carmín

Por María Pía López

El vitalismo, tan inspirador en los años 20, no puede definirse como una corriente teórica o política estructurada de la cual derivar el análisis de los sucesos acaecidos. Se trata, según María Pía López, de una peculiar sensibilidad rebelde a las formas de cristalización de la vida social que se interrogaba sobre los modos de expresión de las prácticas colectivas que reclaman para sí la soberanía frente a la rigidez de los conceptos y las formas de representación vigentes. Una filosofía “al borde de no ser tal” en la medida en que indaga en el arte como vía posible para la simbolización de las prácticas que en su fluidez resisten la alineación de las categorías metafísicas. El texto de López evoca, con intensidad, este entusiasta espíritu epocal que encuentra en los nombres de Carlos Astrada, Deodoro Roca, Homero Guglielmini y Jorge Luis Borges, una invitación a recorrer la vida como drama capaz de ser habitado desde la alegría creadora.

Asedios y asaltos

*La vida es, por sí misma, valiosa,
afirma el moderno vitalista.*

Carlos Astrada,
Sonambulismo vital,
1925.

György Lukács no ha sido el único en considerar que las filosofías de la vida –desconfiadas frente a la razón y alejadas de los análisis económicos– eran el huevo en el que anidaba la peor de las serpientes políticas. El vitalismo, para sus críticos, sería un modo del irracionalismo y el magma filosófico del cual brotarían políticas destructivas. El enlace entre vitalismo y fascismo a veces estuvo en manos de sutiles orfebres, pero en general fue tramado con excesivo descuido por las mediaciones y diferencias.

En 1953 Luis Quintanilla intentaba mostrar que el hilo que iba de Henri Bergson –en quien sería difícil, para cualquiera de sus contemporáneos, no ver a un humanista comprometido¹– al nazismo existía y que esa cuerda tenía un nombre propio: Georges Sorel². ¿Qué eslabón es Sorel, entre qué lecturas y qué políticas se constituye? No es el tema de este artículo, pero lo recordamos como nombre de una discusión persistente alrededor del vitalismo. Así como Benjamin auscultó los parecidos entre la filosofía bergsoniana y la literatura de Proust; Sorel, el anarcosindicalista, leyó esa filosofía en clave de la política revolucionaria, cultivando la idea de una inmediatez necesaria y reveladora –lo que llama catástrofe– que haría estallar el tiempo homogéneo y lineal. Deodoro Roca sostuvo que el único descendiente legítimo de Sorel era Lenin, “nunca Mussolini o Primo”. Para Quintanilla, por el contrario, su

rechazo del cálculo político y su negativa a considerar las clases sociales como un dato, evidenciaban una incómoda familiaridad con Hitler.

¡Basta de nombres!, ya debe pedir el atribulado lector. Son sólo algunos de los que dieron sus interpretaciones sobre los vasos comunicantes entre las filosofías de la vida y los movimientos políticos reaccionarios. Partícipes de escenarios polémicos en los que la hermenéutica era estrategia de combate.

El mundo intelectual argentino no dejó de recibir el cimbronazo de estos pensamientos. Tampoco dejó de releerlos y tamizarlos, de distanciarse y mezclar corrientes que en sus lugares de origen parecían adversas. Y de cultivar una serie de imágenes que le serían propias. Simmel, Nietzsche y Bergson son los autores que donaron nuevas teorías y credos. Spengler y Ortega y Gasset (el primero con la idea de la decadencia de Occidente, el segundo con la de nueva generación) pusieron las palabras para que la época hablara. Las vanguardias estéticas y los combates por la reforma universitaria gestaron el clima para descubrir la importancia de los compromisos vitales. En el marco de ese complejo encuentro de lecturas que venían de las fortalezas filosóficas y experiencias que se forjaban en las ciudades argentinas, algunos hombres escribieron artículos, ensayaron libros y editaron revistas. Visitaremos algunos escritos de Carlos Astrada, Deodoro Roca, Homero Guglielmini –incluso apelaremos al joven Borges–, para encontrar los tonos de una sensibilidad que impregnó los años 20. De ninguno de ellos se podría decir que fue sólo un vitalista, pero sí que oblaban su aporte a ese modo de vivir su contemporaneidad.

Nombrar sin nombrar

La metafísica es, por tanto, la ciencia que aspira a prescindir de símbolos.

Henri Bergson,
Introducción a la metafísica, 1903.

En 1923 se editó *El conflicto de la cultura moderna*, de Georg Simmel, traducido por Carlos Astrada. En ese libro, Simmel plantea que toda época tiene su clave, una suerte de *rey oculto* que habla en las distintas obras, que da el tono para las distintas composiciones.

La vida se pretende autónoma de las formas pero no puede realizarse desechándolas. El escritor, que quiere dar cuenta de ella, teme deslizarse hacia el terreno de sus adversarias: “la esencia de la vida, situada aquende o más allá de toda forma, sería negada si se quisiera y pudiese dar de ella una definición conceptual...”

La clave, en el siglo XX, es el concepto de vida. En el expresionismo artístico, en el pragmatismo filosófico, en la idea de intuición, en la mística religiosa y en las afirmaciones de la nueva ética, encuentra un mismo talante: la reivindicación de la vida —*fluida, continua, inquieta, hecha de fuerzas, inapresable*— contra las formas culturales, que se reclaman inmutables y definidas.

La vida se pretende autónoma de las formas pero no puede realizarse desechándolas. El escritor, que quiere dar cuenta de ella, teme deslizarse hacia el terreno de sus adversarias: “la esencia de la vida, situada aquende o más allá de toda forma, sería negada si se quisiera y pudiese dar de ella una definición conceptual. Sólo le es dado, como vida consciente, llegar a ser consciente de sí misma en su movilidad, sin que esté de por medio el estrato de la conceptualización, que coincide con el dominio de las formas”. Si el

concepto es forma, la expresión vida debe mantenerse, dirá Simmel, en una zona vaga e imprecisa.

El problema es evidente: la noción de vida es la clave de la época, pero resiste su simbolización. Por ello las filosofías vitalistas miran de soslayo al arte o sostienen que saben lo que no se puede comunicar. Sobre el fondo de ese drama se comprende la afirmación de Bergson de que la intuición metafísica es una idea simple pero requiere ser dicha por el cuadro simbólico de su época revistiéndose, así, de una *complejidad* y oscuridad de la que carece. Vale más, pensaba, intentar recurrir a *imágenes* y no a *conceptos*. A muchas y diversas que procuren despertar en el lector una “imagen mediadora” que lo haga intérprete de la intuición original. Como intentó la fenomenología, se trata de suspender los modos teóricos de aproximarse a la realidad para volver a interrogar, ahondar y desplegar la percepción. Es en la experiencia —en una experiencia desprendida de los lastres del interesado pensamiento de la vida cotidiana y de los intelectualismos— donde una filosofía nueva puede encarnarse como verdad.

Esta filosofía renuente a los conceptos sería capaz de revitalizarse dándole más vitalidad a la vida. No es un juego de palabras. Las vanguardias estéticas intentaron vincular el arte a la praxis vital, pero no para someterlo a las rutinas comunes ni a una eficacia práctica inmediata, sino para hacer una vida más artística y un arte más vital; en el mismo sentido, Bergson imagina estas posibilidades para la metafísica: “la realidad no se nos ofrecerá ya en estado estático, en su modo de ser sino que se afirmará dinámicamente, en la continuidad y la variabilidad de su tendencia; lo que en nuestra percepción haya de

inmóvil y aterido, entrará en calor y en movimiento. Todo se animará en torno nuestro y revivirá dentro de nosotros. Un gran aliento se apoderará de los seres y de las cosas, y nos sentiremos elevados, impelidos, llevados por él. Sentiremos más vida, y este aumento vital traerá consigo la convicción de que los graves enigmas filosóficos podrían descifrarse o tal vez podrían dejar de plantearse, por haber nacido de una visión congelada de lo real y por no ser más que la traducción, en términos intelectuales, de cierto debilitamiento artificial de nuestra vitalidad³. ¡Vaya promesas! Si los obstáculos planteados por Simmel eran de envergadura, las posibilidades atribuidas por el francés convertirían a su filosofía en necesidad para el buen vivir.

En la década del 30, la Universidad de Córdoba publica un *Homenaje a Bergson*⁴. El primer artículo está firmado por Alejandro Korn, sin duda la figura central de la filosofía argentina de ese momento. Desde la dificultad de ser argentino –de estar “colocado al margen de los centros de la cultura filosófica”– se propone un balance amistoso del pensamiento de Bergson. No sin tomar distancia, ve en él “un derrotero digno” para la metafísica del siglo XX. Ese derrotero es, queda claro, el del vitalismo: “nos ofrece la visión de la potencia creadora cuyo ímpetu vital, cual un torrente, fluye por todas sus criaturas, desde la ameba hasta el hombre, se diversifica, se individualiza, sin dejar de ser un devenir único e indivisible. Si las gentes no pueden renunciar al mito trascendente y antropomorfo –pues bien, que sea éste. Es el más hermoso. Afirma la solidaridad de todos los seres vivientes; nos llama a cooperar sin tregua en la evolución ascendente de la Vida”.

Destino incómodo de estas filosofías, siempre al borde de no serlo: de ser mito, arte, experiencia inefable. La renuncia o el intento de desvío, respecto de la construcción sistemática, parece acorrallar a sus cultores en una zona incierta. Incierta política y teóricamente. Pero es probable que esa incertidumbre o la ambigüedad que tiñe la elaboración del vitalismo, provenga de su propia fuerza, del cumplimiento de la intención de acompañar, en términos de Simmel, lo que fluye contra las formas objetivadas.

En la Argentina, periferia del mundo filosófico, el vitalismo fue una *sensibilidad intelectual*, un modo de percibir y de producir tomas de posición. Arrastra su ambigüedad de origen, por ello sólo se puede usar ese nombre en relación a algunas personas o experiencias, si se descarta su inclusión en un sistema de pensamiento y se los comprende como artesanos de una serie de imágenes, lecturas, estilos de reflexión y modos retóricos, que se reúnen (o que reunimos en este escrito) bajo la idea de vitalismo.

Escrituras y misiones

Cosa distinta me ocurre con la producción espiritual de Nietzsche, que fatalmente se me aparece bajo la forma del tiempo, como un devenir, como algo musical y fluyente.

Homero Guglielmini,
Alma y estilo,
1930.

¿Cómo escribir aquello que se resiste a ser fijado y que es la condición de la época? ¿Con qué imágenes tratar la mutación? Las artes estarían en mejores condiciones de crear nuevas expresiones,

sin los lastres de la filosofía que, reacia a abandonar las ideas de estado o de posición, no puede imaginar el movimiento ni la mutación. Esa es la crítica de Bergson a sus colegas, desprendida de su afirmación de que no hay cosas que se muden o muevan, sino que el mundo es permanente creación y movimiento de movimientos.

El arte, entonces, podría expresar la vida como mutación y movimiento. El barroco, pensaba Deodoro Roca⁵, había anunciado un modo de tratar las relaciones orgánicas con el paisaje, el dinamismo, la velocidad técnica, el vértigo de la rotación absoluta. El cine vendría luego a consumir esos anuncios. Jorge Luis Borges, cuando pretendía ser *fatalmente contemporáneo* usó la idea de meta-

Los escritos vitalistas se definen también antagonizando, componen un juego de opuestos. Como escritos de combate o de fundación, remarcan la contraposición nítida antes que la exposición de los grises. Se oponen espacio y tiempo; inmovilidad y movilidad; formas y flujos; lo estático y la mutación; viejo y nuevo; concepto y experiencia. Es la segunda serie de términos la que reclama las valoraciones positivas.

morfosis para pensar la vida y el arte: “Hoy triunfa la concepción dinámica del kosmos que proclamará Spencer y miramos la vida, no ya como algo terminado sino como un proteico devenir. Como una rauda carnavalesca teoría hecha de sufrimientos y de goces. Como un febril frondoso rojo aquelarre ante el blanco terror de las estrellas... El ultraísmo es la expresión recién redimida del transformismo en literatura. Esa floración brusca de metáforas que en muchas obras creacionistas abruma a los profanos, se justifica sí plenamente y representa el esfuerzo del poeta para expresar

la milenaria juventud de la vida que, como él, se devora, surge y renace, en cada segundo”⁶.

Las metáforas de nuestro ultraísta son enfáticas. Evidencian, en tono mayor, que las vanguardias reclamaron ese derecho o esa obligación: expresar en sus obras la metamorfosis incesante del mundo. Para ello debían perseverar jóvenes en esa eternidad de juventud que la transformación alumbraba. La aspiración a fundirse con un mundo que renace sin cesar fue una marca de lo que podríamos llamar la *lengua vitalista*. No es una tarea individual ni aislada. Las escrituras que estamos convocando reafirman la enunciación plural. Ese *nosotros* está fuertemente imbricado con la época. *Nuevo* y *nuestro* serán los adjetivos con los que, una y otra vez, marcarán esa comunión. Uno temporal: mientras la revista *Martín Fierro* hizo suyo el grito de mirar con ojos *nuevos*, Astrada había sostenido que “siempre habrá algo nuevo bajo el sol”, poniendo en la historia y no en la mirada la condición de lo cambiante, e *Inicial* creía que una “nueva intuición” les daría una “nueva filosofía”. Otro posesivo: “nuestra esperanza”, “nuestra mirada”, “nuestro espíritu”. No parece sólo un intento de evitar la incomodidad de una primera persona singular, sino más bien el de apuntalar la construcción de una identidad colectiva o de afirmar alguna que se sospecha ya existente: probablemente la de *generación*. Porque nueva generación es el nombre en el que se concilian la pertenencia y la novedad.

Los escritos vitalistas se definen también antagonizando, componen un juego de opuestos. Como escritos de combate o de fundación, remarcan la contraposición nítida antes que la exposición de los grises. Se oponen *espacio y tiempo*;

inmovilidad y movilidad; formas y flujos; lo estático y la mutación; viejo y nuevo; concepto y experiencia. Es la segunda serie de términos la que reclama las valoraciones positivas. Las interrogaciones forjadas en esta lengua parecen apuntar al sino de una experiencia temporal que es perceptiva, política, intelectual y artística. Es decir: al problema de cómo se vive una época y cómo se expresa esa experiencia.

El tablero supone un jugador: un cierto tipo de escritor, que no puede ser el que proviene de las filosofías o las artes del siglo XIX. No un intelectual puro, ni retirado en la contemplación, sino un hombre que actúa por urgencia vital. Homero Guglielmini, en el prólogo a *Alma y estilo*⁷, evoca un eco alemán para explicar porqué escribir: “Escribo –dice Nietzsche– porque hasta ahora no he encontrado otro medio de librarme de mis pensamientos. Escribir es para mí una necesidad”. En 1928 Mariátegui, prologando sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, también recordaba al autor de *Ecce homo* para afirmar que un libro no es producto de un plan intelectual sino de un “imperioso mandato vital, algo que visita la vigilia del escritor, que exige poner toda la sangre en las ideas”.

Dos efectos tiene, para Guglielmini, la afirmación de la escritura como urgencia. Por un lado, la imagina como aventura o compromiso, liberada de los cuidados formales: “Se trata de echar el demonio del cuerpo, de dejar de estar poseído”⁸. Por otro, y en sintonía con la interpretación de la praxis política como experiencia religiosa, la tarea intelectual fue considerada una misión: “yo creo que la principal *misión* del nuevo tiempo filosófico es esa de acometer el gran inventario de la realidad”.

Gitanos y revolucionarios

Esta atmósfera en que ahora vivimos es por cierto mucho más fina que la que acaba de disiparse: respiramos con más agilidad; bajo su peso liviano, nuestra exuberante espontaneidad vital liberta todos sus movimientos y un libérrimo impulso de saltar y volar pica nuestros talones. “La nueva mentalidad de Occidente”, *Inicial* N°4, 1924.

Carlos Astrada en su excepcional *Sonambulismo vital*⁹ se condele de los límites –ya advertidos por sus camaradas europeos– del filósofo para comprender la vida que fluye. La imagen presente en Astrada no será el río que había motivado a Heráclito sus reflexiones, sino el modo de vida, nómada y cósmico, del pueblo gitano.

Henri Bergson



Después de Nietzsche la alegría será considerada una condición del pensamiento creador, y la voluntad una fuerza que distingue a los que no se someten. Aunque eso estuviera ya en otras filosofías él lo desplegó en una escritura que tenía tanto de reflexión como de artimañas poéticas y de artes panfletarias. Creó, de ese modo, una filosofía para no filósofos, para hombres activos y no para especialistas.

El artículo se construye sobre el cañamazo conocido: lo viejo y lo nuevo, lo que debe morir y lo que está naciendo son sus modos temporales. Lo móvil y lo inmóvil el combate de fondo: Astrada enfrentará la “corriente sinuosa y cambiante” de las tribus nómadas, a la “empeñosa búsqueda de las normas” de las colectividades organizadas, con fines trascendentes y existencia labo-

riosa. Contra el individualismo y la autoconservación, imagina a los gitanos disfrutando un “sensualismo cósmico”. Configura la idea de un cuerpo sensible, inmerso en un mundo natural en el que encuentra sentido y al que da sentido mediante su conexión: el

viento que suena hace valioso el estar vivo, pero si el viento suena lo hace *para* ser percibido. El cuerpo no es encarnación de una razón pensante e individual, sino un modo –imbricado, comunicado con otros– de la vida que no es individual ni sólo humana.

En las oposiciones se despliega una propuesta filosófica y existencial: la de percibir la vida en su puro fluir. Aquello que el filósofo quiere mostrar pero se resiste a ser simbolizado, es experimentado por el pueblo gitano. La materia misma de la vida social, la existencia de comunidades que no se cristalizan en formas institucionales, es tramada como pensamiento: “es como si en la misma vida, en su nuda fluencia, –tal es la impresión– se desplegasen un instante ante nuestros ojos,

primigenia, grávida de posibilidades insospechadas y ajena a toda finalidad que la trascienda”. Pura inmanencia, entonces, de “la desnuda realidad inmediata, fluyente e inapresable, de la vida misma”. Ya Lugones había considerado la idea de una vida sin fines trascendentes, pero a diferencia de Astrada, que la vinculó a la persistencia de un movimiento creador, el orador de *El Payador* la hiló a un cierto estado de las fuerzas sociales al que no dejó de pretender inmutable.

Mostrar lo que no se puede decir: El drama del filósofo proviene de su separación con esa vida plena, escisión obligada por el pensamiento reflexivo, que supone acumulación de conocimientos, tradiciones, instituciones legitimadoras. El filósofo está en la “tierra de la meditación” contemplando el flujo vital, mientras el gitano está inmerso en ese fluir, es “un artista espontáneo del puro vivir”. Pero el pensador no deja de tener algo de gitano, cierta afinidad del espíritu o el intelecto creador que le permite comprender.

El nomadismo como huida de un mundo que cosifica y oprime está presente en ciertos modos de la fuga, el éxodo y la revolución¹⁰. Deodoro Roca abundó en oponer lo *muerto* –el orden institucional, lo burocrático, lo rutinario, “la corrección de todo entusiasmo”, el positivismo– y lo *vivo* –el instinto, la fuerza creadora, la alegría, “la voluntad heroica”, el entusiasmo–. En sus escritos y prácticas, la contraposición de lo inmóvil y lo móvil, tiene una explícita resolución política: “el socialismo es una corriente continua. Unas veces profunda y desmandada. Otras, tranquila y ordenada. Pero la única fluente y viva. Es –y será cada vez más– la corriente central de nuestro tiempo. La única que va a desembocar

en la historia”¹¹. Una vez más el río, pero ahora dando metáforas a lo que socava la estabilidad social.

Entre el nomadismo y la revolución, las elecciones de este vitalismo no parecen aliarlo a la defensa del orden existente. Antes bien, repica la insistencia sobre la transformación como destino. Bajo el signo de la Rusia soviética y los entusiasmos callejeros latinoamericanos, se releyó, se difundió, se ahondó la noción de mito. No es el caso de Roca, pero sí el de Astrada, que en 1921 escribía, a propósito de los acontecimientos rusos, “El renacimiento del mito”. Trata de hurgar en la contemporaneidad de una revolución, con galas religiosas y lenguajes idealistas: la experiencia soviética es casi religiosa, Lenin es un místico que señala el camino extasiado en la visión de una humanidad mejor (un nuevo Moisés) y la revolución configura *el evangelio eterno del hombre*. Las imágenes provienen de las arcas espiritualistas, pero el intento de Astrada lleva al problema de cómo pensar la política cuando existe ese “ensayo de vida” conducido por los bolcheviques. Ve allí el gran *mito* de la época. Un mito al que no cabe juzgarlo (carece de sentido, escribe, viajar a la patria del socialismo a observar), sólo se puede vivir dentro de él y entablar, en su nombre, luchas trágicas y heroicas. Mito para los hombres del mundo que serán interpelados por una nueva fe. Planteado de este modo –en el que se percibe la cercanía con los trazos de un Sorel o de un Gramsci–, el mito no es aquello que congela la historia o la somete a una repetición. Por el contrario, es algo que debe entenderse en relación al movimiento y a la mutación: *figura*, también él, de la acción actual y creadora¹².

Las fuerzas alegres

Rumores vitales, cantos alegres y esperanzados, cantos que tienen sentido en todos los lugares de la tierra. Brotan de la alegría y de la esperanza de un pueblo joven que se incorpora con ritmo dionisiaco, a la labor y a la fiesta del mundo.

Deodoro Roca,

“La historia no trabaja en vano”,
1931.

Nietzsche era “el hombre más peligroso de Europa” y su obra “el larvado pensamiento filosófico contemporáneo, los gérmenes de toda rebeldía actual”, decía quien había escrito el Manifiesto Liminar de la Reforma. No se puede disociar el despliegue de un pensamiento vitalista de la fervorosa recepción que han tenido esos *peligrosos* escritos que mostraron la genealogía oscura, menor y esquiva de los pensamientos, y delinearon un modo de comprender y valorar las subjetividades. Después de Nietzsche la alegría será considerada una condición del pensamiento creador, y la voluntad una fuerza que distingue a los que no se someten. Aunque eso estuviera ya en otras filosofías él lo desplegó en una escritura que tenía tanto de reflexión como de artimañas poéticas y de artes panfletarias. Creó, de ese modo, una filosofía para no filósofos, para hombres activos y no para especialistas.

De su *Origen de la tragedia* proviene el elogio de las fuerzas de Dionisios, las que sumergían al hombre en lo colectivo, desindividualizando, sacando de la forma que Apolo resguardaba. Dionisios es el nombre del “olvido de sí” y de la embriaguez. Su adversario es el espíritu teórico, socrático, el intento de conocer todo, destrozando el mito. En

“La revolución de las conciencias”, de 1918, Roca recupera la imagen de una “disposición dionisiaca” de los jóvenes reformistas: “yo los he visto subir toda cuesta cantando, y hacer, alegremente, cosas terriblemente serias. De pronto una racha heroica ha alumbrado todas las caras”. Bajo el nombre de Dionisios se pone así tanto al combate de la vida contra las formas, como las fuerzas alegres, las potencias de lucha y creación. Ese Nietzsche, el productor de una obra incitante de rebeldías, quedó opacado. Lo que sería moneda habitual después del surgimiento del nazismo, y de los tratos de su hermana con el régimen, ya

La idea de superhombre no significa ratificación de los poderes existentes, sino temple del revolucionario: temple del que afirma pese a la soledad y a la condición minoritaria. El que resiste o se rebela no es comprendido, necesariamente, por sus contemporáneos, presos de los códigos del sentido común y de las morales opresivas e interesadas.

estaba anunciado en la literalidad de algunas lecturas. El individualismo jerárquico de Lugones recababa allí inspiración o argumentos: donde decía superhombre se leía una defensa o un elogio de los poderes existentes. Deodoro, que

por otras razones, mantuvo una fuerte polémica con el *poeta nacional*, leyó esa idea en relación a un necesario trastocamiento: “rechaza también a los hombres de sociedad –irremediablemente mediocres–, a los ruines, a los bufones, a los desesperanzados... a los capaces de reacción, nunca de acción... y los contrapone al individuo de máxima pujanza, de intensidad plena y rica, de ‘grandeza interior’. Si todos los hombres son otras tantas voluntades de afirmación y dominio –aun comenzando por aquellos que afirman su propia esclavitud– el valor supremo vital radicaré en aquellos cuya voluntad de poder sea más fuerte. Por

eso el ‘superhombre’ es para Nietzsche la corona del mundo. Pero ¿cómo se falseó su concepto de superhombre?” En este escrito de 1931, la idea de superhombre no significa ratificación de los poderes existentes, sino temple del revolucionario: temple del que afirma pese a la soledad y a la condición minoritaria. El que resiste o se rebela no es comprendido, necesariamente, por sus contemporáneos, presos de los códigos del sentido común y de las morales opresivas e interesadas.

Es momento de una aclaración: hasta aquí (y será así en las páginas que restan) hemos salpicado el texto con las voces ajenas. Lo he creído necesario porque son escritos de difícil acceso o por la felicidad de rodear con nuestro propio lenguaje otros modos de la lengua, creyendo que así se verán mejor sus pericias y sus estratagemas. En este caso, en las citas de los artículos de Roca, se hace visible, creo, su cuidado en preservar las ideas de su interpretación reaccionaria, de su conversión en máquinas de legitimación. Tenaz, extrae de las valijas del peligroso viajero *figuras* –la alegría, lo dionisiaco, el superhombre– para pensar a la política como un oficio de hombres libres.

Definir y tomar distancia

A raíz de una disertación que leí en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, sobre algunos aspectos de la filosofía de Federico Nietzsche, suscitóse un debate acerca del exacto sentido de la palabra vitalismo.

Homero Guglielmini,
Alma y estilo,
1930.

Así como Roca fue la voz más reflexiva y original surgida del movimiento

de reforma universitaria, la revista *Inicial* (1923-1927) fue el producto cultural más heterogéneo y dispar nacido de esa experiencia. Revista de coqueteos vanguardistas, intentó llevar el impulso rupturista de la reforma a la filosofía, el arte y la política. Homero Guglielmini, uno de sus editores, se propuso definir —en el libro ya mencionado y a propósito de la obra de Nietzsche— qué entender por vitalismo. Vale seguir los tres modos en que lo entiende, no tanto por la novedad —muy relativa— de las ideas sino por la excepcionalidad de la tarea.

En principio, lo considera una posición filosófica cuyo problema y centro es “la vida del hombre, en su inmediata significación, como hecho que es previo a todos los otros”. Esto tiene como consecuencia pensar que la filosofía se constituye a partir de la confesión personal y de la autointerrogación y no derivando conceptos de modo sistemático. Aforismos, impresiones, o imágenes, antes que lógica o geometría. Pero si la filosofía sacude sus rigideces, las elecciones vitales aumentan su rigor. Lejos del hedonismo o del sensualismo cósmico que festejaba Astrada, la extinción de toda esperanza de trascendencia, y la idea de eterno retorno, obligan a “profundizar hasta el tuétano cada instante de nuestra vida”, a elegir, en cada instante, el modo de habitar en la eternidad. Ascetismo, entonces, y una ética rigorista. El vitalismo es, también, una *doctrina* según la cual nuestro destino íntegro se consume en la vida. Una suerte de inmanentismo radical, en el que coinciden —la respiración simmeliana es fundamental aquí— Schopenhauer y Nietzsche. Para ambos la vida carece de fin y es voluntad irracional.

Se sabe que esos supuestos comunes provocaron consecuencias opuestas. Guglielmini las atribuye a diferentes vivencias sentimentales. Mientras uno abre el camino de la negación; el otro afirma la vida “heroica, peligrosamente”. Esta inversión es posible a partir de la transformación de la idea de voluntad: ya no sería universal, única en todos los seres y vidas, sino que se encarnaría en manifestaciones individuales, como voluntad de poder.

El editor de *Inicial* se muestra incómodo ante la tercera definición, la que surge de considerar los valores vitales (la fuerza de los instintos, la plenitud corporal, los sentimientos existenciales primarios) serían fundamento y condición de todos los demás. Nietzsche había colocado “las funciones animales” por encima (“mil veces” enfatizaba) de “los bellos estados del alma y las cumbres de la conciencia”. En *El origen de la tragedia* afirmó que la fuerza es alegría y su expresión es la soberanía sobre los músculos. En esos festejos de la inmoderación vital, el argentino ve un *extremismo* producido por “su propia indigencia fisiológica”. Usa la biografía de Nietzsche como arma para impugnar

El cine fue la gran alteración del tiempo como linealidad y yuxtaposición. Podemos leerlo, entonces, como parte del sueño vitalista. Un “milagro” que encarnado en tierras californianas, festeja Guglielmini en *Hombres entre juguetes* (1933). Oliverio Gironde —recordando la revista más conocida de la vanguardia argentina— dirá que “con mucho mayor detenimiento *Martín Fierro* examinó la génesis y las perspectivas del cinematógrafo, como expresión del arte nuevo”. El cine, para los hombres de *Martín Fierro*, era arte de la sensibilidad naciente, pasión de muchedumbres, conciencia del movimiento, y un conjunto de promesas en riesgo por la “vergonzosa mercantilización”.

la profunda corporalidad de su pensamiento, en nombre de un espiritualismo necesario: “a la filosofía del nuevo tiempo incumbe comprender y jerarquizar esos valores debidamente, enumerando con entera imparcialidad los elementos –no sólo vitales, sino que también, y acaso sobre todo, espirituales– que deben integrar la imagen del hombre selecto”, finaliza, moderado o prudente.

Mientras Astrada buscaba un vitalismo encarnado y Roca una política de la alegría, Guglielmini lo prefiere teoría: un modo del análisis que no debería ser exagerado hasta obliterar los valores tradicionales –en este caso, conciencia y espíritu– de la cultura occidental. Convertir los estiletos nietzscheanos –que hicieron del alemán la figura más notoria de su época– en un haz de ideas *intere-santes* y una valoración de las éticas afirmativas. El intento de definir –al que otros habían renunciado o simplemente descartado– es anudado a la pretensión de acotar, de trazar una frontera que no deja de ser tranquilizadora.

El cine y el vagabundo

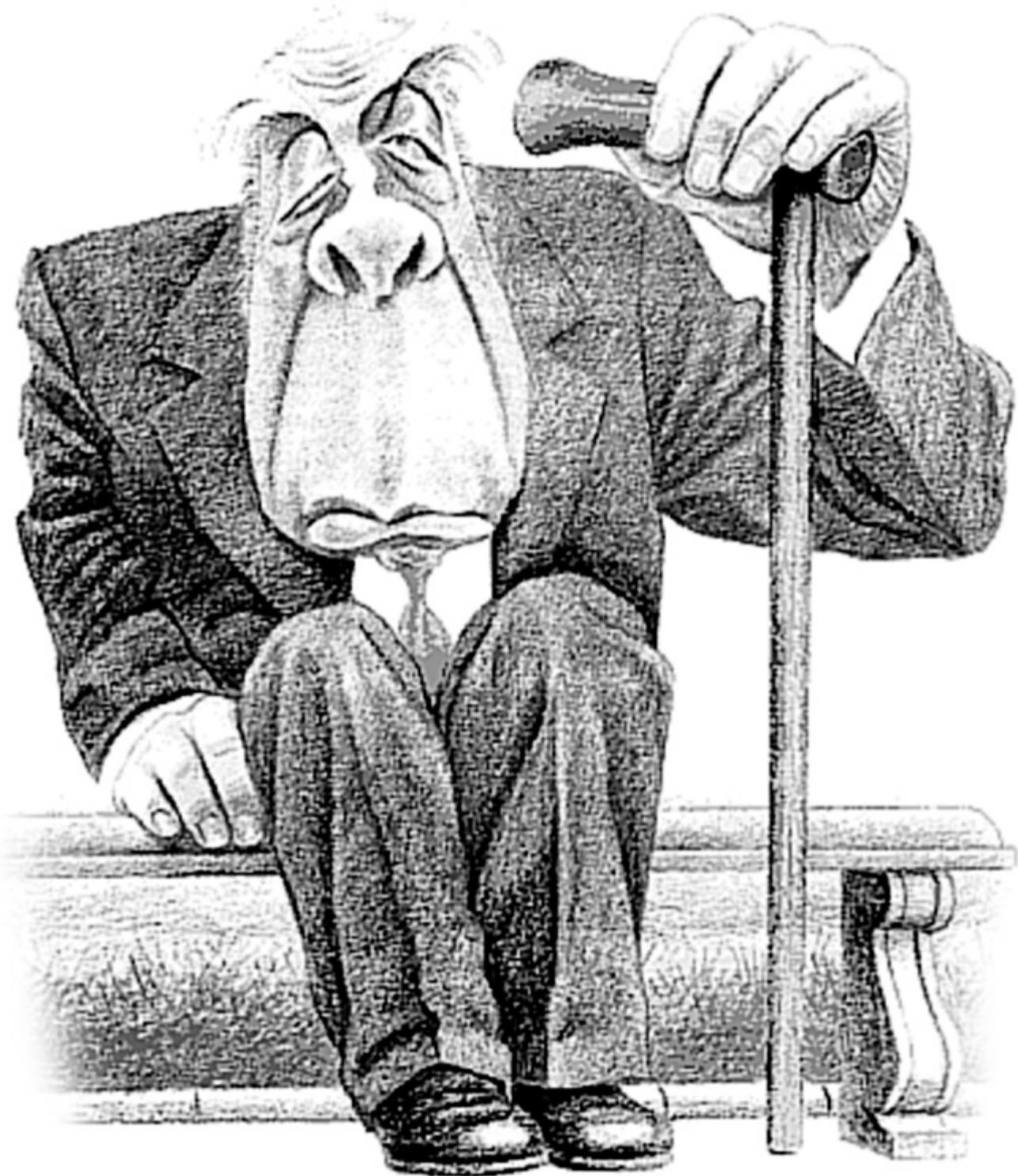
Encontramos la concepción bergsoniana del tiempo, tal como se usa en el cine y en la novela moderna –aunque no siempre de modo tan inconfundible como aquí–, en todos los géneros y direcciones del arte contemporáneo.

Arnold Hauser,
Historia social de la literatura y el arte.

El cine fue la gran alteración del tiempo como linealidad y yuxtaposición. Podemos leerlo, entonces, como parte del sueño vitalista. Un “milagro” que encarnado en tierras

californianas, festeja Guglielmini en *Hombres entre juguetes* (1933). Oliverio Girondo –recordando la revista más conocida de la vanguardia argentina– dirá que “con mucho mayor detenimiento *Martín Fierro* examinó la génesis y las perspectivas del cinematógrafo, como expresión del arte nuevo”. El cine, para los hombres de *Martín Fierro*, era arte de la sensibilidad naciente, pasión de muchedumbres, conciencia del movimiento, y un conjunto de promesas en riesgo por la “vergonzosa mercantilización”.

En el mismo sentido, Roca lo considera no el séptimo arte, sino el primero, “el que más conjuga con nuestra sensibilidad *actual*”. Acechado por la industria, sus procedimientos pueden devenir artilugios comerciales: “la mayoría de los *films* se *fabrican*, aún, no con los ojos inteligentes abiertos frente a la pantalla, sino con la mirada oblicua puesta en la taquilla”. No arte, sino producto a realizarse en el mercado. Esa tendencia no agota las fuerzas del cine ni sus disposiciones para arrojarle a la *generación actual* “la revelación de lo que el libro y el periódico le niegan”: acción más que palabras. En sus capacidades técnicas –el montaje– está la promesa vanguardista de retornar el arte a la existencia: “El cine es –bien entendido– ¡la vida! La vida que fluye en imágenes hacia la pantalla y procura lograr, en la plasticidad novísima de la luz y de la sombra, la emoción que otras formas –fieles a su autenticidad–, le niegan, a este indecifrible ‘hombre-masa’ que bulle en las salas de espectáculos y todo lo invade. Por eso, quizás las multitudes del mundo buscan o adivinan en ella la verdadera síntesis lírica o vital”¹³.



Jorge Luis Borges

SOJOURS H

Acción, vida, fluidez, síntesis sensorial, sigue la lengua vitalista. Roca no se detiene en ella. La técnica, incluso en lo que aún carece, permite dar imagen a los fantasmas, que están siempre en busca de una materialidad tecnológica de última hornada: en “el silencio de la tela y la sombra del disco se conjugan las viejas voces del mundo espectral, los antiguos fantasmas, la Fantasía que para recrear se refugia en las máquinas”.

¿Qué fantasma o qué deseo encarnaba, en esos años, la fundamental y

Mariátegui encuentra en los films de Carlitos (Chaplin) el arte como felicidad, Roca, no menos entusiasta con el personaje, encuentra una poderosa reflexión sobre la vida que la sociedad no cesa de mutilar e impedir. Chaplin aparece como un “hombre libre. Químicamente puro... Es decir: vagabundo perfecto, obediente a la ley que consiste en desconocer a todas”. El “vagabundo sublime” es “una lección de vida ensimismada”. Otra vez, el vagabundeo festejado como una fuga respecto de los territorios normativizados. Eso representan, tanto para el intelectual peruano como para el argentino, la actuación de Chaplin, los personajes que crea, y su modo de desplazarse en la escena.

exitosa figura de Chaplin? Uno de sus films —*La quimera del oro*— inspiró un luminoso análisis de José Carlos Mariátegui, que no dudó en pensarlo como el aventurero ideal: el bohemio “antiburgués por excelencia”. Chaplin “está siempre listo para la aventura, para el cambio, para la partida. Nadie lo concibe en posesión de una libreta de ahorros. Es un pequeño Don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego”.

El bohemio es portador de una “bufonería salvaje y nómada”, y el film es considerado como culminación del pensamiento de vanguardia: “*The Gold Rush* confirma a Freud. Desciende en cuanto al mito de la tetralogía

wagneriana. Artística, espiritualmente, excede, hoy, al teatro de Pirandello y a la novela de Proust y de Joyce”¹⁴.

Mariátegui encuentra en los films de Carlitos el arte como felicidad, Roca, no menos entusiasta con el personaje, encuentra una poderosa reflexión sobre la vida que la sociedad no cesa de mutilar e impedir. Chaplin aparece como un “hombre libre. Químicamente puro... Es decir: vagabundo perfecto, obediente a la ley que consiste en desconocer a todas”. El “vagabundo sublime” es “una lección de vida ensimismada”. Otra vez, el vagabundeo festejado como una fuga respecto de los territorios normativizados. Eso representan, tanto para el intelectual peruano como para el argentino, la actuación de Chaplin, los personajes que crea, y su modo de desplazarse en la escena¹⁵.

Breve fulgor

*Se nos ha querido imponer la obsesión
de un eterno y mustio universo,
de ramaje agobiado bajo las grises
telarañas y larvas de pretéritos símbolos.
Y nosotros queremos descubrir la vida.*

Jorge Luis Borges,
“Al margen de la moderna estética”,
1920.

Si el vitalismo suele renegar de la trascendencia, su inmanentismo lo hace renuente a los tratos con el pasado. Hay que tomar en cuenta la insistencia en denunciar el tradicionalismo, la nostalgia, la museificación, condenas que reclaman otro trato con lo pretérito. Reclaman que lo que pasó pueda tener un lugar vivo en un presente vivo, pero si el pasado es irreductible a la temporalidad actual,

debe ser descartado. Afirmación del presente, sospechosamente parecida a la apología de lo nuevo que produce el mercado capitalista.

Porque el mundo de la mercancía es un mundo sin pasado, en el que el pasado de la producción se borra o queda oculto por la instantaneidad de la circulación y el consumo. El encantamiento con lo más nuevo, con lo efímero, es propio de la situación del consumidor, y la obligación de abandonar los lastres de anteaer es una voz de orden del mercado. Este es el mundo de lo fluido, lo presente y lo nuevo. Pero no es todo esa igualdad de superficie. Porque las afirmaciones de Borges, Astrada, Guglielmini o Roca, remiten a otro sustrato: lo fluido, lo presente y lo nuevo, como modos de una experiencia vital que no puede alienarse ni hacia atrás (si es que el tiempo puede imaginarse espacialmente) ni hacia delante. No sería la mercancía su núcleo vital sino la experimentación estética. Raymond Williams ha mostrado el trágico triunfo de las vanguardias: lo que impulsaron como insurgencia contra la institución hoy circula como moneda de la sociedad del espectáculo. Podríamos hallar un destino similar de las figuras e imágenes vitalistas. No para descartarlas o para mirar socarronamente a aquellos hombres que las forjaron, sino para extraer su respiración crítica. He querido decir aquí que las figuras del nomadismo, la aventura, el mito, la alegría, la metamorfosis, son *figuras vitalistas*. ¿Estaba, en esas figuras, la anticipación del fascismo como sostiene sus críticos? La idea del vitalismo como anticipación al fascismo tiene el problema de juzgar al vitalismo real –con notorias impli-

cancias libertarias– por una imagen especular del fascismo proyectada sobre el pasado, derivando de lo real de un momento su antesala desvaída en el momento anterior. Mariátegui intentó salvar los lenguajes políticos de la izquierda del 20 de su resignificación fascista, mostrando que los parecidos no evaporaban la diferencia fundamental: apostar a la transformación o a la conservación del orden. Roca ve en el fascismo un movimiento defensivo, que “no ha creado nada vital. Sólo ha realizado cosas en las artes de la desesperación. Armas, ejércitos, sutiles y minuciosas defensas de las defensas. Sólo en este aspecto ha creado, si cabe hablar de creación. Por eso lo mejor del fascismo –fuera de su jactanciosa brutalidad y de su repulsiva depravación– son sus desfiles marciales, su *atrezzo* bélico, su *mise en scene* espectacular”¹⁶. En parte, los ropajes para sus grandes espectáculos y puestas en escena, habían sido tomados del guardarropas vitalista, sólo que expurgados de los virus subversivos que podían portar.

La cuestión no está en las *figuras vitalistas* –no serían depositarias de un mal inherente, de una posibilidad política que traicionaría su pretensión rebelde– sino en las ideas con las que se enlazan. Aquí hemos leído algunas de sus imágenes más nítidas, que deberían ser puestas en diálogo con otros usos menos esquivos respecto del entrecruzamiento ideológico, como los del propio Lugones o los de *Inicial*¹⁷. Pero es claro que la convocatoria a la creación y la afirmación de un mundo en plena mutación no son, precisamente, argumentos reaccionarios. Y ellas fueron el sentido profundo, aunque evanescente, del vitalismo.

Lo que tuvo de sueño libertario queda en esos leves rastros de algunas imágenes y escritos dispersos con los que se quiso escribir el optimismo transformador de los años veinte. La década siguiente iniciaría, aquí y en el mundo, un período de considerable oscuridad. Las vidas de quienes dibujaron estas imágenes que recuperamos no dejaron de ser afectadas, ni sus ideas emancipatorias, en algunos casos, de ser melladas. Sin embargo, ese breve fulgor de una sensibilidad rebelde merecía ser convocado.

NOTAS

1. En su Testamento, de 1937, comenta su conversión al catolicismo y su decisión de no hacerla pública en momentos de persecución contra el pueblo judío. (Merleau-Ponty analiza sugerentemente ese episodio en su *Elogio de la filosofía*)
2. Quintanilla, Luis, *Bergsonismo y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953. La estructura de los capítulos es similar a la de un dominó: cada "pieza" tiene dos términos ("Bergsonismo y anarco-sindicalismo"; "Anarco-sindicalismo y fascismo"), y uno de ellos es eslabón para un nuevo tramo de la cadena. Así, parte de Materia y memoria para concluir con *Mein Kampf*.
3. *El pensamiento y lo movible. Ensayos y conferencias*. Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1936.
4. En este libro se compilan artículos de Korn, Vasallo, Orgaz, Gouiran, Taborda, Bustos Fierro, Martínez Paz, Nieva, Fraguero y Martínez. La publicación fue organizada por el Instituto de Filosofía en 1934 y realizada dos años después.
5. La descripción del barroco que hace Roca bien puede aplicarse a la intención de las vanguardias. El paralelo entre obras barrocas y vanguardistas estaba aludido en la correspondencia de Benjamin, en relación a su interés por la alegoría. (Cfr. Peter Bürger, *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987)
6. "Al margen de la moderna estética", Borges, en revista *Grecia*, Sevilla, 31-1-1920, reproducido en *Manifiestos, Proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988.
7. Este libro publicado en 1930 es una compilación de ensayos desiguales, tanto en temas como en el despliegue de la argumentación: del jazz a Nietzsche; de Henry de Montherland a la esencia del pálpito criollo; de Croce a Ingenieros. (Buenos Aires, Manuel Gleizer editor, 1930)

8. Luego insiste: “conviene eyacular de alguna manera los pensamientos”. Esto significa menos la aparición de un lenguaje materialista que una provocación que tendrá pocos efectos fuera de las páginas inaugurales. Extrañamente, en este libro apólogo de lo nuevo, se elude el voseo. Guglielmini se empeña en los “habéis” o “veréis”, en los “observad” o “dejad” dirigidos a sus interlocutores. El escritor –aunque aspira a reunir obra y vida– no asume el riesgo de hacer del lenguaje escrito algo más semejante a la oralidad viviente.
9. Debo la lectura de “Sonambulismo vital” (1925) y de “Renacimiento del mito” (1921) a la consecuente investigación de Guillermo David sobre Astrada y a la generosidad con la que comenta y difunde sus hallazgos.
10. Michel Walzer analizó la asociación persistente entre éxodo y revolución; Osvaldo Baigorria vio en la vida linyera un modo del anarquismo.
11. Roca, Deodoro, “Los últimos románticos” (1931), en Kohan, Néstor: *Deodoro Roca, el hereje*. (Biblos, 1999)
12. En *El mito gaucho*, de 1948, Astrada vuelve sobre las ideas de mito y de nomadismo, pero dándoles otro sentido, al pensarlas junto a una idea de comunidad que contiene y organiza. Limando, de ese modo, los motivos más libertarios de sus planteos en los veinte.
13. Roca, Deodoro, “¿Qué busca el hombre en la pantalla” (1939), en Bermann, Gregorio, *El drama social de la universidad*. Córdoba, Eudecor, 1968.
14. Mariátegui, José Carlos, “Esquema de una explicación de Chaplin” (1928), en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1988.
15. En las novelas de Roberto Arlt se pueden hallar tanto el tono del vitalismo como sus tópicos. No así en sus aguafuertes y en sus críticas de cine. Porque el cine no es considerado como el arte capaz de dar cuenta del fluente dinamismo moderno, sino como un elemento de la picaresca urbana y de la educación sentimental. Es más una sensibilidad mercantilizada que un arte de vanguardia. Cuando comenta los films de Chaplin el comentario no deriva hacia la apología del aventurero sino que lo comprende dentro del repertorio de los gestos de un buen hombre. (cfr. Roberto Arlt, *Notas sobre el cinematógrafo*, Buenos Aires, Simurg, 1997)
16. Roca, Deodoro, “Fuego en la trinchera” (1936), en Bermann, *op. cit.*
17. El vínculo entre Lugones y la revista *Inicial* con la sensibilidad vitalista, he intentado analizarlo en *Lugones: entre la aventura y la Cruzada* (Colihue, 2004). En “*Inicial* (1923-1927). El frente estético-ideológico de la nueva generación”, Fernando Rodríguez plantea, con muy buenos argumentos, que *Inicial* es un laboratorio de ideas, en donde se prueban distintos caminos que no pueden reducirse a sus editoriales. (*Inicial*. Revista de la nueva generación, UNQ, 2004)

Nietzsche en el imaginario argentino del siglo XX: dos momentos de una historia

Por Mónica B. Cragolini

Contra lo que indican las “teorías de la recepción” –muy en boga por estos días– Mónica Cragolini se propone indagar la aparición de Friedrich Nietzsche en la Argentina, pensándolo desde otros tópicos. No se trata solamente de rastrear sus presencias sino también sus ausencias, partiendo de la base de que en la desaparición del autor en las tramas culturales vivas, radica la posibilidad de su persistencia que perdura latente en la ausencia misma.

Dos son los modos fundamentales de incorporación de la obra de Nietzsche en el campo cultural argentino. El primero de ellos en sitios insospechados para la filosofía: las revistas culturales que contorneaban la figura del alemán como un demoníaco personaje, individualista, corrosivo y reformador social ligado al anarquismo, que aparece irónicamente retratado en la disparatada publicidad del “tónico Sargol” publicada en la revista *Caras y Caretas*. Se trata de una aparición fundamentalmente centrada en el hombre. El segundo, es el tratamiento que hizo de sus textos la filosofía, y que ha provocado grandes debates sobre el fondo de la “peligrosidad filosófica” de sus ideas. Cragolini imagina una variante a estas formas de apropiación. Un estilo de lectura que no separe al hombre del texto.

Abel Posse imaginó a Nietzsche llegando a tierras americanas con la expedición de Colón, como el lansquenete Ulrico Nietz, acusado de bestialismo y perseguido por la guardia saboyana, culpable de haberse abrazado a un caballo¹. Por anunciar la superación del hombre, había amanecido golpeado en Berna, y su viaje a tierras extrañas obedecía a un deseo de encontrar lo salvaje, lo que huye del orden público y la educación colectiva. En estas tierras, Nietz organiza una “expedición gnoseológica”, para comprobar que el propietario del jardín del Edén ya no está. Dios ha muerto, sin duda alguna, y las tierras de América lo confirman: “Las indias de la cercanía tenían la conducta, la desidia típica de chicos crecidos sin disciplina y sin padre. No había ni rastros de una presencia ordenadora y fuerte”².

En la pluma de Posse, las tierras americanas podrían haber sido el paraíso nietzscheano, el lugar en que la muerte de Dios lograba sus consecuencias más patentes. Un Nietzsche presente, entonces, incluso antes de su aparición en el mundo así llamado “real”. Un Nietzsche “escrito” analizando las posibilidades de su viaje futuro a estas tierras; viaje hecho, siglos después, en otra nave, la de su “propia” escritura. ¿Cómo llegó la escritura nietzscheana a estas tierras, más específicamente, a la Argentina, algunos siglos después de la visita imaginada por Posse? ¿Llegó la escritura –las obras– o llegó el hombre, como el lansquenete Ulrico Nietz: un hombre, una biografía, algunas de sus palabras y enseñanzas?

El estudio de los modos de “aparición” de un pensador en diferentes aspectos de la cultura (lo que habitualmente se denomina como la “historia de la recepción de las ideas”) es un asunto controversial, que exige continuas

aclaraciones acerca de las perspectivas que se tienen en cuenta, en cada caso, para calificar “presencias” y “ausencias”. La elección del paradigma de la presencia –dar cuenta de las “apariciones” del pensador en diferentes autores– supone una “ontología” que privilegia la referencia directa y la mención explícita o implícita, sin embargo, muchas veces un autor “desaparece” en todo un tramo de la cultura, y esa “desaparición” suele ser un modo de la persistencia de un pensamiento que necesita ser negado o ignorado, pero que sigue “latiendo” de algún modo desde la ausencia misma.

En el presente artículo³, señalaré algunos aspectos en dos líneas de apariciones y ausencias nietzscheanas, recurriendo al “corte” del año 1945. Es decir, indicaré algunos de los modos de la presencia-ausencia nietzscheana en la Argentina entre 1880 y 1945, para señalar luego cuáles son las perspectivas que se abren a partir de esa fecha. El “corte” de 1945 responde a la edición del libro de Carlos Astrada, *Nietzsche profeta de una edad trágica*, precedido por la publicación, en 1944, del número especial de la revista *Minerva*

dedicado a Nietzsche. Número paradójico de “homenaje” a Nietzsche a los cien años de su nacimiento –paradójico teniendo en cuenta que el director de la revista era Mario Bunge.

Estos dos acontecimientos –la publicación del número de *Minerva*, y la del libro de Astrada– parecieran marcar el “inicio” de un nuevo modo

La presencia nietzscheana en el período de recepción “prefilosófica” –por llamarla de algún modo– depara más de una sorpresa: da cuenta de un Nietzsche conocido, aludido, representado en modos menos habituales que los académicos –de la propaganda a la sección cómica– pero no menos interesantes.

de recepcionar el pensamiento nietzscheano en la Argentina, en la medida en que la atención al “Nietzsche filósofo” se hace más evidente que en el período anterior. Sin embargo, la presencia nietzscheana en el período de recepción “prefilosófica” —por llamarla de algún modo— depara más de una sorpresa: da cuenta de un Nietzsche conocido, aludido, representado en modos menos habituales que los académicos —de la propaganda a la sección cómica— pero no menos interesantes. Tal vez, con toda la fuerza de un Ulrico Nietz, como el de Posse.

1. Éramos todos nietzscheanos

Roberto Giusti, rememorando los inicios de la revista *Nosotros*, de la cual fue uno de sus creadores, señala el modo en que Nietzsche fue conocido entre sus

Para otros (el “Superhombre”) es el heredero directo de Jesús; el resultado de la mala información científica que tenía Nietzsche; un prejuicio estético; o la “impiedad derivada de la disgregación”, mientras que son contadas las veces en que el mismo es asociado con la posibilidad de superación. *Übermensch*, un término con una larga tradición en la literatura alemana, en Argentina pasó a ser sinónimo de casi cualquier cosa, preferentemente con rasgos de disvalor.

compañeros: “No recuerdo quién descubrió un tomo de Nietzsche en la Biblioteca del Municipio. Nos volvimos todos nietzscheanos. Necesitábamos reformar urgentemente la sociedad”⁴. Pareciera que un Nietzsche “reformador de lo social” era una de las ideas habituales en los inicios del siglo XX en Argentina. Así lo declara —en otro ámbito, el francés— la heroína de la novela *La partidaria de Nietzsche*⁵, de la escritora parisina Jeanne Lapanze —que publicaba con el seudónimo de

Daniel Leseuer—. Esta novela fue traducida y editada por la *Biblioteca de la Nación* en 1909. La protagonista de la obra, Josefina, hace suyo como lema nietzscheano, el “resisteré”, consigna que la lleva tanto a pensar en un cambio en las relaciones de trabajo, como a renunciar al hombre que ama, y a ofrecer su vida en lugar de la de él. Por eso rechaza toda rápida adscripción del pensamiento nietzscheano a las filas del egoísmo sin más, y señala, luego de presenciar una obra de teatro y criticando una de las interpretaciones corrientes de su época:

*Si se hace traición a Nietzsche en esta comedia? (...) Lo mismo que en las novelas, en los versos y en todas las obras de esta pequeña escuela francesa que le invoca, paralizada por la novelería y la impotencia. El, el más altanero profesor de ascetismo y energía, él, que nos tendía el alimento reconstituyente que más necesitaba nuestro carácter aminorado, no ha encontrado entre nosotros más que intérpretes ciegos o felones. En su nombre, en nombre de este apóstol de energía, que reclama de cada cual el mayor esfuerzo, se predica en la escena francesa la doctrina del encañallamiento del egoísmo*⁶.

Que Nietzsche, en los inicios de siglo, pueda ser pensado como un reformador social, tal vez permita entender las asociaciones que se hacían entre el “peligroso” pensamiento de los anarquistas y su obra. Es cierto que Nietzsche tomó el término “nihilismo” de sus lecturas de Dostoiévsky, y es en Los demonios que la palabra aparece asociada —entre otros sentidos— a lo que luego se denominará “terrorismo” (una de cuyas acepciones es, precisamente, la de terrorismo anarquista).

Sin embargo, las rápidas⁷ adscripciones del pensamiento nietzscheano a los movimientos anarquistas se relacionan más con una consideración de la “peligrosidad” de la filosofía del hombre que dijo ser “dinamita”, que con una relación establecida entre la transformación social y su pensamiento. Es más, esta Josefina de la novela resulta muy interesante, en la medida en que, en cierto modo, se opone a las más corrientes interpretaciones –propias de esa época– de Nietzsche como partidario del individualismo y del egoísmo a ultranza.

Para seguir las huellas de Nietzsche en la Argentina antes de 1944, y dada su casi total ausencia en los ámbitos académicos y más estrictamente filosóficos, se torna necesaria la remisión a las revistas culturales, artísticas, e incluso de difusión de noticias.

Caras y Caretas, una de las revistas argentinas de más tirada desde fines del siglo XIX y hasta pasada la mitad del XX, incluyó a Nietzsche de las maneras más diversas –y hasta insólitas– entre sus páginas. En una sección humorística del año 1936, titulada “El lenguaje de las tarjetas”⁸ aparece una tarjeta de felicitaciones que señala “F. Nietzsche: suscriptor del “Picaflor”. Asimismo, es en la revista *Caras y Caretas* que se incluye una publicidad de un tónico (Sargol) que lo menciona de manera explícita, y remite a algunas de sus ideas para promocionar el producto⁹. Si Nietzsche hubiera conocido el tónico Sargol, señala la publicidad, no hubiera descargado tanta ira “contra los flacos” y, a lo mejor, ni siquiera hubiera sido necesario que postulara al superhombre.

“Superhombre” es un término registrado gran cantidad de veces en las revistas culturales de la primera mitad

del siglo XX. Es cierto que, tal vez, para más de un lector el término remitiría a la obra de Bernard Shaw, sin embargo, los diversos matices con que la palabra es utilizada dan cuenta de los modos tan diferentes en que era interpretada, diferencia de los modos interpretativos que hace entonces inteligible el por qué de la asociación en la publicidad citada. Para Eduardo Mallea el superhombre es “una idea alemana y un destino alemán, una gloria alemana y un atolladero alemán”¹⁰, para otros es el heredero directo de Jesús¹¹; el resultado de la mala información científica que tenía Nietzsche¹²; un prejuicio estético¹³; o la “impiedad derivada de la disgregación”¹⁴, mientras que son contadas las veces en que el mismo es asociado con la posibilidad de superación¹⁵. *Übermensch*, un término con una larga tradición en la literatura alemana, en Argentina pasó a ser sinónimo de casi cualquier cosa, preferentemente con rasgos de disvalor.

La misma revista *Caras y Caretas* que registra la publicidad del tónico Sargol, titula a una de sus notas de carácter policial “Los superhombres nietzscheanos”, y la acompaña, como fondo, del dibujo de una serpiente dispuesta al ataque. La nota es del año 1924¹⁶ y cuenta la historia del secuestro y crimen cometido por dos jóvenes universitarios, hijos de millonarios, en Estados Unidos. Al anónimo firmante de la nota lo desconcierta este crimen que no obedece a necesidades materiales, y caracteriza a Leopold, mentor del mismo, como un ateo, individualista, lector de Nietzsche. Esta imagen de Nietzsche “ídolo” de homicidas ha sido bastante habitual en las más diferentes épocas, como así también la asociación que se hacía en las primeras décadas con el tema de la degeneración. En nuestro

medio, Carlos O. Bunge se encargó de ubicar al superhombre neitzscheano en la categoría de “degenerado intelectual”, o genio no educable¹⁷.

Como queda claro a partir de lo hasta aquí indicado, el “éramos todos nietzscheanos” de Giusti podría significar muchas cosas en las primeras décadas del siglo XX, y todas ellas bien diferentes. Por ello, a esta altura ya no resultará extraño que Nietzsche haya sido parte del discurso previo a una elección nacional, durante la presidencia de Ortiz, y que Julián Sancerni Giménez, diputado nacional por la Unión Cívica Radical, haya hecho una suerte de llamado a las urnas de tintes “nietzscheanos”¹⁸.

Pero, ¿qué pasaba con la filosofía? ¿Ningún filósofo argentino leía a Nietzsche? Uno de los pocos autores que, antes de Carlos Astrada, lee a Nietzsche “filosóficamente” en la Argentina, es Mariano A. Barrenechea¹⁹, —así como lo hacen, también, Francisco Romero, Alejandro Korn y Ezequiel Martínez Estrada²⁰—.

Barrenechea cuenta en un emotivo relato su visita al Archivo Nietzsche en 1911²¹, visita en la que, descubriendo la sencillez del modo de vida del filósofo al observar su cuarto, enuncia su creencia en la necesidad de tener fe en los grandes hombres, una vez desaparecida la fe en Dios. Nietzsche es para Barrenechea un “gran hombre” en virtud de su apasionamiento, de su deseo de saber²², lo que lo lleva a convertirse en “lugar” de otras muchas voces que hablan a través suyo. Para Barrenechea, el Nietzsche valioso no es el de *Humano, demasiado humano* o *Aurora*²³, obras a las que considera productos de una crisis, sino el de los textos afirmativos, como *Así habló Zaratustra* y *La Gaya Ciencia*.

Barrenechea pensaba que un Nietzsche “asistemático” daría lugar a generaciones de sistematizadores de su pensamiento, lo que sin lugar a dudas han hecho los diversos intérpretes²⁴. En cuanto a Barrenechea en tanto intérprete, sus modos de caracterización de la filosofía del alemán son diversos: fenomenalista, antidemocrático²⁵ y considera, consecuentemente con las autoridades del Archivo Nietzsche por aquellas épocas, que la obra fundamental es la que se encuentra en los materiales que Elisabeth editó como *La voluntad de poder*.

Pero en las interpretaciones de Barrenechea prima sobre todo la figura del hombre, el héroe apasionado que se ve necesitado de la escritura de manera imperiosa, el solitario que no encuentra amigos adecuados, el que eligió el camino de la locura para avanzar hacia el hombre superior. Y esta figura de hombre, a pesar de la locura, es una figura afirmadora, plena de heroísmo, que ama el mundo pesimistamente, pero con “refinamiento estético”. Retomando la imagen de Posse del inicio, se trata más de Ulrico Nietz (el hombre) que de la escritura nietzscheana.

Y entonces, cabría preguntarse, en torno a la escritura, en qué ediciones se leía al filósofo en los finales del siglo XIX y la primera parte del siglo XX. Nietzsche fue leído, entre 1880 y 1940, aproximadamente, en versiones francesas. La revista *Nosotros* publicó, en seis entregas, la traducción que Enrique Banchs hizo del *Ecce Homo*, a partir de la versión francesa de Albert²⁶. Aquí y allá (en los diferentes trabajos que aparecen en revistas culturales y literarias) se mencionan las traducciones de la editorial española Sempere, y recién a partir de 1940 aparecen referencias a las lecturas hechas a partir de la

traducción de Ovejero y Maury, aparecida en Aguilar. Como señala Gellini en la revista *Nosotros*, la Biblioteca Sempere fue la base intelectual de los jóvenes estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en las primeras décadas del siglo XX. La editorial F. Sempere y Compañía, de Valencia, ya había publicado una versión de Pedro González Blanco del *Zarathustra* a fines del siglo XIX, y siguió publicando otras traducciones de obras de Nietzsche durante los inicios del XX. Pensemos asimismo que la intelectualidad argentina de esas épocas leía preferentemente en francés, y las traducciones de Albert en el *Mercure de France* fueron material de lectura corriente, tal como se evidencia en los artículos publicados en las diferentes revistas en las primeras décadas del siglo XX²⁷.

2. ¿Fuimos todos nazis?

Reseñando un libro de Wells²⁸, Borges señala “Wells, increíblemente, no es nazi. Increíblemente, pues casi todos mis contemporáneos lo son, aunque lo nieguen o lo ignoren”. En un mundo de nazis, al decir de Borges, de manera casi ineludible, la primera mitad del siglo XX asoció, también en Argentina, a Nietzsche con el nazismo²⁹.

A su hermana Elisabeth debe Nietzsche, entre otras cosas, parte de la vinculación que se hace entre su nombre y el nacionalsocialismo. Elisabeth fue una admiradora de Hitler, quien la visitó en el Archivo, y estuvo casada con un antisemita como B. Förster, protagonizando una “aventura aria” en tierras del Paraguay, que finalizó con el suicidio de su esposo. En nuestro medio, Ricardo Piglia dio cuenta de algunos aspectos

de esa historia en su relato “El fluir de la vida”³⁰. En el mismo, aparece una supuesta sobrina nieta de Nietzsche, Lucía, hija del hijo del “paranoico doctor Förster, antisemita y nazi *avant-la-lettre*, plagario, criminal, utópico, falsificador”³¹. Quien aquí aparece con signos sospechosos de homicidio en un hotel cercano a Asunción no es Förster —que se suicidó ante el fracaso de su empresa— sino la esposa de su hijo, el padre de Lucía. El hijo de Förster —que utiliza su apellido materno, Nietzsche, para borrar las huellas de su padre— y su hija Lucía se van a vivir a Adrogué.

Y allí Lucía le cuenta al Pájaro Artigas, su vecino, la historia de una carta que Nietzsche escribió a Elisabeth, pero que ella no recibió porque ya estaba en Alemania cuidándolo después de su colapso nervioso. Esta carta es la respuesta de Nietzsche al libro de Förster, *Colonias alemanas en el territorio superior del Plata*, carta en la que execra estar emparentado con su madre y su hermana (“esa *canaille*”). Sin embargo, Artigas descubre que la carta no existe, y que tal vez la misma Lucía, a la que ve abrazada con su supuesto padre, sea parte de esa historia que patentiza la indistinción entre ficción y realidad, tal vez, como herencia filosófica de su “abuelo” Friedrich Nietzsche.

La asociación de Nietzsche con el nazismo por la mediación de Elisabeth también fue considerada en Argentina a la hora de dar cuentas de las posibilidades de un Nietzsche defensor

Reseñando un libro de Wells, Borges señala Wells, increíblemente, no es nazi. Increíblemente, pues casi todos mis contemporáneos lo son, aunque lo nieguen o lo ignoren. En un mundo de nazis, al decir de Borges, de manera casi ineludible, la primera mitad del siglo XX asoció, también en Argentina, a Nietzsche con el nazismo.

de las ideas totalitarias. La revista *Hechos e ideas*, en su origen de orientación radical, y posteriormente peronista, dedicó, en 1936, un número al tema “El estado totalitario”. En el mismo, un artículo de M. Prelot³², señala que Mussolini es, en la visión de Elisabeth Förster-Nietzsche, la encarnación del superhombre nietzscheano, e intenta mostrar esa presencia del pensamiento de Nietzsche a partir de los discursos del italiano.

En otro número de la misma revista, en un artículo de un intelectual italiano que firma como “Sincero”, se muestra de qué manera Nietzsche sirve de excusa para aquellos tiranos que citan sus ideas de fuerza y potencia³³ como, de hecho, lo hizo Mussolini.

Mariano Mariani, en un artículo publicado en *Cursos y conferencias*³⁴, señala como al pasar: “Federico Nietzsche (...) ha ejercido una influencia decisiva sobre el pensamiento de dos generaciones y es el responsable de la gran guerra y del fascismo”, en un contexto en que no está discutiendo estos temas, haciéndose eco de una afirmación que, tal vez, formaría parte de una consideración habitual por aquellos días.

3. Seremos todos bolcheviques

Indiqué al comienzo que a partir del año 1944, cuando se cumplen cien años del nacimiento de Nietzsche, se observa una suerte de “giro” en el modo de recepción de su pensamiento en la Argentina, giro que resulta paralelo a lo que acontece en Europa. En las primeras décadas posteriores a la muerte de Nietzsche, la recepción que se hizo en Europa de su pensamiento fue principalmente de carácter biográfico o literario. La labor de Elisabeth

Nietzsche al frente del Archivo, en los últimos años de vida del filósofo, contribuyó a la creación de una imagen casi mítica del pensador solitario y original, alentada por las “visitas” que ella organizaba, y que ponían en contacto a los visitantes con un Nietzsche afásico, postrado en su sillón, y con la mirada perdida. El “culto Nietzsche” se origina en estas visitas, y en la magnificación de la biografía del pensador, llevada a cabo por círculos literarios como el *George Kreis*³⁵.

Si bien es cierto que en Alemania, en fecha anterior a 1944 Jaspers ya había considerado “más filosóficamente” a Nietzsche, es alrededor de esa fecha, sobre todo con los cursos que dicta Heidegger, que comienza a configurarse una imagen del “pensador” Nietzsche, más allá de la imagen del “poeta loco”. En Buenos Aires se realiza un homenaje a los 100 años del nacimiento de Nietzsche, con la publicación de un número de la revista *Minerva* dedicado a su pensamiento. El director de la revista, Mario Bunge, no concede demasiado crédito filosófico a Nietzsche³⁶, debido a la disparidad de opiniones que es posible encontrar en su obra, y a su “falta de objetividad”. Sin embargo, a pesar de esta caracterización, el mismo Bunge no se priva de afirmar que la idea de la voluntad de poder podría explicarse como “la compensación ilusoria de su aplastante complejo de inferioridad”. Para Bunge, la poca voluntad nietzscheana aplicada al estudio³⁷ dio como resultado una obra inarticulada, de carácter antisocial y cavernícola, propia de un “demente demoníaco”.

Los otros articulistas de la revista resultan más moderados en sus juicios que el director: Rodolfo Mondolfo, si bien lo considera un autor contradictorio, se preocupa por analizar la idea de

eterno retorno en sus conexiones con el pensamiento griego³⁸; Julio Rey Pastor interpreta el ficcionalismo de Vaihinger como una consideración equivocada de la idea de ficción nietzscheana (que para Rey Pastor no es más que “pura retórica”). Es cierto que no se encuentra en este número de *Minerva* ningún artículo que valore a Nietzsche como un “cabal filósofo”, sin embargo, más allá de la previsible desmesura denostativa de Bunge, los demás trabajos representan intentos de acercarse a las posiciones filosóficas del pensador alemán.

Y en 1945 aparece el texto de Astrada, quien ya en 1939 había dictado tres conferencias sobre el tema “Presencia y significado de Nietzsche”. De los múltiples aspectos que se podrían tomar en cuenta para analizar la interpretación de Astrada, me interesa destacar uno, que se relaciona con las proyecciones políticas de un pensador que, en Argentina, ha pasado a ser tanto sinónimo de reforma social, como de individualismo y de nazismo. La interpretación de Astrada en este punto pone en crisis uno de los modos habituales de entender la problemática del superhombre en Nietzsche: el que se relaciona con la consideración de una antropología individualista a la base de dicha concepción. Esta interpretación fue sintomática de los casi primeros cincuenta años posteriores a la muerte de Nietzsche, con honrosas excepciones (la citada heroína de la novela de D. Leseuer, entre las pioneras).

Un artículo de Mariano Barrenechea, del año 1922, también transita en esta línea de vinculación, relacionando la filosofía de Nietzsche con el materialismo dialéctico³⁹. Rechazando una consideración utópica del marxismo, y adscribiendo al mismo un valor como creador de energía social, Barrenechea

lee a Nietzsche como un anunciador, a partir de la muerte de Dios, de la supresión del estado autoritario (el que será suplantado por el régimen del proletariado). Desde una referencia a la figura del último hombre frente al hombre superior y el superhombre, y obviando el rechazo nietzscheano al socialismo (adjudicando esto a una cuestión temperamental) la asociación del último hombre con la burguesía acumuladora de riquezas se hacía un pasaje más que necesario.

Es muy significativo que, dejando de lado la crítica de Nietzsche a los socialismos, en el año 1922 alguien pueda hacer estas asociaciones (asociaciones que en la década del 70 se hicieron

habituales, y que en la filosofía de fines del siglo XX e inicios del XXI han reaparecido con nueva fuerza)⁴⁰.

Carlos Astrada titula uno de los capítulos de su *Nietzsche* “La revolución social”⁴¹. Allí reconoce que, a pesar de la importancia que el filósofo alemán concede al individuo, no deja de lado en su pensamiento el problema social, y que éste se encamina sobre todo a reconocer que la burguesía liberal y capitalista se disgregará de manera anárquica. Y Nietzsche “preanunció”, en cierto modo, la importancia de los rusos en las transformaciones por venir en la cultura europea. En este sentido, para Astrada Nietzsche vio con anticipación tanto la revolución del 17 como el resultado de la segunda guerra mundial, que dio expansión y estabilización al orden soviético y generó la Revolución china.

Si bien es cierto que en Alemania, en fecha anterior a 1944 Jaspers ya había considerado “más filosóficamente” a Nietzsche, es alrededor de esa fecha, sobre todo con los cursos que dicta Heidegger, que comienza a configurarse una imagen del “pensador” Nietzsche, más allá de la imagen del “poeta loco”.

En el año 1958 apareció la edición francesa del texto de Lukács⁴² que ubica a Nietzsche en la misma línea del irracionalismo que termina por unirlo a Hitler, libro que lee Astrada. La interpretación que hace Lukács del pensamiento nietzscheano en la línea del irracionalismo (interpretación que fue corriente en las primeras décadas del siglo XX, en asociación con el vitalismo) lo lleva a señalar la íntima relación del mismo con las formas de totalitarismo. Nietzsche se convierte para Lukács en el “filósofo guía de la burguesía reaccionaria”, preocupado por la creación de una Alemania imperialista, que debería poner vallas al ascenso de la clase obrera.

Por ello, Nietzsche es para Lukács un exaltador de la barbarie, que intenta salvar a la clase capitalista, la más cercana a la mezcla de esa barbarie y refinamiento que se asocian en la figura del superhombre. El señor, para Lukács, no puede ser otro que el explotador capitalista, y el intelectual que encuentra en la filosofía nietzscheana un medio para permanecer en su clase, ahora más desinhibido, y sintiéndose más revolucionario que los mismos socialistas.

Astrada, en “Nietzsche y la crisis del irracionalismo”⁴³, cambia la dirección de la interpretación: el señor no es el burgués, sino el bolchevique, el revolucionario de octubre. Y esto —llamativamente— sobre el mismo trasfondo ontológico de “irracionalismo” que adscribe Lukács a la filosofía nietzscheana, irracionalismo que Astrada interpreta en una connotación vitalista de cuño romántico (a pesar de que reconoce en Nietzsche a un crítico del romanticismo). Astrada piensa a la voluntad de poder nietzscheana casi como a la voluntad schopenhaueriana, es decir, como una fuerza irracional,

pero esta interpretación no lo acerca —como podría pensarse— a Lukács sino que, por el contrario, lo lleva en una dirección diametralmente opuesta. Para Astrada es muy simple la identificación “irracionalismo-fascismo”, casi tan simple como identificar razón y defensa de la paz. Por eso, el “señor” no es Hitler, como interpreta Lukács, pero tampoco es el imaginado por Nietzsche:

Ciertamente, los “señores” no vinieron de la dirección en que Nietzsche los esperaba. Aunque, bien vistas las cosas, ellos llegaron desde otro horizonte, con atuendo revolucionario e igualitario, y pisando bien fuerte se encarnaron en la pléyade de hombres que, al plasmar la Revolución de Octubre, cambió el rumbo de la historia, dándole, además, un golpe de muerte a la superchería cristiana. Desde entonces estamos en plena “transmutación de los valores”, con un signo positivo antepuesto —en la esperanza— a la ecuación humana⁴⁴.

Para Astrada, entonces, el superhombre tiene un camino preparado por los revolucionarios de octubre. En este sentido, y más allá de las críticas a un Lukács obnubilado por el fantasma de Hitler, el modo de recepcionar el pensamiento nietzscheano se acerca, en algún sentido, a las interpretaciones actuales del mismo. Porque Astrada hace “perspectivismo”, leyendo en la historia lo que Nietzsche no pudo leer (esa esperanza en Rusia), y de este modo hace patente la necesidad de la filosofía histórica, que no se separa de lo que acontece.

Desde este punto de vista, y a pesar de ceñirse a una interpretación vitalista —muy propia de la época— Astrada marca, de algún modo, el paso de Ulrico Nietz —del hombre Nietzsche— a su escritura.

Porque Astrada valoriza aquello que se desprende de la filosofía nietzscheana: la necesidad de pensar según las circunstancias, “perspectivando”.

Indiqué, entonces, dos pasajes en el Nietzsche presente en el imaginario argentino, antes y después de 1944-45. En primer lugar, el momento que relacioné con el Ulrico Nietz de Posse, es decir, la recepción preferencial de la figura del hombre: poeta, demente, y

hasta demoníaco, poco leído, pero muy presente en modos diversos de los filológicos. En segundo lugar, Astrada pareciera señalar un segundo pasaje: el de la escritura, que permite interpretar lo que acontece incluso después del hombre⁴⁵. Los años siguientes en esta historia de la recepción nietzscheana mostrarán, tal vez, que era necesario un tercer pasaje, aquel que ya no separa al hombre de la escritura.

NOTAS

1. Posse, Abel, *Los perros del paraíso*, Buenos Aires, Emecé, 1983, p. 23.
2. Posse, Abel, *op. cit.*, p. 225.
3. Remito, para un estudio más pormenorizado de estos temas, al Dossier “La recepción del pensamiento nietzscheano en la Argentina”, partes I y II, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, Eudeba, Nro 1, 2001, y Nro 2, 2002, respectivamente. En ambos números de la revista, se publican una serie de artículos que remiten de manera más detallada a varios de los aspectos que voy a señalar aquí de manera muy sucinta, y eligiendo una perspectiva posible entre varias (la de algunas asociaciones que se han hecho sobre todo desde el punto de vista político).
4. Giusti, R., “Veinte años de vida”, en *Nosotros*, Buenos Aires, Año XXI, Tomo LVII, N° 219-220, 1927, pp. 5-51.
5. Leseuer, D., *La partidaria de Nietzsche*, Buenos Aires, Biblioteca “La Nación”, 1909, vol. 368, p. 26. Jeanne Lapanze vivió entre los años 1860 y 1920, y publicó, entre otras obras, *Une vie tragique* (1890), *Honneur d'une femme* (1901), *Masque d'amour* (1904), *La Force du passé* (1905).
6. Leseuer, D., *op. cit.*, p. 26.
7. Digo “rápidas” teniendo en cuenta los pasajes –sobre todo en los *Fragments Postumos*– en los que Nietzsche critica explícitamente los movimientos anarquistas.
8. M. F. B., “El lenguaje de la tarjeta”, en *Caras y Caretas*, 21 de noviembre de 1936, N° 1990, año XXXIX, p. 23.
9. Reproduzco aquí el texto que registra Asprea, A., descubridora de esta publicidad, en su artículo “La presencia de Nietzsche en *Caras y Caretas*. “El superhombre del tónico Sargol”, en la parte I del Dossier antes citado en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año I, N° 1, 2001, pp. 217-229: “El famoso filósofo y sociólogo “Nietzsche”, que tanto ha asombrado al mundo con sus teorías nuevas y avanzadas, sostiene, en una de sus obras más importantes, que el mundo debe evolucionar también respecto de la especie humana, eliminando de ella los individuos débiles y enfermizos, aunque sea menester suprimirlos violentamente, de suerte que queden los fuertes, sanos y robustos– con los que se formarán las sociedades futuras a base del “superhombre”. Es posible que las iras de Nietzsche contra los delgados, que son exponente de la debilidad en las razas, fueran inspiradas porque en su época no se conocía otra solución al problema que la muy radical de extirparlos con la violencia, pues la alimentación nutritiva y en grandes dosis, no daba resultados satisfactorios, desde que los flacos no aumentan de peso a pesar de ingerir abundantemente, por la falta de asimilación. Para felicidad de ellos, la química, con seis sustancias necesarias para que el organismo digestivo y asimilador lleve sus funciones normales, permitiendo por medio de su empleo adquirir la fortaleza necesaria y hacer del hombre delgado y débil, propenso a la adquisición de todas las enfermedades, un sujeto robusto y sano. Este prodigioso descubrimiento químico, se encuentra hábilmente concentrado en un producto conocido como “Sargol” [...]. De venta en todas las farmacias.” *Caras y Caretas*, Buenos Aires, Año XX, 29 de diciembre de 1917, N° 1004.
10. Mallea, Eduardo, “Rudolph Kassner”, en *Sur*, Buenos Aires, N° 103, julio de 1943.

11. Véase Simons, I., "Una concepción nietzscheana de Jesús, en *Nosotros*, Buenos Aires, Año XIX, N° 192, mayo 1925, pp. 90-97.
12. Taborda, S., "El ideal político de la filosofía", en en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Año IV, N° 6, nov. 1918, pp. 454-460.
13. Chiabra, J., "Letras Italianas. El contagio nietzschiano en Italia", en *Nosotros*, Buenos Aires, Año III, Tomo IV, 1909, pp. 117-120.
14. Costigliolo, A., "Los simuladores del espíritu revolucionario", en *Nosotros*, Buenos Aires, Año XV, Tomo XXXVII, 1921, pp. 207-214.
15. Montesano Delchi, A., "El problema de la conciencia", en *Nosotros*, Buenos Aires, Año XXIV, Tomo XVIII, N° 253, 1930, pp. 338-354
16. S/F, "¡Los superhombres nietzscheanos! Un crimen desconcertante", en *Caras y Caretas*, Buenos Aires, Año XXVII, N° 1351, 23 de agosto de 1924.
17. Bunge, C. O., "Psicología de los conquistadores", en *Revista de Derecho, historia y letras*, Vol. XVIII (1904), y "Notas sobre el problema de la degeneración", en *Revista de filosofía*, Buenos Aires, Año IV, N° 4, julio de 1918, pp. 7-31.
18. "Acercándose la hora en que debe librarse la batalla comicial, recordemos con Nietzsche (*sic*) que no se puede obtener un gran triunfo sino permaneciendo fiel a sí mismo, y que es tal la magnitud de los intereses morales, materiales y políticos que se confían a nuestra lealtad, que todos, jefes y soldados, estamos dispuestos a rendir hasta el último sacrificio para hacer honor al mandato que las urnas limpias nos están otorgando desde un confin al otro de la República", señala J. Sancerni Giménez, "Discurso del Presidente del Comité Capital de la UCR", en "Discursos en el Luna Park", *Hechos e ideas*, Buenos Aires, Año V, N° 36, pp. 358-361.
19. Para este tema, remito a mi artículo "Nietzsche en el pensamiento de Mariano Antonio Barrenechea", *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, Año I, N° 1, 2001, pp. 169-176.
20. Véase el artículo de Piossek Prebisch, L., "Para una historia de las ideas en Argentina. La recepción de Nietzsche", en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 41, nueva época, marzo 1995, pp. 119-132. Allí señala Piossek la presencia de Nietzsche en estos tres autores (Korn, Martínez Estrada y J. Ingenieros).
21. Barrenechea, M. A., "Los intelectuales y la realidad social" en *Nosotros*, año XX, Tomo LIV, septiembre de 1926, pp. 214-241, el relato está en las pp. 220-224.
22. "Ensayo sobre Federico Nietzsche", en *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, Año XVII, Tomo XLIX, 1914, pp. 513-548, la cita es de la p. 514.
23. Véase "Ensayo sobre Federico Nietzsche, III. Nietzsche y Ricardo Wagner", en *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, Año XVII, Tomo L, 1915, pp. 47-101, ver p. 71.
24. "Ensayo sobre Federico Nietzsche", en *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, Año XVII, Tomo XLIX, 1914, p. 519.
25. "Federico Nietzsche. Notas para una biografía psicológica (continuación)", *Renacimiento*, Año I, Tomo II, p. 535.
26. Véase Nietzsche, F., *Ecce Homo*, en *Nosotros*, Año III, Tomo IV, Nros 18-19, enero-febrero 1909, pp. 5-21. Primera parte de la traducción de esta obra, basada en la traducción francesa de H. Albert en el *Mercur de France*, y realizada por Enrique Banchs. Segunda parte: Año III, Tomo IV, N° 20-21, mayo-junio 1909, pp. 145-159, Tercera parte: Año III, Tomo IV, N° 22-23, julio-agosto 1909, pp. 266-286, Cuarta parte: Año III, Tomo IV, N° 24, septiembre 1909, pp. 377-393, quinta parte: Año IV, N° 25, sexta parte: Año IV, N° 25, febrero 1910, pp. 81-89.
27. Gellini, A., "Alfredo A. Bianchi", en *Nosotros*, Segunda época, Año VIII, Tomo XXI, 1943, "Nacimos a la vida intelectual bajo el signo, no muy propicio, de la Biblioteca Sempere, aunque fue este el señuelo y la base de nuestra formación espiritual", p. 212.
28. Borges, J. L., "Dos libros", en "Otras inquisiciones", en *Obras completas*, 1923-1972, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 724 P. Fleisner es quien ha llamado la atención sobre esta cita en su artículo "Borges, lector monstruoso. Nietzsche y Borges, una vez más", en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, Año II, N° 2, primavera de 2002, pp. 181-190. Allí, Fleisner señala de qué manera un Borges interesado en la "desnazificación" de Nietzsche, tal como lo evidencian sus artículos aparecidos entre 1939-1940, no duda en asociar, en otros trabajos, las ideas del nazismo con nociones del Zarathustra.
29. Para el tema de las asociaciones Nietzsche-nazismo remito a mis artículos "Nietzsche y el proto-nazismo: historia de una apropiación", en *Perspectivas nietzscheanas*, Año 2, N° 2, setiembre de 1993, pp. 91-118, y "Referencias bibliográficas de algunos textos claves en la interpretación de las relaciones Nietzsche-nacional-socialismo", en *Perspectivas nietzscheanas*, Año III, N° 3, septiembre 1994, pp. 91-99.
30. Piglia, Ricardo, en *Prisión perpetua* (cuentos), Buenos Aires, Sudamericana, 1988, pp. 52-62.
31. Piglia, Ricardo, *op. cit.*, p. 53.
32. Prelot, M., "La absorción del individuo", en *Hechos e ideas*, Año II, N° 16, pp. 348-353.
33. Sincero, "La muerte se llama fascismo", *Hechos e ideas*, N° 5, noviembre de 1935, pp. 7-39.

34. Mariani, M., "D'Annunzio en el cuadro de la literatura contemporánea: I", en *Cursos y conferencias*, Buenos Aires, Año VI, N° 10-11, Vol XIV, enero-febrero 1939, pp. 945-963 . La cita es de la p. 947 (Esta publicación recogía las actividades del Colegio Libre de Estudios Superiores).
35. Para este tema del "culto a Nietzsche" puede verse el texto de J. Krause, *Märtyrere und Prophet. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst der Jahrhundertwende*, Berlin, de Gruyter, 1984.
36. Bunge, Mario, "Editorial", en *Minerva. Revista continental de Filosofía*, Buenos Aires, Año I, Vol II, Nro. 4, nov-dic. 1944, pp. 3-4.
37. Bunge, Mario, "Nietzsche y la ciencia", en *Minerva. Revista continental de Filosofía*, Buenos Aires, Año I, Vol II, N° 4, nov-dic. 1944, pp. 43-53, cita de la p. 45.
38. Mondolfo, Rodolfo, "Determinismo contra voluntarismo en la filosofía de Nietzsche", en *Minerva. Revista continental de Filosofía*, Buenos Aires, Año I, Vol II, N° 4, nov-dic. 1944, pp.5-17
39. Barrenechea, M., 'Reflexiones sobre la revolución mundial' en *Revista de Filosofía*, año VIII N° 5, Septiembre de 1922, pp. 220-240.
40. Para citar solamente dos ejemplos, *L'Arcipelago* (1997) de Cacciari, M., y *Politiques de l'amitié* (1994) de Derrida, retoman desde *Así habló Zarathustra* la crítica al hombre del mercado como el individuo propietario, y nos presentan un Nietzsche "cercano al pensamiento de izquierda".
41. Véase Astrada, C., *Nietzsche*, edic. al cuidado de R. H. Astrada, Buenos Aires, Almagesto-Rescate, 1992, pp. 131 ss.
42. Astrada lo cita por la edición francesa, *La destruction de la raison*, en ed. de L'Arche, Paris, 1958. La edición original es *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1953.
43. Este artículo apareció como "Postfacio" en ediciones posteriores de su *Nietzsche*. Véase en ed. *cit.*, pp. 141-157
44. Astrada, C., *op. cit.*, p. 147
45. Con esto no estoy señalando que Astrada no tenga en cuenta al hombre Nietzsche, sino que su modo de pensar "más allá del mismo Nietzsche" podrían indicarse como paradigmático de ese modo de filosofar que es el perspectivismo.C.

El giro postmetafísico y la vocación filosófica¹

Por Francisco Naishtat

Acaso no todos los problemas filosóficos puedan deconstruirse en problemas del lenguaje, tal vez cuestiones ontológicas constituyan síntesis superadoras.

En filosofía analítica, suele asumirse como a priori que la teoría de la referencia directa es la teoría que se impone cuando se ataca el problema del significado, premisa que forma parte de los desplazamientos críticos que afectan al marco conceptual de la filosofía analítica (filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, o teoría lingüística del conocimiento son referencias asimilables, no necesariamente sinónimas) desplazamientos que devienen, según Francisco Naishtat, giros postmetafísicos acentuados y multiplicados por el programa naturalista en epistemología, por la propuesta neopragmatista de realizar una fusión con la ciencia social o con la crítica cultural, por la especialización de los productos y por el imperialismo de la lengua inglesa, que impone a los no anglófonos abordar alteridades lógicas. Francisco Naishtat diagnostica que “a la ‘crisis de identidad’ en el corazón mismo de la filosofía analítica”, se suman, paradójicamente, los éxitos de las ciencias naturales. Algunos nombres que resuenan en las profundas cavidades de la filosofía analítica argentina son: Adolfo P. Carpio, Eduardo L. Rabossi, Enrique Marí, Mario Bunge, Gregorio Klimovsky y Félix Schuster.

I. Introducción

Si llamamos *giro postmetafísico* al horizonte filosófico característico de la época contemporánea, uno de sus significados ha sido la pérdida de un anclaje absoluto y sustantivo para el conocimiento, papel que en la filosofía moderna estuvo reservado a la conciencia como *ens certum*. Desde el s. XVIII el embate empirista hirió gravemente esta pretensión. El siglo XIX hizo lo propio contra el papel autotransparente, neutro y autónomo de la razón ilustrada, dando lugar a aquello que Michel Foucault llamó, con una expresión feliz, “filosofías de la sospecha”, al reunir bajo esta común denominación los retos de Marx, Nietzsche y Freud en contra de una razón neutra y que había salido pretendidamente airosa de los cuestionamientos contra la metafísica moderna². A su vez, la revolución lingüístico-filosófica en los ámbitos de la lógica, la semiótica y la pragmática, en el marco del magma conocido como *filosofía analítica*, puso al descubierto la relatividad lingüística de los enunciados filosóficos, asestando un duro golpe a la idea de una filosofía primera y autofundamentada.

Sin embargo, la filosofía pudo cambiar de piel y realizarse nuevamente desde los inicios del siglo pasado, al rearmar de alguna manera sus funciones y su escena a la luz de los nuevos desafíos. Los programas del neokantismo, del empirismo lógico, de la fenomenología, de la misma filosofía analítica, de la hermenéutica y del estructuralismo dan, cada cual de manera muy diferente, una respuesta a la crisis de legitimidad emanada de la «muerte» de la metafísica. Esta *pax postmetafísica*, no obstante, comenzó a agrietarse, como

se sabe, varias décadas antes de caído el telón del siglo XX, y la aparición de los «post» adosados a algunos de estos programas filosóficos fundamentales (*postempirismo*, *postestructuralismo*, *filosofía postanalítica*, etc.) graficó la emergencia de una nueva crisis filosófica en la que el lugar y la función de la filosofía en su relación con la ciencia, la política y la cultura se volvió nuevamente un punto inestable de disputa.

Dos ejemplos bien conocidos de estos retos, surgidos en el interior mismo de la filosofía

analítica y como un síntoma de una crisis de identidad que la atraviesa son, en primer lugar, el programa naturalista en epistemología, que propone *grosso modo* la asimilación de la filosofía a una ciencia empírica especial acerca del sujeto *cognoscente* (originalmente la psicología conductista), con el consiguiente abandono del programa meta-teórico del

empirismo lógico y de toda función normativa de la filosofía (característica de la tradición analítica clásica)³. En segundo lugar, la propuesta *neopragmatista* de fundir la filosofía con la ciencia social o con la crítica cultural y/o estética, desplaza a la filosofía de cualquier pedestal crítico y le sustrae toda prerrogativa metaética⁴.

A este primer síntoma de una «crisis de identidad» en el corazón mismo de la filosofía analítica en cuanto uno de los movimientos filosóficos más importantes del s. XX, se agrega un segundo aspecto, relacionado paradójicamente con los éxitos de las ciencias naturales. El espectacular desarrollo de estas últimas y de la tecnología no sólo genera una estima y consolidación sin par de las disciplinas científicas especiales, a la vez confirmadas en su carrera continua a la especialización y legitimadas como saberes acotados y eficientes, independientes de la venia filosófica, sino que impacta en la filosofía y en su peculiar forma de producción.

El alcance universal de la filosofía contenido en la vocación filosófica nada tiene que ver con la homogeneidad de un régimen generalizado de producción que emula otros formatos, como el tecnocientífico, definido mayormente desde los grandes centros de industria cultural y científica, y emulado por todos los programas y agendas institucionales; el alcance universal de la filosofía parte siempre, por el contrario, del grado de disposición crítica y reflexiva, esto es, de la disponibilidad de una indagación filosófica a asumirse con radicalidad en su propia búsqueda teórica.

A este primer síntoma de una «crisis de identidad» en el corazón mismo de la filosofía analítica en cuanto uno de los movimientos filosóficos más importantes del s. XX, se agrega un

segundo aspecto, relacionado paradójicamente con los éxitos de las ciencias naturales. El espectacular desarrollo de estas últimas y de la tecnología no sólo genera una estima y consolidación sin par de las disciplinas científicas especiales, a la vez confirmadas en su carrera continua a la especialización y legitimadas como saberes acotados y eficientes, inde-

pendientes de la venia filosófica, sino que impacta en la filosofía y en su peculiar forma de producción. Esto nos lleva a hablar de una *hibridación de espíritu cientificista* no ya en su sentido epistemológico *à la Quine*, sino en el *contexto* mismo de *producción filosófica*. Hay en la filosofía una creciente emulación del modo científico de producción, visible en la *especialización* de sus productos y en la hegemonía indiscutible de la lengua inglesa, lo que está reflejado en la multiplicación exponencial de la bibliografía filosófica en inglés y en el estímulo institucional hacia este modo de producción característico de la ciencia actual.

Desde el punto de vista de la especialización, las “anteojeras” con las

que Weber tipificaba, en su célebre conferencia sobre la *Ciencia como Vocación*, la especialización y vocación científicas⁵, parecen haberse instalado también en la forma de producción filosófica, a pesar del fragmento 35 de Heráclito⁶. Por otra parte, los cambios en los modos de hacer filosofía en los tiempos recientes ilustran otra situación: el formato del *paper* sustituye progresivamente a los libros y a los ensayos como forma de expresión dominante dentro de la disciplina. Esto habla no solamente de la consabida especialización de los artículos, que los hace muchas veces inaccesibles para filósofos que trabajan en otras áreas, y hasta para los que trabajan en otros temas dentro de la misma especialidad, sino asimismo de la afinidad electiva entre el formato del *paper* y la lengua inglesa como vehículo promovido oficialmente para la promoción de las publicaciones que realmente cuentan en los programas de financiamiento institucionales. Respecto de estos dos puntos, la explosión informativa ocasionada por el enorme crecimiento de la cantidad de revistas, donde cada vez más revistas nuevas se suman al circuito académico (cada vez más revistas especializadas en lengua inglesa y menos revistas de filosofía general o en otras lenguas) hace que nadie pueda dominar individualmente un área íntegra o una problemática significativa, y a su vez que nadie se encuentre estimulado, dentro del circuito académico, a publicar artículos en las lenguas vernáculas⁷. Por otra parte, en los países periféricos, esta forma de la producción se refleja asimismo en la *agenda oficial* de la filosofía, dominada por temas y controversias definidas en los países centrales, una agenda que se repro-

duce con el incentivo y el estímulo de los programas institucionales. ¿Podrá esta tendencia, caracterizada a la vez por la hibridación filosófica –como *desideratum* oficial– con las especialidades científicas, y por la emulación de unas formas de producción intelectual permeadas por una situación de poder cultural, dejar indemne la vocación universalista y crítica que es singular y propia del oficio del filósofo?

En verdad asistimos a una «crisis de la identidad filosófica». Deseamos hacerla patente bajo el mote de un carácter proteico de la actividad filosófica postmetafísica, es decir, de una multiplicidad de programas y funciones adscriptas al filosofar postmetafísico, incluyendo, en el límite, la resignación de toda función y sentido. En este análisis me atengo a la dimensión epistémica y no abordo los aspectos culturales indicados *ut supra*, pero que en todo rigor retroalimentan la crisis de identidad filosófica, y que habría que analizar para establecer una reflexión más sistemática que la aquí propuesta.

Considero *in fine* la idea de *vocación filosófica*, primeramente como característica esencial de la emergencia antigua del filosofar; y luego como una singular dimensión existencial aún presente en el filosofar contemporáneo, es decir, como una fuente siempre disponible de sentido. De esta manera concluyo que el alcance universal de la filosofía contenido en la vocación filosófica nada tiene que ver con la homogeneidad de un régimen generalizado de producción que emula otros formatos, como el tecnocientífico, definido mayormente desde los grandes centros de industria cultural y científica, y emulado por todos los programas y agendas institucionales; el

alcance universal de la filosofía parte siempre, por el contrario, del grado de disposición crítica y reflexiva, esto es, de la disponibilidad de una indagación filosófica a asumirse con radicalidad en su propia búsqueda teórica.

II. El carácter proteico de la filosofía postmetafísica

*La forma de un león o de una hoguera
O de árbol que da sombra a la ribera
O de agua que en el agua se perdía.
De Proteo el egipcio no te asombres,
Tú, que eres uno y eres muchos hombres.*
Borges⁸.

La idea de Kant de fundamentar en el sujeto trascendental el sistema de la crítica sufre un embate imparable en el tránsito de los siglos XIX a XX a través de la centralidad que cobran para la actividad crítica los planos contextuales ignorados por Kant, a saber, el contexto histórico y cultural, el contexto de la formación psicológica e inconsciente, el contexto lingüístico y categorial que encuadra la actividad cognoscitiva, etc. Consecutivamente a esta situación los diferentes planos de la crítica, esto es, la crítica del conocimiento teórico, la crítica de la razón práctica y la crítica del juicio teleológico y estético, que Kant concebía como articulados en una arquitectónica de la razón pura, van a echar a correr separadamente en el siglo XX dejando lugar a un desarrollo paralelo, que en sus grandes rasgos abarca: a) la epistemología, la lógica y el desarrollo del análisis conceptual a la luz del giro lingüístico; b) la filosofía moral y la filosofía crítica; c) la hermenéutica filosófica y la gnoseología de las

Habermas tiene quizá razón al apuntar que cualquier intento de rehabilitar la vocación filosófica tiene que considerar los impulsos filosóficos del siglo que acaba de concluir, y no es con proclamas de restauración más afines al aire cultural de despedida a la modernidad que a una verdadera reconstrucción filosófica, que será posible desarrollar semejante empresa.

ciencias de la cultura. Entre estos tres planos filosóficos habrá ciertamente una multiplicidad de interrelaciones, pasarelas e influencias recíprocas, que permitirán hablar, por ejemplo, de

un giro *lingüístico* también en la filosofía moral y en la hermenéutica, o de un giro *interpretativo* también en la filosofía de la ciencia y en la filosofía moral. Tampoco pretendo que estos tres planos representen una partición exhaustiva de la filosofía contemporánea, habida cuenta de la existencia muy importante, y contra la herencia de la teoría del conocimiento, de un retorno a la ontología en Husserl, Hartmann y Heidegger. Más bien deseo dejar en claro que ninguno de los programas filosóficos que despuntan en la situación contemporánea puede ni pretende articular sistémicamente la pluralidad de funciones a través de las cuales se ejerce la actividad filosófica del presente.

Si nos atenemos a los tres planos mencionados más arriba, es palpable que la ausencia de un fundamento trascendental ha conducido a plasmar circularmente el despliegue de la reflexión filosófica con la dinámica de sus objetos, acotando la sistematización cognoscitiva de la filosofía a una perspectiva parcial y abierta. Encontramos esta circularidad de la reflexión en la filosofía analítica: la misma es clara en los programas de filiación pragmática, donde, como se sabe, el patrón de análisis y de recons-

trucción conceptual del lenguaje está provisto por el mismo lenguaje y su práctica ordinaria. A su vez, el análisis orientado por los lenguajes ideales de la lógica y de la matemática, una vez que sabemos que la sintaxis lógica no puede proveer por sí sola (debido a las limitaciones internas de los formalismos) el fundamento de una sistematización formal, debe recurrir a la propia matemática para sus reconstrucciones conceptuales y acotar su programa de fundamentación a pruebas de consistencia relativa. En la epistemología de las ciencias naturales, el abandono, habida cuenta de limitaciones internas perfectamente establecidas, de un programa de unificación conceptual del tipo del *Aufbau* de Carnap, ha conducido por una parte a una dinámica afín a la especialización epistemológica y a la interacción circular con las disciplinas y las teorías examinadas, y por otra parte a hacer plausible un programa de *naturalización epistemológica* que fundiría la epistemología a una rama de la psicología empírica centrada en el estudio de la relación entre la evidencia empírica humanamente accesible y la generación de las teorías científicas. En el plano de las teorías normativas de la justicia, de la teoría crítica y de la filosofía social los programas basados en un punto de partida absoluto han cedido generalmente ante una concepción de *equilibrio reflexivo*, donde las intuiciones normativas de los sujetos empíricos e históricamente situados son un *input* relevante que recogen y a la vez retroalimentan las sistematizaciones conceptuales. Esta interrelación entre los planos teórico e histórico se ha hecho cada vez más sensible en la evolución de Rawls y es recogida por Habermas en su concepto básico

de acción comunicativa a través de la idea de *Lebenswelt*. Rorty, por su parte, radicaliza esta tendencia al plantear, desde su peculiar pragmatismo, la prioridad de la democracia sobre la filosofía en el sentido de que las cuestiones de fundamentación crítica reciben su base última en la cultura democrática, tomada en cierto modo como *factum* moral, la cual tiene así prioridad respecto de todo cuestionamiento especulativo respecto de las normas de justicia. De esta manera, la autolimitación que circunscribió durante los años cincuenta y sesenta a la metaética en el plano lingüístico de los enunciados morales, inhibiendo así cualquier indagación sustantiva, parece haber quedado rezagada frente a unas indagaciones morales y críticas que se autorizan un importante caudal de interacción con cuestiones de orden histórico, social y cultural.

La dinámica filosófica que acabamos de describir podría subsumirse bajo la idea de una particular *hibridación* de la herencia trascendental kantiana, en los términos de una mayor permeabilidad de la indagación filosófica respecto de las actividades que Kant pretendía criticables, haciendo más porosos los límites entre la *quaestio juris* y la *quaestio facti*, y tornando la actividad filosófica más susceptible de fusión con las ciencias especiales, generando a término la posibilidad de una fragmentación y disolución de la filosofía como tal. Frente a esta evolución de la filosofía contemporánea, los llamados de un retorno a la ontología, a los presocráticos o a la *philosophia perennis*, que nos viene como un eco ya hoy lejano de un Heidegger o de un Hartmann, podrían ser un intento válido de restaurar la vocación filosófica en lo que esta tiene de auténtico

y de radical; sin embargo, Habermas tiene quizá razón al apuntar que cualquier intento de rehabilitar la vocación filosófica tiene que considerar los impulsos filosóficos del siglo que acaba de concluir, y no es con proclamas de restauración más afines al aire cultural de despedida a la modernidad, que a una verdadera reconstrucción filosófica, que será posible desarrollar semejante empresa⁹.

III. La vocación filosófica

La crisis de identidad que afecta a la filosofía contemporánea, esto es, que los límites del género se tornan porosos a la luz de su interfaz con la ciencia especializada y demás actividades (política, literatura, crítica cultural, etc.), no debe comprenderse solamente a partir del contraste con una cuestionada *philosophia perennis*, definida por temas y objetos eternos –*sub specie aeternitatis*– sino que se hace asimismo inteligible a través de su tensión con una vocación filosófica, que es válida como referente o idea reguladora, al menos *ideal-típicamente*¹⁰, de la actividad filosófica. La insistencia de que la filosofía no es un producto de saber acabado sino que es centralmente una actividad humana atravesada por un peculiar *pathos*, bien en el sentido de una afectación (Wittgenstein) o en el sentido de una disposición (Heidegger)¹¹, no es una invención contemporánea, sino que está ya planteado *ab initio* en la filosofía griega más temprana y es un principio constante en el pensamiento antiguo, perceptible de manera clara en aquello que el filósofo ítalo-argentino Rodolfo Mondolfo denominó “la concepción activista

del proceso cognoscitivo” y cuya fuente encontramos ya en Jenófanes y Heráclito. Aquí, señala Mondolfo, el sujeto se afirma en la individualidad de su querer o de su sentir como factor primordial generando una forma que subordina la posibilidad del conocimiento al elemento volitivo¹². Jenófanes expresa (B 17 en Diels):

Los dioses no lo han mostrado todo a los hombres desde el comienzo; sino que los hombres buscan, y con el tiempo encuentran lo mejor.

Pero es en Heráclito, donde la idea del conocer como un hacer se perfila en relación con el peculiar tipo de hombre que es el filósofo. Como es sabido, en efecto, el término “*philosophia*”¹³ es posterior al término “*philosophos*”, que Heráclito

Filósofo no es por ende el erudito (*polymathés*) ni el sabio (*sophós*), sino el amante o amigo (*philia*) de la *sophía*, es decir, alguien que disconforme con su ignorancia a pesar de ser un conocedor de muchas cosas se halla en una búsqueda primordial y radical de la razón que unifica su perspectiva del mundo y de sí mismo.

introduce por vez primera para remitir al sujeto de una actividad que, como en Jenófanes, es comprendida básicamente como búsqueda. En este sentido, Heráclito partía ya de una oposición entre dos

tipos de actitudes subjetivas, la de quienes «aun despiertos siguen durmiendo» y la de quienes ejercen su capacidad cognoscente y buscan:

A todos los hombres les es concedido conocerse a sí mismos y ser sabios (frag. 116 Diels).

Pero la mayoría no aprovecha esta posibilidad natural y por eso Heráclito

repite que *los muchos son malos y pocos los buenos* (fragm. 104).

Esta búsqueda presupone que el filósofo sea un conocedor de muchas cosas:

Los hombres que aman la sabiduría (filósofos) deben estar familiarizados con muchas cosas (Diels, 35).

Pero esto no es suficiente, y Heráclito aclara a su vez cuál es el tipo de conocimiento anhelado por el filósofo, al oponerlo en el fragmento 40 al saber del erudito (*polymathés*) engendrado por la mera curiosidad y que da lugar a una simple descripción de los hechos, y al determinarlo en cambio como la razón (*logos*) que todo lo rige. Filósofo no es por ende el erudito (*polymathés*) ni el sabio (*sophós*), sino el amante o amigo (*philia*) de la *sophía*, es decir, alguien que disconforme con su ignorancia a pesar de ser un conocedor de muchas cosas se halla en una búsqueda primordial y radical de la razón que unifica su perspectiva del mundo y de sí mismo. Esta insistencia temprana en la disposición subjetiva del filosofar, que parte de una disconformidad con lo dado en búsqueda de una inteligibilidad a la vez más radical, más reflexiva y más abarcadora, se hace clara de diferentes maneras en Sócrates, Platón y Aristóteles. No corresponde aquí desarrollar ni reconstruir históricamente las diferentes figuras que de la ignorancia socrática al eros filosófico, el pathos del asombro (*thaumazein*) y el estado de embarazo (*egkúmones*) en Platón¹⁴, como la actividad contemplativa (*energeia theoretiké*) en Aristóteles¹⁵ han indicado la primacía de este compo-

nente subjetivo como instancia decisiva del filosofar¹⁶. Más bien nos interesa investigar en qué medida la idea de una vocación filosófica puede todavía hoy ejercer su peculiar influjo y contrarrestar la *descaracterización*¹⁷ contemporánea que hemos descrito en II, aun a sabiendas de que hoy ya no parece posible aspirar a la filosofía desde la perspectiva de un saber universal, unificado y fundante como aspiraba a serlo el *lógos* griego.

Al apelar aquí a la idea de vocación filosófica y evocar su raíz antigua no pretendo por consiguiente oponer la autoridad de una *vocatio perennis* a una *philosophia perennis*, sino que, aceptando la realidad de una filosofía secularizada, intento ver qué cosa, en la idea misma de vocación filosófica, puede ser todavía válida. Mi procedimiento, en este sentido, no es más esencializador que el procedimiento de Popper cuando echa mano, selectivamente a juicios de valor históricos sobre la ciencia para buscar un criterio de demarcación satisfactorio¹⁸, ni que el procedimiento de Max Weber cuando apela a una cierta dimensión existencial y subjetiva de la profesión como vocación o llamado (*Beruf*) para delinear un tipo ideal de la profesión política o de la profesión científica¹⁹.

Ahora bien, ¿no perdemos igualmente aquí, con la idea de vocación, la posibilidad de asir la filosofía, al ser también la vocación, en su condición de elemento subjetivo del filosofar, un algo inasible y proteico como la filosofía misma? Esto requiere examinar la idea más de cerca. Por empezar, podemos hablar de vocación en al menos tres sentidos diferentes, esto es:

- a) como el estado mental o psicológico, es decir, el desencadenante subjetivo de la actividad filosofante;
- b) como el *telos* o finalidad de dicha actividad;
- c) como la disposición que es inherente a la actividad.

En el primer sentido, los filósofos han hecho frecuentemente alusión a un genuino padecer (*pathos*) que antecede a la búsqueda de la filosofía. Hemos visto que Platón hablaba del asombro (*thaumázein*) como afección (*pathos*) en Teeteto²⁰, pero ya en *Menon* Sócrates reconoce padecer el mismo estado de embrujo y de perturbación que este produce en su interlocutor al torpedearlo con sus preguntas²¹. Los filósofos escépticos han subrayado la importancia de la tranquilidad del alma como anhelo ante la anormal perturbación que es a la vez síntoma de una preocupación filosófica y desencadenante de una investigación²² y Descartes evoca su peculiar estado subjetivo en la descripción que nos hace de su renacer filosófico²³; Kant habla de la inevitabilidad de la ilusión metafísica conducente a la reflexión trascendental²⁴, y Wittgenstein, por su lado, ha usado alguna de estas figuras y otras nuevas, como la idea de una peculiar desorientación²⁵, para indicar este aspecto del filosofar, lo que da pie, en el vienes, a su conocida idea de la filosofía como *terapia*²⁶. Aun cuando es claro que estos «estados mentales» no son para todos patologías, y que cuando lo son, no se trata del tipo de las enfermedades que se curan con píldoras ni con terapias extrafilosóficas, y que, asimismo estos estados son apreciados de manera diferente por los autores, asumiendo en algunos

un carácter más anormal y patológico, y en otros un carácter de tipo más permanente y aun deseable, es irrecusable que se trata de un factor antecedente que los filósofos suelen admitir pero que por sí solo no permite delinear una idea unívoca y característica de la vocación filosófica. En verdad, podríamos encontrar perfectamente

Para definir la disposición que es inherente a la *èthikè aretè* Aristóteles habla de una mediedad que no es aritmética sino que es relativa al *phronimos*, al hombre prudente. Esto da un círculo, pero un círculo virtuoso, en la medida en que es admisible y pensable una secuencia de recíprocos ajustes entre la mediedad virtuosa y lo que es deseable para el *phronimos*. De una manera semejante, la disposición que es inherente a la vocación del filósofo no puede definirse –entiendo– sin recaer en una circularidad semejante. No existe en efecto un principio lógico del cual extraer la quinta esencia de la vocación filosófica, pero esto no se traduce en la inexistencia de una genuina vocación con características particulares que son propias de la filosofía.

algunos de estos mismos estados en el origen de otros procesos de búsqueda y de creación, como la conversión mística del asceta o del santo, la inspiración del artista, la búsqueda científica del naturalista, o la peculiar indagación del matemático.

El segundo sentido inherente a la vocación, que hemos indicado con el nombre de *telos*, remite a la finalidad, función o valor atribuido a la filosofía. Sin embargo, la disparidad de posiciones es aquí aún mayor que en el punto precedente. Algo de esto hemos visto *supra* en II cuando hablábamos del carácter proteico de la filosofía postmetafísica, donde despuntaban funciones diversas que van, de la más tradicional función ontológica y especulativa de una *philosophia perennis*, siempre

vigente para algunos pensadores, hasta la mera idea de análisis lógico o conceptual en sus diversas interpretaciones, sin dejar de lado otras funciones como la *sinóptica* en la tradición diltheyana; la *terapéutica* en Epicuro y en Lucrecio y, en un sentido ciertamente distinto, en Wittgenstein; la *crítica* en Kant y en las diversas reconstrucciones de su legado filosófico; la aporética en la tradición escéptica y en sus versiones *aggiornadas*, etc. Los fines a los que se aspira con la filosofía son tan diversos entre sí, que su mención aquí no nos permite salir del embarazo generado por la indeterminación del género.

Sin embargo, hay un tercer sentido de la noción de vocación que apela a la idea de *disposición*. Esta última noción recorre un amplio espectro de significados, entre los que se destaca la idea griega de ordenamiento (*táxis*) y la idea de los predicados disposicionales como *soluble* o *frágil* elucidados por el análisis conceptual contemporáneo mediante los condicionales contrafácticos. El empleo que me interesa destacar aquí no corresponde, *stricto sensu*, a ninguno de estos dos usos. Más bien me interesa el uso práctico (activo) que hace Aristóteles de esta noción en su *Ética Nicomaquea* (1106 b 36 hasta 1170 a 2) cuando analiza la virtud moral (*èthikè aretè*) como una *disposición habitual* (*èxis*) a actuar de manera deliberada, consistiendo en una mediedad relativa a nosotros, la cual está racionalmente determinada y como la determinaría el *phronimos* (el «hombre prudente»). En este sentido la valentía o la magnanimidad, que son del tipo de las virtudes que engarzan con esta

noción activa de disposición, no son ni fines propiamente de la acción (en el sentido en que la casa fabricada es un fin de la fabricación) ni meras disposiciones en un sentido contrafáctico (ya que así sería virtuoso Endimión, el joven dormido que jamás alcanza a actuar, cosa que Aristóteles rechaza de plano²⁷). Al traer aquí a colación este sentido de la idea de disposición, no entiendo de manera alguna, estar reduciendo la idea de vocación filosófica a una dimensión moral, sino que estoy interesado en una analogía formal con el uso que está implicado en la definición que Aristóteles nos brinda de la virtud moral, apelando a una peculiar idea de disposición como *èxis*. Lo que resulta aquí interesante en esta definición, sin embargo, es quizá lo que más ahuyentaría al lógico tradicional pero no al partidario del equilibrio reflexivo²⁸, es decir, su circularidad. En efecto, para definir la disposición que es inherente a la *èthikè aretè* Aristóteles habla de una mediedad que no es aritmética sino que es relativa al *phronimos*, al hombre prudente. Esto da un círculo, pero un círculo virtuoso, en la medida en que es admisible y pensable una secuencia de recíprocos ajustes entre la mediedad virtuosa y lo que es deseable para el *phronimos*. De una manera semejante, la disposición que es inherente a la vocación del filósofo no puede definirse —entiendo— sin recaer en una circularidad semejante. No existe en efecto un principio lógico del cual extraer la quinta esencia de la vocación filosófica, pero esto no se traduce en la inexistencia de una genuina vocación con características particulares que son propias de la filosofía.

Cuando Max Weber define la vocación del político (*beruf*) según el principio de la responsabilidad, del distanciamiento y de la pasión por una causa²⁹, no está determinando, *sub specie aeternitatis*, y de manera universal, los fines de la política ni definiendo los procedimientos específicos que son propios de esa actividad, cosa que sería imposible hacer en el marco del politeísmo axiológico weberiano, sino que está embarcado en una tarea más existencial, en el sentido de librar una caracterización de aquello que envuelve la elección de esa forma de vida que es la política, y que cobra toda su fuerza a la hora de establecer una demarcación, de enorme interés para Weber, entre el político y el mero burócrata, o entre el político y el santo, o entre el político y el místico revolucionario o el profeta quiliasta. La idea de vocación presupone aquí, por ende, una idea de elección personal, de forma de vida y de una cierta disposición, en el sentido específico que asume para Weber la tensión entre esas formas que son el principio de la responsabilidad, del distanciamiento y de la pasión, para la que debe estar preparado todo aquel que se entregue a la política³⁰. Pero esta idea normativa de vocación es en Weber extraída y retroalimentada, a partir de un examen valorativamente

La filosofía requiere seguramente una serie de disposiciones que son comunes a la ciencia natural y a la matemática, como el rigor conceptual, el afán de dar razones y de justificar lo que se enuncia, el sentido crítico, el impulso por sistematizar los conocimientos y por hacerlos más generales y universales; en varias de estas disposiciones la ciencia puede incluso sorprender y superar a la filosofía, como en el alcance del rigor sistemático y de la claridad conceptual.



Karl Popper vs. Ludwig Wittgenstein,
un duelo de la filosofía analítica

selectivo, (*Wertbeziehung*) de lo que en los diferentes tiempos históricos viene a ser el político.

De manera análoga entiendo que la vocación filosófica, en el sentido de la disposición activa, definido supra implica una elección y una disponibilidad cuya característica no puede dilucidarse sin un análisis selectivo de lo que en todo tiempo y lugar han venido a hacer los filósofos, esto es, investigar reflexionando y meditando, de una manera tal que la radicalidad envuelta en esa misma empresa de reflexión y meditación, la convierte

en cuestión para ella misma, es decir, la torna en cierto modo circular y de una manera que no lo es ni para el especialista científico ni para el técnico o el artista, donde la propia reflexión encuentra un límite funcional al desarrollo de la especialidad, de la técnica o del arte concernidos. La filosofía requiere seguramente una serie de disposiciones que son comunes a la ciencia natural y a la matemática, como el rigor conceptual, el afán de dar razones y de justificar lo que se enuncia, el sentido crítico, el impulso por sistematizar los conocimientos y

por hacerlos más generales y universales; en varias de estas disposiciones la ciencia puede incluso sorprender y superar a la filosofía, como en el alcance del rigor sistemático y de la claridad conceptual. Sin embargo, el carácter peculiar de la radicalidad filosófica marca una dirección diferente a la del desarrollo científico y técnico, al envolver la reflexividad de la misma tarea inquisitiva, no como una segunda instancia adosada a la investigación (lo cual generaría una cadena infinita) sino como una disponibilidad (*ètoimos*) de la investigación misma.

Esto no hace del filósofo un especialista de la reflexión en general; cómo sería si hubiésemos partido de una esencialización del carácter reflexivo, que hemos querido precisamente evitar. Como señala Ryle, la reflexión es siempre parasitaria de una actividad más básica, y no es realmente independiente ni autónoma respecto de esta última³¹. La reflexión no es una suerte de segunda instancia independiente, aunque una serie de actividades independientes pueden estar generadas por una reflexión en relación con una actividad básica. La lógica matemática resulta de una reflexión filosófica sobre la demostración matemática, pero se ha convertido en una actividad matemática independiente, que puede, a su vez, apelar a una reflexión filosófica.

De esta manera el filósofo es un investigador dotado de una disponibilidad reflexiva. No son sus temas lo que le es característico, sino esta particular radicalidad, y que puede desarrollarse en el campo teórico como en el dominio de la moral, de la política o del arte. Para hablar de filosofía hay que partir de investigaciones,

de búsquedas, y el carácter singularmente filosófico de estas últimas no es una segunda naturaleza que se adosa a las primeras desde un trasfondo oculto y autónomo, sino que está conformado por la particular, difícil y radical disponibilidad de estas búsquedas. No está a mi alcance ahora analizar la relación entre esta disponibilidad y el tipo de toma de distancia, despojamiento y paciencia presupuestos en la reflexión, pero es dable asumir que estos no son patrimonio exclusivo de los filósofos profesionales, y que un científico, un matemático, un hombre de letras o un practicante de la política puede un día verse envuelto en esta particular conversión de la mirada y dar inicio a la investigación filosófica. Inversamente, la especialización de la filosofía profesional también es susceptible de favorecer la inhibición y el adormecimiento de la disposición que ha sido siempre característica de la filosofía, y no es con la idea de la mera confusión de géneros inherente al naturalismo epistemológico o al neopragmatismo que esta disposición podrá verse reforzada. Asimismo, esto nos permite aventurar que la *universalidad* de la filosofía no es una forma de homogeneidad en el modo de producción o en la agenda de los problemas, sino un carácter de su disponibilidad radical y crítica, que la lleva a distanciarse metódicamente del contexto local de la búsqueda, aunque solamente para volver a él desde el acervo de la reflexión filosófica.

NOTAS

1. Este artículo retoma, modificando algunas partes y ampliando algunas referencias, un artículo preliminar del mismo autor en la compilación *El filosofar hoy*, Oscar Nudler y Francisco Naishtat eds., Buenos Aires, Biblos, 2003.
2. Foucault, Michel, "Nietzsche, Freud, Marx" en *Nietzsche*, París, Cahiers de Royaumont N° VI, Editions de Minuit, 1967, pp. 193-202.
3. Este reto tiene su origen en el célebre artículo de Quine "Naturalized Epistemology" presentado originalmente en Viena en 1968. Véase Quine, W. V., "Naturalización de la epistemología", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 93-119.
4. Véase por ejemplo Rorty, Richard, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, pp. 31-61, 1992.
5. Max Weber escribió en 1918:
Hoy en día, una realización verdaderamente buena y definitiva siempre es una realización especializada. Y más vale que se mantengan apartados de la ciencia los que se sientan incapaces de ponerse anteojeras (...); sin ello, no tendrán vocación por la ciencia, y deberían dedicarse a otra cosa.
- La ciencia como vocación, en *Ensayos de sociología contemporánea*, México, Ed. Artemisa, 1986, vol. I, pp. 86-87.
6. Heráclito expresa en este célebre fragmento 35:
Los hombres que aman la sabiduría (filósofos) deben estar familiarizados con muchas cosas
Heráclito, Frag. 35, Diels, Clemente Alejandrino, Stromata, V, p. 141.
7. En un sugerente artículo reciente Alejandro Cassini ilustra esta situación de creciente especialización mencionando los títulos de las revistas especializadas existentes en ética y en filosofía de la ciencia dentro del ámbito de la lengua inglesa: *Ethics, Bioethics, Business Ethical Quarterly, Business & Professional Ethics Journal, Journal of Business Ethics, Philosophy of Science, British Journal of Philosophy of Science, Theory and Decision, Biology and Philosophy, Economics and Philosophy, Biology and Philosophy, Economics and Philosophy*. Cfr. Alejandro Cassini, "Los caminos hacia la profesionalización de la filosofía. Las revistas argentinas de filosofía en el último cuarto de siglo", en *Cuadernos de filosofía*, N° 43, Buenos Aires, 1998, p. 104.
8. Borges, Jorge Luis, "Proteo", *Obra poética*, Alianza, 1981, p. 443.
9. Cf. Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, p. 265.
10. Entiéndase esta última expresión en su sentido weberiano; cf. Weber, Max, "La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social" en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, pp. 39-101.
11. Platón escribe en Teeteto, 155d:
Es realmente propio de un filósofo este padecer (pathos), asombrarse (thaumázein); ya que no hay otro punto de partida que rijan a la filosofía sino éste.
- Heidegger propone traducir *pathos* por *dispositio* o *Stimmung* para sustraer la idea correspondiente a una impronta psicológico-causal. Pero Wittgenstein habría estado de acuerdo en traducir aquí *pathos* por enfermedad o afección, visto que habría calzado con su definición de la filosofía como terapia. Véase Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas* 108, 109, 133 y *Zettel* 452. Volveremos a este punto más abajo. Martin Heidegger, *Was ist das die Philosophie*, Günther Neske, Pfullingen, 1956 (trad. francesa por Gallimard, París, 1968, p. 32).
12. Mondolfo, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1955, p. 136. Es destacable que Mondolfo alcance estas conclusiones medio siglo antes de que, a raíz de sus investigaciones sobre la sexualidad, Michel Foucault se volviese hacia la filosofía antigua para descubrir en ella una relación singular entre la sabiduría y la forma de vida, eso que Foucault llama "espiritualidad", y que opone a la filosofía moderna. Ni Foucault ni Pierre Hadot, que ha sido el referente privilegiado del primero en su incursión en la filosofía antigua, parecen haberse encontrado jamás con las investigaciones de Mondolfo, a pesar de haber sido éste último uno de los primeros en recalcar en una idea peculiar del sujeto en esta filosofía, reputada erróneamente anterior a toda filosofía del sujeto. Esto habla, una vez más, de la situación periférica de nuestra producción filosófica. De hecho no existe traducción alguna de los textos de Mondolfo al francés. Véase Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, París, Gallimard, 2001 y, de Hadot, Pierre, en relación a la misma idea, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002.
13. La primera ocurrencia conocida del término *philosophía* pertenecería al *Gorgias* de Platón, cf. Faye, Jean-Pierre, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1998, p. 27.
14. Véase Platón, *Banquete* 210b-212b, Menón 79d-80c y *Teeteto*, 155d.
15. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, X, 1177a 20.
16. Cfr. Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, pp. 138-139 y del mismo autor, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, Buenos Aires, Losada, 1952, pp. 47-51.
17. Tomo en préstamo este término a Horacio González. Véase González, Horacio, *et alter*, "Filosofía académica y esfera pública en la Argentina actual", en *ADEF - Revista de Filosofía*, Vol. XV, N° 1, Mayo de 2000, p. 134.

18. Sobre la crítica de Popper al esencialismo de las disciplinas y su defensa de una cierta idea de esencia al menos como *telos*, Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, cap. 2, p. 95 y cap. 3, pp. 139-140, Barcelona, 1983; sobre la relación de su criterio de demarcación y la valoración acerca de la ciencia, cf. *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, cap. 1 y 2, 1982.
19. Weber, Max, “La ciencia como vocación” y “La política como vocación”, en *Ensayos de sociología contemporánea*, México, Ed. Artemisa, 1986, vol. I.
20. Teeteto 155d; un poco antes Sócrates hablaba del estado de embarazo (*egkúmones*) que debe tener quien requiere sus servicios (Teeteto 151 b); cf. Platón, *Theatetus, Sophist*, Londres, Harvard Univ. Press, 1961.
21. Platón, Menon, 79d-80c.
22. Plinio Junqueira Smith, *Ceticismo filosófico*, São Paulo, Editora Pedagógica e Universitaria Ltda., 2000, pp. 15-50.
23. Descartes, *Discours de la Méthode*, Vrin, París, 1970.
24. Kant, véase *Crítica de la razón pura, Dialéctica trascendental*.
25. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, 123; véase también I. F. 108 (perplejidad, enfermedad mental); I. F. 109 (hechizo, embrujamiento); I. F. 309 (mostrar a la mosca la salida de la botella); *Zettel* 452, (calambre mental).
26. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, pp. 132-133.
27. *Ética Nicomaquea* 1099 a 5 y 1176 a 35.
28. Véase círculo virtuoso en Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, p. 64.
29. Weber, Max, “La política como vocación”, en *Ensayos de sociología contemporánea*, México, Ed. Artemisa, 1986, vol. I.
30. Max, Weber, *op. cit.*
31. Cf. Ryle, Gilbert, “Thinking and reflecting”, en *Collected papers*, Londres, Hutchinson & Co., 1971, pp. 465-479.

Voces clásicas

La filosofía argentina no sólo es un conjunto de problemas y discusiones, sino también un grupo de nombres que imprimieron sus estilos personales a esas derivas. Algunos de ellos son considerados los clásicos de una filosofía que, desde sus primeros pasos, afrontó la dificultad de enfrentarse a la construcción de un campo de preocupaciones que no venían dadas, sino que el destino mismo de su existencia dependía, y aún hoy sigue haciéndolo, de la reformulación continua de esas incógnitas a resolver. En la definición misma de esa constelación de temas fueron esbozándose los primeros trazos de una lucha vertiginosa por resolver los destinos comunes.

Cada figura encontró su forma de abordar el enigma argentino, esquivo a las representaciones heredadas. Los modos de leer los textos han sido las marcas de un filosofar desguarnecido de las comodidades que podían percibirse en otros sitios. En los primeros filósofos nacionales puede advertirse una angustia fundante que recorría sus obras. Unas condiciones más parecidas a un desierto hostil que a un acogedor sitio de enunciación. Cada quien también tuvo que diagramar sus procedimientos para dar a conocer sus ideas sobre la construcción de un país cuyos malestares sociales suelen poner en tela de juicio las tesis más consolidadas. Voces clásicas, entonces, animadas por un espíritu de proveer ideas capaces de augurar un horizonte de nación que se rehizo a la medida en que las fuerzas sociales, muchas veces oscurecidas tanto en sus consideraciones críticas como en sus relatos épicos, irrumpieron en la escena pública haciendo de los derroteros argentinos un sendero zigzagueante. Es pues, una historia colmada de pasiones y sinsabores; materia prima del pensar filosófico. Guillermo David encuentra en la obra de Luis Juan Guerrero, analizada peculiarmente desde un intercambio epistolar que este sostuvo con Carlos Astrada mientras ambos cursaban sus estudios en Europa, las claves para comprender las tensiones de aquella época. Tamizadas por sus consideraciones estéticas que obraban como posibilidad de superación de un mundo mecanizado, David provee una visión de quien intentó otorgar algunas claves para recobrar el áurea redentor de la vida.

José Luis Moure, filólogo y académico fundamentalmente crítico, examina el afán normatizador de la identidad lingüística de los americanos emprendido por el imperialismo intelectual español, cuya nave insignia fue la Real Academia de la Lengua española en los últimos 200 años, propensión leguleya que es enfrentada por un joven Juan Bautista Alberdi que tiende a lograr una convergencia entre la independencia política y una independencia lingüística desde cimientos filosóficos.

Con minuciosidad Guillermina Camusso recorre el pensamiento de Rodolfo Mondolfo, y las amplias zonas marxistas de sus profundos aportes al pensamiento de la patria de su exilio.

Dos pensadores liminares de la Argentina: Ezequiel Martínez Estrada y Carlos Astrada encontraron en sus sendos Nietzsche a un existencialista sublimado que refuta los mandatos e imposiciones culturales que invierten la simbiosis sujeto-objeto, en detrimento de los impulsos vitales. Ambos autores se resisten a ver a Nietzsche como un atormentado impugnador que dispara sus contrasentimientos contra la razón, la moral y la religión. Horacio Nieva reseña las obras y resalta las coincidencias entre Astrada y Martínez Estrada.

La formación de una 'nacionalidad filosófica' es el hilo conductor que sigue Ingenieros para trazar la evolución del pensamiento argentino desde el escolasticismo —introducido por la civilización hispanocolonial— hasta las primeras manifestaciones de una 'filosofía científica' en los años 80, dice Susana Villavivencio, en su nota sobre José Ingenieros, en línea con la pregunta cuya respuesta arriesgamos en este número de La Biblioteca

Graciela Ferrás se interna en la obra de Ingenieros a partir de encontrar en ella una misteriosa presencia que produce un diálogo interno al Hombre Mediocre. Etienne de La Boétie reaparece con su Discurso de la servidumbre voluntaria como escritura secreta para interpretar las paradójicas formas que adopta la igualdad social.

En una nota que prescinde de ciertas objetividades que adolecen de involucramiento, Alcira Bonilla recuerda a Rodolfo Agoglia, sus amplitudes filosóficas y sus peripecias emergentes de inquietudes intelectuales y humanistas. Florencia Gómez descubre en las intenciones de León Dujovne por construir una obra filosófica abarcadora y totalizante, un elemento que le permite diferir aquel espíritu de las actuales producciones especializadas. Analiza críticamente, a partir de sus cuatro volúmenes, el modo en que Dujovne evocó a Spinoza.

La presencia filosófica de Nimio de Anquín es recobrada desde una lectura ontológica por Daniel López Salort, que centraliza su artículo en el análisis del transcurrir intelectual de De Anquín, posicionando marginalmente las oscilaciones ideológicas de su profesor.

A la voz de aura. Para una imagen de Luis Juan Guerrero

Por Guillermo David

La recuperación de una biografía –hecha de trayectos y lecturas– requiere, al mismo tiempo, la crítica de las articulaciones sociales y los modos del saber de las que ella emergió. La verdad de esos discursos sociales –sugiere Guillermo David– no debe encontrarse en su descripción textual, sino en un acto de entrega a sus designios inciertos. Bajo esta presunción, David encuentra en una carta que escribió Juan Luis Guerrero a Carlos Astrada, mientras ambos cursaban sus estudios en Europa, las claves para reconstruir los dilemas de la vida cultural de la época. Las correspondencias son habitualmente tratadas como textos complementarios ligados a una obra central. La originalidad de esta indagación, que tiene como protagonistas a dos personajes medulares de la filosofía argentina, encuentra en esta pieza postal un episodio de relieve de quien fuera discípulo de Heidegger y que encontró en el pensamiento estético, la vía de superación de la mecanización de la vida moderna a partir de la producción de nuevos sentidos redentores.

Decir *Filosofía Argentina* supone un desafío arduo de asumir: el de contrastar con prestigios universales incontables las gemas poco apreciadas de ignotos textos ocultos que aflorarían prístinos, gloriosos, o al menos decorosos, como piezas irredentas entre el polvo de las bibliotecas. De modo que hablar así supondría una alusión a un magma disponible pero perdido que requiriera verse sometido a una vitalización, a una remoción de sus sentidos originarios por un cambio de lenguajes o de categorías que restaurarían medianamente su antigua eficacia en el presente tras someterlos a la criba y producir el olvido de sus elementos descartables. Eso, claro, más allá del gesto reparador, justiciero, pero de alcances meramente historiográficos, que comporta el rescate de las figuras encomiables de un época ya ida; acto habitual, sobre todo en épocas como la nuestra, de balance, de cierre de una experiencia –la del siglo XX– y pasaje incierto a un futuro impredecible. Por otra parte, el recorte contemporáneo de las lecturas usuales –porque toda época se define *también* por aquellas lecturas impedidas a sus ojos– que dispone los saberes englobados bajo el nombre de filosofía o de lo pensable como tal, ya en sus encuadres académicos, ya en sus zonas de contacto con otros registros, estilos, o formatos de la experiencia, como el ensayo, se resiste a dar pábulo, a reconocer una pregnancia vigente en los saberes filosóficos de un pasado demasiado ligado a sistemas ideológicos destituidos o a paradigmas gnoseológicos o científicos puestos en crisis que recuerdan modos de articulación con formas sociales que han virado radicalmente su existencia y reclamarían nuevos discursos para tener una vigencia libre de culpas.

De forma tal que la caducidad, el anacronismo, impondrían –y, de hecho, lo hacen– una mirada piadosa que soslaya la necesidad de interrogar por la dimensión nacional actual del pensar vernáculo, siendo que esa misma dimensión está puesta en duda. Ahora bien, yo creo –al menos, es mi experiencia– que los viejos discursos de la filosofía argentina más arraigada no arrojan su verdad más que a aquel que se entregue a su llamado como a un designio incierto, como a una promesa secreta de redención, de alumbramiento de verdades y modos peculiares de hacerse cargo de ellas. Por ello mismo, quien suspenda su incredulidad y confiera entidad a la, en principio, improbable filosofía argentina, ha de padecer la mirada risueña, condescendiente, del no iniciado, de aquel que aún no ha padecido el hechizo ni las certezas que prodiga su potencialidad.

Decir un nombre propio de esa rara entelequia discutible que es la *Filosofía Argentina*, y adjuntarles el no menos desusado mote de genial a sus textos, es ya, proponer un enigma difícil de justificar ante la contundencia con que la historia ha ido eclipsando esa categoría. No trataré de hacerlo: dejo al lector la felicidad de ir al encuentro de los textos de quien excusa estos rápidos apuntes a manera de semblanza.

La invención filosófica vernácula reconoce en el nombre de Borges no sólo su asunción excluyente del mote de

Decir un nombre propio de esa rara entelequia discutible que es la *Filosofía Argentina*, y adjuntarles el no menos desusado mote de genial a sus textos, es, ya, proponer un enigma difícil de justificar ante la contundencia con que la historia ha ido eclipsando esa categoría. No trataré de hacerlo: dejo al lector la felicidad de ir al encuentro de los textos de quien excusa estos rápidos apuntes a manera de semblanza.

genio, sino que atisba –construye– su plataforma de legitimación con sus textos, desde la cual se hace extensiva, edificando un canon, a otras figuras y obras. Pues bien, por fuera de esa tradición lectora, postulo que la obra *Estética operatoria en sus tres direcciones*, de Luis Juan Guerrero, es obra de

En sus trabajos de entonces agrupa las teorías, con miras al establecimiento del primer punto, en subjetivas, objetivo-normativas y objetivo-emocionales, de lo que surgirá como corolario que la trascendencia es la principal labor de la conciencia. Existe una trascendencia real y una trascendencia ideal en los valores, base del valor real y del valor esencial; finalmente, los valores son dados en la intencionalidad.

genio filosófico, sin más, a secas, y que en ella yace el secreto a develar para la revivificación de buena parte de los estudios filosóficos contemporáneos. Pero ¿quién era Guerrero?

Nacido el 8 de febrero de 1899 en Baradero, provincia de Buenos Aires,

Luis Juan Guerrero cursó estudios secundarios en el Colegio Nacional de La Plata, y desde 1915 a 1918 se matriculó en las Universidades de Pennsylvania y Michigan, en Estados Unidos, donde estudió matemáticas y ciencias naturales. Ya de vuelta en el país, participó activamente de la Reforma Universitaria en La Plata, donde trabó relación con figuras del pensamiento filosófico argentino de la talla de Coriolano Alberini, Alejandro Korn y Carlos Astrada. También allí, en 1919, dirigió la editorial *La Argentina*, haciendo sus primeras armas como editor, labor en la que destacaría al frente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

A comienzos de 1923, yendo en busca del suelo nutricional de la filosofía alemana, se matricula en Berlín durante el semestre de verano y en invierno se traslada a la

Universidad de Marburg, donde cursa en las cátedras de Heidegger y de Moritz Geiger. (Los lineamientos de este último, a quien traduciría su amigo Raimundo Lida, acerca de la fenomenología de la vida estética, serían determinantes en las ulteriores concepciones de Guerrero). A partir del primer semestre del 24 estudió en la Universidad de Zürich con Willy Freitag, bajo cuya dirección escribió su tesis titulada *Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart (El surgimiento de una teoría general de los valores en la filosofía contemporánea)*. En ella, en tanto reconoce dicha vertiente como una de las más acuciosas de la filosofía de la época, indaga en sus antecedentes ingleses, en Hutchison y Hume.

En esta etapa de su periplo intelectual, y acorde con las demandas del momento, a Guerrero le preocupará principalmente el problema de la definición del valor y de su conocimiento. En sus trabajos de entonces agrupa las teorías, con miras al establecimiento del primer punto, en subjetivas, objetivo-normativas y objetivo-emocionales, de lo que surgirá como corolario que la trascendencia es la principal labor de la conciencia. Existe una trascendencia real y una trascendencia ideal en los valores, base del valor real y del valor esencial; finalmente, los valores son dados en la intencionalidad. En lo que respecta a las teorías relativas al conocimiento del valor, Guerrero establecerá una tripartición análoga, para concluir que el valor es una función del sentimiento primitivo e irreductible, desembocando así, finalmente, en el problema del apriorismo emocional de la fenomenología scheleriana.

Guerrero se doctoró el 11 de julio de 1925 en Marburg con la calificación *Magna cum laude*, y la misma Universidad publicó su tesis en 1927.

El 27 de diciembre de ese año le escribe desde Marburgo a Carlos Astrada, quien se hallaba en Colonia estudiando junto a Scheler, una carta memorable, que transcribo *in extenso*: “Vengo de un Seminario donde hemos estado discutiendo sobre la organización arquitectónica (!) de la *Crítica de la Razón Pura*. Esto explicará a Ud. que haya tenido la debilidad de hacer también un esquema ¡Y hasta con A), a), b) y c)....! para asuntos de la razón impura. ¿Debilidades kantianas? *El espíritu de Marburgo* me tiene hoy tan aprisionado como durante mi primera estancia en este pueblo –hace 4 ó 5 años– cuando dócilmente seguía el curso de las impenetrables lucubraciones de Heidegger, igual que ahora... sin entenderlo. Entonces era Heidegger un novato en la cátedra de filosofía. Las ropas de Cohen y Natorp le sobaban por todos lados. Nadie creía que esa personilla insignificante fuera el nuevo jefe de la Escuela de Marburgo. Pero así como otros podrán contar a sus nietos que pelearon en las trincheras desde el primero hasta el último instante, así también yo podré –con los ojos llenos de lágrimas– contar a mi tataranieta (que será por aquel entonces profesor de *Crítica neo-heideggeriana* en la Universidad de Tierra del Fuego) que he asistido –lleno de unción, de reverencia, de devoción– al nacimiento y desarrollo de *la más brillante constelación del firmamento filosófico contemporáneo*. (¡Agarrate Catalina!). Aún más. Podré decir que –a diferencia del Apóstol Pedro– no perdí mi fe ni por un instante en el curso de los años. Que en S. Gimignano, en los Alpes, en Hendaya, o en Andalucía no he dejado sin estudiar uno solo de los cursos y seminarios dictados por Heidegger en los últimos cinco años. Que por defender al *Maestro* y catequizar a un sarraceno de Córdoba me he acostado muchas veces en Colonia a las 3 ó 4

de la madrugada. Y muchos otros actos de no menor heroísmo y sacrificio. Pero he comenzado a recibir la recompensa de tantos esfuerzos. Al llegar de nuevo a Marburgo he tenido la enorme sorpresa de ver recién publicada la obra primeriza de Heidegger: *Sein und Zeit* (Niemeyer,



Carlos Astrada. Sostuvo un intercambio epistolar con Guerrero en Europa

Halle, 1927 - Mk. 22.5). Ud., amigo Astrada, debe comprar inmediatamente esta obra y leerla. Con el transcurso de los años (cuando se haya convertido en receta de cocina) también la entenderemos... Un profesor de Berlín me ha dicho hace poco que es la obra filosófica más importante que se ha publicado desde la *Lógica* de Hegel. Según le decía en mi anterior carta, Husserl ha expresado una opinión más moderada: sería únicamente la obra más importante de la filosofía actual. Pero, según opiniones de otro cuasi-profesor con quien conversaba días pasados, el “pobre viejo Husserl” no estaría ya en condiciones de comprender los nuevos fundamentos fenomenológicos de Heidegger. De cualquier manera, hay que anotar el dato de que Husserl promete publicar en el próximo *Jahrbuch für Phänomenologie* la 2ª parte

de sus *Ideen zu reinen Phänomenologie* en que desarrollará su concepción de la existencia y del tiempo frente a la marburgiana de Heidegger. Entre tanto hay que esperar también que Scheler tome posición en el asunto. Según repetidas y fidedignas noticias de Colonia, está tratando de leer y comprender el libro de Heidegger desde hace varios meses... ¡No desesperemos! Pues, según me decía otra autorizada persona, “el único filósofo contemporáneo que está en condiciones de comprender a

Heidegger es Max Scheler”. A propósito: ayer nos leía Heidegger un fragmento de Kant en que éste dice: “recién dentro de cien años seré comprendido de verdad” ¡Parece, pues, que siempre ha ocurrido lo mismo!” (...) “Mi vida en Marburgo es muy sencilla: trabajo en la Biblioteca o en casa todo el día. Solo concuro a los cursos de *Charli Chaplin* Jaensch (que hace toda clase de “pruebas” psicológicas) y de *Buster Keaton* Heidegger (que se estrella contra todo el mundo sin dejar escapar una sonrisa.)” (...) “De la Argentina me llaman a cada instante. No sé para qué. Será para que pierda tiempo allí y no aquí.” (...) “Escríbame con anticipación o telegráfieme cuando venga. Juntaremos verduras en los alrededores para que no pase hambre como todos los demás habitantes de esta bendita ciudad. Le alquilaremos una pieza con 2 baños. Por cable pediremos café a Puerto Rico y encima de todo esto lo llevaremos a las clases de Heidegger. ¿Qué más quiere? ¡Vivirá como un príncipe!” (...) “Veo que concurre a la Universidad. Escríbame qué hace y dice Scheler, porque me interesa muchísimo. El número de *Martín Fierro* a que Ud. alude no lo tengo. A propósito: ha fallecido en París Ricardo Güiraldes. Una pérdida enorme para nuestra literatura. En un reciente número de la *Revista de Occidente* hay un sugestivo artículo de Max Scheler sobre *El futuro del hombre*. (Si viene Ud. a Marburgo no olvide de traer el anterior artículo sobre *La idea del hombre y la historia*. Henssler y yo queremos volverlo a leer”. Aunque en tono jocoso de estudiantina, esta notable pieza testimonial (que, tomando una saludable distancia irónica, juega con la idea del documento como el núcleo último del que emana una suerte de verdad sacra que determinaría el sentido de la historia) pone en escena todas

LUIS JUAN GUERRERO

REVELACION Y ACOGIMIENTO DE LA OBRA DE ARTE

ESTETICA DE LAS MANIFESTACIONES ARTISTICAS



EDITORIAL LOSADA, S. A. • BUENOS AIRES

las vicisitudes de la transmisión de un pensar, con sus humores de conciliábulo conspirativo y su chismorreo subrepticio acerca de los espacios sociales y culturales en disputa, a la vez que ofrece una certera percepción del montaje articulado que decide el destino de una obra, anticipando la deriva de Guerrero hacia su futura y personal teoría de la recepción; en esta pieza, de hecho, están anunciados los debates que agitarán las aguas de buena parte de la filosofía del siglo veinte. Al año siguiente, ya en la Argentina, inicia la que será una fructífera carrera docente. Dicta clases como profesor en las Universidad de Buenos Aires (“Ética”, de la que será titular a partir de 1935 a 1947, y “Estética” desde 1945 hasta su muerte), centradas en las doctrinas de Dilthey, Hartmann y Heidegger; y profesó “Estética” y “Psicología” en la del Litoral, en 1930. En La Plata dictó desde 1929 cursos de “Estética”, materia de la que era titular, hasta el año 1946, en que fue cesanteado por la Intervención Federal del primer gobierno peronista –al que, paradójicamente, apoyó críticamente–; cargo que recuperó a partir de 1953. Durante muchos años enseñó “Psicología” en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario de Buenos Aires, de donde surgiría su trasegado manual de *Psicología*, de 1939, texto canónico y en cierto sentido muestra de lo más avanzado que hasta el momento se hizo en el área en nuestro país.

Según Luis Farré fue uno de los docentes que más vocaciones filosóficas despertó en el alumnado (aunque un discípulo suyo, Adolfo Ruiz Díaz, señaló el problema de lo escasamente atractivas que eran tanto sus clases como su apocada personalidad). Por lo demás, su casa fue centro de no pocas tertulias literarias en los años cincuenta, animadas por su hija Diana, que integraría los grupos de la nueva

izquierda en ciernes cercanos a la revista *Contorno*. En la Universidad de Buenos Aires Luis Juan Guerrero continuará ejerciendo como profesor, formando parte del grupo nucleado en torno de la figura de Astrada, hasta su muerte. Además de su tesis, Guerrero confeccionó textos de historia de las ideas como *Panorama de la estética clásico-romántica alemana como introducción al estudio de las corrientes estéticas actuales* (La Plata, 1931), *La generosidad en la filosofía cartesiana* (1937), *La conciencia histórica en el siglo XVIII* (1940), *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del ‘Facundo’* (1945), su *Manual de Psicología*, de 1939, que en 1969 llevaba ya veinte ediciones, un *Repertorio de Filosofía alemana*

traducida al español con la colaboración de Ilse Massbach de Brügger y Francisco Romero; y, en su tema predilecto, el valiosísimo ensayo *¿Qué es la belleza?* (Columba, 1954), y la *Estética operatoria en tres direcciones*, su obra mayor, que fue editada por Losada en dos volúmenes en 1956 y 1957 al que se agregó un tercero en 1967. Guerrero fue Director de la Sección de Estética del Instituto de Filosofía, y tuvo a su cargo numerosas ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Además, fue el encargado de Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, en el que

Pero en verdad no es sólo, ni acaso centralmente, una filosofía o teoría del arte lo que Guerrero intenta ofrecer. Hay en él una certeza sobre la eficacia histórica prospectiva del arte ligada al carácter de promotor de nuevas sensibilidades que posee; se trata de una suerte de emboscado profesitismo utópico que se centra en la capacidad de apertura de un horizonte a futuro en lo real que la intervención del arte tiene. A la salida de la modernidad, como en una rueda del destino, Guerrero postula una reposición del ansia revolucionaria del romanticismo decimonono en el universo tecnológico contemporáneo.

presentó sus ponencias *Escenas de la vida estética* y *Torso de la vida estética*. Juan Adolfo Vázquez resume así su aporte: “La obra filosófica de Guerrero aparentemente es la de un profesor notable por su capacidad didáctica de información y

Luis Juan Guerrero, a quien podríamos considerar un miembro independiente o desgajado de la Escuela de Frankfurt, se transforma impensadamente, con su texto, en un verdadero precursor o inventor de la teoría de la recepción, hoy en boga, propuesta por la llamada Escuela de Constanza, que ha suscitado prolíficas recepciones vicarias en las universidades argentinas.

de síntesis. Pero su *Estética Operatoria* (y aun su esquema *¿Qué es la belleza?*) excede los límites de la exposición objetiva y neutral. Confrontando con el problema de presentar una ciencia que vaya más allá de las intuiciones metafísicas y teológicas del pensamiento

clásico, y de las concepciones normativas de la estética moderna, Guerrero estudia el horizonte trascendental o conjunto de condiciones que hacen posible la constitución de una obra de arte. La estética que surge de este intento no es, como era de esperar, una disciplina estrechamente limitada. Al enfocar el mundo artístico sobre la base de un historial que proviene del paleolítico y que se extiende por todos los rincones del planeta, Guerrero utiliza un complejo instrumental filosófico que integra la totalidad de un sistema de la filosofía al servicio de la interpretación estética de la realidad. Sus páginas contienen excelentes análisis ontológicos, antropológicos e histórico-culturales que enriquecen, vitalizan y desbordan la concepción estética actual.”

Ya su pequeño libro *¿Qué es la belleza?*, antesala de su saga mayor, procede desde esa su pregunta constitutiva a enfocar, por sobre las mallas con que la época creía eclipsar la idea misma de belleza, el mundo de la verdad cuando reluce como

revelación del ser en todo su esplendor. El relato de las peripecias del *Aura* a través de la historia, que de eso trata el libro, las puntuaciones que la disciplina que se llamaría Estética produjo, pondrán a Guerrero de cara a la modernidad, definida como la era en la que se ha producido la retirada de los dioses vencidos por la técnica, con la intención de construir las escenas desde las cuales es dable pensar la constitución trascendental del arte. Arte al que quiere “operocéntrico”, es decir, enclavado en la historia actual a la cual formatea, da pulso y pregnancia, en la medida en que modula la percepción del hombre centrado en su ser, y en el cual deposita sus esperanzas.

Hasta ahí podríamos estar hablando de una obra que dialoga crítica, hábilmente, con la tradición del pensamiento estético. Pero en verdad no es sólo, ni acaso centralmente, una filosofía o teoría del arte lo que Guerrero intenta ofrecer. Hay en él una certeza sobre la eficacia histórica prospectiva del arte ligada al carácter de promotor de nuevas sensibilidades que posee; se trata de una suerte de emboscado profetismo utópico que se centra en la capacidad de apertura de un horizonte a futuro en lo real que la intervención del arte tiene. A la salida de la modernidad, como en una rueda del destino, Guerrero postula una reposición del ansia revolucionaria del romanticismo decimonono en el universo tecnológico contemporáneo.

En el tercer volumen de *la Estética* describe su esquema de direccionalidad de las actividades humanas: “hacia el Ser, hacia las esencias, y hacia las tareas”. “Creemos que se puede”, afirma, “comprender con mayor fidelidad no sólo las diferentes modalidades del comportamiento, sino también las diferentes modalidades de apertura del ente, entendiendo siempre que esa apertura –esa elevación del ente,

hacia “lo abierto”, sea que le llamemos Ser, esencia o tarea— es lo que le permite constituirse como tal ente”. “Hemos postulado la necesidad de un nuevo proyecto o guía para el trayecto futuro de su existencia [del hombre]. Pero debemos ver algo más hondo en tal estado de confusión: porque al hombre actual no le falta un proyecto: menos todavía, una decisión (a veces parece ebrio de un decisionismo vacío); y aún menos, los medios adecuados para ponerse en marcha. Carece, en cambio, de *una dirección*. Por eso es que no cobran todo su significado ni las fuerzas de la tradición, ni las influencias de los contemporáneos, ni las aspiraciones que miran hacia el futuro. La tan mentada “disolución de la moral” es una manera cómoda de escamotear el tema de esta indefinida direccionalidad”. De modo que el filósofo argentino da en el arte actual, “que presta mil rostros a la miseria y a la misma perplejidad del hombre, y consigue darle su rostro verdadero”, la clave de la redención. “Debemos interrogar, por consiguiente, el arte de nuestro tiempo para desentrañar la dirección de una empresa, la orientación de un requerimiento, el sentido de una tarea, que se nos aparece desde la actual perspectiva problemática. De este modo, la *Estética operatoria*, entendida como la búsqueda de las condiciones que hacen posible, a través de una instauración artística, una realización efectiva de la existencia humana en el mundo, puede ser un eficaz instrumento histórico de superación de la derrota óptica del hombre: porque si éste se ha extraviado —si no encuentra el sentido de los entes ni se encuentra a sí mismo— necesita proyectar, en una pantalla imaginaria abierta hacia el futuro los caminos que conducen a una nueva hermandad entre los hombres”. Su *Estética*, que se divide en *Revelación y acogimiento*, *Creación y ejecución*, y

Promoción y requerimiento de la obra de arte, recoge la idea de *Museo Imaginario de Malraux* y la interpela con las nociones aprendidas en la lectura de Heidegger y en la *Estética* de Hegel, así como dialoga con Sartre y Merleau-Ponty o traspola ideas de Adorno o Walter Benjamin con las cuales construye una serie teórica que va de la ontología a la sociología del arte, dado que para él, como señala Ruiz Díaz, en el proceso artístico se realiza una obra a la vez que se consume el ser del hombre que la produce así como de aquel a quien le es revelada. Luis Juan Guerrero, a quien podríamos considerar un miembro independiente o desgajado de la Escuela de Frankfurt, se transforma impensadamente, con su texto, en un verdadero precursor o inventor de la *teoría de la recepción*, hoy en boga, propuesta por la llamada Escuela de Constanza, que ha suscitado prolíficas recepciones vicarias en las universidades argentinas. (Las cuales, como es de rigor en estos casos, persisten en ignorar su *Estética operatoria*). Guerrero se demoró toda la vida en la ejecución de esta obra. Según testimonio de Rainer Astrada, iba a todas partes munido de unas tarjetas en las que garrapateaba notas de sus observaciones del natural, con las que compuso un inmenso archivo, hoy perdido, en el que consignaba cada paso de su educación sentimental. De modo que su *Estética* puede ser considerada también una suerte de síntesis de su experiencia sensible del mundo. Como tantas obras en este país, aún no ha encontrado los críticos y comentaristas que merece. Luis Juan Guerrero falleció el 22 de febrero de 1957, dejando inconcluso el tercer volumen de su *Estética*, que fue completado y editado por Ofelia Ravaschino de Vázquez, una de sus discípulas, sobre la base a apuntes y bosquejos.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- *Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät der Universität Zürich (El surgimiento de una teoría general de los valores en la filosofía contemporánea)*, Tesis doctoral, Dir.: Willy Freitag, Marburg, 1927.
- *Determinación de los valores morales. Materiales para la constitución de una axiología general como fundamento de la Ética axiológica*. (1928) Facultad de Filosofía y Letras - UNC, Mendoza, 1983, Edición y Prólogo: Diego Pró.
- *Manual de Psicología*, Buenos Aires, Losada, 1939.
- *Repertorio de filosofía alemana traducida al español*, Obra en colaboración con Ilse Teresa Massbach de Brügger y Francisco Romero, Buenos Aires, Coni, 1942, Primer suplemento: 1945.
- *¿Qué es la belleza?*, Buenos Aires, Columba, 1954.
- *Estética operatoria en tres direcciones. I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, Buenos Aires, Losada 1956.
- *Estética operatoria en tres direcciones. II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*. Losada, Buenos Aires, 1957.
- *Estética operatoria en tres direcciones. Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*, Losada, Buenos Aires, 1967.

ENSAYOS

- "Panorama de la estética clásico-romántica alemana como introducción al estudio de las corrientes estéticas actuales", La Plata, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de La Plata, 1934.
- "La generosidad en la filosofía cartesiana". *Homenaje en el Tercer Centenario del Discurso del Método*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1937.
- "La conciencia histórica en el siglo XVIII", *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, 1940.
- *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del 'Facundo'*, Buenos Aires, 1945, 2ª edic.: Docencia, 1981.
- "Palabras preliminares", Rivarola, Rodolfo, *Escritos filosóficos*, 1945.
- "Escenas de la vida estética", *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949*, T. I. pp. 221/241.
- "Torso" de la vida estética. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949*, T. III, pp. 1.467/1.474.

LABOR DOCENTE

- 1928 Profesor titular de Filosofía y Psicología. Instituto Nacional del Profesorado Secundario de Buenos Aires, 1928 /1956.
- 1929 Filosofía contemporánea. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Plata. "Naturaleza y Espíritu". Driesch, Cohen, Natorp, Croce, Gentile, Spranger, Ortega, Simmel, Husserl. Estética. "Estética de los valores".
- 1929/1946 Jefe de trabajos prácticos de Alejandro Korn. FFyL Buenos Aires. "El problema filosófico de la existencia humana". 1º semestre: [Historia de la filosofía]. "Antecedentes medievales de la Antropología filosófica moderna y contemporánea". 2º semestre: "Metafísica de la existencia humana". [Gnoseología y metafísica]. 1930 FFyL. Buenos Aires. Ética. [Tit.: Dr. Juan Chiabra.] Suplente. "La Ética de Aristóteles". Historia de la Filosofía Antigua. [Tit.: Dr. Jacinto Cuccaro.] "La Metafísica de Aristóteles".
- 1931 Historia de la Filosofía Antigua. "Teoría del Conocimiento y Teoría de las Virtudes en Sócrates, Platón y Aristóteles". Gnoseología y Metafísica. [Tit.: Francisco Romero]. "El conocimiento científico natural en Kant".
- 1933 Ética. Adjunto. "Primeras líneas de una ética material de los valores". Scheler y Hartmann.
- 1935 Ética. "Ética de la vida social y política en Aristóteles y Hegel".
- 1936 Ética. "Direcciones de la ética social en la filosofía alemana contemporánea". "Ética de la coexistencia (Heidegger y Löwith) - Ética de la Comunidad (Scheler, Spann) - Ética del Espíritu objetivo (Dilthey, Freyer y Hartmann) - Ética de la historicidad (Hegel y Burckhardt. Dilthey y Yorck. Heidegger) - Ética de la voluntad social (Carl Schmitt, Bauemler, Freyer)".
- Estética. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Plata. "Producción y configuración de la obra de arte".
- 1937 Ética. "Problemas de la Ética axiológica" - "Ética cartesiana". Estética [La Plata]. "Fundamentos de la Estética: Situación y realidad estética. Producción artística y algunas aplicaciones a la época actual. La Crítica del Juicio de Kant".
- 1938 - 1939 Ética. "Ética axiológica. Formación de la conciencia histórica. Estructuras de la historia. Sentido de la historia."
- 1940 Ética. "La vida moral en el plano de las costumbres. La vida moral en el plano de la conciencia. La vida moral en el plano de la historia." Estética. [La Plata]. "Caracteres de la vida artística". "Producción de cosas. Actitud desinteresada y contemplativa. Creaciones humanas. Revelación de esencias. Imagen sensible."
- 1941 Estética. "Corrientes estéticas del siglo XIX. La Estética especulativa. Las Estéticas de los artistas. Las Estéticas de la especialización científica. Las Estéticas de la vida." Ética. "Las fuentes europeas para una historia del pensamiento ético americano y especialmente argentino." "El ciclo iluminista. El ciclo romántico. Orígenes románticos del ciclo positivista."

1942 Ética. “La concepción historicista y su influencia en la filosofía social argentina.” “Fuentes del historicismo: Vico, Montesquieu, Herder. La filosofía de la historia del romanticismo alemán y francés.” “El problema de la conciencia nacional en el iluminismo argentino y en el movimiento de la Joven Argentina. Echeverría, Alberdi, V. Fidel López y Sarmiento.”

1943 Ética. “El problema de las relaciones entre teoría y práctica, con especial referencia al pensamiento filosófico argentino”. Platón, Aristóteles, racionalismo cartesiano, Kant, idealismo alemán de Lessing a Hegel y a Marx. Filosofía social del romanticismo francés. La realización de la filosofía como tema fundamental del pensamiento positivista. El iluminismo argentino. La penetración historicista. Función de la filosofía en la época de la organización nacional.”

Estética. [FFyL Buenos Aires] “La concepción antigua del arte y sus transformaciones en el pensamiento moderno”. “Etapas y constitución de la obra de arte. El mundo del arte. Belleza y estilo de la obra de arte. Destino histórico y cultural del arte.”

Estética. [L.P.] “Constitución de la Estética moderna en el pensamiento del siglo XVIII.”

APUNTES

Ética

“El problema de la conciencia nacional en la formación ética y desarrollo histórico. FFyL Buenos Aires, 1944.

“La Ética axiológica contemporánea”. *Ídem*, 1946.

“Hegel”. *Ídem*, 1947.

Estética

“Significado fundamental de la Estética en la reflexión literaria, la crítica artística y la problemática filosófica del Romanticismo”. 1948.

“Articulaciones fundamentales del ámbito estético” 1949.

“Etapas de constitución de la obra de arte”. 1950.

“Las estructuras de la obra de arte”. 1951.

“La obra de arte en el contexto de los comportamientos humanos”. 1952.

“Temas fundamentales y estudio monográfico de problemas referentes a la obra de arte”. 1953.

“Estética operatoria en sus tres direcciones”. 1954.

Psicología

“Visión panorámica de la psicología en las ciencias del hombre y estudio intensivo de algunos problemas de Psicología general”. 1954.

“Etapas de la experiencia psíquica” Tomo primero de los Apuntes, curso de 1955.

“Resultados de la teoría psicológica” Tomo segundo de los Apuntes. *Ídem*.

CORRESPONDENCIA

Correspondencia. Guerrero, L.J. 1922-1925 y s.f. (carpeta). Archivo Diego Abad de Santillán.

Carta a Carlos Astrada. Marburg, 1927. Reproducida en: David, Guillermo, *Carlos Astrada - La filosofía argentina*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2.004.

SOBRE LUIS JUAN GUERRERO

- Agoglia, Rodolfo: *L.J. Guerrero. Intérprete del pensamiento argentino. Cuadernos de Filosofía*. Año XV, no. 22-23 enero-diciembre de 1975. Reimpreso como Estudio preliminar en Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo. Buenos Aires, Docencia, 1981, pp. 183/200.

- David, Guillermo: *Carlos Astrada - La filosofía argentina*. Cap. II. El cielo por asalto. Buenos Aires, 2.004.

- Farré, Luis: *Luis Juan Guerrero. Cincuenta años de Filosofía en Argentina*. Peuser, 1958. pp. 159/160.

- Fernández, Delfina: *Las ideas estéticas de Luis Juan Guerrero. Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. 5 (1988). pp. 171-192.

- Loprete, Alberto: *Revelación y acogimiento de la obra de arte*. Ficción N° 9. Buenos Aires, set./oct. 1957. dir.: Juan Goyanarte.

- Parfait, Blanca: *Guerrero y su visión del hombre de la pampa*. Biblioteca Nacional. S/f.

- Pró, Diego: “Dr. Luis Juan Guerrero”. Prólogo a *Determinación de los valores morales*, Mendoza, FFyL - UNC, 1983, pp. 5/14.

- Ravaschino de Vázquez, Ofelia: “Advertencia”. *Estética operatoria en tres direcciones. Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*. Buenos Aires, Losada, 1967, pp. 9 y 10.

- Ruiz Díaz, Adolfo: “Luis Juan Guerrero y su Estética operatoria”. *Cuadernos de Filosofía*, Año XV, N° 22-23 enero - diciembre de 1975, pp. 171/182, Dir: Eugenio Pucciarelli.

- Russo de Fusari, M.Y.: *Las ideas estéticas en la obra de Luis Juan Guerrero*. s/f.

- Vázquez, Juan Adolfo: “Luis Juan Guerrero (1899-1957)”. *Antología filosófica argentina del siglo XX*. EUDEBA, 1965, pp. 260/261.

- Wamba Gaviña, Graciela: *La recepción de Walter Benjamin en la Argentina. Sobre Walter Benjamin*. Alianza/Goethe Institut de Buenos Aires, 1993, Weber, Max, “La ciencia como vocación” y “La política como vocación”, en *Ensayos de sociología contemporánea*, México, Ed. Artemisa, 1986, vol. I, pp. 201/205.

El joven Alberdi y la creación filosófica del español de América

Por José Luis Moure (*)

“A los que no escribimos a la española, se nos dice que no sabemos escribir nuestra lengua. Si se nos dijera que no sabemos escribir ninguna lengua, se tendría más razón”, dice Alberdi en su *Fragmento...* Alberdi conforma el continente abstracto de la lengua americana post-colonial que representa una reacción filosófica que encuentra su correlatividad en el contexto socio-histórico surgente. Inserto en el romanticismo francés con algunos componentes herderianos del romanticismo nacionalista alemán, Alberdi se anima a imaginar que la patria no puede expresarse en el lenguaje del factor dominante.

In memoriam Guillermo
L. Guitarte¹

El conjunto de argumentos que fundamentan la legitimidad de las variedades dialectales americanas, su equivalencia cualitativa con los resultados peninsulares de la misma lengua y la aceptación institucional de la validez de los estándares lingüísticos nacionales en un plano de igualdad constituyen un hecho científicamente incontrastable. El criterio panhispánico se ha instalado hoy, de manera estable, en el discurso de la Real Academia Española y se manifiesta en la perspectiva renovada con que se elabora el obedecible diccionario que ha venido enseñoreando la normativa léxicográfica castellana a lo largo de más de doscientos años. Con imaginable esfuerzo, doblegada reticencia y previsible estrategia, la corporación española, inserta en la Asociación de Academias de la Lengua Española, hubo de atender a la distribución geográfica de la totalidad de los hispanohablantes y renunciar a una tradicional y asimétrica metáfora genealógica para dejar de ser madre que ordena y volverse hermana que sugiere². Proyectos comunes en marcha, como el Observatorio del Neologismo, la remozada versión de una *Gramática* consensuada o el *Diccionario panhispánico de dudas* quieren dar testimonio de la nueva situación.

Creemos, no obstante, que este joven rediseño de las relaciones lingüísticas entre España y América, dócil a la contundencia de las cifras demográficas a uno y otro lado del Atlántico, marcha bastante por delante de las actitudes que después de dos siglos los propios americanos han logrado

asumir frente a sus modalidades nacionales, y en las que por razones histórico-culturales, catalizadas en el caso de la Argentina por circunstancias socioeconómicas identificables, parece haber sobrevivido, en medida desigual y de manera no siempre explícita, un fantasmático modelo normativo de referente peninsular. No es este el lugar para extenderse sobre el tema, que ha sido documentado en otras páginas³.

Pero si hoy, en las adyacencias del bicentenario de la Revolución de Mayo, es posible detectar todavía rasgos actitudinales de una imperfecta personalidad idiomática, es de justicia aquilatar la construcción argumentativa de

quienes en el alba de la nación se propusieron reivindicar la legitimidad de la lengua del continente que se estrenaba. Que la empresa era osada y novedosa se induce de la sólida vigencia que mantenía en

América el imaginario de su minusvalía lingüística, alimentado desde temprano por juicios como los del obispo de Bogotá, Lucas Fernández de Piedrahita, quien ya en 1688 señalaba que los habitantes de Cartagena estaban “mal disciplinados en la pureza del idioma español”⁴, u otros más próximos a los días de la independencia pero igualmente denostadores de las variedades locales⁵. Un patriota local insospechado como Juan Cruz Varela no concebía otra norma que la peninsular y denunciaba la ignorancia

Creemos, no obstante, que este joven rediseño de las relaciones lingüísticas entre España y América, dócil a la contundencia de las cifras demográficas a uno y otro lado del Atlántico, marcha bastante por delante de las actitudes que después de dos siglos los propios americanos han logrado asumir frente a sus modalidades nacionales...

La independencia política de América, ganada a sangre y fuego, no se planteó extender el proceso liberador al dominio de la lengua heredada hasta la actuación de la generación argentina de 1837, que se asentaría sobre una concepción romántica amplia, de alcance intelectual más abarcador que el meramente literario, y que sabría extraer las consecuencias de los consagrados principios de emancipación y progreso preconizados por esa escuela.

del idioma y la viciosísima pronunciación que prevalecían en todas las clases sociales de Buenos Aires. En la década de 1830 Florencio Varela, Bartolomé Mitre y Florencio Balcarce alertaban en el mismo sentido y reivindicaban las galas de la literatura

española y el buen uso del castellano⁶. Andrés Bello, el primer gran filólogo americano, no había conseguido sustraerse al espejismo purista; su *Gramática* (Santiago de Chile, 1847) surgió con el propósito político de garantizar la unidad

del continente mediante el estudio de las formas lingüísticas del castellano. Pero si su preocupación, al igual que la de los revolucionarios argentinos, era americanista, su concepción de la lengua era purista:

Mis lecciones se dirigen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América. Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre las varias naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes⁷.

De hecho, las considerables simplificaciones propuestas por su reforma ortográfica nacen de una preocupación estrictamente didáctica,

nunca rupturista con la lengua de la Península; no ocultó, por ejemplo, su consternación porque fuese “empresa desesperada” restablecer en el nuevo continente los sonidos castellanos *s y z*, distinción que siguió recomendando en Chile a quienes aspirasen a una pronunciación más esmerada que la simple corrección de los vulgarismos locales (la reforma sarmientina, en cambio, al adoptar un único grafema para representar la unificación seseosa propia de América, llevaba implícita una concepción autonomista).

Baste decir entonces que la independencia política de América, ganada a sangre y fuego, no se planteó extender el proceso liberador al dominio de la lengua heredada hasta la actuación de la generación argentina de 1837, que se asentaría sobre una concepción romántica amplia, de alcance intelectual más abarcador que el meramente literario, y que sabría extraer las consecuencias de los consagrados principios de emancipación y progreso preconizados por esa escuela. Contrariamente, y como bien lo advirtió Guitarte, la sensata preocupación americana inmediatamente postcolonial por preservar la unidad de la lengua heredada “no debe hacernos olvidar que la defensa consistía en querer mantener la situación anterior a la independencia: conservar la lengua, sin España, como cuando se estaba con España. Era en el plano lingüístico una actitud semejante a la que se adoptaba en el terreno político. Aquí se pretendía organizar las nuevas repúblicas según la idea iluminista del progreso, continuando el reformismo de Carlos III”⁸.

Es precisamente sobre ese escenario ideológico inconsecuente que cobra realce la postura difundida en junio

de 1837, en ocasión de la inauguración del Salón Literario en la librería de Marcos Sastre por el grupo de jóvenes revolucionarios que años después conformarían también la Asociación de Mayo. En medida particular esa posición se expresó a través del discurso de Juan Bautista Alberdi⁹, el más sólido y fundado de los tres que ese día se pronunciaron (los dos restantes estuvieron a cargo de Juan María Gutiérrez y del dueño de casa), y que puede considerarse una síntesis anticipatoria de su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, obra escrita con toda probabilidad el año anterior y que entonces tenía en prensa¹⁰. A ambos escritos y a un artículo apenas posterior¹¹ nos referiremos privilegiadamente en las líneas que siguen.

Alberdi vino a dotar de andadura filosófica la noción empírica de emancipación lingüística reclamada por Esteban Echeverría, el numen del grupo:

*El único legado que los americanos pueden aceptar y aceptan de buen grado de la España, porque es realmente precioso, es el del idioma; pero lo aceptan a condición de mejora, de transformación progresiva, es decir, de emancipación.*¹²

y aun la noción neblinosa de un “pueblo americano”, a la satisfacción de cuyas necesidades había pretendido contribuir la ya aludida reforma ortográfica presentada por Sarmiento en Chile en 1843. En rigor, puede decirse que un mismo pensamiento, difusamente compartido y diversamente invocado por aquel grupo intelectual heredero de Mayo, de raigambre claramente romántica, carecía sin embargo de

un planteo filosófico riguroso que le diese legitimidad y firmeza. Alberdi fue quien proclamó la necesidad de cubrir esa falta:

*La Francia había empezado por el pensamiento para concluir por los hechos; nosotros hemos seguido el camino inverso, hemos principiado por el fin. [...] Sin embargo, ya los resultados están dados, son indestructibles, aunque ilegítimos: existen mal, pero en fin existen. ¿Qué hay que hacer, pues, en este caso? Legitimarlos por el desarrollo del fundamento que les falta; por el desarrollo del pensamiento. Tal, señores, es la misión de las generaciones venideras; dar a la obra material de nuestros padres una base inteligente, para completar de este modo nuestro desarrollo irregular. [...] La fuerza material rompió las cadenas que nos tenían estacionarios, y nos dio movimiento; que la filosofía nos designe ahora la ruta en que debe operarse este movimiento*¹³.

Las frondosas lecturas que a sus veintisiete años ya poseía Alberdi lo dotaban de un pensamiento integrado que pudo poner al servicio del ideario de la Revolución integral. Ese rico bagaje teórico conllevaba dos corolarios: todo ese saber era, a la manera de

Las frondosas lecturas que a sus veintisiete años ya poseía Alberdi lo dotaban de un pensamiento integrado que pudo poner al servicio del ideario de la Revolución integral. Ese rico bagaje teórico conllevaba dos corolarios: todo ese saber era, a la manera de los ideólogos, un saber para la acción, y la filosofía que servía a ese propósito era, casi exclusivamente, una filosofía de la historia.

los ideólogos, un saber para la acción, y la filosofía que servía a ese propósito era, casi exclusivamente, una filosofía de la historia.

Trazar el derrotero específico e individualizado de los pensadores que influyeron en aquel Alberdi temprano es tarea que excede la pretensión de este trabajo; y de alguna manera, con las

La lengua argentina no es, pues, la lengua española: es hija de la lengua española, como la nación Argentina es hija de la nación española, sin ser por eso la nación española. Una lengua es una facultad inherente a la personalidad de cada nación, y no puede haber identidad de lenguas, porque Dios no se plagia en la creación de naciones.

reservas explícitas en cuanto a los límites precisos de cada influencia, además de las precisas referencias que el mismo Alberdi proporciona, existe bibliografía confiable que da cuenta de ello. Descartes, Montesquieu, Volney, Vico, Pascal, Bentham, Condorcet, Guizot, Lermínier, Royer Collard, Cousin, Jouffroy, Leroux, Cabanis, un Herder curiosamente innostrado pero presente, son algunas de las figuras con cuyo pensamiento Alberdi conformó el escenario filosófico-ideológico que enmarcó su perspectiva americana¹⁴.

Lo cierto es que la tarea de pensar la nueva condición política y cultural de las naciones independizadas requería algunas certezas fundantes. El desplazamiento del eje de la filosofía desde el ser de las cosas hacia el pensar (Descartes), la ley de la evolución de la humanidad (Vico), la imprescindible y omnipresente idea de progreso (Condorcet, Guizot) y de perfectibilidad indefinida (Leroux), la ley del desarrollo de las naciones, de las revoluciones y de la constitución de un cuarto mundo europeo-

americano, que devendría con el tiempo “el mundo total y definitivo, el mundo verdadero, el mundo de la humanidad” (Jouffroy)¹⁵ fueron los encuadres filosóficos concéntricos que permitieron a Alberdi proveer justificación y legitimidad a la novedosa instancia histórica, institucional y cultural en que ingresaba la América hispana:

La causa que ha dado a luz todas las repúblicas de las dos Américas; la causa que ha producido la Revolución Francesa, y la próxima que hoy amaga a la Europa, no es otra que esta eterna impulsión progresística de la humanidad. [...] Tengamos, pues, el 25 de Mayo de 1810 por el día en que nosotros fuimos envueltos e impelidos por el desenvolvimiento progresivo de la vida de la humanidad, cuya conservación y desarrollo es el fin de nuestra revolución, como de todas las grandes revoluciones de la tierra¹⁶.

A la luz del mismo pensamiento, la lengua, en cuanto institución inherente a la personalidad de un pueblo, está sometida a aquellos mismos condicionamientos espaciotemporales. Las palabras de Herder anticipaban el derecho –la inevitabilidad– de un idioma propio:

[...] en cada uno de los idiomas están expresados el carácter y el intelecto de un pueblo. No sólo los instrumentos del lenguaje van cambiando con las regiones de suerte que casi cada pueblo posee algunas letras y sonidos propios; sino que la misma denominación, hasta la designación onomatopéyica, las expresiones inmediatas del afecto y las inter-

*jecciones son diferentes en toda la tierra. [...] El genio de un pueblo no se revela en ningún lugar mejor que en la fisonomía de su lenguaje*¹⁷.

Y si la construida concepción de que todo pueblo se encuentra en un estadio evolutivo ineluctable, que resulta de los condicionamientos de suelo, clima, época y carácter, es la que está en la base de la convicción alberdiana de que la legislación de un país debe adecuarse a esa realidad inmodificable (“Una ley para cada país, porque no hay dos países idénticos”¹⁸), es coherente que también la lengua deba responder a la fisonomía particular de esa nación:

La lengua argentina no es, pues, la lengua española: es hija de la lengua española, como la nación Argentina es hija de la nación española, sin ser por eso la nación española. Una lengua es una facultad inherente a la personalidad de cada nación, y no puede haber identidad de lenguas, porque Dios no se plagia en la creación de naciones.

El pueblo es legislador, no sólo de lo justo, sino también de lo bello, de lo verdadero, de lo conveniente. [...] El pueblo fija la lengua como fija la ley; y en este punto, ser independiente, ser soberano, es no recibir su lengua sino de sí propio, como en política es no recibir leyes sino de sí propio (Fragmento, pp. 82-83).

Así, la ruptura con España (y por extensión, con su modalidad lingüística), más que un sentimiento de hostilidad patriótica (que por cierto existía), debe verse como una imposición del proceso (progreso) revolucionario de las naciones americanas,

cuya flamante naturaleza estaría demandando un nuevo vehículo de expresión:

La revolución en la lengua que habla nuestro país es una faz nueva de la revolución social de 1810, que la sigue por una lógica indestructible [...]. La revolución americana de la lengua española comenzó el día que los españoles, por la primera vez, pisaron las playas de América. Desde aquel instante ya nuestro suelo les puso acentos nuevos en su boca y sensaciones nuevas en su alma.

*La revolución americana la envolvió en su curso [...]*¹⁹.

Están equivocados los que piensan que entre nosotros se trata de escribir un español castizo y neto: importación

absurda de una legitimidad exótica, que no conduciría más que a la insipidez y debilidad de nuestro estilo: se conseguiría escribir a la española y no se conseguiría más: se quedaría conforme a Cervantes, pero no conforme al genio de nuestra patria. [...] Si la lengua no es otra cosa que una faz del pensamiento, la nuestra pide una armonía íntima con nuestro pensamiento americano, más simpático mil veces con el movimiento rápido y directo del pensamiento francés, que no con los eternos contoneos del pensamiento español. [...] Decir que nuestra

La revolución en la lengua que habla nuestro país es una faz nueva de la revolución social de 1810, que la sigue por una lógica indestructible [...]. La revolución americana de la lengua española comenzó el día que los españoles, por la primera vez, pisaron las playas de América. Desde aquel instante ya nuestro suelo les puso acentos nuevos en su boca y sensaciones nuevas en su alma. La revolución americana la envolvió en su curso [...]

lengua es la lengua española, es decir también que nuestra legislación, nuestras costumbres no son nuestras, sino de la España; esto es, que nuestra patria no tiene personalidad nacional, que nuestra patria no es una patria, que América no es América, sino que es España [...] (Fragmento, pp. 80-81).

Bajo la ley del progreso, la opción por lo francés –mas aún, la bienvenida imitabilidad de esta lengua– es comprensible: Francia ha iniciado su

La coherente justificación alberdiana de la modalidad lingüística de América, en cuanto producto particular y necesario de un proceso histórico inevitable y deseable, nos deja la duda, sin embargo, acerca de si el pensador tucumano advirtió, en conformidad con su propio esquema de pensamiento, que las variedades dialectales del nuevo continente podían ser germen de otras tantas lenguas como naciones nuevas se estaban gestando.

proceso revolucionario en 1789; su idioma tiene que encontrarse, por lo tanto, en un estadio más afinado de los pueblos americanos que comienzan a transitar el propio (“La España difiere de la Francia, porque ella es niña y la Francia adulta. Y la mayor parte de la diferencia entre la lengua española y la lengua francesa no resulta sino del progreso mayor del espíritu humano en Francia que en España”²⁰).

Alberdi augura una refundación lingüística, que es el armónico paralelo de la regeneración política; la “incorrección” americana no es entonces sino la manifestación de un estadio embrionario sobre el que habrá de conformarse un idioma nuevo:

A los que no escribimos a la española, se nos dice que no sabemos escribir nuestra lengua. Si se nos

dijera que no sabemos escribir ninguna lengua, se tendría más razón (Fragmento, p. 81).

El compartido proceso de la independencia inscripto en las coordenadas de espacio, tiempo, espíritu, etc. determina que América, llevada por un “fatalismo inteligente”, se fije leyes políticas y admita el nuevo modo de expresión que su circunstancia configura e impone:

*Que los puristas digan lo que quieran, el pueblo americano no hablará jamás la lengua neta de la España porque el pueblo americano tiene un suelo, sentidos, ideas, necesidad, recuerdos, esperanzas, gobierno, leyes, costumbres, tradiciones, sentimientos que le son propios, y cuyo conjunto forma el espíritu americano, de que la lengua americana quiere ser un fiel reflejo. Ni pues el pueblo mismo ha hecho esta mudanza, sino el suelo, la situación, la revolución, las necesidades, los acontecimientos, en fin independientes y superiores a la voluntad del pueblo que no hace ni la lengua, ni la ley. La lengua, como la ley, es la razón, la naturaleza expresadas por el pueblo. El que ordena las condiciones normales de los pueblos es realmente el que determina la lengua*²¹.

En el idioma, si se acepta en plenitud esa nueva circunstancia histórica, la tutela peninsular es improcedente:

Los americanos, pues, que en punto a la legitimidad del estilo invocan a la sanción española, despojan a su patria de una faz de su soberanía: cometen una especie de alta traición. No reconocer la autoridad de los estamentos y soportar la



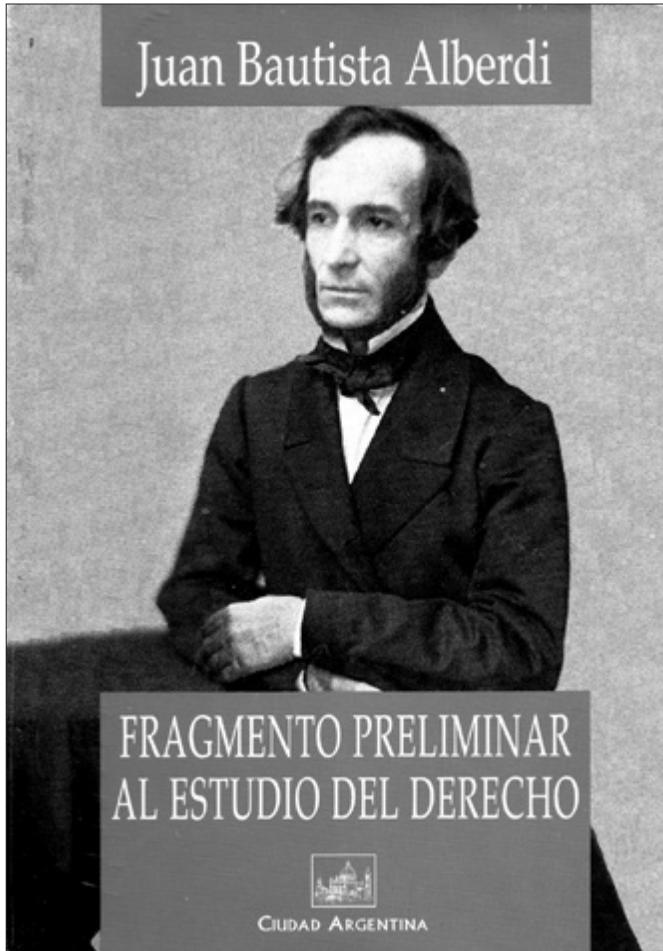
Juan Bautista Alberdi

autoridad de la Academia, es continuar siendo medio colonos españoles (Fragmento, p. 82).

La coherente justificación alberdiana de la modalidad lingüística de América en cuanto producto particular y necesario de un proceso histórico inevitable y deseable nos deja la duda, sin embargo, acerca de si el pensador tucumano advirtió, en conformidad con su propio esquema de pensamiento, que las variedades dialectales del nuevo continente podían ser germen de otras tantas lenguas como naciones nuevas se estaban gestando. Las referencias inespecíficas y equipo-

lentes a la lengua de la Argentina y a la de América permiten sospechar que acaso prefirió disimular, diferir o desatender esa cuestión en mérito a una procurada unidad continental, cuya salvaguarda era tarea de mayor cuidado. En todo caso, Alberdi corona su legitimación de la expresión lingüística americana realizando un llamamiento a la formación de una corporación académica propia:

La lengua americana necesita, pues, constituirse, y para ello necesita de un cuerpo que represente al pueblo americano, una Academia americana. (Fragmento, ibid.).



En verdad, la propuesta de una academia americana de la lengua no era novedosa; había sido formulada en dos notas del periódico *La Miscelánea* de Bogotá en 1825, la segunda de las cuales fue parcialmente reproducida un año después en Buenos Aires por *La Gaceta Mercantil* ²². Acaso Alberdi, para entonces un precoz adolescente de dieciséis años, dependiente en una importante tienda porteña y aficionado a la lectura, haya tenido oportunidad de leerla. Pero la sugerencia del periódico colombiano, con la que diez años más tarde vendría a coincidir el reclamo alberdiano, nacía de un generalizado

temor a la disgregación idiomática y era ajena a todo sentimiento de hispanofobia cultural²³; los fundamentos del pensador argentino, por el contrario, se asentaban precisamente en un distanciamiento inexorable con España (“El día que dejamos de ser colonos, acabó nuestro parentesco con la España; desde la República, somos hijos de la Francia”²⁴) y auguraban el necesario surgimiento de una lengua diferenciada.

Es cierto que el paso de los años habría de morigerar el espíritu radical y separatista de un Alberdi que terminó aceptando su nombramiento como miembro correspondiente de la Real Academia Española, enfrentado a la intransigencia coherente de su amigo Juan María Gutiérrez. Igualmente cierto es que la inteligencia de aquel Alberdi joven y erudito no le permitió advertir que su discurso sobre la fantasmática lengua post-revolucionaria incurría en una suerte de contradicción performativa (‘me estoy expresando en una lengua que es, tiene y deseo que sea otra’²⁵), de lo que de alguna manera dio cuenta en su palinódica confesión de 1874:

[...] no frecuenté mucho los autores españoles; no tanto por las preocupaciones anti-españolas, producidas y mantenidas por la guerra de nuestra independencia, como por la dirección filosófica de mis estudios. En España no encontré filósofos como Bacon y Locke, ni publicistas como Montesquieu, ni jurisconsultos como Pothier. La poesía, el romance y la crónica, en que su literatura es tan fértil, no eran estudios de mi predilección. Pero más tarde, se produjo en mi espíritu una reacción en favor de los libros clásicos

*de España, que ya no era tiempo de aprovechar, infelizmente para mí, como se echa de ver en mi manera de escribir la única lengua en que no obstante escribo*²⁶.

Pero para entonces la labor estaba cumplida. Gracias a las reflexiones alberdianas, y más allá de las consideraciones sobre el éxito final del dictamen filosófico, el español de América había dejado de ser conceptualmente un apéndice desgajado y disminuido de su hábitat europeo natural y podía aducir el derecho a ser visto como una lengua en formación, exigida por el progreso y por las especiales circunstancias geográficas, históricas y humanas de un continente nuevo e independiente lanzado a la perfectibilidad. Sesenta y tres años después, las argumentaciones esenciales de durable cuño romántico en pro de la autonomía lingüística argentina esgrimidas por Luciano Abeille y epígonos locales tendrían ya un sólido pero difuminado antecedente olvidado²⁷.

Alberdi había legitimado el español de América extralingüísticamente. Restaba hacerlo desde el interior y desde la historia de la lengua; faltaba mostrar que la modalidad americana

constituía una variedad diferente del español peninsular y de jerarquía equivalente, que muchos de sus rasgos lo habían sido también del castellano ingresado con la Conquista y podían incluso explicar evoluciones posteriores de éste, y que numerosas formas americanas no eran sino variantes conservadoras más próximas al “tipo” de la lengua y por lo tanto más correctas que las finalmente fijadas por el estándar monocéntrico de referente europeo. Pero esa tarea estaba reservada al colombiano Rufino José Cuervo.

Si Alberdi fue el creador filosófico del español de América, Cuervo fue su descubridor lingüístico pudo decir Guitarte²⁸. La convergencia complementaria de ambas empresas realza la ironía de una circunstancia histórica: Alberdi, mentalmente disminuido, falleció en un hospicio de un suburbio de París en 1884; Cuervo, treinta y tres años más joven, se había instalado en 1882 en la capital francesa. Acaso residieron cerca. No hay testimonio de que se hayan conocido.

(*) Facultad de Filosofía y Letras (UBA) - CONICET - Academia Argentina de Letras

NOTAS

1. El título de este artículo se inspira en una idea de Guillermo Guitarte, eximio filólogo argentino formado en la Universidad de Buenos Aires, en cuyo Instituto de Filología se desempeñó como investigador y donde ejerció la docencia hasta su voluntario alejamiento de nuestro país. Su personalidad retraída y una vida ajena a todo alarde explican acaso que su fallecimiento en abril de 2000 en Boston, donde enseñaba, haya pasado prácticamente inadvertido en nuestro medio. Es probable que el presente trabajo, apenas una empática ilustración de sus ideas, sea uno de los primeros homenajes argentinos a su notable obra de investigación.

2. Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22ª. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 2001, Tomo I, p. X.
3. Acuña, Leonor y Moure, José Luis, “Los hablantes de Buenos Aires opinan sobre su lengua”, *El hispanismo al final del milenio. V Congreso Argentino de Hispanistas*. Córdoba, Proarte, 1999, vol. 3, pp. 1513-1524; Acuña, Leonor y Moure, José Luis, “Los porteños opinan sobre su lengua. Lo que nos dice una encuesta reciente”, en Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. *Primeras Jornadas “Nuestra lengua, un patrimonio”. Temas de Patrimonio*
4. Buenos Aires, 2001, pp. 125-131; Blanco, Mercedes I., “Actitudes lingüísticas en la primera mitad del siglo XIX en Argentina”, *Cuadernos del Sur*, 18 (1985) y “El nacionalismo y las actitudes hacia la lengua en Argentina 1880-1930”, *Anuario de lingüística hispánica*, VI (1990). Moure, José Luis, “Norma nacional y prescripción. Ventajas y perjuicios de lo tácito”. Ponencia para el III Congreso Internacional de la Lengua Española (Rosario), 18 de noviembre de 2004 (inérita) [Puede consultarse en la página www.congresodelalengua3.ar/ponencias.htm].
4. Cf. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada* (Amberes, 1688), ap. Cuervo, Rufino J. en su prólogo a *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*, 7ª ed., Bogotá, El Gráfico, 1939, p. 42.
5. Cf. Guitarte, Guillermo, “Del español de España al español de veinte naciones: la integración de América al concepto de lengua española”, en C. Hernández et al., *El español de América. Actas del III Congreso Internacional de El español de América. Valladolid, 3 a 9 de julio de 1989*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1991, p. 69.
6. Ap. Rosenblat, Ángel, “Las generaciones argentinas del siglo XIX ante el problema de la lengua”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Quinta época, V (1960), 4, pp. 539-584 [Citamos por la reed. incluida en *Estudios dedicados a la Argentina*, Caracas, Monte Ávila, 1984 (Biblioteca Ángel Rosenblat, vol. IV)], p. 105.
7. Estas palabras figuran en el prólogo de la obra, que todas las ediciones posteriores conservan. Cito por Bello, Andrés y Cuervo, Rufino J., *Gramática de la lengua castellana*. 7ª ed., Buenos Aires, Anaconda, 1943, p. VII.
8. Art. cit., p. 75.
9. “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano”, en Sastre, Marcos et al., *El salón literario*. Estudio preliminar de Félix Weinberg. Buenos Aires, Hachette, 1958, pp. 125-134.
10. Alberdi, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Estudio preliminar de Bernardo Canal Feijóo, Buenos Aires, Hachette, 1955. Reproduce la primera edición de Buenos Aires (Imprenta de la Libertad, 1837). En adelante citaremos *Fragmento*.
11. “Emancipación de la lengua” (publ. en *El Iniciador* el 1º de septiembre de 1838), en *Escritos satíricos y de crítica literaria*. Prólogo y notas de José A. Oría. Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1986, pp. 224-231.
12. Ap. Costa Álvarez, Arturo, *Nuestra lengua*, Buenos Aires, Sociedad Editorial Argentina, 1922, p. 26.
13. “Doble armonía...”, *op. cit.*, pp. 130-132.
14. Es imprescindible el estudio introductorio de Bernardo Canal Feijóo a la edición del *Fragmento*, pp. 7-37. Vd. Ghirardi, Olsen A., *La filosofía en Alberdi*. Segunda edición, aumentada. Córdoba, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, 2000. Cf. Alberdi, Juan Bautista, *Fragmento*, pp. 235-261, y *Mi vida privada y otros textos*. Prólogo de Miguel Espejo. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, s. f. (Colección Autobiografías, memorias y libros olvidados, 2), cap. XV, pp. 60.
15. Ap. Ghirardi, Olsen A., *op. cit.*, pp. 114-115.
16. Alberdi, Juan Bautista, “Doble armonía...”, *op. cit.*, p. 128.
17. Herder [Johann Gottfried], *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959, libro IX, pp. 272-273. Olsen Ghirardi ha llamado la atención sobre el hecho de que Alberdi no hace mención del filósofo alemán en el *Fragmento*, no obstante ser evidente que conoció su pensamiento, seguramente mediado por los ensayos y la traducción al francés de Edgar Quinet; cf. Ghirardi, Olsen A., *op. cit.*, pp. 128-129. Que las obras de Quinet se encontraban en la biblioteca de Alberdi lo corrobora Jorge M Mayer; cf. *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, p. 924. Sobre la influencia de Herder en el pensamiento de la generación romántica argentina, vd. las referencias bibliográficas que da DeLaney, Jeane, “National Identity, Nationhood, and Immigration in Argentina: 1810-1930”, *Stanford Electronic Humanities Review*, Vol. 5.2 1997 (ed. electrónica), Nº 15.
18. Ghirardi, Olsen, *op. cit.*, p. 130.
19. Ap. Costa Álvarez, Arturo, *op. cit.*, pp. 32-33.
20. “Emancipación de la lengua”, *loc. cit.*, p. 228.
21. *Ibid.*, p. 225.
22. *La Miscelánea*, 16 de octubre y 11 de diciembre de 1825; *La Gaceta Mercantil*, 4 de noviembre de 1826. Cf. Costa Álvarez, Arturo, *op. cit.*, pp. 84-85, y Guitarte, Guillermo, “Del español de España al español de veinte naciones”, *loc. cit.*, p. 74.

23. El temor a una dialectalización definitiva del español, que ha estado presente en el pensamiento de muchos filólogos desde la independencia de América, evocaba el ominoso proceso de partición del latín y el nacimiento de las lenguas romances. Cf. Moure, José Luis, "La romanización y el español de América. Consideraciones nuevas sobre un viejo modelo", en Pablo Cavallero *et al.* (eds.), *Koronis. Homenaje a Carlos Ronchi March*, Buenos Aires, Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2003, pp. 343-358.
24. *Fragmento*, p. 81.
25. Sztrum, Marcelo, "Esta debe ser, es, deseo que sea otra lengua: evolución de la idea del idioma nacional argentino", en *Les représentations de l'autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain (II) (perspective diachronique). Sous la direction d'Augustin Redondo. Actes du colloque organisé à la Sorbonne par le GRIMESREP les 19, 20 et 21 mars 1992*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, pp. 258-269.
26. *Mi vida privada y otros textos*, *op. cit.*, pp. 60-61.
27. Abeille, Luciano, *Idioma nacional de los argentinos*, Paris, Bouillon, 1900. Cf. Oviedo, Gerardo, "Una aporía del patriotismo filológico: el argentinismo extranjero", *La Biblioteca*, Nº 1, Verano de 2004/2005, pp. 70-77. V.q. Costa Álvarez, Arturo, *op. cit.*, p. 120.
28. "Del español de España al español de veinte naciones", *loc. cit.*, p. 78. Cf. Guitarte, Guillermo, "El camino de Cuervo al español de América", *Philologica Hispaniensia in honorem Manuel Alvar*, Madrid, Gredos, 1983, vol. 1, pp. 243-318.

Rodolfo Mondolfo. Historicismo e historia de la filosofía

Por Guillermo Garmendia

Las alternativas que siguió la biografía de Rodolfo Mondolfo, nos remiten a otra presencia inevitable. Antonio Gramsci, también marxista e historicista que se distancia de la huella de Benedetto Croce, pertenece a la tradición de filósofos comunistas acosados por el fascismo italiano. Ambos reconocen esa marca que desvió sus rumbos intelectuales. El primero emigra a la Argentina a fines de los años treinta tras el cierre de la revista *Crítica Sociale*, donde obraba como articulista. Abandonando su práctica como profesor de la universidad Bologna en la que dictaba clases, gran parte de su voluminosa obra, dedicada al estudio de la filosofía antigua, se desarrolla en estas tierras. Al segundo lo esperó la prisión desde la que redactó sus célebres Cuadernos de la cárcel que se harán conocidos en el país recién en los años sesenta.

Guillermina Garmendia, quien tomó clases con Mondolfo, dictadas esta vez en las universidades argentinas, recorre los principales temas de la obra mondolfiana repasando también las influencias sobre las que esta se desarrolla. De modo afectuoso, aquel que suelen profesar los discípulos, Garmendia atraviesa con gran dedicación cada palmo de esta contribución fundamental a la historia de las ideas filosóficas.

I.

El 15 de julio de 1976 moría en Buenos Aires, a la edad de 99 años, Rodolfo Mondolfo.

En 1938 fue obligado a abandonar la Cátedra de historia de la Filosofía que dictaba en la Universidad de Bologna desde 1914, después de haber ejercido la docencia en las Universidades de Padua y Turín.

Durante los 80 años y más que abarca la producción mondolfiana podemos distinguir tres períodos con la aclaración siguiente: Las publicaciones –libros, artículos, traducciones...– están vinculados temáticamente. Una de las preocupaciones recurrentes de Mondolfo está referida al tema del hombre, de las ideas, su historia y su valor, denunciando los proyectos que comportasen especulaciones inadecuadas para comprender el *continuum* de series minúsculas interrelacionadas, que configuran la historia de la humanidad.

En *El materialismo histórico de Federico Engels*, se leen las siguientes palabras que pueden tener el valor de un epígrafe del trabajo de toda una vida: “Cuando se quiere llegar a la recta interpretación de una teoría no se puede prescindir de su génesis, un desarrollo continuado no permite [...] saltos.” y ejemplifica: “Un vínculo de continuidad liga Fichte a Hegel, Hegel a Feuerbach y todos ellos a Marx, Engels y al movimiento del proletariado [...] la misión asignada al proletariado de instaurar el reino de la libertad, lo convierte en el continuador de esta gran tradición filosófica” o como lo expresa Engels, “en el verdadero heredero de la filosofía clásica alemana”.

El primer período comprende los escritos respectivamente de 1900-02

a 1926 (Los trabajos sobre marxismo pueden ordenarse –según Bobbio– en dos etapas 1908-1917 y 1919-1926, tema que no abordaremos en sus pormenores) Nos interesa únicamente destacar las ideas de Mondolfo, provenientes de su participación en el debate sobre marxismo que, antes de la Primera Guerra Mundial, intentaba vincular el movimiento obrero italiano a experiencias europeas más avanzadas. Así se explica su militancia, desde joven, en el partido socialista, fundado por Antonio Labriola y el papel desempeñado por él y su hermano Hugo Guido en la Universidad popular de Milán.

La reflexión referente a las interpretaciones de la cultura griega ocupa también el interés de Mondolfo en este período. Su

pensamiento incursiona en las obras de Zeller, Windelband, Fouillée y Boutroux: buscaba apasionadamente encontrar el método adecuado para lograr una cabal comprensión de la filosofía y culturas griegas, ajena al mero conocimiento unilateral de los hechos. Mondolfo aspiraba a

inteligir el comportamiento del ser humano –los griegos en este caso– en el ámbito de una situación histórica concreta. Para esto se impuso, con una integridad verdaderamente excepcional, trabajo, paciencia y autodisciplina.

La reflexión referente a las interpretaciones de la cultura griega ocupa también el interés de Mondolfo en este período. Su pensamiento incursiona en las obras de Zeller, Windelband, Fouillée y Boutroux: buscaba apasionadamente encontrar el método adecuado para lograr una cabal comprensión de la filosofía y culturas griegas, ajena al mero conocimiento unilateral de los hechos. Mondolfo aspiraba a inteligir el comportamiento del ser humano –los griegos en este caso– en el ámbito de una situación histórica concreta.

Enzo Alfieri se refiere a la personalidad de Mondolfo como profesor en los años que precedieron al exilio:

...una profunda curiosidad intelectual, la necesidad de aclararse a sí mismo y a otros el origen del pensamiento europeo, la viva satisfacción de explicar correctamente las doctrinas antiguas en su génesis y en su atmósfera cultural e iluminando unilateralidades y falaces idealizaciones [...] todo esto estaba en Mondolfo y con gran simplicidad y sin ninguna retórica ostentosa”.

Cuando se extrema la violencia fascista con crímenes y actos punitivos en busca de la conquista del poder político –proceso que culmina con el asesinato de Matteotti en junio de 1924– se

produce una inflexión en la cultura italiana. Las limitaciones impuestas por la dictadura fascista impedían la entrada de literatura marxista proveniente del exterior y el estudio, aunque puramente teórico del marxismo era objeto de sospecha y peligroso. En 1826 fue clausurada “Crítica Sociale”

la revista fundada por Felipe Turati, donde publicaba Mondolfo. Precisamente después de la Primera Guerra Mundial en “Crítica Sociale” nos advierte sobre el advenimiento de una concepción totalitaria de la sociedad, adversaria principal del pensamiento filosófico, de “la civilización renacentista de Bruno y Galileo, de la tradición democrática del iluminismo y del humanismo de Marx”.

A partir de 1925, Mondolfo bloqueado en lo que había sido su campo preferido de investigación, se vuelca cada vez más intensamente al estudio del pensamiento antiguo, que lo convertiría en uno de los historiadores de la filosofía más fecundo del mundo griego. “Veritas filia temporis en Aristóteles” es, quizás, la primera contribución relevante de este nuevo

período¹. No es posible precisar en que momento nace la idea de hacer la traducción completa de la grande *Philosophie der Griechen* de Zeller. A medida que avanzaba en la traducción, en un proceso de balance y ajustes permanentes, incorpora las interpretaciones irracionales y místicas del mundo griego (Nietzsche y Jöel entre otros), no separando los aportes filosóficos, de la cultura literaria, de las investigaciones científicas y técnicas y de todos los aportes del mundo oriental.

Exponer la idea de filosofía que se desprende de la obra de Mondolfo no exime de la tarea de hacer referencia a la persona. Enzo Alfieri se refiere a la personalidad de Mondolfo como profesor en los años que precedieron al exilio:

...una profunda curiosidad intelectual, la necesidad de aclararse a sí mismo y a otros el origen del pensamiento europeo, la viva satisfacción de explicar correctamente las doctrinas antiguas en su génesis y en su atmósfera cultural e iluminando unilateralidades y falaces idealizaciones [...] todo esto estaba en Mondolfo y con gran simplicidad y sin ninguna retórica ostentosa”.

En 1924 nace *Il pensiero antico*, una bellísima antología de la filosofía greco-romana con textos elegidos y traducidos de las fuentes. Esta obra está estrechamente ligada al destino de su autor. Los dos volúmenes de *Historia del pensamiento antiguo* forman parte de casi todas las bibliotecas de Universidades latinoamericanas, que visitamos o donde trabajamos.

En 1934 se publica *L’infinito nel pensiero dei Greci* que comenzó como una nota

de actualización para el II volumen de Zeller. En 1936 publica *Problemi del pensiero antico* que incluye interesantísimos estudios: uno sobre “Responsabilità e sanzione nel piu antico pensiero greco” y otro “Problema umano e problema cosmico nella formazione della filosofia greca”. A través de un sutil análisis semántico de vocablos griegos, especialmente de la palabra *cosmos*, Mondolfo afirma que “el camino del pensamiento griego no provenía de las estrellas a la vida humana sino que seguía un camino contrario”. Punto de inflexión que implicaba algo distinto: Un cambio radical en el marco conceptual tradicional. En el origen de la filosofía griega, los problemas concernientes a la vida humana –subjetivos y objetivos– tenían preeminencia sobre los fenómenos naturales (especialmente en Anaximandro).

En “L’origine dell’ideale filosofico della vita” (la última memoria académica permitida por el régimen fascista) escribe que el ideal de la vida filosófica es muy anterior a Parménides, a los pitagóricos etc., que se encontraba ya en la aspiración mística a una vida superior. En la conclusión afirma que incluso “en una filosofía de sesgo materialista como la de Epicuro, el ideal de la vida teórica asume acentos místicos”.

Cuando en 1938 la persecución racial y la intolerancia política prohibió a los intelectuales publicar con nombre propio y participar en congresos y academias, el filósofo decidió emigrar. El temor a lo desconocido llevó a Hugo Guido –hermano entrañable y compañero de militancia– a lamentarse del “salto en la oscuridad” que el filósofo estaba dispuesto a dar.

Exiliado en la Argentina, durante 37 años compartió su destino con

alumnos, colegas y amigos. Escribió en español obras importantísimas, traducidas luego al italiano (a algunas de ellas nos referimos más adelante). Renato Treves³ nos explica como se integró al ambiente cultural argentino, en el que predominaba la filosofía de la cultura, como reacción a la metafísica. Mondolfo acentuando el carácter problemático de la indagación filosófica, demostraba en su ensayo *Natura e cultura alle origine della filosofia*, que ya en la filosofía naturalista del más antiguo pensamiento griego están presentes elementos humanos: modelos morales y estéticos de la vida social y política. Ideas conectadas al humanismo historicista, punto esencial de toda la obra de Mondolfo. El singular

valor de tales interpretaciones reside en la notable ausencia de pretensiones sistemáticas. Sus trabajos revelan un “pensamiento inmanentista”, en el sentido de Bruno y Spinoza, impulsado por la duda y afrontando

siempre nuevos problemas. Ya en *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi* (publicado en Turín en 1911) muestra un escepticismo respecto a simplificaciones y generalidades, destinadas a fracasar.

II.

Terminada la Segunda Guerra Mundial nuestro filósofo retoma sus

Mondolfo escribe que es imposible fundamentar el curso que sigue el pensamiento si nos atenemos a las solas acciones externas; pero, tampoco lo conseguiremos si nos limitamos a la interna concatenación asociativa y lógica[...] La vida social de cada edad influye en la formación y el desarrollo de los ingenios y los sistemas filosóficos.



Rodolfo Mondolfo

trabajos sobre el marxismo, fiel al ideal socialista de la libertad, que había sustentado y defendido desde una temprana juventud.

Contrariamente a Croce que niega carácter filosófico a Marx y a Gentile que le atribuye pero lo conceptúa como imperfecto, Mondolfo desde un escrito

de 1908 *¿La fine del marxismo?* hasta *Chiarimenti sulla filosofia della prassi* (1966) no cesa en confirmar que el marxismo es “el anillo” más importante del pensamiento filosófico moderno.

Una vez superado el positivismo en el que se había formado y bajo la influencia de la filosofía de Hegel, introducida en Italia por Croce y Gentile, Mondolfo se propone una reconstrucción del verdadero marxismo. Pero, ¿qué se debe tener en cuenta para descubrir la índole de su relación con el marxismo? Para empezar el pasaje de la filosofía de Hobbes, Helvecio, Locke, Rousseau a Marx y Engels no es meramente teórico sino un proceso emergente de las luchas políticas y del trabajo socialista en Italia, en los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial. Las tres obras más importantes de este período son: *La filosofía de Feuerbach y le critiche del Marx* (1909). *Il Materialismo stórico in Federico Engels* (1912) *Sulle orme di Marx* (1919).

Desde 1900, fecha de la discusión de su tesis, bajo la dirección de Felice Tocco,

el mejor historiador de la filosofía de la época, Mondolfo no dejó de manifestar su preocupación por encontrar un método, que diera sus frutos en la investigación filosófica, sin la cual no concebía la docencia universitaria.

En 1905 publica *Il dubbio metodico e la storia della filosofia, con appendice storico critica*. Expondremos a continuación el material seleccionado por Eugenio Garín⁴. Las tesis principales son retomadas y ampliadas por Mondolfo en *Problemas y Métodos de la investigación en historia de la filosofía* (1949) editado en Tucumán y escrito en español.

Surgida de la obra de Hegel, la historia de la filosofía, demuestra la fecundidad de la instancia crítica, proveniente del propio interior del sistema.

Es necesario historizar “para conocer los defectos y errores, tanto del pensamiento común como del filosófico y analizar cuidadosamente la procedencia de todos los elementos que intervienen en su formación.

Todo sistema, lejos de ser un plexo de puros conceptos *es un resultado complejo de elementos no siempre armónicos y coherentes, tampoco todos se derivan necesariamente [...] de las ideas madres del sistema; ni están lógicamente ligadas a él.*

Mondolfo escribe que *es imposible fundamentar el curso que sigue el pensamiento si nos atenemos a las solas acciones externas; pero, tampoco lo conseguiremos si nos limitamos a la interna concatenación asociativa y lógica[...] La vida social de cada edad influye en la formación y el desarrollo de los ingenios y los sistemas filosóficos.*

Buscar la integración del movimiento puro de las ideas con las vicisitudes impuras de la realidad social es la misión propia del historiador de la filosofía;

Hegel contra Hegel: La tesis de toda filosofía pertenece a un tiempo y a un pueblo, contra la visión de “un movimiento de la idea a la idea”.

Ante la eventualidad de reducir la continuidad histórica a identidad —el pasado a la actualidad del presente—, Mondolfo advierte que *hay que evitar dos errores contrarios [...] el error de afirmar una mutua incomunicación de épocas diferentes o el error opuesto de identificar problemas de distintas épocas, como si no hubiera diferencias irreductibles entre ellos*⁵.

La importancia atribuida a los aspectos contingentes está estrechamente vinculada con la interpretación de la necesidad económica y del papel que juega la idea de libertad en la filosofía de Marx. “La existencia de desarrollos múltiples, diversos y simultáneos son, precisamente, los aspectos contingentes que, introducidos por los individuos, se sustraen a cualquier deducción lógica”.

La coexistencia de la necesidad y la contingencia determina el carácter dramático de la historia. Donde los aspectos contrastantes del desarrollo se cumplen por la lucha de los contrarios, sean fuerzas económicas, sociales o culturales, que en ningún caso implica su recíproca destrucción⁶.

De los escritos de Mondolfo sobre marxismo, correspondientes al primer período, nos remitiremos a los conceptos básicos que integran el método que el filósofo aplica en sus investigaciones de la historia de la filosofía.

La tesis de Mondolfo sobre Feuerbach, consiste en demostrar que el maestro de Marx afirma la unidad dialéctica de teoría y praxis, de sujeto y objeto, de hombre y naturaleza. La posición de Mondolfo no contrapone historicismo a materialismo, sino indaga el

pasaje de un historicismo naturalista a un historicismo humanista naturalista que dé cabida a todo el pensamiento moderno. En una inversión de “la historia teológica” de Hegel el hombre es considerado como el protagonista principal de la historia. Tema que Mondolfo pone a prueba en los orígenes de la cultura griega.

Marx habría introducido una transformación decisiva en la manera de entender la filosofía. Lo teórico deja de ser un campo neutro independiente de las prácticas históricas que pretende explicar. Es, precisamente, la relación entre lo teórico y lo práctico, entre la idea y la acción humana en la historia el problema central del historicismo de Mondolfo: tema conectado a la idea de progreso y a su interpretación de los movimientos revolucionarios.

La debilidad del concepto tradicional del progreso consiste en caer en posiciones extremas, en un mecanicismo evolucionista que confía en un progreso ascendente o en un subjetivismo extremo, que lo entiende en términos de ruptura total con el proceso anterior.

Para Mondolfo, el progreso no reside en uno u otro de los términos. La superación de ambas posiciones extremas se logra a través de un historicismo dialéctico basado en “la conciencia de la acción recíproca entre el hombre, producido por el ambiente, y el ambiente, producto de la actividad del hombre”.

Filosofía de la acción... que no sabe qué hacer de la cuestión de la cosa en sí, porque se interesa del mundo solamente en los límites en que entra en relaciones efectivas con nosotros, con nuestras previsiones, o suscitadas por

*nuestras finalidades, y por nuestras necesidades actuales, dirigida por nuestras experiencias pasadas*⁷.

En este proceso de reconstrucción, Mondolfo se propone demostrar que, aunque no concientemente, algunos escritores considerados teóricos de la sociedad burguesa, como Locke, Montesquieu, Rousseau, Vidal y Proudhom en Francia, y en parte, también Carlyle han puesto las bases de importantes distinciones, que son como indicios, fundamentados

El carácter universal que Mondolfo le atribuye a la idea de progreso, le permite afirmar su existencia desde el comienzo de la civilización occidental; superando así la antinomia clásica entre antiguos y modernos.

después por Marx. También destaca la conexión entre socialismo y jusnaturalismo, según el cual ningún hombre puede limitar el derecho de

otro a los frutos de su trabajo. La propiedad una vez afirmada no podía entrar en contraste con la igualdad jurídica y la libertad. De la interpretación mondolfiana se desprenden dos consecuencias: la ruptura con pensamiento político de Hobbes y la prioridad conferida a la problemática ética jurídica frente a los aspectos económicos sociales.

Con la expresión “inversión de la praxis” (*Umwälzende Praxis*) Mondolfo combina la 1ª y 3ª tesis de Feuerbach, para explicar la relación entre el sujeto y el objeto; entre el hombre y el ambiente. En toda acción hay un momento constituido por la toma de conciencia de las condiciones externas y un momento práctico, que consiste en la acción innovadora de los hombres. En la unidad y recíproca dependencia

de los dos momentos consiste el carácter “crítico-práctico” del materialismo histórico.

La dinámica de este proceso en su proyección al futuro determina la continuidad de la historia. En la medida en que no hay un acabamiento, la filosofía puede plantearse como una filosofía de la praxis que conlleva dialécticamente el hombre y la historia.

Según Mondolfo una de las mayores dificultades teóricas del marxismo es la combinación del esfuerzo individual o colectivo con las leyes propias del proceso. Al respecto aclara que el problema de fondo es confutar el determinismo sin caer en el indeterminismo. Hay que poner en justos términos la antítesis entre las condiciones materiales y la conciencia de clase en la *inversión de la praxis*. En esta dirección Mondolfo atribuye al marxismo el gran aporte de haber considerado al trabajo como el verdadero factor modelador del individuo y de la sociedad.

En la noción de trabajo hay una ciencia inmanente al oficio, con la que Mondolfo invalida la oposición clásica entre *homo faber* y el *homo sapiens*, alcanzando una comprensión directa e interna de los procesos creativos del mundo griego. El “Verum factum” de Vico constituye una verdadera anticipación de estas ideas:

*El hombre posee manos e intelecto no sólo para poder obrar conforme a la naturaleza sino para ir más allá [...] para crear nuevas naturalezas*⁸.

En *Sulle orme di Marx*, Modolfo refuta “las ilusiones del progreso” que confían en la continuidad o en la sola sucesión histórica⁹. En ambos casos

hay una hipóstasis de la historia trascendente y dominante del hombre”.

El momento subjetivo de la praxis actúa como un factor que contribuye a “descentralizar” la idea de progreso, que se presenta como un conglomerado multiforme. Se despliega en “corsi” que se confunden, se repiten, chocan, se entrecruzan, se alternan, se contradicen... Hay “avances y regresiones” en distinto tiempo y lugar, pero nunca regresan al punto de partida. Esta especie de juego de discontinuidades y contradicciones que parecen liberar la idea de progreso de una tradición totalizante operan estrictamente dentro del curso ininterrumpido del proceso histórico.

Con la ampliación del concepto unilineal de progreso se transforman, al mismo tiempo, las pautas de valoración histórica. Mondolfo no admite ninguna forma de graduación jerárquica entre los diversos tipos de hombres o de pueblos. Tampoco reconoce una superioridad de raza o de carácter espiritual. Las diferencias son de índole exclusivamente histórica. Refuta la posición de Hegel para quien “la jerarquía de los grados de desarrollo es convertida en jerarquía de pueblos” y lo que es más grave, “en jerarquía de derechos”.

El carácter universal que Mondolfo le atribuye a la idea de progreso, le permite afirmar su existencia desde el comienzo de la civilización occidental; superando así la antinomia clásica entre antiguos y modernos.

El defecto del *revolucionarismo* abstracto, como del *reformismo* extremo consiste en que ambos tergiversan el principio esencial del “realismo histórico”, según el cual toda “actividad anterior condiciona la siguiente”. Por otra parte, “la ausencia de una clara visión del fin y

la ineptitud de los medios llevan a la esterilidad práctica y a la incoherencia teórica”. Desde su interpretación de la *inversión de la praxis*, Mondolfo sostiene que “las acciones no son puros hechos sino ‘factores’ y que la teoría no es simple producto sino praxis que el alma orienta y vivifica”. Según Garin

el humanismo historicista y el idealismo ético que distingue el pensamiento de Mondolfo, en este período lo acercan al joven Gramsci y lo alejan de Croce.

Convencido que el marxismo, como una concepción omnicomprensiva, es incompatible con la realidad, Mondolfo no deja de sobre estimar la continuidad histórica en presencia no sólo del proceso temporal, sino también de la incapacidad de los hombres para encontrar en sus vidas una solución última y definitiva. Estas ideas refuerzan la concepción mondolfiana sobre el carácter problemático de la reflexión filosófica, que él constata en manifestaciones culturales, anteriores al período de la filosofía griega clásica.

III.

Las interpretaciones de Mondolfo sobre la cultura greco-romana, son, en algunos aspectos extraordinarias, pero retomo sólo dos temas: el trabajo y el concepto de infinito.

El trabajo no es concebido como una necesidad penosa, porque a través de él el hombre puede imprimir su

El trabajo no es concebido como una necesidad penosa, porque a través de él el hombre puede imprimir su capacidad creativa sobre la materia inerte de la naturaleza. Esto implica el reconocimiento de la dignidad del trabajo como actividad del hombre (Spinoza) y no santificado por Dios.

capacidad creativa sobre la materia inerte de la naturaleza. Esto implica el reconocimiento de la dignidad del trabajo como actividad del hombre (Spinoza) y no santificado por Dios.

En el concepto de praxis en el sentido económico, social y político, ubica Mondolfo el problema del trabajo y su conexión con el conocimiento.

A diferencia de la mera satisfacción destinada a desaparecer, el trabajo es actividad productiva. Esto significa una relación teórico-práctica: es toma de conciencia de la necesidad —que actúa como límite— y acción transformadora que revierte a su vez en el propio productor.

A través de una erudita exposición, Mondolfo refuta las tesis que niegan a los griegos la comprensión de la idea de progreso, sustentada en la valoración positiva del trabajo, o porque carecían de la creatividad espiritual (Gentile) o porque concebían la historia con el mito del eterno retorno (Tilgher).

El trabajo manual, lejos de aparecer desprovisto de toda luz intelectual, se muestra iluminado por la inteligencia y es capaz de iluminarla: se incluye en el proceso de conocimiento, como factor esencial de desarrollo de la ciencia.

Cuando la acción no es puramente ocasional; en el tránsito del hombre primitivo a formas más elevadas de civilización, la técnica hace del trabajo “una acción continuada y previsor”, evitando que el futuro sea incierto.

Tanto Platón, como Bruno, Spinoza y Marx, desde perspectivas diferentes habrían marcado el aspecto dialéctico de la técnica. Tema que escapa a nuestro tratamiento actual.

El trabajo lejos de introducir la coacción en el ámbito de la libertad, es ya por sí mismo la superación de la

coacción producida por la necesidad. Así entendido se convierte en el motor del proceso histórico.

El trastocamiento del sentido creador del trabajo en una actividad utilitaria, en detrimento del trabajador, obra del capitalismo y “el materialismo vulgar”, constituye el trabajo enajenado: eje de la crítica marxista.

En 1934 publica *El infinito pensamiento antiguo*. Esta obra que había comenzado como una nota para actualizar el 2° tomo del Zeller-Mondolfo, termina constituyendo uno de los trabajos más originales sobre el pensamiento griego: el reconocimiento de la infinitud subjetiva entre los griegos, lo que significaba tratar el problema moral en términos de conciencia y libertad; temas que habían sido hasta entonces, prerrogativas exclusivas del pensamiento cristiano. El concepto moderno de la infinitud del espíritu como capacidad de trascendencia sustentado por Bruno, Campanella y Ficino en el Renacimiento, habría sido ya afirmado por Aristóteles, Platón, Lucrecio y Ovidio. De este modo Mondolfo vincula la tradición greco-latina al humanismo filosófico moderno.

Importantes pensadores italianos como Carlini, Tarozzi, Schiaccia, Alfieri, entre otros, se opusieron tenazmente a lo sustentado por Mondolfo, lo que estimuló aún más nuevas meditaciones al respecto, que después se concretaron en *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica*; obra que está íntimamente vinculada a la presencia del filósofo como profesor de Historia de la filosofía antigua, en la Universidad de Tucumán entre 1948-53.

Las largas discusiones a las que dio lugar la tesis sobre la infinitud subjetiva

en el pensamiento clásico, incentivó el interés por los estudios clásicos, en un momento en que una gran mayoría de intelectuales seguían la orientación que Croce y Gentile habían impreso a la cultura italiana.

Según la tesis principal del libro la interpretación classicista de Goethe y de Winckelmann es parcial: los griegos poseían una comprensión del infinito no menos viva que los modernos. Tampoco Mondolfo comparte la reivindicación de Erich Frank, que continuando la posición impulsada por Nietzsche, revalida la infinitud en el campo intelectual y la niega en los valores estéticos.

Respondiendo a un requerimiento de las crítica Mondolfo aclara que el haber demostrado que el genio helénico tiene una comprensión de lo infinito, no supone una refutación “en pleno y sin residuo” de la concepción classicista; ambas tienen cabida en “el admirable espíritu poliédrico” propio del genio helénico. Más aún, “El ideal de medida, en relación con el infinito reviste una significación más real”.

Con la convicción que la filosofía no se desenvuelve a espaldas de la historia, Mondolfo retrocede hasta los orígenes históricos de la cultura griega. Tarea que cumple en una equilibrada distribución de problemas, en íntima conexión con aspectos apolíneos.

La obra consta de cinco partes:

- a) Los términos del problema y los orígenes de la noción de infinito en Grecia;
- b) La infinitud del tiempo y la eternidad en la teología y la filosofía griegas;
- c) El número infinito y lo infinitesimal;

- d) La infinitud de la potencia universal divina;
- e) La infinitud del instante y la infinitud subjetiva.

Los primeros capítulos están destinados a superar los argumentos de los continuadores de la concepción classicista: el determinismo de Theodor Gomperz, ampliado por Alfred y Maurice Croiset y completado por Jardé, que concebían el ideal de medida en clara dependencia de las condiciones geográficas. La estructura limitada de la

topografía griega había influido en el rechazo a todo lo desmesurado. Razones históricas se opondrían a este supuesto determinismo. La Helade era el lugar de convergencia de navegantes y mercaderes procedentes de las colonias que

ofrecían un marco donde lo inmenso y desmesurado era lo habitual. De esta manera la influencia inmediata era completada por relatos, viajes, exploraciones, etc. De admitir un determinismo geográfico habría que reconocer un ambiente propicio para la comprensión de lo infinito.

En términos más humanísticos y menos teológicos, como la búsqueda de un ideal de medida, de la verdad, de la belleza etc. Mondolfo encuentra en el culto a Dionisio un gran esquema monista para la comprensión de las capacidades creativas

La tercera parte de la obra (El infinito...) trata de la aplicación matemática del método infinitesimal. Especialmente interesante es la aplicación de Demócrito a la esterometría (descomposición del cono y la pirámide en plano paralelo), investigación que continúa Eudoxo, para llegar a la conclusión que “... no existe magnitud mínima alguna”. Arquímedes aplica el método infinitesimal a problemas geométricos de superficie y volumen.

humanas. El culto a Dionisio no reconoce límites, “en los dominios de su misterioso poder abre horizontes nuevos a la comprensión de la infinitud”. La idea de pecado original sirve a la aspiración del alma que busca alcanzar la inmortalidad personal o asimilarse a la potencia universal divina. Esta aspiración de trascendencia es recogida por los cultos dionisiacos y practicada en la religión “de misterios”.

El material usado en la investigación abarca manifestaciones que preceden y siguen al griego clásico. Se inicia por los poemas homéricos, la Teogonía de Hesíodo y los mitos órficos; se consolida en las doctrinas de la época clásica y se enriquece con sutiles matices en los ensayos científicos y en las éticas del período helenístico.

Los conceptos de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande constituyen dos perspectivas que definen parte de la estructura de la obra.

El concepto de lo infinitamente pequeño aparece en los pitagóricos y Zenón de Elea. En los primero depende del problema geométrico de la inconmensurabilidad de la diagonal, como consecuencia de la representación atomística del número, Zenón –excluido por Frank en la comprensión de lo infinitesimal– se vincula al origen de este problema, en tanto el resultado de la dicotomía se aproxima infinitamente a la nada sin alcanzarla. Es Anaxágora quien considera el infinito en las dos dimensiones, de lo grande y lo pequeño, concluyendo que el producto de esas dos magnitudes es igual en los dos casos por ser ambas infinitas.

La tercera parte de la obra trata de la aplicación matemática del método

infinitesimal. Especialmente interesante es la aplicación de Demócrito a la esterometría (descomposición del cono y la pirámide en plano paralelo), investigación que continúa Eudoxo, para llegar a la conclusión que “... no existe magnitud mínima alguna”. Arquímedes aplica el método infinitesimal a problemas geométricos de superficie y volumen.

La idea de lo infinitamente grande, vinculada al concepto de duración ilimitada, aparece en los poemas homéricos y en las teogonías. La afirmación de los inengendrados –dioses eternos– supera la noción de la nada como fuente de nacimiento. El tiempo asume carácter divino; es el Dios supremo del que todo se genera. La interminabilidad temporal es la vía por la que se elabora el concepto de eternidad. Infinito desenvolverse en el tiempo es la eternidad de la esfera infinita de los pitagóricos.

El círculo sirve a Heráclito en su representación de la infinitud concebida como sucesión de estados opuestos. El movimiento circular es infinito en su permanente y continuo retorno. Eternidad y tiempo se identifican por la ley de coincidencia de los contrarios. La negación de la forma cíclica conduce a una infinita cadena de causas y efectos. Anaxágora con la introducción del concepto de *nous* separa lo eterno del devenir. Sin embargo no llega a la elaboración de un concepto de extratemporalidad, al que los eleatas dan su primera formulación.

Según Parménides la extratemporalidad de lo eterno excluye todo límite temporal, en su significación de nacimiento y muerte. Si bien el eleatismo niega el pasado y el futuro en

la eterna inmutabilidad del presente, Mondolfo advierte que no excluye “el antes y el después” en su permanente realidad; pero, que ambos términos no son efectos del devenir sino más bien sus presupuestos metafísicos. El eleatismo posterior con Meliso llega a la bifurcación del ser parmenídicos, en dos aspectos igualmente esenciales: la infinitud temporal y la espacial, que se corresponden en la “identidad permanente del ser durante el curso de la infinita duración de los tiempos.”

Las interpretaciones de la filosofía de Platón y Aristóteles son muy complejas. Nos referimos a Platón, dado que la interpretación de Aristóteles sobre el infinito dio lugar a muchas objeciones que el filósofo respondió en sucesivas ediciones, que no tuvimos posibilidad de consultar.

Platón afirma la eternidad en su trascendencia y, a diferencia de los eleatas, no niega el devenir sino la concibe en relación a lo eterno. Eternidad y tiempo son los dos términos de una relación que Platón encara en el *Timeo* y en el *Político*. El análisis del *Timeo* completa la interpretación tradicional, que concibe el tiempo creado a semejanza de la eternidad, con otra que recuerda el eterno movimiento de Anaximandro. El tiempo cronológico (creado) tendría su presupuesto en el tiempo desordenado propio del receptáculo de la *materia*. La eternidad del movimiento es condición de la eternidad del tiempo. Habría así en Platón dos direcciones: una que concibe el tiempo, imagen móvil de la eternidad, creado, por la acción providencial del *demiurgo*, y que tiene en el alma universal el fundamento de su perennidad. Y otra que, volviendo

al concepto de infinito continente, fundamenta la eternidad del tiempo en la existencia del movimiento. Salva así la exigencia eleática y justifica el devenir. El acto providencial de la creación establece un nexo entre la inmutable eternidad y la sucesión temporal.

La cuarta parte del libro expone cronológicamente, y en vinculación con aspectos religiosos y especialmente matemático, las diferentes visiones del mundo desde la teología presocrática hasta las concepciones astronómicas en los sistemas filolaico, platónico y aristotélico. Particular interés ofrece el sistema heliocéntrico de Aristarco de Samos, verdadero precursor de Copérnico en la Antigüedad.

La afirmación de la infinitud del instante y la infinitud subjetiva, constituye la conclusión de la obra. Ambos problemas son indagados en las éticas del período helenístico, lo que es explicable porque están íntimamente relacionados con el problema de la felicidad personal. El instante, en el que vive la felicidad el sabio no tiene límites –en Epicuro la infinitud como privación se traduce en plenitud absoluta. La experiencia mística contiene en la “puntualidad de su inmediatez” la infinitud de lo eterno¹⁰.

Por la riqueza y seguridad en información esta obra comparte un lugar privilegiado junto a filósofos como Abel Rey y Karl Reinhardt quienes también sustentan tesis paradójales en historia de la filosofía.

A la primera edición del *Infinito*... se agregan, las ediciones posteriores apéndices; aclaraciones, rectificaciones, dando la prueba máxima de su espíritu de imparcialidad.

La rectificación permanente que Mondolfo ofrece en sus trabajos tiene que ver con una concepción de la filosofía como exégesis histórica, donde cada investigación parcial tienen que ver con todo el proceso que la precede. Tanto *Sulle orme de Marx*, como el trabajo sobre Engels fueron sujetos a permanentes aclaraciones, sea para responder a críticas como para confrontarlos con nuevos acontecimientos históricos.

En un permanente ajuste, paso a paso, del mismo tema, el filósofo parecería revelar el tormento de problemas no resueltos que la Historia de la filosofía impone al pensamiento.

NOTAS

1. Garin, E., "Mondolfo e la cultura italiana" en *Filosofia e marxismo nell'Opera* de Rodolfo Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia Editrice, p. 34.
2. *Ibid*, Vittorio Enzo Alfieri, "Rodolfo Mondolfo e la filosofia greca" p. 67.
3. *Ibid*, Renato Treves, "Rodolfo Mondolfo e la cultura latino-americana" p. 37.
4. *Ibid*, E. Garin, p. 16.
5. Mondolfo, Rodolfo, 1949.
6. Mondolfo, Rodolfo, "La filosofia como problemática y su continuidad histórica", *Revista de Filosofia*, Universidad de Puerto Rico, 1957 pp. 12 y 13.
7. Mondolfo, Rodolfo, *El materialismo histórico en Federico Engels*, Rosario, Editorial Ciencia, 1949, p. 202.
8. Mondolfo, Rodolfo, *Il "Verum Factum" prima di Vico*, Roma, La Cultura, Ateneo, 1971, p. 393.
9. Mondolfo, Rodolfo, *Sulle orme di Marx*, Bologna, Capelli Editori, 1948, pág. 35.
10. La breve reseña sobre *El Infinito en el pensamiento antiguo*, la redacté en 1952, siendo alumna del Dr. Mondolfo. Se publicó en "Notas y Estudios de Filosofía" de la Facultad de Filosofía y Letras, que dirigía Juan A. Vázquez, en Tucumán.

Artes, Ciencias y Letras en la América Colonial

Simposio internacional sobre cultura colonial americana

23, 24 y 25 de noviembre de 2005

Organizado por la Biblioteca Nacional de la República Argentina y el proyecto de investigación PICT REDES 2000-00019 de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (SECyT)

Se recibirán ponencias sobre:

Estudios culturales

- Política y economía en el ámbito americano (s. XVI-XVIII)
- Interpretaciones del proceso de conquista y colonización
 - La educación en los protopaíses americanos
- La enseñanza de la filosofía, la teología, las ciencias puras y aplicadas
 - Historia cultural hispano-americana (s. XVI-XVIII)
 - Censuras civiles y eclesiásticas

Estudios lingüísticos y literarios

- Gramática, retórica y preceptiva en la literatura colonial
- Estudios lingüísticos sobre grupos étnicos americanos
 - Ediciones críticas de textos producidos en América
- Supervivencia de la literatura clásica en la producción literaria americana
 - Literaturas permitidas y prohibidas en las colonias americanas

Música, artes plásticas, arquitectura

- Producción musical en las misiones americanas
- Pintura, escultura, grabado y ornamentación en América colonial
- Arquitectura colonial civil y eclesiástica

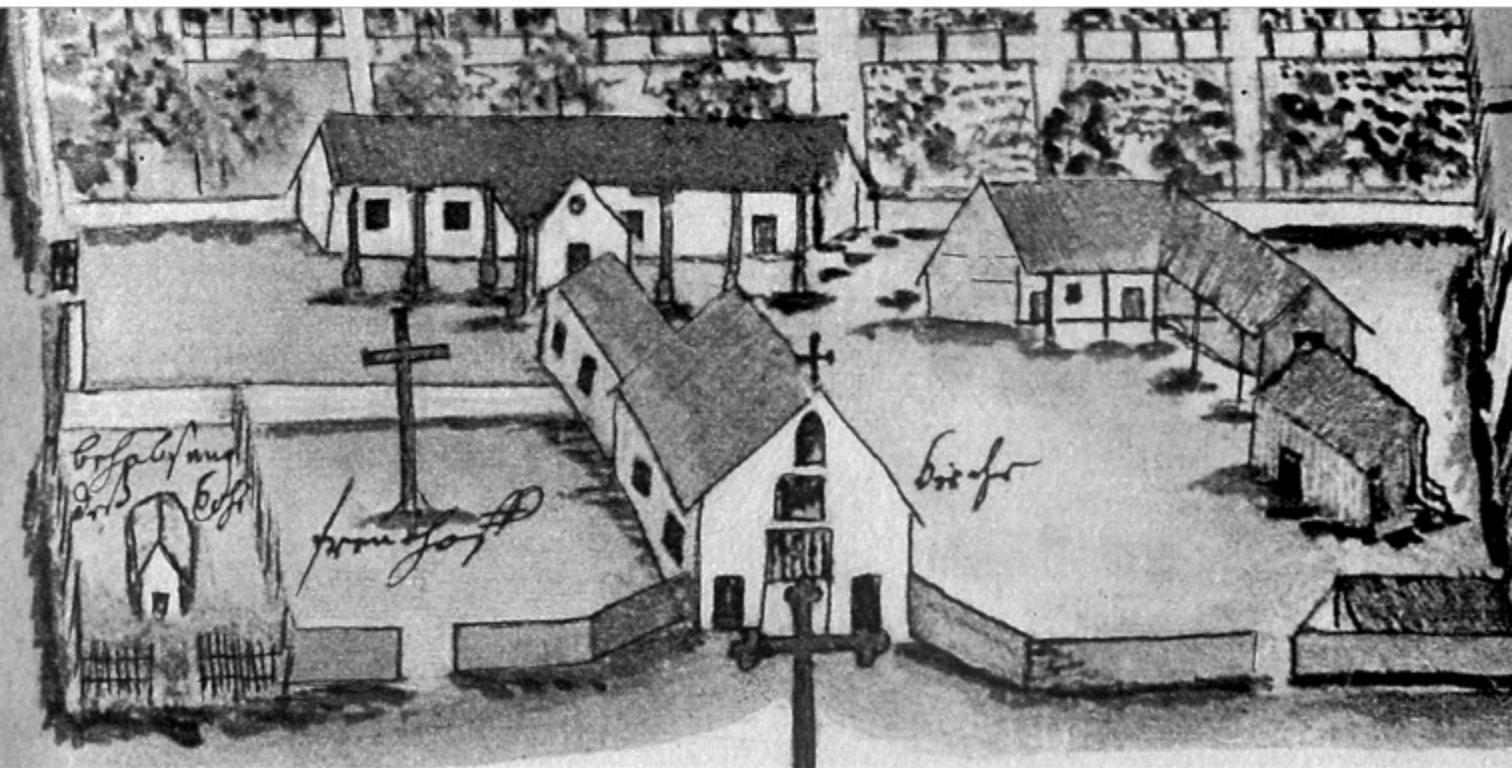
Preservación de archivos y bibliotecas

- La preservación de libros y documentos en América
- Enfermedades (y terapias) del papel en libros coloniales
- Estudios de campo sobre el estado de colecciones bibliográficas

Estudios bibliográficos

- Rescate y edición crítica de documentos coloniales inéditos
- Catalogación de colecciones coloniales y archivos históricos en América
- Actualización bibliográfica en distintas áreas de la cultura colonial

Presidentes del Simposio: Elvio Vitali (Director de la Biblioteca Nacional) y Horacio González (Subdirector de la Biblioteca Nacional) **Comisión Asesora:** Dr. Fernando Bahr (UNGS/CONICET), Dra. Susana Antón Priasco (UBA), Dra. Marcela Suárez (UBA/CONICET), Dra. Adriana Gonzalo (UML), Dr. José Luis Moure (UBA/CONICET/AAL/BN), Arq. Raúl Jesús Pano (BN) **Coordinadores Ejecutivos:** Dr. Alfredo Fraschini (UBA), Lic. Luis Sánchez (UBA), Prof. Roberto Casazza (UBA/UNR/BN), Arq. Javier Storti (BN)



Los *Nietzsche* de Carlos Astrada y de Martínez Estrada o el modo vital de abjurar de los credos trascendidos

Por Horacio Nieva

Ezequiel Martínez Estrada y Carlos Astrada, dos personalidades contrapuestas, confluyen en un Nietzsche existencialista que arrasa con las imposiciones del pasado y con los otorgantes de trascendentes transferidos aunque, quizá, no buscados ni deseados. Imposible no distinguir en Nietzsche las conocidas y profundas huellas de Schopenhauer que se superponen con señales más ocultas de Spinoza, sin embargo, no menos indelebles. En Astrada y Martínez Estrada, el pensamiento nietzscheano –anhelado botín de los saqueadores de sustentos intelectuales justificativos de acciones directas, refractarias de alteridades de ignominia supuesta– se yergue resistiendo exitosamente la apropiación por parte de aquellas mentes que no están a la altura de su tragedia.

Como la revista *La Biblioteca* postula el debate, la seducción de la duda, el elogio de la incerteza, la introspección libertadora y trágica que surge de cuestionar lo establecido; se impone rescatar, y la revista es una fuerza especial de rescate, a los *Nietzsche* de Carlos Astrada y de Ezequiel Martínez Estrada. No puede pretenderse que de ellos, ni de esta nota, surja un refutamiento científico a la obra de Nietzsche. Si es que en alguna dimensión espacio-temporal el pensamiento filosófico, adscribe a los supuestos de la ciencia, si es que dicho pensamiento puede asimilarse a preceptos susceptibles de refutarse.

Como la vida es, también, una incitación a cometer errores, abordaré —la semántica náutica-marginal del verbo no es casual— más una reseña que una interpretación, de ambas obras, que constituyen efectos de vastos pensadores fundacionales que padecen esa condición de fundadores que los hace blancos fijos de todas las tensiones, de todos los exégetas, de todos los no-filósofos que incurren en la aventura de acceder a ellos, aventura que no permite que una nota pretendidamente crítica, escape al sentir de la tentación de una hagiografía literaria que, a su vez, los dos textos trasuntan. “Nietzsche es mi autor más querido” le escribía Martínez Estrada a Victoria Ocampo en 1945.

Para Carlos Astrada, Nietzsche representó el más destacado y lúcido crítico del racionalismo y, además, el primero que otorgó dimensión filosófica a la palabra “vida”, trazando el camino de la “filosofía de la vida” basada en la exaltación de los sentimientos, de

las fuerzas irracionales del alma y los instintos. El romanticismo, que nutrió al irracionalismo, encuentra en Nietzsche a un cultor, a pesar, de que en teoría, sostiene Astrada, fue su impugnador.

Antes de continuar con la visión astradiana producto de una admiración existencial de la inteligencia nietzscheana y con el enfoque estradiano, centrado, en el análisis literario de los textos de Nietzsche, un filólogo al fin, deberíamos, sin pretensión de originalidad, instalar interrogantes que incluyan la causa (razón, implicaría una contradicción inmanente)

por la cual Nietzsche es el filósofo, quizá no más influyente del último siglo y medio —una “delanterera alemana” de la filosofía

de ese período sería Marx, Freud y Nietzsche—, tal vez, no el más leído, es, al menos, el más invocado (un adjetivo también *nietzscheanamente incorrecto*), no obstante ser un filósofo axiológicamente regresivo.

Aunque su pensamiento filosófico niega las limitaciones individuales que imponen los determinantes históricos, es erróneo olvidar, aún asumiendo del riesgo de la obviedad implícita, que Nietzsche perteneció a una época de fractura y que la influencia de sus ideas debe evaluarse en la subjetividad histórica cuyo desarrollo demandó las bases intelectuales que (esas ideas) construyeron. Se sabe, y a la vez se niega, que el sujeto y su pensamiento, no son invariantes cronológicos.

La influencia de sus ideas debe evaluarse en la subjetividad histórica cuyo desarrollo demandó las bases intelectuales que (esas ideas) construyeron. Se sabe, y a la vez se niega, que el sujeto y su pensamiento no son invariantes cronológicos.

La renuncia a un entorno ahistórico adquiere mayor consistencia en Hegel:

En lo que concierne al individuo, cada uno es, por lo demás, hijo de su tiempo; así también la filosofía es su época concebida filosóficamente.

En Grundlinien der Philosophie des Rechts, Principios de Filosofía del derecho

De tal forma es posible sospechar de qué modo un mismo Nietzsche en Carlos Astrada, postula la justicia social¹ y en el nacional-socialismo alemán “incentiva” la extinción de toda alteridad.

Nietzsche propende hacia un ideal de cultura inserto en el fomento de la personalidad creadora y en las grandes individualidades que relevan al hombre de la condena de doblegarse por el peso inerte del pasado, de atrofiarse bajo la convicción de que la existencia es un pasado ininterrumpido, una cosa que vive de negarse y contradecirse a sí misma, de su propia destrucción.

Nietzsche fue un fundador-liberador, en contra de los hacedores que instalan tradiciones condenatorias y determinismos alienantes. En él, origen y destino no tienen una relación causal. Nacido en Alemania, nación que hizo del imperio una condición de ser de la unidad, en *Ecce Homo*, provoca, con snobismo irreconocible:

Soy un aristócrata polaco pur sang al que ni una sola gota de sangre mala se le ha mezclado y, menos que ninguna, sangre alemana.

Puede obviarse la alusión a la aristocracia polaca, incierta entidad en una nación sometida a la permanente

avidez de alemanes y rusos. Luego, sería lapidario con toda forma aristocrática en *Más allá del bien y del mal*:

Toda elevación jerárquica del tipo humano, ha sido reiterada hasta ahora por una sociedad aristocrática que cree en las múltiples escalas de valores entre los hombres, en virtud de que no puede prescindir de la esclavitud.

Intentar determinar el origen noble de Nietzsche es destruir una licencia que se tomó para poner en lejanía a todo germanismo (“se comienza a juzgar moralmente cuando se renuncia a entender” diría después), para hacer un llamado de atención premonitorio sobre aquellos nacionalistas excluyentes o progresistas intelectualmente deshonestos, que quieren ver en Rosenberg a Nietzsche. Georg Lukacs, incluso, aparece en la obra de Astrada como reconociendo, desde el marxismo, la distancia sideral que separa a Nietzsche de los ideólogos nacional-socialistas, no obstante lo cual el pensador húngaro lo descalifica repetidas veces, tantas que desvirtúa sus propios argumentos, tratándolo de “proveedor intelectual del imperialismo reaccionario, sustentador de un ateísmo enemigo de la igualdad proletaria que pregona el cristianismo y postulante de un subjetivismo idealista extremo”.

Antes que el psicoanálisis allanara el consciente y el subconsciente en busca de los apropiadores del ser: su negación, la subalterna auto-estima o la moral paralizante, Nietzsche, fundamentó una derogación de imposiciones espirituales, con ánimo agonal analizó los prejuicios morales: el hombre se movi-

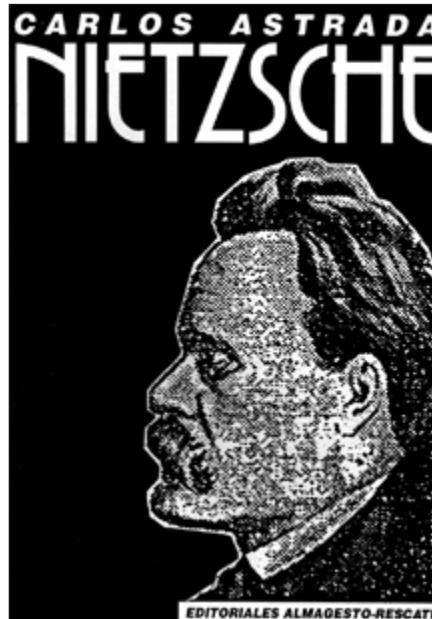
liza por su deseo de conocimiento, pero se aleja de su esencia, se extravía por llevar esa errónea cartografía de los prejuicios. Es un cognoscente desconocido para sí: “cada uno es para sí mismo el más lejano”, escribió en *Genealogía de la Moral*².

La punición del origen, las imposiciones alienantes de la moral, la entelequia asfixiante de la nacionalidad y la normativa esclavizante de la religión, son arrasadas en la obra de Nietzsche por la vindicación de la voluntad de vivir y de llegar al último límite de la razón libre, hasta la locura, si es preciso.

Para Rainer Horacio Astrada, que prologó el libro de su padre, debe abstraerse el fenómeno Nietzsche de su esencia como filósofo interpretado y valorado en la integridad de su mensaje de ruptura, en la unidad y fuerza de su estilo *en la autenticidad de las interrogaciones que formuló a su época y en la sinceridad y pasión que puso en las fundamentales respuestas que les dio*.

Astrada (Rainer) sin atenuar su poderoso influjo en la filosofía, señala que la gran presencia de Nietzsche fue tributaria de *la maestría como escritor, la fineza y precisión de su estilo, la sugestión lírica de su pensamiento, la fuerza y la plasticidad idiomática de la palabra y hasta la destreza aforística de su expresión que le permitió presentar sus ideas con netos y atrayente perfiles*.

Es decir, la abstrusa complejidad (si cabe la tautología) de la angustia del ser que no se enfrenta a la nada, sino que está inmerso en ella, no se desplaza hacia la prosa de Nietzsche, de edificante trascurrir, en contra del discutible nihilismo anulador que se le atribuye.



En el capítulo IV de la obra de Carlos Astrada, “Los ‘estudios históricos’ y la vida” Nietzsche propende hacia un ideal de cultura inserto en el fomento de la personalidad creadora y en las grandes individualidades que relevan al hombre de la condena de doblegarse por el peso inerte del pasado, de atrofiarse bajo la convicción de que la existencia es un pasado ininterrumpido, una cosa que vive de negarse y contradecirse a sí misma, de su propia destrucción. Únicamente a través de la *utilización del pasado para la vida*, y de la capacidad de transmutar lo acontecido en la historia, el hombre alcanza a ser hombre, Astrada tiene la convicción de que en Nietzsche:

Es posible vivir casi sin recuerdos, pero es absolutamente imposible vivir sin olvidar.

Una extinción de la vida revela el surgimiento de la soberanía de la historia como ciencia pura,

condicionando la fluencia vital, en cambio una *cultura histórica* viva está dominada y dirigida por una fuerza superior, no histórica, que puede modificar la trayectoria de un destino, modificación que supone la conciencia de lo acontecido cuya inexorabilidad se quiere suspender. En Ezquiél Martínez Estrada, Nietzsche erige a la cultura como la verdadera historia del hombre:

La vida del hombre pasa a un primer plano como objeto de valor absoluto no en cuanto a ser sometido a la mismas leyes e influencias que los demás, sino en cuanto creadora, mantenedora e impulsora del objeto de la cultura que es la superación del hombre por el hombre mismo (el superhombre).

Martínez Estrada fue aceptado por sus contemporáneos, menos como poeta, más como ensayista. De escritura superlativa a pesar de esa metonimia excesiva, en la cual muchos incurrieron al aludir a la Pampa como territorio mental absoluto de la Argentina, cuya etimología sugiere yacimientos de plata y las llanuras no son pródigas en cuencas argentíferas. Nietzsche de existencia pretendidamente marginal, refiriéndose a sí mismo dijo que “había nacido póstumo”, cuando suavizó con su prosa épica, exaltada y sin embargo lúcida –en la cual ME reconoce a los místicos y estetas alemanes de fines del siglo XVIII– la aspereza de una filosofía existencialista que contribuyó a significar:

La voluntad como esencia de las cosas es una fuerza viva, un esfuerzo permanente para aumentar el deseo de vivir y la vida misma.

No es una cita de Nietzsche, pertenece a Schopenhauer, a cuyas ideas Nietzsche les otorgó un vitalismo exigido por la desoladora escritura de el autor de *El mundo como voluntad y representación*.

La huella de Schopenhauer en su espíritu es tan honda que jamás logró independizarse de su sugestivo maestro dice Martínez Estrada que tuvo otro sugestivo e intransigente maestro, de pluma más elegante y no menos dura que la de Schopenhauer, que fue Sarmiento, un maestro cuestionado por Martínez Estrada porque *trabajó sin descanso para dejar en su obra una imagen colosal de sí mismo*, señalamiento con sentido admirativo que también podría corresponderle a Nietzsche.

El Humanismo de Erasmo, la apostasía de Lutero, la música de Wagner, el espíritu de Hegel y la poesía de Hölderlin, brillan en Nietzsche. “La mejor prosa se escribe pensando en la poesía” dice en *La Gaya Ciencia*. Poesía con connotaciones místicas (que en Nietzsche es metafísica) que resalta el período de ruptura que comienza con la alarmante negación de la vida que subleva con escepticismo a Schopenhauer, y con la devoción de los primeros cristianos, sin mácula, a Nietzsche.

Para Martínez Estrada:

Su actitud es la del apóstata, indeciblemente empeñado en combatir su antiguo credo trascendido. Debe vérselo, entonces, en su verdadero papel y misión: en la de un heresiarca surgido de la fe cristiana, de la filosofía griega presocrática, de la música y de la honradez familiar (protestante).

Combate con un sentido de fe en la bienaventura del hombre

(Zarathustra), con una vocación (aunque defraudada) eminentemente religiosa, la conciencia comanda esa batalla, y la ética y la metafísica convergen como en Spinoza.

El cristianismo letárgico, tardío, contrareformista, del Wagner de Parsifal, provocaría en Nietzsche otra renuncia a los orígenes, que culminaría en *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*, no sin antes haber visto en el arte de Wagner “el elemento catártico que con urgencia demandaba la cultura, llena de pasiones modernas y manchada por una repugnante idolatría” escribe, en línea con ese sentido de ruptura, Carlos Astrada.

Se incurre en grosera asociación de apariencias, para Martínez Estrada, cuando se considera a Nietzsche en la línea del pragmatismo y del materialismo ateo. Su ardor, su *pathos*, es decir su estado de ánimo apasionado y trágico, lo condena a arremeter contra el cristianismo establecido, porque analiza sus proyecciones sociales y políticas, porque sospecha el desplazamiento del alma del hombre por su entrega sumisa y pasiva a la desesperada negación de las fuerzas vitales, que es finalmente una doctrina de Cristo filosóficamente degradada. Al igual que Lutero que atacó el cristianismo pontificio, Nietzsche lo hizo con el cristianismo filosófico, como una retractación de los dogmas y mitologías del “raciocinio lógico”, un precedente que Erasmo había sentado en el *Elogio de la locura*. En la creencia del *homo faber* y del *homo sapiens* del siglo XIX, algo estaba corrupto porque los problemas de la filosofía cristiana eran temas de un programa académico, no conceptos de la angustia.



Este quiebre que desde el siglo XXI es tan evidente, no lo era tanto en la segunda mitad del siglo XIX.

El *Nietzsche* de Martínez Estrada es un libro que no se destaca por su texto expansivo, tampoco por su trascendencia, sí por la fluidez de su discurso, por la semántica amistosa y, a la vez, susceptible de interpretarse y por su singularidad, porque en los años cuarenta, período del cual data la obra, Nietzsche no tenía la incidencia

Ezequiel
Martínez Estrada

que luego adquirió en la conformación del sujeto y en (la lectura de) los procesos históricos. Martínez Estrada, advertía al final de la obra (crédito de imprenta del año 1947) que “aún han de pasar muchos años para que sea inteligible su mensaje”. Es un libro raro en el sentido de la colección que se propone editar la Biblioteca Nacional –y esta nota también es una propuesta para que sea incluido–, su rareza no radica sólo en la materialización del olvido, sino en la confluencia de dos pensadores que contribuyeron a la construcción de una filosofía revolucionaria y ambos pueden ubicarse en el primer término de esa supuesta ambigüedad entre revolución y revuelta.

En el obra de Carlos Astrada, el núcleo de la filosofía de Nietzsche es la *voluntad de poder*, expresión que supera toda acepción psicológica o cotidiana, aquella que se relaciona con la práctica del dominio o de la fuerza, la voluntad de poder no es una tendencia a adquirir preeminencia. No es el tender hacia algo de lo cual se carece. No es el apetito o el deseo. Es la fuerza metafísica que impulsa las posibilidades vitales y cósmicas. La vida ya es la voluntad de poder. La voluntad de poder tiene como “meta” forjar una imagen cósmica del hombre. En función de la vida, es valioso todo lo que reviste esta condición, la vida es una constante otorgación de valor, que según Nietzsche es la mayor cantidad de poder que el hombre puede asumir. La voluntad de poder no tiene fin alguno fuera de sí misma, no es sólo *voluntad de ser* (Schopenhauer) es voluntad de crecer, no es un mero instinto de autoconservación. No se es a menos que *se quiera (se padezca, se experimente el) ser*.

La personalidad, de Carlos Astrada y Martínez Estrada no dejan de ser simétricas en su obras, aunque el trazado de esa simetría exija una connivencia del lector, que no sería, ingresando en un plano contrafáctico, estigmatizada por Nietzsche. Martínez Estrada “interroga” a Nietzsche³ acerca de cómo hubiera sido posible una gran cultura sin la organización industrial de la vida, sin el progreso mundial y económico, descalificados en su prosa, y descubre que esa pregunta en Nietzsche es una inquietud de la praxis que él no se la ha planteado como una cuestión a ser resuelta en su problemática. Posiblemente, arriesga Martínez Astrada, lo que Nietzsche denunció como el secreto instinto negativo que mutila en forma vital y mental al ser humano, ha sido la fuerza más prodigiosa del desarrollo de los inventos y de las naciones.

Las contradicciones en el pensamiento de Nietzsche, son parte de su esencia porque la lógica concreta es ajena a una filosofía de la existencia que se nutre de ideas que vulneran toda secuencia dialéctica, por eso, dice Kierkegaard citado por Rainer Astrada, *No puede haber ningún sistema de la existencia*.

NOTAS

1. *“Yo no os aconsejo para el trabajo, sino para la lucha. No os aconsejo para la paz, sino para la victoria; Qué vuestro trabajo sea una lucha, que vuestra paz sea una victoria”.* (Zarathustra). *Abora ella (el alma humana) tiene que guerrear por la paz para conquistar la victoria de la justicia social.* Astrada, Carlos, *Nietzsche*, p. 117.
2. Idea que retoma Carlos Astrada en su ponencia “El existencialismo, filosofía de nuestra época” durante el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949. *Actas del Primer Congreso Argentino de Filosofía*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, p. 351.
3. Revista *Sur*, N° 192,193 y 194 (edición triple), Año XIX. oct., nov., dic. 1950, p. 74.

José Ingenieros: paradigma biológico y nacionalidad filosófica

Por Susana Villavicencio (*)

La “argentinidad” incipiente que reconoce diversas vertientes en su conformación requirió, para José Ingenieros, aglutinantes intelectuales con la vocación de construir una nacionalidad que nunca dejó de ser en su intento por condensar una unidad política y social, amenazada por elementos que concediesen una connotación caótica al anhelo en ciernes. *A priori* puede inferirse que Ingenieros no consiguió eludir los determinantes epocales, en estos términos, parece una personalidad imbuida de una vocación abrumadoramente biologicista. Pero atenuó esos afanes positivistas con elementos que postulaban la validez de incluir en lo colectivo una gran dosis de socialismo *avant la lettre* y la inquietud de una filosofía que incurriera en el análisis de los ideales nacionales.

En 1918, al ser nombrado miembro de la Academia de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, José Ingenieros escribe un discurso de recepción que titula *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* y que nunca leyó. El acto académico que debía consumar su incorporación pública fue suspendido e Ingenieros admitido de hecho, lo que permite especular que entre sus correctos colegas no hayan caído muy bien sus opiniones acerca de la ‘hipocresía de los filósofos’ o su calificación de *paleo-metafísica* de las corrientes escolásticas, espiritualistas y eclécticas que dominaban el espectro filosófico de la época, por su utilización de artilugios del lenguaje para mantener perenne una cierta metafísica que eludía los resultados de la ciencia y los verdaderos problemas filosóficos determinados por la experiencia social¹. En efecto, la crisis de la filosofía en el siglo XIX, de la que se ocupa fundamentalmente en la conferencia, era adjudicada por este médico criminalista y filósofo, a los impedimentos que la herencia escolástica, el dogmatismo social y la conveniencia de los filósofos —que querían independizar la filosofía de la ciencia para subordinar ésta a aquella—, interponían a la renovación legítima de las hipótesis metafísicas. Entre un cientificismo que renunciaba a toda explicación de lo ‘inexperiencial’ y un espiritualismo que regresaba a fuentes ilegítimas de la teología, la filosofía del momento renunciaba renovar sus planteamientos recluyéndose en los dudosos terrenos de las discusiones sofísticas. Frente a estos ‘restos fósiles’ de un pensamiento separado

de la experiencia, Ingenieros opone una idea de la filosofía ligada a la formulación de ideales e inserta en los problemas de la nacionalidad.

Precisamente la relación entre filosofía y nacionalidad ocupará una posición privilegiada en su intento de articular el proceso natural de la evolución con la reformulación de la metafísica. Los *ideales* humanos, definidos como anticipaciones concebibles de la perfección, pero condicionados a su vez por la experiencia, son para Ingenieros, creencias legítimas en cuanto no se oponen a ella y se rectifican de acuerdo a su variación.

Como toda creencia, tampoco son universales sino que grupos, clases o naciones elaboran hipótesis distintas de acuerdo a su particular experiencia. La ‘nacionalidad argentina’, escribía unos años antes en *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (1916), se está constituyendo como producto de causas distintas de las que determinaron la formación de las naciones orientales y europeas. La perspectiva biológica lo llevaba a valorar una mentalidad nacional cuya amalgama —la naturaleza, los elementos étnicos refundidos en nueva raza, los orígenes de su cultura, la evolución de los ideales directivos— difería en gran medida de los modelos conocidos. Si

Entre un cientificismo que renunciaba a toda explicación de lo ‘inexperiencial’ y un espiritualismo que regresaba a fuentes ilegítimas de la teología, la filosofía del momento renunciaba a renovar sus planteamientos recluyéndose en los dudosos terrenos de las discusiones sofísticas. Frente a estos ‘restos fósiles’ de un pensamiento separado de la experiencia, Ingenieros opone una idea de la filosofía ligada a la formulación de ideales e inserta en los problemas de la nacionalidad.

¿Cómo actúa el paradigma biológico? Una forma es la transposición de la lógica del mundo biológico al tratamiento de los problemas sociales, como es el caso de la explicación de la utilidad de la simulación para el simulador. En su tesis doctoral dedicada a *La simulación de la locura* (1900), Ingenieros marca un punto de inflexión respecto de un positivismo encerrado en el culto del hecho por el hecho, defendiendo el lugar de la razón y de la influencia social.

la renovación de las ideas responde asimismo a la lógica de la evolución, aunque distinta en cada punto del espacio o momento del tiempo, la Argentina cumplirá con ese proceso con diversos ritmos y acentos que en las naciones formadas o dirigidas por otras tradiciones. Se abre así

la posibilidad de una filosofía nacional: “Cuando esa hora llegue –que llegará en años o en siglos– nuestra nacionalidad tendrá un pensamiento propio e inconfundible. Y será su filósofo aquel genio que sepa expresar en fórmulas nuestro sentido nuevo para plantear los problemas que en otros tiempos y en otras razas constituyeron el contenido de toda filosofía”². De este modo, la formación de una ‘nacionalidad filosófica’ es el hilo conductor que sigue Ingenieros para trazar la evolución del pensamiento argentino desde el escolasticismo –introducido por la civilización hispanocolonial– hasta las primeras manifestaciones de una ‘filosofía científica’ en los años 80. Resulta así que ‘argentinidad’ y filosofía científica van juntas puesto que, aunque se trate de una tradición efectivamente corta, “nuestra evolución cultural ha sido una substitución progresiva del dogmatismo escolástico por el naturalismo científico”³.

El paradigma biológico

Como bien señala Leopoldo Zea en su obra *El pensamiento positivista latinoamericano*⁴, el positivismo se impone como corriente de pensamiento dominante en el continente sudamericano en la segunda mitad del siglo XIX, ya que su glosario evolucionista ofrecía un marco interpretativo al estancamiento cultural, al conflicto de razas y a la anarquía política que había seguido a la independencia colonial, de modo tal que justificaba la construcción de un modelo nacional que permitía retomar la ruta perdida de la civilización. En efecto, el positivismo se presentaba como la filosofía que daba sentido al progreso acorde al desarrollo del capitalismo y a los cambios científicos y culturales ocurridos en Europa y en los Estados Unidos que las elites ilustradas esperaban trasladar a nuestros países, refrendando la ‘desespañolización’ que ya había querido la generación del 37. En las primeras décadas del siglo XX, la modernización en curso se pone en el centro de la reflexión positivista sobre la nación revelando los dos aspectos problemáticos de la misma: los obstáculos al progreso provenientes del componente estructural americano, “la naturaleza americana”, por una parte, y las desviaciones respecto de ese orden, provenientes del mismo proceso de modernización, por otra.

En ese período, la estructura social argentina se había visto profundamente conmovida por la llegada masiva de inmigrantes convocados para la tarea de desarrollo industrial que requería la inclusión del

país en la economía mundial. Los problemas sociales que plantean estas ‘masas urbanas’ quedan capturados, bajo los influjos del paradigma biológico, en una mirada médica que impone diagnósticos y terapéuticas adecuadas a la naturaleza de los nuevos males. El aparato conceptual positivista aparece entonces en estrecha relación con el proceso de centralización estatal y con los dispositivos de control social que este mismo demanda⁵. Ingenieros, igual que su maestro Ramos Mejía, son médicos y ocupan cargos públicos que los vinculan con instituciones educativas, la clínica médica, el aparato forense, (Cátedra de Higiene de la Facultad de Medicina de Buenos Aires, Instituto de Criminología anexo a la penitenciaría nacional, Consejo Nacional de Educación). Desde allí, su labor teórica está articulada a las prácticas sociales que implanta este modelo nacional.

¿Cómo actúa el paradigma biológico? Una forma es la transposición de la lógica del mundo biológico al tratamiento de los problemas sociales, como es el caso de la explicación de la utilidad de la *simulación* para el simulador⁶. En su tesis doctoral dedicada a *La simulación de la locura* (1900), Ingenieros marca un punto de inflexión respecto de un positivismo encerrado en el culto del hecho por el hecho, defendiendo el lugar de la razón y de la influencia social. “Entre un gusano de seda que oculta su cuerpo bajo un capullo y el delincuente que disimula su responsabilidad jurídica detrás de una enfermedad mental –escribe– debe existir lógicamente un nexo. Ambos

se travisten para defenderse de sus enemigos, utilizando la disimulación como un medio de la lucha por la vida”⁷. La simulación, que en el mundo animal se da en el modo de la transfiguración y la mimesis con el medio, es una

forma del principio general de ‘lucha por la vida’ enunciado por Darwin. El hombre y las sociedades humanas están sometidos a él, pero si bien este comportamiento ancla en la dimensión biológica, la función social

de la *simulación* exige el reconocimiento de otra dimensión propiamente social, “la lucha por la vida se modifica en la especie humana porque esta tiene la posibilidad de producir sus propios medios de subsistencia, subordinando la lucha al incremento de su capacidad productiva”⁸. Esta aptitud humana determinará la atenuación futura de ciertas formas violentas de lucha por la vida y su reemplazo por mecanismos de *solidaridad*. La originalidad de Ingenieros reside, justamente, en la inscripción social de los fenómenos de la *simulación*, en la utilidad que presta, por ejemplo, ‘la simulación de la locura’ para evitar el servicio militar, comportamiento que explica por el conflicto moral que sufren ciertas personas, pero que será superado por la evolución misma de la sociedad. ¿Cómo detectar la simulación de la locura?

La originalidad de Ingenieros reside justamente en la inscripción social de los fenómenos de la *simulación*, en la utilidad que presta por ejemplo ‘la simulación de la locura’ para evitar el servicio militar, comportamiento que explica por el conflicto moral que sufren ciertas personas, pero que será superado por la evolución misma de la sociedad. ¿Cómo detectar la simulación de la locura?

Por medios especializados en cada caso, en el marco de la observación de duración indeterminada en la clínica psiquiátrica por expertos médicos y no por medios coercitivos. ¿Cómo erradicar el mal de raíz? Por una reforma jurídica que vuelva más perjudicial penalmente al simulador, simular más que asumir la responsabilidad de su acto. También los fenómenos políticos aparecen interpretados, en esta grilla de análisis, según la lógica de la evolución social. Así, el socialismo no es para Ingenieros un deseo o ideal a alcanzar, ni un programa u objetivo a cumplir, sino que *es una constatación del sentido presente de la evolución social*⁹. Siguiendo la ley de los tres estadios comteanos, distingue tres formas de socialismo: el utópico “de los eternos soñadores

El ensayo de sociología y filosofía biológica junto a la obra de medicina legal y la actividad al frente del Instituto de observación de alienados, apoyan la hipótesis por la cual la reproducción de las formas de dominio en una situación de transformación de la estructura social, exige la diferenciación de aquellos ciudadanos que pueden formar parte de la nación de los marginales a los que habrá que aplicar criterios médicos de reclusión.

de la emancipación social y el igualitarismo”, el marxismo, que se corresponde con la edad metafísica del socialismo, del que critica la contradicción entre su doctrina histórico social, determinista y evolucionista, y la agitación revolucionaria de los socialistas militantes. En fin, el socialismo entra en la edad positiva y se establece sobre bases científicas. Afirma Ingenieros que la verdad sociológica del socialismo está lejos de las conveniencias electorales o de la forma pasional en

que lo conciben los obreros. Por el contrario, desde su perspectiva, el socialismo, en su tercera fase, *es reformista, posibilista y legalista*, haciendo coincidir las conclusiones de la filosofía científica con la realidad posible.

Filosofía y política

¿Hay una derivación política de este paradigma biológico? ¿Qué relación existe entre la matriz conceptual del positivismo y el proceso de democratización y de ampliación de los derechos políticos que estaba en curso? ¿Qué diferencias hay entre la visión positivista de la anterior generación y la de Ingenieros, influida por las ideas socialistas que mantendrá como utopía a lo largo de su reflexión teórica? En *Proposiciones...* afirma que un filósofo debe ser juzgado por los fines que persigue. “Considero incomprensibles –dice criticando la actitud de los historiadores de la filosofía– las doctrinas de los filósofos si se ignora la historia política y religiosa de la sociedad en que escribieron; sus ideologías personales no pueden ser abstraídas de las creencias, aspiraciones e ideales comunes en su época y medio social”¹⁰. La historia de la filosofía es en definitiva la historia de los vaivenes políticos y sociales y no juntarlos –sostiene Ingenieros– equivale a “suprimir el agua y la levadura en la panificación”.

El ensayo de sociología y filosofía biológica junto a la obra de medicina legal y la actividad al frente del Instituto de observación de alienados, apoyan la hipó-

tesis por la cual la reproducción de las formas de dominio en una situación de transformación de la estructura social, exige la diferenciación de aquellos ciudadanos que pueden formar parte de la nación de los marginales a los que habrá que aplicar criterios médicos de reclusión. Implicado por su propia práctica en el momento de transformación institucional –reforma electoral, ley de residencia y de defensa social, legislación del trabajo–, momento también de quiebra de la unidad ideológica del liberalismo, sin embargo, es posible registrar en el discurso filosófico de Ingenieros las fisuras de ese proyecto. Sin escapar totalmente a la propuesta modernizadora del liberalismo político, su discurso cae en contradicciones respecto de sus mismos propósitos positivistas. La figura del ideal, anticipación necesaria para la transformación modernizadora, y a su vez, paso evolutivo en la conformación de la nacionalidad, supone la aparición de una voluntad individual que se cruza con el modelo organicista. El *ideal* cristaliza en la figura del *genio* moral e intelectual, ubicado tan a distancia del pueblo –reputado ignorante o sometido al romanticismo y a la violencia política–, como de los sectores del poder económico que sólo representan la lucha de intereses¹¹.

La coherencia entre este análisis hecho en nombre de la ciencia por un psiquiatra que se refiere explícitamente a la tradición de la escuela positiva criminalista y la posición política anarquista adoptada durante su juventud –Ingenieros es fundador y el primer secretario del partido socialista argentino, del

que formó, junto con Leopoldo Lugones, su ala radical y libertaria–, o su adhesión a la revolución soviética y a la resistencia de los pueblos latinoamericanos a ‘los imperialismos extranjeros’, en los años posteriores a la primera guerra mundial, no es, posiblemente, más que en apariencia contradictoria.

Como advertíamos al comienzo, el modelo de construcción de la nación por la ciencia supone una ecuación entre filosofía científica y ‘argentinidad’. Así, el avance de los estudios científicos en nuestro país, en el que destaca –en breve síntesis– las figuras de los naturalistas Francisco Javier Muñiz y Florentino Ameghino; de Cosme Argerich, Eduardo Wilde, José María Ramos Mejía (y él mismo) en la ciencia médica; las tendencias ‘ético-pedagógicas’ iniciadas por Sarmiento, que arraigaron en los medios educativos del país, o la institucionalización de los estudios filosóficos con la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras en 1896 y de la Universidad de la Plata ‘de recta orientación científica’, no eran para Ingenieros “frutos aislados de la nueva cultura argentina” sino que reconocían continuidad con el pensamiento directriz de Sarmiento y Alberdi en el momento de la organización nacional. Todas esas líneas convergían en el predominio de una ‘filosofía científica’ que siempre consideró una filosofía cuyas formulaciones e ideales se legitimaban en una experiencia social particular y no en el pensamiento dogmático. De esa corta tradición infería también que “la ‘argentinidad’, dentro de la filosofía contemporánea o futura, consistiría en el ‘sentido nuevo’ que

asuma en nuestro medio la filosofía científica”¹². Evaluar ese ‘sentido nuevo’, interpretar el lugar asignado por Ingenieros a la ciencia en relación a la formación de la nacionalidad, tal vez requiera una lectura que ubique los temas biológicos, sociales y políticos en un paradigma que sea a la vez una historia de los conceptos y una historia política. Ingenieros proyecta las líneas de evolución de la cultura argentina como una continuidad, no completamente homogénea, hacia un contenido más democrático o hacia formas de asociación solidarias: “la nueva corriente sociológica pone sus raíces en Saint Simón, Fourier, Pierre Leroux, Jean Reynaud (...); de igual manera, en la Argentina la Asociación de Mayo reanuda el liberalismo de la época de Rivadavia, al amparo del socialismo romántico”¹³. Hay posiblemente más unidad que ruptura en el campo agonístico de la formación de la ‘argentinidad’, entre esta afirmación y su intervención en la reforma universitaria de 1918, donde propone la renovación del espíritu universitario por la ciencia utilizando “todos los institutos de cultura superior para la elevación intelectual y técnica de todo el pueblo”¹⁴, o su adhesión a la revolución soviética desde ‘la verdad sociológica del socialismo’. Podríamos plantearnos, entonces, que las dos lógicas que llevan a Ingenieros a su compromiso político y a su paradigma biológico están estrechamente imbricadas. Interrogada, de esta forma, la relación entre su filosofía científica y el estado, no serían simples, ni se explicarían por rupturas en su pensamiento debidas a cambios en las coyunturas polí-

ticas. Podríamos más bien pensar que, en el mismo momento en que desde ese paradigma se cuestionaría al estado argentino naciente sobre sus razones de solicitar la psiquiatría, la psicología y la sociología, esta historia también interrogaría a la ciencia sobre su imposibilidad de pensar plenamente un estado en el cual se incluyeran las masas obreras que, al decir de Le Bon, habían venido para quedarse.

(*) Profesora de Filosofía Política e Investigadora del Instituto Gino Germani (UBA)

NOTAS

1. La fecha de esta conferencia no es superficial en este sentido, soplaban entonces los vientos de la Reforma universitaria, iniciada en la Universidad de Córdoba y que tenía en Ingenieros unos de sus mentores. El hombre mediocre, escrito en 1916, durante un autoexilio en Europa, era, como dijo Agosti, un “catecismo espiritual” que circulaba de mano en mano entre los estudiantes.
2. Ingenieros, “Las direcciones filosóficas de la cultura argentina”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1914, T.XXVII, Buenos Aires, Eudeba, 1963, p. 8.
3. *Ibidem*, p. 90.
4. Zea, Leopoldo, *Pensamiento positivista latinoamericano*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1980.
5. Cfr. Terán, Oscar, *José Ingenieros: Pensar la nación*, (Estudio preliminar) Buenos Aires, Alianza, 1986.
6. Hemos desarrollado este tema en Vermeren, P. y Villavicencio, S., “Positivismo y ciudadanía: José Ingenieros y la construcción de la ciudadanía por la ciencia y la educación en la Argentina” en *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 15, Año 1998.
7. Ingenieros, José, “La simulación en la lucha por la vida”, *Obras Completas* vol. II, Buenos Aires, Elmer Ed., p. 26.
8. *Ibidem*, p. 29.
9. Ingenieros, José, “Socialismo y Legislación del trabajo”, (Resumen de *La législation du travail dans la République Argentine*, Ed. Cornély, París, 1906) en “Sociología Argentina”, *Obras Completas*, Buenos Aires, Mar Océano, T. VI, 1961, p. 117.
10. *Proposiciones... op. cit*, p.18.
11. Cfr. Ingenieros, José, “El hombre mediocre (1913)”, *Obras Completas*, Buenos Aires, Ed. Mar Océano, T. VII, 1961.
12. José Ingenieros, Direcciones filosóficas... *op. cit*, p. 7.
13. *Ibidem*, p. 71.
14. Ingenieros, José, “La Universidad del Porvenir” (1916), *Obras Completas*, T. VI, *op. cit.*, p. 282.

José Ingenieros: citador del célebre texto de Etienne de La Boétie

Por Graciela Ferrás

¿Es posible que cuando se lee un texto, en realidad esté latiendo la presencia secreta de otro texto? La escritura consiste en una reescritura de textos que son reorganizados por los problemas que los convocan. Tal parece ser la sospecha de Graciela Ferrás, quien encuentra en *El Hombre Mediocre* de José Ingenieros una presencia dialogante que lo acompaña: *El discurso de la servidumbre voluntaria* de Etienne de La Boétie. A tal punto que, ambos textos separados por siglos de distancia, se confunden en una nueva escritura indistinguiéndose.

El carácter voluntario del vínculo amo-esclavo que había planteado el francés, es retomado por Ingenieros como argumento para reaccionar contra la institucionalización de la democracia de masas, forma de agregación que conforma un cuerpo social nivelado en su mediocridad. De esta manera, el sentido original de la pluma de La Boétie es trastocado en su reelaboración local. No se trata ya de la resistencia a la construcción de los nacientes estados europeos, sino de una lucha contra una modalidad del vínculo social que conspira contra la “aristocracia del mérito”. Ferrás vislumbra en la figura del genio propuesta por Ingenieros la resistencia a esas formas paradójicas de la igualdad social.

Estas letras se han propuesto como un ejercicio de lectura a partir de un hallazgo que nos ha llamado la atención: que el libro *El Hombre Mediocre*¹, escrito por José Ingenieros en 1913, nos proponga un reenvío al *Discurso de la servidumbre voluntaria* o *Contra el Uno*² de Etienne de La Boétie, publicado en el año 1574. Este Discurso había sido ignorado por el siglo XVII y recuperado por el iluminismo del siglo XVIII. De hecho Marat lo plagia por completo, según el filósofo francés Miguel Abensour, en *Les Chaînes de l'esclavage* y en una lectura un tanto errónea, interpreta que el pueblo forja su propia esclavitud. En el XIX, Lamennais y Pierre Leroux, retoman el *Discurso*, uno para introducirlo en una banal historia de la tiranía y el otro, para pensar la sociedad ideal. En la primera década del siglo XX, Landauer saluda en La Boétie el “microcosmo de la revolución”, pero escapa a la lectura de un negativismo radical, al inscribirlo en una historia oculta de la libertad, historia subterránea de la oposición a la gran Revolución del Estado europeo que, a su vez, da emergencia al movimiento de edificación del Estado democrático³. Unos años más tarde, en el otro lado del Atlántico, y quizás bajo la influencia de estas lecturas, Ingenieros cita el *Discurso en El Hombre Mediocre*. Sin embargo, no se trata simplemente de una cita, pues en el mencionado libro pasan los nombres de Horacio, Plutarco, Aristóteles, Platón, Hipócrates, Nietzsche, Schopenhauer, Heine, Flaubert, Lombroso, Bovio, Hello, Nordau y tantos otros; sino que la peculiaridad que encontramos es que acerca del *Discurso* de La Boétie, Ingenieros expresa la necesidad, el deseo –si bien, no lo hace– de copiarlo por entero. Sin embargo, no le dedica ni un capítulo, ni tan siquiera le llega a dedicar una página, pero ahí está, como

un hecho ineludible para el lector el imaginar intercalado, interiorizado, el *Discurso de la servidumbre voluntaria* en *El Hombre Mediocre*.

Se ha considerado que La Boétie, sin duda alguna, escribe del lado de la democracia para el pueblo, y quizás parte de esta afirmación provenga del hecho de que en el transcurso de la historia europea, ha habido una evocación –casi automática– del *Discurso* en cada período crítico de lucha por la democracia contra el Estado Autoritario. Sin embargo, esto ha ocasionado que, bajo el prisma de un pensamiento clasificatorio, el *Discurso* haya sido entendido y subsumido a un panfleto político de inspiración liberal y democrática. Una lectura que, desde la perspectiva de filósofos contemporáneos como Abensour o Claude Lefort⁴, se muestra insensible a la intensidad interrogativa del texto ante la grandeza del enigma de la pregunta por la *servidumbre voluntaria*, entendida como negatividad radical de lo propio de lo político como tal. En este juego de las interpretaciones: ¿Cuál será la interpretación de Ingenieros? ¿Será su lectura, una lectura de “domesticación” de la *servidumbre voluntaria*?

En principio, podemos poner en duda que la intencionalidad inclusiva del *Discurso* esté relacionada con un alegato de inspiración liberal y democrática, ya que *El Hombre Mediocre* es un ensayo que versa sobre la mediocridad humana

Una lectura que, desde la perspectiva de filósofos contemporáneos como Abensour o Claude Lefort, se muestra insensible a la intensidad interrogativa del texto ante la grandeza del enigma de la pregunta por la *servidumbre voluntaria*, entendida como negatividad radical de lo propio de lo político como tal. En este juego de las interpretaciones: ¿Cuál será la interpretación de Ingenieros? ¿Será su lectura, una lectura de “domesticación” de la *servidumbre voluntaria*?

El mediocre es el individuo que se adapta a su medio social, que no le opone resistencia, atrapado en el intercambio de favores, como el ‘cómplice’ de La Boétie que constituye el resorte y verdadero secreto de la dominación del tirano.

como causa de rutina, hipocresía y domesticidad en las sociedades contemporáneas, dirigido contra todo lo que representan las modernas democracias de masas y las parodias políticas de la representación. Si el *Discurso* de La Boétie

es un discurso *Contra el Uno*, *El Hombre Mediocre* es un libro *Contra los muchos*, que desnuda el “alma de la sociedad” a partir de la dicotomía entre el Hombre y

sus sombras, el genio y el mediocre, la aristocracia del mérito y la democracia.

El texto del *Contra el Uno* comienza con la pregunta de por qué el pueblo elige el yugo, pudiendo elegir la libertad; por qué se somete al tirano, en vez de ofrecerle resistencia, si no es necesario “quitarle nada”, sino, tan sólo, “no darle nada”. Por su parte, *El Hombre Mediocre* plantea una interrogación en principio, bien distinta:

*¿Por qué subvertiríamos el sentido de Áurea mediocritas clásico? ¿Por qué suprimir desniveles entre los hombres y las sombras, como si rebajando un poco a los excelentes y puliendo un poco a los bastos se atenuaran las desigualdades creadas por naturaleza?*⁵

Si la pregunta por la servidumbre voluntaria, en la esencia de su formulación, restituye dos términos separados: amo-esclavo, en una sola voluntad desgarrada⁶; la pregunta de Ingenieros cuestiona la equiparación de dos términos separados “por naturaleza”⁷: los hombres y las sombras. Sin embargo, esta pregunta con la que comienza su libro, que es una pregunta

por la mediocridad niveladora de las sociedades modernas, incluye, en cierto modo, la pregunta por la *servidumbre voluntaria*. Dice Ingenieros:

“El buen lenguaje clásico llamaba doméstico a todo hombre que servía. Y era justo. El hábito de la servidumbre trae consigo sentimientos de domesticidad, en los cortesanos, lo mismo que en los pueblos. Habría que copiar por entero el elocuente Discurso sobre la servidumbre voluntaria escrito por La Boétie en su adolescencia y cubierto de gloria por el admirativo elogio de Montaigne. Desde él miles de páginas fustigan la subordinación a los dogmatismos sociales, al acatamiento incondicional de los prejuicios admitidos, al respecto de las jerarquías adventicias, la disciplina ciega a la imposición colectiva, el homenaje decidido a todo lo que representa el orden vigente, la sumisión sistemática a la voluntad de los poderosos: todo lo que refuerza la domesticación y tiene por consecuencia inevitable el servilismo”⁸.

En parte, Ingenieros introduce el *Discurso* en una literatura clásica sobre la domesticidad, así como pone el acento con las cursivas sobre la servidumbre como si la unidad de los términos le fuera poco concebible, tratando de resaltar, de restaurar, una diferencia borrada. Desconocemos si estaba así en el original que habría leído el pensador argentino o si se trata de una corrección de su autoría. Solo son especulaciones, claro está. Sin embargo, el pensador argentino revela una lectura diferente del *Discurso* en relación a los intérpretes que lo antecedieron: no lo suscribe en una historia contra la tiranía o en una historia de la emergencia de la soberanía popular, ni deduce que el pueblo fabrica

su sumisión. Más bien, *El Hombre Mediocre* se enlaza con la *servidumbre voluntaria* —el *Discurso* “habría que copiarlo por entero”— en tanto fustigación a todo orden instituido. Pueblo o cortesanos, imposición colectiva o voluntad de los poderosos, el problema es la sumisión ciega, la falta de resistencia —sea por muchos, sea por pocos—

al orden establecido —sea de muchos o sea de pocos— que lleva a la servidumbre. El ataque dirigido contra todo aquello que refuerza la domesticación, contra todo aquello que preserva y conserva el orden existente. Dicho de otro modo, consideramos que Ingenieros encuentra una negatividad radical en la obra de La Boétie, en tanto discurso

Año I.—N.º V Septiembre de 1915

Revista de Filosofía

Cultura - Ciencias - Educación

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DIRIGIDA POR
JOSÉ INGENIEROS

SUMARIO

Julio Méndez.....	Teoría biológica de la inmunidad.
C. O. Bunge.....	Notas para una teoría del instintismo.
Enrique Martínez Paz..	La filosofía en el plan de estudios del Deán Funes.
Rodolfo Senet.....	Desenvolvimiento del lenguaje interior de la infancia a la edad adulta.
N. Besio Moreno.....	Florentino Ameghino y la verdad científica.
Juan W. Gez.....	¿Debe nacionalizarse la enseñanza?
Vicente D. Sierra.....	Las doctrinas sociológicas de Echeverría.
José Ingenieros.....	Los saintsimonianos argentinos.

ANÁLISIS DE LIBROS Y REVISTAS

RICARDO ROJAS: *Biblioteca Argentina*.—JOSÉ INGENIEROS: *Historia de una Biblioteca*.—DAVID PESA: *Ediciones de obras nacionales*.—RAÚL A. ORGAZ: *Estudios de Sociología*.—RODOLFO RIVAROLA: *Problema político de la educación*.—C. O. BUNGE: *Notas para una teoría de la subconciencia subvoluntad*.—ALFREDO ARANCHIA RODRÍGUEZ: *Revista de San Luis*.—FRANK L. SOLER: *Localizaciones cerebrales*.—EUSEBIO GÓMEZ: *Interpretación científica del delito pasional*.—HORACIO P. ARECO: *Anales de la Sociedad de Psicología*.—JUAN B. TERÁN: *Universidad de Tucumán: discurso de apertura de los cursos de 1915*.—ARTURO MARASSO ROCCA: *El Dr. Joaquín V. González*.—ALFREDO COLMO: *La cultura jurídica y la Facultad de Derecho*.—SOCIEDAD CIENTÍFICA ARGENTINA: *Quinto Congreso Científico, segundo Panamericano*.—JUAN B. JUSTO: *Commemoración del centenario de la independencia nacional*.—ARTURO PINTO ESCALER: *Ensayo sobre la muerte*.—RAÚL ALVAREZ: *El idiotismo bajo el punto de vista médico-legal*.—JOSÉ INGENIEROS: *Las ideas filosóficas de Ameghino*.—JOSÉ INGENIEROS: *Sarmiento y la generación del ochenta*.

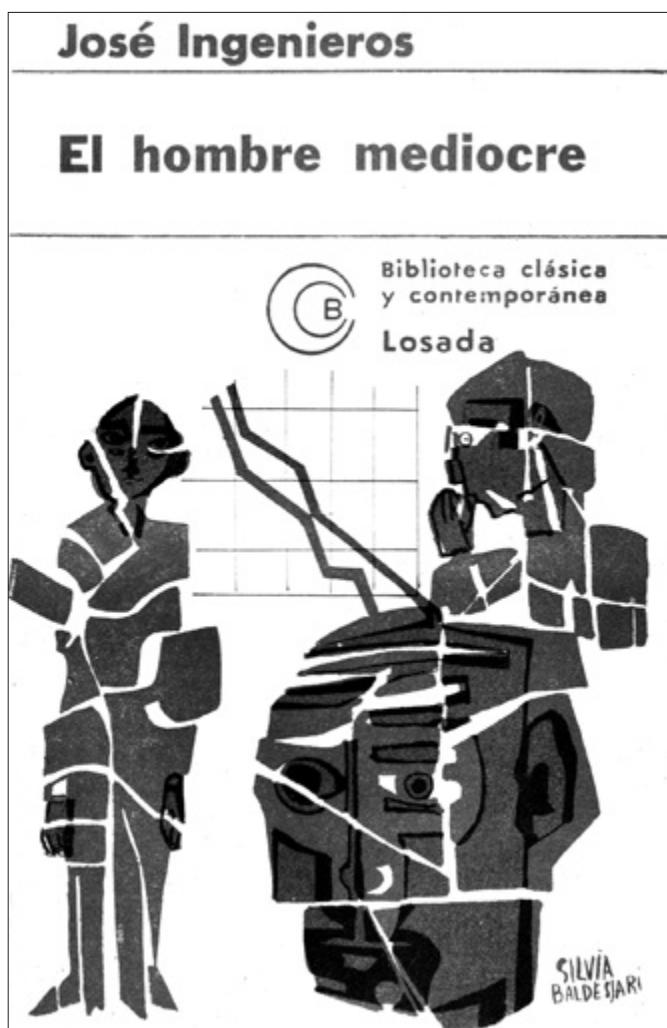
Redacción y Administración: calle Viamonte 763
BUENOS AIRES

anti-institucional. En tanto pregunta —conjeturamos— por la perseverancia del orden político, entendido como un hecho maldito en y de las sociedades:

Entre ellos [los mediocres] eligen las repúblicas sus presidentes, buscan los tiranos sus favoritos, nombran los reyes sus ministros, entresacan los parlamentarios sus gabinetes⁹.

En el juego de las interpretaciones, también podríamos lanzar cierta sospecha: ¿el *Discurso* podría incluir *El Hombre Mediocre*? El mediocre es

el individuo que se adapta a su medio social, que no le opone resistencia, atrapado en el intercambio de favores, como el ‘cómplice’ de La Boétie que constituye el resorte y verdadero secreto de la dominación del tirano. Tanto el pensador francés como el pensador argentino parecieran partir de la certeza de la existencia de cómplices y/o mediocres, como hecho irreductible de las sociedades humanas; ambos piensan el drama del hombre en sociedad: cómplices y mediocres son un hecho inevitable del orden político. La pregunta filosófica por la *servidumbre voluntaria* es también una pregunta sociológica, una pregunta por las condiciones de existencia de las sociedades humanas. Por tanto, es ante esta certeza, que piensan las condiciones de posibilidad de la resistencia a la domesticación, es decir, el deseo de libertad; ambos textos fuerzan a pensar la libertad contra el poder. Ahora bien, las distintas interpretaciones de la filosofía francesa contemporánea, tienden a encontrar en el *Discurso* una pregunta por la emancipación de la sociedad: una pregunta por la sociedad de los amigos y no de las relaciones de dominio, en el caso de Claude Lefort; una pregunta por la existencia de las sociedades *contra* el Estado y no en el Estado, en el caso de Miguel Abensour o Pierre Clastres. Dicho de otro modo: como nacimiento de un tipo de Estado sin precedentes, como una manera distinta, radical y excepcional, de decir la cosa social. Sin embargo, a la luz de *El Hombre Mediocre*, la pregunta de La Boétie por la emancipación de la sociedad, sufre un trastrocamiento, comercia, se desliza, se asocia con la emancipación del individuo en sociedad. En este reverso de la pregunta por la interpretación, el deseo de libertad, la resistencia a la domesticación, aparece asociada a la figura del genio de



Ingenieros, ése “libre pensador” que, casi paradójicamente, involucra la libertad con la responsabilidad del hombre. La idea de genio en Ingenieros, esta intrínsecamente relacionada con su noción de Ideal, que introduce una dimensión ética irreductible en el contexto de su pensamiento¹⁰. Un *idealismo experimental*, desamparado de toda Idea o modelo, anárquico a toda domesticación de su tiempo, en última instancia, una ética radicalizada de todo tiempo sincrónico y diacrónico que, nos atrevemos a decir, deja entrever una dimensión radical de lo político. El genio, entonces, vive en conflicto perpetuo contra la sociedad, se exhibe solitario, incomprendido por su medio social, como el ejemplo del “loco” Sarmiento que expone en el capítulo “Los forjadores de ideales”. Lejos del individualismo egoísta en el que caen los mediocres, el genio, siendo un producto de la herencia y el medio social, es decir, siendo un producto de su tiempo, lucha “contra su tiempo”. Será un comprendido por las generaciones venideras como el Zarathustra nietzscheano, será

un adaptado del porvenir, pero un desadaptado del presente. Esta dimensión ética irreductible en el pensamiento de Ingenieros, que involucra la libertad del hombre en el porvenir, toma cuerpo en el conflicto perpetuo del individuo contra la sociedad y contra el Estado.

Pero también, la figura del genio representa la resistencia del hombre “anárquico” que está *solo y espera* el naufragio de la mediocridad y el reclamo del tiempo para su intervención, el momento de la aristocracia del mérito. Quizás, Ingenieros interpretó el *Discurso de la servidumbre voluntaria* con ojos de fumista; quizás en *cómplice amistad* la obra de la Boétie dentro de *El Hombre Mediocre* queda atrapada en una paradoja: aquella que le hace decir al sociólogo que “los más grandes teóricos del ideal democrático han sido de *hecho* individualistas y partidarios de la selección natural: perseguían la *aristocracia del mérito* contra los *privilegios de las castas*”, siendo la igualdad “un equívoco o una paradoja, según los casos.”¹¹ ¿Una lectura maldita sobre Etienne de La Boétie?

NOTAS

1. Ingenieros, José, *El Hombre Mediocre*, Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2003.
2. De La Boétie, Etienne, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, o *Contra el Uno*, Barcelona, Turquest Editores, 1980, pp. 149-178.
3. Ver Abensour, Miguel, « Préstacion », en Etienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Petit bibliotheque Payot, 2002.
4. Ver Lefort, Claude, « Le nom d'Un », *Trajet II, Ibidem*.
5. Ingenieros, José, *op. cit.*, p. 11.
6. Al respecto, nos basamos en la interpretación de Lefort.
7. Ponemos el entre-comillado porque Ingenieros, más allá de esta primera afirmación de la existencia de una desigualdad por naturaleza, sostendrá en *El Hombre Mediocre*, que el hombre es un valor social y que “si el hombre no viviera en sociedad, el amor propio sería dignidad en todos; viviendo en grupos, lo es solamente en los caracteres firmes”. Con estas nociones, consideramos que el pensador considera la desigualdad entre los caracteres firmes –los hombres– y los caracteres mediocres –las sombras– solo al interior de una conducta social.
8. Ingenieros, José, *op. cit.*, pp. 92- 93.
9. *Ídem*, p. 150.
10. Ver Dottí, Jorge, “Las hermanas enemigas, Ciencia y Ética en el positivismo del centenario” en *Las vetas del texto*, Buenos Aires, Puntosur, 1990. Referencia en Susana Villavicencio, “José Ingenieros y el imaginario positivista de la ciudadanía”, en Hugo Quiroga, Susana Villavicencio y Patrice Vermeren (compiladores), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*, Rosario, Ediciones HomoSapiens, 2001, pp. 108-123.
11. *Ídem*, p. 162.

El reclamo amoroso del filosofar en Rodolfo M. Agoglia

Por Alcira B. Bonilla ()*

La praxis filosófica contextualizada en una vocación permanente de compromiso con lo humano que le era siempre propio, en una vida moldeada por la tragedia, supera, sin soslayarlo, al transcurrir intelectual de Rodolfo Agoglia. Un reclamo permanente por una independencia filosófica, sin actitudes jacobinas por el origen otorgado, o por el ser usurpado a causa de la compulsión hegemónica que intentó dispersar la transformación del pensamiento. En la semblanza de Rodolfo Agoglia, de Alcira Bonilla se expande la demanda perenne por un pensar social latinoamericano, por un humanismo que debiera ser religioso, si la religión, como el genocidio, no fuese, acaso, una construcción humana.

Encubierta durante su existencia y en las tres décadas posteriores por la persecución y sobre todo por las políticas “correctas” de ciertos usos académicos, la talla filosófica de Rodolfo Mario Agoglia Volpatti (San Luis, 3 de octubre de 1920 - Buenos Aires, 27 de octubre de 1985) se manifiesta en la conjunción de los tres rasgos relevantes que caracterizan su pensamiento y su acción: la filosofía surgida de la praxis y convertida en sustancia de la vida, el magisterio filosófico ejercido como vocación y la universidad entendida como institución privilegiada para la transformación política y cultural de las naciones latinoamericanas.

Las obras filosóficas, en tanto productos escritos de una práctica reflexiva y crítica del pensamiento humano, surgen en contextos específicos y singulares. Y así, en el entrecruzamiento dialéctico entre textos y contextos se generan los sistemas de inclusión y de exclusión que afectan a corrientes, pensadores y obras, también las tradiciones escolásticas, los cánones, los prestigios, los autores malditos y los olvidos. Entre nosotros la abundancia de autores negados instaaura como deber de la memoria pública el develamiento de la riqueza y de la variedad contenida en el acervo filosófico nacional. Desde la posición intercultural universalista que me anima en este homenaje y en todos mis trabajos, pretendo contribuir a la ruptura del monolingüismo etnoandrocéntrico occidental y a propiciar diálogos filosóficos que nos ayuden a descentrarnos.

Discípulo de Coriolano Alberini, Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero, desde su juventud Agoglia se destacó

por la calidad intelectual de sus contribuciones filosóficas. Su tesis de licenciatura sobre la dialéctica platónica dio origen a la edición pionera del diálogo *Parménides* que tradujo acompañándolo de notas y comentario crítico (Agoglia, 1944). Al mismo tiempo asumió su compromiso político con el peronismo, realizando su militancia en el ámbito académico con espíritu pluralista y participativo, sobre todo en su desempeño como Secretario del ahora histórico I Congreso Nacional de Filosofía de 1949, así como en el ejercicio de los cargos de Decano de la Facultad de Humanidades (1954-1955 y 1973) y de Rector de la Universidad Nacional de La Plata (1974).

Dotado de humor y simpatía, Agoglia ejerció la docencia universitaria desde temprano, siendo maestro de maestros. En los diversos hitos de su errancia docente (Buenos Aires, La Plata, Jujuy, Mendoza, Bahía Blanca, Puerto Rico, Quito, Salamanca) formó una generación de filósofos, científicos sociales y profesionales de la cultura en la pasión por la verdad, el trabajo riguroso, el respeto por las diferencias

culturales e ideológicas y el compromiso con la realidad histórico-social. Siempre “rumbo al sur”, recibió y supo gozar de la alegría de una obra madura, el afecto de sus amigos, el agradecimiento de sus discípulos y el reconocimiento de sus pares. En sus análisis de la Filosofía del Derecho de Hegel, Agoglia da una clave de

Al retomar el *topos* filosófico tradicional de la definición etimológica de la filosofía, Agoglia se distancia de la definición intelectualista al uso que asocia el filosofar con el ejercicio de la virtud contemplativa.

su enseñanza al señalar que ninguna obra o teoría filosófica debe ser estimada por sus legómena sino por su légein acerca del contexto que la condiciona y por lo que ella aporta desde allí al desarrollo del pensamiento general de la humanidad (“en otras palabras, nunca por lo que fácticamente dice, sino por su inmanente y virtual dialogicidad”, 1993:199). Tal vez esta sea también para nosotros la perspectiva adecuada para releer los escritos de este pensador, maestro militante de una filosofía a la búsqueda de anclaje en las coordenadas espacio-temporales en las que está situada.

Partiendo de los análisis marcuserianos acerca de las capacidades de réplica de los individuos y grupos ante una facticidad cultural establecida, el aporte mayor de Agoglia a la teoría de la cultura reside, a mi entender, en su tesis de la cultura como reclamo.

En años anteriores al exilio, Agoglia publicó dos libros que corresponden a sus investigaciones sobre Platón y fijó lo más original de su pensamiento en artículos y colaboraciones. Malena Lasala (1991) señala con acierto que ya en estos trabajos Agoglia puso “la filosofía en su lugar”, sobre todo si se atiende al texto “La filosofía como sabiduría del amor” (1966) que puede ser considerado un programa de vida filosófica. Al retomar el *topos* filosófico tradicional de la definición etimológica de la filosofía, Agoglia se distancia de la definición intelectualista al uso que asocia el filosofar con el ejercicio de la virtud contemplativa. Los estudios filológicos realizados le permiten concluir de manera erudita que la acepción más primaria del genitivo griego (la del origen y la generación) autoriza una caracterización de la filosofía como

“sabiduría que emerge del amor”, entendido en este caso como el amor de *philia*. Este amor de fidelidad, dialogicidad, compromiso y riesgo queda planteado como raíz de un inacabable diálogo filosófico que ha de hacerse cargo en un diálogo mayor de las aspiraciones humanas a realizarse libremente en la historia. Perseguido, privado del cargo y de la cátedra, el odio de sus enemigos políticos que buscaron su aniquilamiento culminó en la muerte de su hijo Máximo Leonardo y en la destrucción de su casa de City Bell en 1976. Durante los años de su estancia quiteña posterior Agoglia escribió varios libros, documentos de trabajo, artículos y numerosos inéditos. En su personal combinación entre creatividad, erudición y docencia estos textos retoman investigaciones anteriores sobre la historia de la filosofía, la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia y se perfilan con el carácter de aportes maduros al acervo filosófico latinoamericano. En particular contribuyen al crecimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación, sobre todo por el desarrollo de dos ideas centrales: la de la cultura como “facticidad y reclamo” y la de su propia “filosofía realista de la historia”.

Un recorrido por los diferentes escritos en los que Agoglia expuso su idea de la cultura permite reconocer los orígenes hegelianos y románticos de la misma, además del apoyo brindado por su amplia erudición filosófica y el conocimiento de los referentes más importantes de las ciencias sociales contemporáneas. Al hacerse cargo de diversos rasgos de las culturas que han destacado los filósofos y antropólogos en los que

Agoglia abreva, esta teoría conjuga la variedad de las culturas, el carácter totalizador y formativo de cada una de ellas, así como la dinamicidad, historicidad y comunicatividad de las mismas. Esta última es posible por la comunidad convencional y simbólica de las conciencias presente en los diversos niveles del saber, el obrar y el trabajo, vale decir, en comunidades de pensamiento y de acción.

Partiendo de los análisis marcussianos acerca de las capacidades de réplica de los individuos y grupos ante una facticidad cultural establecida, el aporte mayor de Agoglia a la teoría de la cultura reside, a mi entender, en su tesis de la cultura como reclamo. No caben en este tópico análisis *a priori*, en tanto el concepto de cultura como reclamo se evidencia inherente al muy complejo de la cultura nacional. Como constante que acompaña y signa la cultura y el pensamiento latinoamericanos desde los primeros años de la Independencia, este concepto resulta indispensable para una teoría de la cultura concebida como reclamo. Si bien la nacionalidad no es un rasgo originario de las culturas, puede formularse en determinados momentos históricos con la exigencia de un deber ser políticamente condicionado. El estudio de la formación moderna de este concepto político de cultura nacional y su vínculo con las nociones de Nación y Estado permite a Agoglia diagnosticar que el pensamiento latinoamericano actual comparte la idea de cuño historicista de que las comunidades culturales históricas alcanzan el nivel de realidad nacional cuando adquieren capacidad de decisión. Esto indica que la noción de “cultura nacional”

no es concebida idiosincráticamente al modo romántico (conjunto de las ideas, creencias, costumbres, instituciones, tradiciones y lenguaje de un pueblo), en tanto ha ganado espacio, en cambio, una percepción de la misma “como integrada esencial e inseparablemente por la voluntad de soberanía política de un pueblo” (1980: 30).

La eticidad impuesta a América Latina una y otra vez desde el momento inicial de la conquista europea impone una revisión profunda de los modos de entender nuestras culturas nacionales: “el concepto de cultura nacional –sobre todo en América Latina– cuestiona nuestra supuesta cultura y, adoptando un criterio contra-fáctico, reclama la cultura que debe ser” (1980: 31). La identidad nacional de todos y de cada uno de los pueblos de América Latina resulta el instrumento adecuado para recuperar la iniciativa en el proceso autónomo de formación pública y privada. Las proyecciones políticas de este modo de entender las culturas nacionales aparecen inmediatamente, puesto que no se plantea el mero cuestionamiento teórico de la cultura fáctica, sino una dialéctica práctica que Agoglia concibe en los términos siguientes:

La noción de “cultura nacional” no es concebida idiosincráticamente al modo romántico (conjunto de las ideas, creencias, costumbres, instituciones, tradiciones y lenguaje de un pueblo), en tanto ha ganado espacio, en cambio, una percepción de la misma “como integrada esencial e inseparablemente por la voluntad de soberanía política de un pueblo”.

En cambio, el cuestionamiento que implica la idea y el reclamo de una

cultura nacional, instaura una dialéctica práctica (socio-política), es decir, una relación de negación entre la conciencia histórica –que esclarece nuestro presente efectivo– y esa misma cultura objetiva considerada por ella como no genuina, como alienada e ideológica, en tanto procede de nuestra situación de dominados y la encubre bajo la apariencia de una cultura original con pleno consenso del cuerpo social (1980: 31).

Un rasgo sobresaliente de estos textos y de la palabra de Agoglia es la contundencia y fuerza de su expresión filosófica. Con todo, al recordar

Los problemas de la praxis histórica surgen de la articulación entre libertad y razón en la historia. Si la razón filosófica está entrelazada con el tiempo como su propia condición trascendental teórica y práctica, puede resolver tales problemas, vale decir, puede “producir o crear el presente que debe ser” (1980: 128). Tal expresión contundente no refleja una posición iluminista trasnochada, sino que ha de ser entendida como expresiva de una libertad de pensamiento en función de una praxis promotora de la humanización del hombre.

su programa de alentar una filosofía surgida del amor por el hombre, parece lícito pensar que en la idea de la cultura nacional (y latinoamericana) como “reclamo”, este término se entiende de modo directo como exigencia de lo que está debido. Pero también, en una interpretación más acorde con el escrito auroral aludido, puede asimilársela al sentido del grito amoroso de los animales. La cultura como reclamo se asimila al grito de los desposeídos y marginados de todas las historias. En consecuencia: si la conciencia histórica de la alienación cultural

que pone al desnudo la irrealidad de la independencia política es la condición cultural trascendental de la cultura nacional entendida como reclamo, la liberación constituye la condición cultural ontológica de la misma y del aporte que cada cultura en diálogo con las demás puede realizar para contribuir al desarrollo histórico del hombre.

Para la praxis liberadora exigida se entronca aquí la necesidad instrumental de la reflexión crítica sobre nuestra historia y sobre la historia y la historicidad en general –la filosofía de la historia:

...este saber ‘relativo’ que puede aportarnos la filosofía de la historia es el más apto, por sus fundamentos y su proyección, para infundirnos la firme convicción de que la sustancia ética en la que estamos no es nuestro ser histórico y debe ser removida, porque arriesga y deteriora nuestra humana condición, a la que solo podrá revertirnos plenamente nuestra praxis liberadora (1980: 32).

Llevado por sus investigaciones sobre la filosofía de la historia, Agoglia creó esta cátedra en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, pero fue su experiencia personal radical de la historicidad que culminó con la muerte trágica de su hijo la confirmación y esclarecimiento de lo que sus estudios sobre esta esfera de la realidad y del conocimiento anticipaban ideal e imperfectamente, como él mismo afirma lacerante en un escrito de 1976 (1995: 157 158). Así, en este tránsito de la experiencia al concepto signado por la tragedia la

idea de una filosofía latinoamericana se abre paso como una apuesta de la vida contra *Thánatos* que excede el límite de la subjetividad. Concebida como filosofía realista de la historia en ella confluyen la sistematización del sentido humanista de la filosofía y la tarea de una filosofía de la historia que se desenvuelve en dos niveles: una ontología regional de lo histórico y una epistemología o discurso crítico sobre la historiografía.

La experiencia ontológica de la historicidad funda de modo originario y constituye los diversos niveles:

“Esta conciencia ontológica de lo histórico se manifiesta, al análisis fenomenológico, como la condición de toda conciencia trascendental de la historia, en suma, de todo conocimiento histórico [...] y de toda conciencia óntica, de toda experiencia de hechos genuinamente histórica. La aprehensión del ser de la historia es, pues, la condición de todo saber eidético, de todo explicar, comprender e interpretar los hechos históricos, como así también de todo saber óntico, o sea, de la posibilidad de experimentar ciertos hechos como históricos” (1968: 306).

Los problemas de la praxis histórica surgen de la articulación entre libertad y razón en la historia. Si la razón filosófica está entrelazada con el tiempo como su propia condición trascendental teórica y práctica, puede resolver tales problemas, vale decir, puede “producir o crear el presente que debe ser” (1980: 128). Tal expresión contundente no refleja una posición iluminista trasnochada, sino que ha de ser entendida como

expresiva de una libertad de pensamiento en función de una praxis promotora de la humanización del hombre. Para Agoglia esto significó que la filosofía culmina en la filosofía de la historia: “si la conciencia histórica enfrenta los problemas más decisivos y acuciantes del hombre, y la filosofía tiene por raíz y destinatario también al hombre, esta se realiza plenamente como filosofía de la historia” (1980: 146).

Las consideraciones precedentes enmarcan la cuestión de la filosofía latinoamericana. Agoglia formula la pregunta de modo incisivo:

¿Ha alcanzado nuestra filosofía ese nivel de historicidad que la legitimaría como filosofía en sentido estricto o, por el contrario, ha extraviado su curso natural y correcto, o, por último –con una interrogación más incisiva y tajante– es que no ha habido todavía en Latinoamérica filosofía?” (1980: 175).

La respuesta no puede ser sino la de una constatación dolorosa. Según Agoglia, a despecho de una actividad filosófica intensa no habría existido ni existiría en Latinoamérica una filosofía original, puesto que no habríamos filosofado nunca desde nuestra propia condición de latinoamericanos. Si la filosofía es índice de la autonomía y capacidad de decisión de un pueblo, la situación de la filosofía latinoamericana, entonces, evidencia el triple déficit en la personalidad, la libertad y la historicidad que aqueja crónicamente a la región y sería un error atribuir tal ausencia a una falta de capacidad teórica o especulativa pretendidamente innata. La originalidad demandada es el

imperativo de un saber riguroso sobre el mundo, el conocimiento y la praxis en intercambio activo con todas las filosofías del pasado y del presente, pero que tome en cuenta nuestra peculiar idiosincrasia y responda a los requerimientos de nuestra especificidad social y humana.

De este modo, todas las tareas de la filosofía latinoamericana se originan de dos exigencias fundamentales: realismo y constitución como filosofía de la historia. La filosofía latinoamericana ha de ser tempestiva, ha de versar sobre el supuesto efectivo que condiciona nuestro pensar, “porque sólo a través de ella podremos reconquistar prácticamente la libertad que exige la elaboración de un saber filosófico oficial” (1981: 236). En consecuencia, la filosofía latinoamericana deberá proveer también la metodología para reelaborar la historia de las ideas y de la cultura latinoamericanas y establecer las modalidades de un diálogo renovado con la tradición filosófica. Sin modelos a imitar, la nuestra ha de ser una filosofía no crepuscular, sino una “que acompañe y oriente el gestarse de un mundo nuevo” (1980: 187). Debe ser pensada ante todo desde la peculiar condición latinoamericana de ya no estar más ni en el pasado pre-colonial, ni en el colonial, sino desde la pertenencia al Tercer Mundo (“nuestra condición humana en este momento histórico”, escribía Agoglia a comienzos de los 80).

Rodolfo Mario Agoglia trazó el camino filosófico de su existencia en una simbiosis personalísima de los niveles teórico y práctico de la razón histórica. En gesto heroico pasó la prueba de su tragedia familiar

que a la vez era la de de la universidad argentina y la del país. Aun en esas circunstancias, el presente, su presente de muerte, fue hegelianamente lo supremo para él, en tanto posición y actitud que demandan una decisión y una acción. En la patencia trágica volvió así a su propuesta auroral del reclamo filosófico por una filosofía del amor por el hombre y la fue ahondando en el reclamo por un pensamiento idiosincráticamente prospectivo de la liberación.

En el cierre de esta nota recupero el párrafo final del inédito “In memoriam” ya citado:

Una y otra vez repetí en los cursos universitarios a mis alumnos –respaldado por la coincidencia de opiniones de los pensadores más serios– que las ideas y las teorías filosóficas ganan en solidez y autenticidad cuando existe una vivencia que las precede y garantiza, o por lo menos convalida, la efectividad de su referencia objetiva. Dentro de este contexto enseñé siempre, en conexión con el problema de la historia, que la naturaleza del ser histórico, inequívoca proyección del tiempo existencial, es también una temporalidad cuya íntima estructura debía el análisis filosófico discernir. Ésta no era sin embargo más que una idea abstracta, avalada por un indirecto y limitado conocimiento de la realidad histórica y la autoridad de filósofos como Kant, Hegel o Nietzsche. La muerte de Máximo Leonardo fue, en cambio, una experiencia que, por su circunstancia y su mensaje, promovió en mí la vivencia del ser mismo de la historicidad, enfrentándome con el nivel ontológico del

tiempo histórico y orientando decisivamente mis reflexiones en torno al carácter de esa temporalidad. Por eso, sin metáforas, sin patetismo, sin el menor afán de espectacularidad, es justo decir que este modesto ensayo está escrito con la sangre de Máximo Leonardo y, por la suya, con la de tantos mártires de una futura Argentina justa y liberada.

En consecuencia, será para él el mejor homenaje de sus discípulos, alumnos y lectores, desde nuestro presente con las nuevas generaciones, la recuperación creativa de las líneas maestras de su pensamiento en el diálogo crítico con las mismas y el rescate de su ejemplo militante en el día a día de nuestra práctica ciudadana.

**(*) Facultad de Filosofía y Letras
(UBA) - CONICET**

BIBLIOGRAFÍA

- Agoglia, Rodolfo M., "Ensayo sobre el fundamento metafísico de la tragedia griega", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, N° IV, 1946, p. 2.
- Agoglia, Rodolfo M., "El problema del mal en Herder", A través de su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad, Vico y Herder; ensayos conmemorativos del Segundo Centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1948.
- Agoglia, Rodolfo M., "Goethe y la filosofía como fenomenología de la existencia", *Humanidades* N° 33, Universidad Nacional de La Plata, 1950a.
- Agoglia, Rodolfo M., "Sobre la historia de la filosofía", *Revista Cultura* N° 6, Universidad Nacional de La Plata, 1950b.

- Agoglia, Rodolfo M., "Arte y tragedia en Aristóteles (Notas para una interpretación)", *Revista de Filosofía* N° 1, Universidad Nacional de La Plata, 1950c.
- Agoglia, Rodolfo M., "La tarea actual de la filosofía", *Revista de Filosofía* N° 2, Universidad Nacional de La Plata, 1950d.
- Agoglia, Rodolfo M., "La actualidad de la doctrina platónica del ser", *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo e Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1950e.
- Agoglia, Rodolfo M. (en colab.), "Ciencia y metafísica en Aristóteles", *Humanidades* N° 33, Universidad Nacional de La Plata, 1950f.
- Agoglia, Rodolfo M. (en colab.), "Itinerario de la verdad en Descartes", *Revista de la Sociedad Chilena de Filosofía* N° 4, 1950g.
- Agoglia, Rodolfo M. (en colab.), "La historia de la filosofía en Aristóteles (esquema para un desarrollo)", *Philosophia* N° 15, Universidad Nacional de Cuyo, 1952.
- Agoglia, Rodolfo M., "La influencia filosófica de Benedetto Croce en la Argentina", *Homenaje a Benedetto Croce*, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1955a.
- Agoglia, Rodolfo M., "La mutua implicación de ciencia y filosofía en la investigación contemporánea", *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de las Ciencias*, Zurich, 1955b.
- Agoglia, Rodolfo M., "La científicidad de la filosofía", *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Venezia, 1958.
- Agoglia, Rodolfo M. (en colab.), *Filosofía de la existencia y antropología filosófica*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1960.
- Agoglia, Rodolfo M., "La raíz de la filosofía moderna", *Revista Buenos Aires* N° 1, La Plata, 1961.
- Agoglia, Rodolfo M., "La teoría del arte en Leonardo", *Philosophia* N° 25, Universidad Nacional de Cuyo, 1962.
- Agoglia, Rodolfo M., "Conocimiento y valoración en Platón", *Revista de Filosofía* N° 12-23, Universidad Nacional de La Plata, 1963.
- Agoglia, Rodolfo M., "Historia y comunicación", *Actas, Jornadas de Filosofía, A.F.A. Buenos Aires, Sudamericana*, 1965a.
- Agoglia, Rodolfo M., "Humanismo, conocimiento y técnica", *Actas, Jornadas de Humanidades*, Universidad Nacional de Cuyo, 1965b.
- Agoglia, Rodolfo M., "Prólogo", en Coriolano Alberini, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata, Facultad de Humanidades, 1965c.
- Agoglia, Rodolfo M., "La filosofía como sabiduría del amor", *Revista de Filosofía*, N° 17, Universidad Nacional de La Plata, 1966.
- Agoglia, Rodolfo M., *Platón*, Buenos Aires, CEAL, 1967a.
- Agoglia, Rodolfo M., "Indeterminación óptica y equilibrio ontológico en Anaximandro", *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, 18, 1967b.
- Agoglia, Rodolfo M., "Perspectivas de la razón histórica", *Cuadernos de Filosofía*, Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, VIII, N° 10, 1968.
- Agoglia, Rodolfo M., "Problemas y proposiciones metodológicas (estructuralismo, dialéctica e historicidad)", *Revista de Filosofía*, N° 21, Universidad Nacional de La Plata, 1969a.
- Agoglia, Rodolfo M., "Razón y libertad en la historia", *Revista de la Universidad Católica*, vol. V, p. 18, Quito, 1969b.
- Agoglia, Rodolfo M., "La influencia filosófica de Benedetto Croce en Argentina", *Influenza italiana nella filosofia rioplatense*, Valmartina, Firenze, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1969c.
- Agoglia, Rodolfo M., "In memoriam" (página inédita publicada en *Hechos Ideas*, N° 23/24, pp. 157-158), 1976.
- Agoglia, Rodolfo M., *Sentido y trayectoria de la Filosofía Moderna*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1978.
- Agoglia, Rodolfo M., "El nexa epistemológico entre lógica formal y lógica dialéctica en la investigación contemporánea", *III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía: Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*, Quito, Ed. de la Universidad Católica, 1979a.
- Agoglia, Rodolfo M., "La relación sistemática de antropología filosófica y filosofía de la historia como fundamento de las ciencias humanas", *III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía: Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*, Quito, Ed. de la Universidad Católica, 1979b.
- Agoglia, Rodolfo M., "El pensamiento romántico en el Ecuador". Separata de *El pensamiento romántico en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador - Corporación Editora Nacional, 1979c.
- Agoglia, Rodolfo M., *Historia contemporánea y contemporaneidad de la historia*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1979d.
- Agoglia, Rodolfo M., *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1980a.
- Agoglia, Rodolfo M., "La cultura como facticidad y reclamo", *Cultura II*, vol. 5, Banco Central del Ecuador, 1980b.

- Agoglia, Rodolfo M., "Teoría de la psique y teoría de la historia. Reflexiones sobre Lacan y Sartre", *Cultura III*, vol. 8, Banco Central del Ecuador, 1980c.
- Agoglia, Rodolfo M., "Departamentalización y reestructuración universitaria", *Educar*, Quito, 1980d.
- Agoglia, Rodolfo M., *Significado histórico de la teoría del derecho de Hegel. Introducción a la lectura de los Principios de la Filosofía del Derecho*, Quito, Universidad Católica, 1981a.
- Agoglia, Rodolfo M., "Cultura nacional y filosofía de la historia en América Latina", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. VIII, 1981b.
- Agoglia, Rodolfo M., "La Idea de Identidad Nacional en América Latina", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. X, 1983a.
- Agoglia, Rodolfo M., "Filosofía e integración latinoamericana", *Revista de Historia de las Ideas*, Segunda Época, N° 4, Quito, 1983b.
- Agoglia, Rodolfo M., "Montalvo, Mera y el romanticismo", *Revista de Historia de las Ideas*, Segunda Época, N° 4, Quito, 1983c.
- Agoglia, Rodolfo M., "El estudio histórico de las ideas", *Revista de Historia de América*, N° 98, 1984.
- Agoglia, Rodolfo M., *Historiografía ecuatoriana*, Quito, Banco Central del Ecuador - Corporación Editora Nacional, 1985.
- Agoglia, Rodolfo M., "La Filosofía Latinoamericana como Filosofía del Tercer Mundo", *Boletín del Departamento de Filosofía*, N° 4, PUCE, 1986.
- Agoglia, Rodolfo M., *La filosofía del derecho de Hegel*. Prólogo por Carlos Paladines. Una semblanza de Rodolfo Mario Agoglia por Arturo Andrés Roig, Quito, Banco Central del Ecuador, 1993.
- Bonilla, Alcira B., "Filosofía y realidad. La Filosofía Latinoamericana como filosofía de la historia", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 28/29, Universidad Nacional de La Plata, 1991, pp. 23-28.
- Bonilla, Alcira B., "Vías abiertas: obra y pensamiento del profesor Dr. Rodolfo Mario Agoglia", *Hechos e ideas*, 3ª época, Año XXII, N° 23/24, 1995, pp. 129-131.
- Egas, José María, "Agoglia: Amistad y política. Un pequeño homenaje", *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, XV, N° 47, 1987.
- Espinosa, Simón, "Testimonios", *Hechos e ideas*, 3ª época, Año XXII, N° 23/24, 1995, pp. 126-127.
- Lasala, Malena, "La filosofía en su lugar: Un intento de pensar con Rodolfo M. Agoglia", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 28/29, Universidad Nacional de La Plata, 1991, pp. 96-105.
- Platón, *Parménides*, Traducción directa del griego con introducción, notas y comentarios de R. M. Agoglia, Buenos Aires, Interamericana, 1944.
- Villamarín, Marcelo, "Filosofía y praxis en el contexto de la liberación latinoamericana (Un acercamiento al pensamiento filosófico social de R. M. Agoglia)", *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, XV, N° 47, 1987.

León Dujovne: una lectura de Spinoza en clave judía

Por Florencia Gómez

Una vocación poco imaginable en tiempos presentes constituyó el trabajo de un personaje escasamente frecuentado en las visitas que, cada tanto, se realizan en las historias filosóficas argentinas. León Dujovne tuvo la extraña idea –plasmada en cuatro frondosos volúmenes– de realizar una obra totalizadora y completa de otro filósofo, en este caso holandés: Baruch Spinoza quien es rigurosamente retratado en el ensayo del argentino. Tal pretensión merece el reconocimiento en épocas de especializaciones académicas que segmentan el conocimiento, según afirma Florencia Gómez. Pese a no concordar plenamente en el modo de abordaje de la obra spinoziana, Gómez encuentra en los textos de Dujovne una interesante empresa filosófica, pionera en nuestro país, de la figura del filósofo de las pasiones.

La influencia de Spinoza aparece en diferentes obras de la política y del mundo intelectual argentino¹. Si bien no se conoce con exactitud, hay quienes creen que la circulación de cierto conocimiento de su obra en el Río de la Plata data de comienzos del s. XVIII, aunque este conocimiento seguramente se viera sujeto a la mediación de quienes decían difundir sus ideas, siendo que la circulación de sus obras muy probablemente se produjera recién a fines del s. XIX y comienzos del s. XX.

Los influjos de su pensamiento los hallamos en expresiones de diversa envergadura en figuras tales como Lisandro de la Torre², Deodoro Roca o Juan D. Perón³. Entre sus más asiduos lectores encontramos a Jorge Luis Borges, Carlos Astrada, Rodolfo Mondolfo, Alberto Gerchunoff.

Sin embargo, al rastrear la influencia de esta lectura en nuestro país no podemos pasar por alto la monumental obra de León Dujovne, que si bien ha sido reconocida como tal por parte de la crítica especializada, ha obtenido un reconocimiento insuficiente ante la importancia que presenta para el pensamiento filosófico argentino.

La obra de este intelectual nacido a fines del siglo XIX en Ucrania y radicado en la Argentina desde su infancia, que dedicó su vida a la actividad académica y que estuvo fuertemente vinculado a la comunidad judía, ha caído en el olvido. Olvido al que por otro lado, ha sido confinada gran parte de la producción desarrollada en el mundo intelectual argentino.

La construcción de grandes relatos, la sistematicidad de una obra, parecen haber perdido sentido en

la lógica de producción académica que se viene desarrollando en los últimos años en la Argentina. Si bien esto se inscribe dentro de lo que Eduardo Grüner llama *una crisis terminal de las filosofías totalizadoras de la Historia a favor de una fragmentación “localizada” y particularista de las hipótesis e interpretaciones sobre la sociedad, la política o la cultura*⁴, interpretaciones fragmentadas

que hablan de la renuncia a toda forma de causalidad y a todo intento de reconstrucción de una totalidad de pensamiento, acontecimiento que por otra parte Grüner identifica como “escasamente nuevo” en la

cultura occidental; no podemos dejar de significar este olvido, a partir de la particularidad que adquieren estas transformaciones en nuestra sociedad, que dan cuenta de la productividad del terror operado en el plano de la subjetividad, que de una manera fecunda y sistemática contribuyó al desmantelamiento de ciertas formas de producción intelectual.

El nombre de León Dujovne llegó por primera vez a oídos de un grupo de entusiastas lectores de Spinoza, al cual pertenecía, asociado a una misteriosa e inhallable obra que se postulaba como fundamental para quien asumiera la tarea de leer al pensador holandés en nuestro país. Me sorprendió el apasionamiento

La obra de este intelectual nacido a fines del siglo XIX en Ucrania y radicado en la Argentina desde su infancia, que dedicó su vida a la actividad académica y que estuvo fuertemente vinculado a la comunidad judía, ha caído en el olvido. Olvido al que por otro lado, ha sido confinada gran parte de la producción desarrollada en el mundo intelectual argentino.

exultante con que irrumpía ese nombre, o mejor dicho esa obra, y el comentario de que era algo casi milagroso poder completar los cuatro volúmenes de *Spinoza. Su vida - Su época - Su obra - Su influencia*⁵. Cuando quise encontrarme con la obra, comprendí la alegría del filósofo. El filósofo al que hago alusión es Diego Tatián, quien ha dedicado gran parte de su obra a la comprensión y al estudio del pensamiento de Baruch Spinoza.

Siendo León Dujovne y Jorge Luis Borges dos piezas fundamentales para pensar la influencia de la obra de Spinoza en la Argentina no podemos pasar por alto el acontecimiento a

La sistematicidad con la que se abordan cada uno de los tópicos que componen la particular configuración trazada por Dujovne habla de un pensamiento vivo y apasionado que, bajo la forma de un trabajo académico, no deja de plantear una búsqueda fundada en una profunda necesidad política.

partir del cual se genera el encuentro entre ambos. En 1948, Dujovne fue candidato al premio Nacional de Filosofía por los cuatro tomos que escribiera sobre la obra de Spinoza.

Esta candidatura tuvo el apoyo explícito de Jorge Luis Borges, quien en aquella ocasión formaba parte del Jurado. La simpatía del escritor por la obra fue uno de los motivos que impidió que Dujovne ganara el premio⁶. Sin embargo, como señala Tatián, a partir de este encuentro nacería una profunda amistad entre ambos. Podemos agregar a la anécdota narrada por Tatián, lo que el escritor argentino dijo refiriéndose a dicho acontecimiento en una entrevista realizada cuando recibió el premio “Jerusalén”⁷:

A propósito de Dujovne, recuerdo que, cuando lo votamos para el premio Nacional, una señora de ilustre apellido se opuso diciendo: “Yo no voy a caer en esa vulgaridad anticuada del antisemitismo, pero a los judíos los fusilaría.

La obra de León Dujovne presenta una monumentalidad inaudita en lo que concierne a la construcción de un texto abocado a la interpretación del pensamiento spinoziano, no existiendo antecedentes en el mundo intelectual argentino de un trabajo de tal envergadura, tarea que por otra parte, como señala el autor, fue llevada a cabo con ciertas limitaciones⁸. La sistematicidad con la que se abordan cada uno de los tópicos que componen la particular configuración trazada por Dujovne habla de un pensamiento vivo y apasionado que, bajo la forma de un trabajo académico, no deja de plantear una búsqueda fundada en una profunda necesidad política.

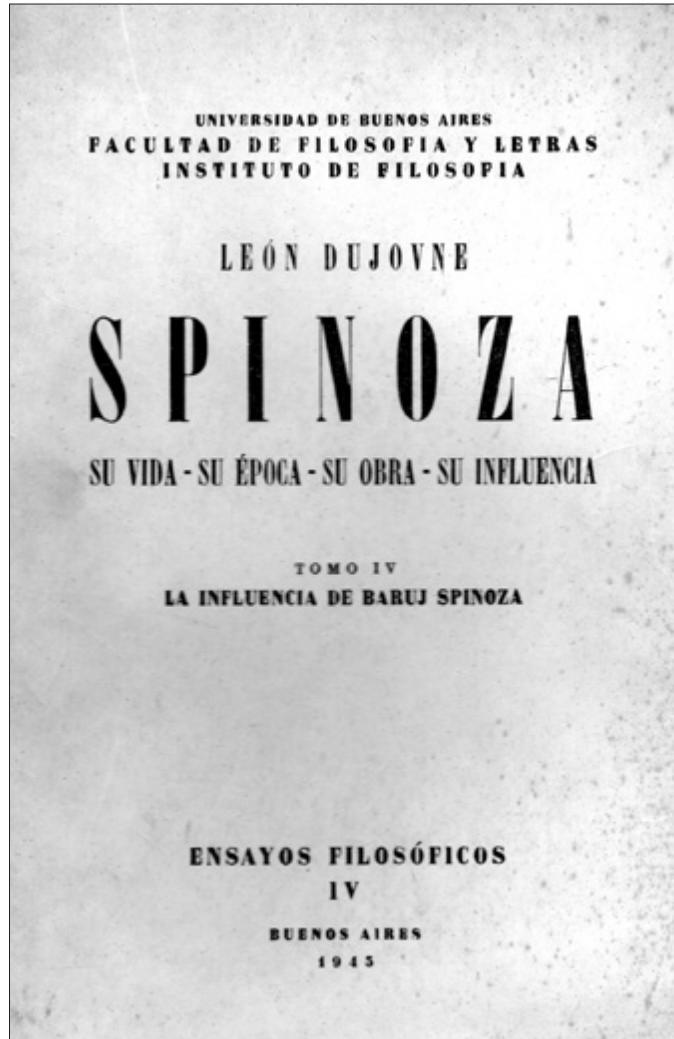
En el primer tomo, el autor se ocupa de hacer un relato pormenorizado de los hechos que considera de mayor relevancia en la vida de Baruch Spinoza. En lo que refiere a la temprana formación intelectual del filósofo, Dujovne realiza una importante reconstrucción de las influencias a la luz de las cuales crece Spinoza, señalando que desde niño recibió una instrucción religiosa a partir de la cual comenzaría a conocer a los pensadores más destacados del mundo filosófico judío. También pone un especial énfasis en la presencia de su maestro Juan de Prado cuyo influjo resultaría fundamental pues sería él quien lo introduciría en la interpretación crítica

de las Sagradas Escrituras, así como en la consideración de la razón como único criterio de verdad. Posteriormente aparece como otro hito fundamental en la vida del filósofo la pertenencia al grupo de los colegiantes, que adquiriría suma importancia en el desarrollo de su obra una vez que fuera expulsado de la sinagoga. En este primer tomo el autor va a resaltar diferentes intervenciones en la vida del filósofo que estarían determinando el surgimiento de ciertos motivos, en su obra, estrechamente ligados a elementos de la cultura judía.

El segundo tomo se llama “La época de Baruj Spinoza”, aunque según Dujovne debería haberse llamado “La formación intelectual de Spinoza y su época. Influencia que ambas ejercieron en su filosofía”. En el comienzo de este volumen, el autor nos dice:

Trataremos, así, de definir la influencia que en su filosofía ejercieron las ideas de su siglo y también de siglos anteriores. Antes de emprender nuestra tarea, es oportuno que nos preguntemos cuál es la relación de una filosofía con los elementos que la integran, con esos ingredientes que mediante el análisis descubrimos en ella. No es fácil responder a este interrogante, que ha sido contestado con criterios diversos y aún contradictorios⁹.

En este texto Dujovne pondrá el acento en los factores “ideológicos” que influyeron en la obra de Spinoza *Nuestro filósofo fue un hebreo del s. XVII. En su doctrina, tan distinta de otras de su tiempo como de las más salientes de la tradición judía,*



palpitan ideas de esta tradición y de ese siglo. Ellas no constituyen toda la obra de Spinoza, pero la inspiraron en más de uno de sus aspectos fundamentales. Dentro de las influencias que el autor reconoce como fundantes del pensamiento spinoziano, si bien no puede dejar de reconocer a la filosofía cartesiana, pone el acento en lo que llama la formación judaica del filósofo y principalmente en la influencia de los filósofos medievales judíos. Dujovne llega a interpretar la obra de Spinoza como determinada por el misticismo, el neoplatonismo

y la religión, lo cual lo llevaría a inscribirla en lo que denominaría la filosofía del pueblo judío.

La interpretación que construye a partir de la obra del filósofo desarrollada en el tercer volumen está marcada por una fuerte impronta “espiritualista”. Entre los principales tópicos que desarrolla en este texto se destaca la primacía que le otorga al atributo Pensamiento por sobre el de la Extensión, siendo estos los dos

En el judaísmo como cultura aparece como eje vertebrador del relato una pregunta que, en mayor o menor medida, podríamos pensar que atraviesa toda su obra: ¿Qué es ser judío? Resultaría por demás pertinente la referencia al libro de León Rozitchner *Ser judío*, que llamativamente ha sufrido la misma suerte que el *Spinoza* de Dujovne en cuanto a la “inhallabilidad” del texto en las librerías porteñas, siendo que también se constituye como una obra fundamental para el pensamiento filosófico argentino.

únicos atributos infinitos entre los infinitos atributos infinitos de la sustancia a los que tiene acceso el conocimiento humano según Spinoza. A partir del desarrollo de esta idea no sólo niega la posibilidad de abordar la obra de Spinoza desde una concepción “materialista”, sino que además este desarrollo lo lleva a pensar la idea de eternidad (que parece identificar con la idea de inmortalidad) como el punto en el cual la obra del filósofo manifiesta su mayor misticismo.

Finalmente en el cuarto volumen como señalara desde el comienzo de su obra se propondrá estudiar la influencia del “espinocismo” en la cultura occidental, pero aclara, *nuestra tarea no consiste exclusivamente en indicar el papel desempeñado por el filósofo de la Ética como factor ponderable, como estímulo y elemento*

*integrante de doctrinas y de teorías filosóficas creadas por otros autores. Nos ocupamos, en efecto igualmente, de las polémicas en torno de Spinoza, de las críticas que desde sectores intelectuales diversos y en distintos momentos culturales se le han dirigido*¹⁰. La intención de Dujovne, en este capítulo, es la de hacer un estudio de conjunto sobre la influencia y las controversias que han surgido a partir de la lectura de Spinoza, en esta búsqueda, agrega:

*Hemos aprovechado lo sustancial de trabajos sobre la historia del espinocismo que nos fue posible consultar pero no son pocos los temas estudiados en este volumen que jamás fueron mencionados por historiadores del espinocianismo.*¹¹

Entre las controversias en las que se sumerge podemos destacar la crítica a la interpretación de Plejanov en *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, pues Dujovne plantea que *si bien en Spinoza se hallaría el núcleo de las concepciones metafísica y gnoseológica del marxismo, este encierra, acerca de la sociedad y sus transformaciones, una teoría totalmente ajena a las ideas de Spinoza*.¹² Por otra parte, dedica el último capítulo a la influencia del filósofo en las obras de Freud y de Einstein reconociendo importantes diferencias, pues en Freud nada habría de lo que el autor señala como la religiosidad de Spinoza, *quedando así como elemento común entre los dos la práctica de la elevación de lo inconsciente al plano de la conciencia: en Freud como recurso curativo de perturbaciones psíquicas; en Spinoza, como medio de moralización*.¹³ Mientras que la influencia de Spinoza en Einstein no la reconoce en lo que

llama su teoría científica a secas, sino en la visión que ambos comparten del mundo y del hombre a partir de concebir una misma idea de religiosidad estrechamente ligada a la producción científico intelectual.

A partir de esta brevísima descripción, que intenta poner en juego algunas de las ideas que aparecen en la obra de Dujovne tal vez resulte necesario señalar que a la luz de las diferentes obras que se han abocado a la interpretación del pensamiento de Spinoza, la lectura de Dujovne, en algunos aspectos, puede adolecer de cierto candor, que en todo caso no deja de reconducirnos al reconocimiento de ciertas tensiones que atraviesan el mundo intelectual y político argentino, y que seguramente y más allá de las pertinentes particularidades, no deja de hablarnos de ciertas tensiones que atraviesan a la cultura occidental.

Dujovne en 1980 publica su libro *El judaísmo como cultura. De la filosofía milenaria a la resurrección nacional* escrito en su madurez, donde construye un importante relato sobre el devenir del pensamiento judío a través de la historia. Desde el comienzo del libro va a caracterizar al judaísmo como una cultura, ya que las nociones de raza, religión o estado resultarían insuficientes para caracterizar al judaísmo. La idea de cultura que postula es el *coherente repertorio de convicciones sobre el cual se asienta la vida de un grupo humano con sus creaciones y valoraciones*¹⁴. Para ello, tratará de rastrear lo persistente y lo duradero de la cultura judía.

La interpretación que León Dujovne construye, a partir de su lectura de la obra de Spinoza, no sólo le permite

inscribir al filósofo en lo que denominaría la filosofía del pueblo judío, sino que en la interpretación espiritualista que hace de esta obra prefigura la lectura que hará posteriormente del devenir de la filosofía milenaria que constituye el judaísmo como cultura, que en el mundo moderno sería encarnada por el sionismo alcanzando la realización de su propia esencia en la constitución del Estado de Israel.

En *el judaísmo como cultura* aparece como eje vertebrador del relato una pregunta que, en mayor o menor medida, podríamos pensar que atraviesa toda su obra: ¿Qué es ser judío? Resultaría por demás pertinente la referencia al libro de León Rozitchner *Ser judío*¹⁵, que llamativamente ha sufrido la misma suerte que el *Spinoza* de Dujovne en cuanto a la “inhallabilidad” del texto en las librerías porteñas, siendo que también se constituye como una obra fundamental para el pensamiento filosófico argentino. Introducimos la referencia a este texto, anterior a *El judaísmo como cultura*, ya que nos ayudaría a pensar la pregunta sobre el ser judío que se hiciera León Dujovne.

No pretendemos abordar esta obra aquí, sin embargo podríamos señalar que Rozitchner para responder a esta pregunta compartirá con Dujovne la idea de la persecución histórica del judío en tanto portador de determinados valores, así como la idea que postula la necesidad histórica de la construcción de un estado para el pueblo judío. No obstante, ambos partirán de concepciones diferentes para defender estas ideas. Rozitchner, a diferencia de Dujovne, tempranamente planteará las contradicciones

que se le presentan al judío bajo un estado capitalista en tanto portador de determinados valores, así como la posibilidad de pensar el ser judío y el ser argentino como una unidad a partir del reconocimiento de cierto índice de inhumanidad de lo humano.

La pregunta que se hiciera Dujovne por el ser judío, sin embargo, lo llevará a la construcción de una obra de gran relevancia para el pensamiento filosófico argentino. Desde ese lugar intentamos leerla, encontrando aun en sus aspectos candorosos la invitación a pensar.

NOTAS

1. La recepción de la lectura de Spinoza en la Argentina ha sido abordada lúcidamente y con una gran exhaustividad por Diego Tatián en el capítulo “El rastro de aire” en *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Editorial Altamira, 2004.
2. La influencia de Spinoza en Lisandro de la Torre aparece claramente en las conferencias que dictara en el Colegio Libre de Estudios Superiores en el año 1937, particularmente en el texto donde polemiza con Monseñor Franceschi. De la Torre apela al pensamiento spinoziano para asentar su discurso político sobre una teoría que encuentra en la “religión del miedo” uno de los mayores obstáculos para la transformación política.
3. En el discurso que J. D. Perón pronunció en el Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza en el año 1949, “La Comunidad Organizada”, (Congreso en el cual comenzaría a plantearse la escisión con la Iglesia, siendo que para el año siguiente estaba programada la Reforma Constitucional, que sancionaría la separación de la Iglesia y el Estado), culminará con una célebre frase del filósofo holandés “sentimos y experimentamos que somos eternos” siendo que se pretendía inscribir dicho discurso en lo que se podría denominar como una “filosofía laica”. Este tema es abordado por Guillermo David en una entrevista publicada por la *Revista Ñ*, “Semblanzas de Carlos Astrada. Filosofía nacional, entre Mao y Perón”, Diario Clarín, marzo del 2005.

4. Grüner, Eduardo, *Las formas de la espada*, Buenos Aires, Editorial Colihue, Colección Puñaladas, abril de 1997, p. 113.
5. Los cuatro volúmenes de "Spinoza. Su vida – Su época – Su obra – Su influencia" fueron editados por la Universidad de Buenos Aires entre 1941 y 1946. Dujovne también escribió "Santaya, Spinoza y los judíos", *Davar*, N° 57, marzo/abril de 1955, y realizó una colaboración al volumen homenaje al filósofo publicado por el Museo Judío, Buenos Aires, 1976.
6. Según cuenta Tatián en su libro *Spinoza y el amor del mundo*, Perón al enterarse del anuncio extraoficial de este voto, habría intervenido disolviendo el jurado y nombrando un jurado sustituto que le otorgaría el premio al cura Octavio Derisi.
7. Jorge Luis Borges fue la primera figura de las letras argentinas que recibió el Premio Jerusalén, que la Municipalidad de esa ciudad le adjudica bianualmente en ocasión de la Feria Internacional del Libro a un escritor destacado.
8. En el Primer volumen de su obra "La vida de Baruch Spinoza", p. 12, Dujovne señala:
No habríamos podido realizarlo, aún con todas las deficiencias que nos es fácil reconocer, si no hubiéramos contado con preciosos elementos de la bibliografía spinociana de las décadas recientes. Con ella no pretendemos llenar un vacío en la literatura filosófica española de incitación a quienes puedan llevar a feliz término una empresa como la que por nuestra parte cumplimos con notoria escasez de medios.
9. Dujovne, León, Baruj Spinoza, *cit.*, II, p. 9.
10. Dujovne, León, Baruj Spinoza, *cit.*, IV, p. 10.
11. Dujovne, León, Baruj Spinoza, *cit.*, IV, p. 10.
12. Dujovne, León, Baruj Spinoza, *cit.*, IV, p. 296.
13. Dujovne, León, Baruj Spinoza, *cit.*, IV, p. 314.
14. Dujovne, León, *El judaísmo como cultura*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Presencia, 1980, p. 24.
15. Rozitchner, León, *Ser Judío*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1988.

Lidia Peradotto: introductora de la lógica contemporánea en la Argentina

Por Carlos Alejandro Oller

El autor restituye la visión de la profesora Lidia Peradotto, la primera estudiosa de la lógica simbólica, a partir de su liminar obra, (primero tesis doctoral) *La logística*.

La logística es concebida por Lidia Peradotto (desde la filosofía) como una “promoción del racionalismo”, y (desde la lógica) como una renovación de la lógica formal, como un campo apodíctico que proporciona sólo válidas normativas de razonamiento, a diferencia de la lógica filosófica a la que define como la “ciencia de lo real de lo universal concreto”.

Peradotto refuta la crítica que hace Croce de la logística (“cosa risible” dice el italiano) y a la vez estudia la conocida relación de la logística con la matemática y con el lenguaje. Incursionando en el tratamiento de la verdad matemática, concuerda con Poindaré en que las proposiciones matemáticas son juicios sintéticos *a priori*, como consecuencia de lo cual no es posible reducir la matemática a la lógica, que apenas nos brinda tautologías. Peradotto le cuestiona a la logística, aun reconociendo el sentido gnoseológico de la disciplina, el hecho de que en vez de estudiar el pensamiento en sí –como sustancia y forma, concreto y abstracto, universal e individual– le niegue su realidad, sintetizándolo, reduciéndolo a su pura forma, asimilándolo con la expresión verbal y a sus combinaciones

Lidia Peradotto, que fue profesora titular de Lógica de la Universidad de Buenos Aires en la década del cuarenta, es quizá la primera en nuestro país en publicar un trabajo de cierta extensión acerca de la lógica simbólica.

En efecto, su tesis doctoral de 1924, “La logística”, que llega a la imprenta un año más tarde¹, se ocupa de exponer y avalar algunos contenidos característicos de la lógica de la segunda mitad del siglo pasado y principios del actual. Esta nota estará dedicada, justamente, a analizar la manera en que la logística es presentada en ese trabajo de Lidia Peradotto.

La introducción del libro presenta a la logística como una “promoción del racionalismo”, desde el punto de vista filosófico, y una renovación de la lógica formal, desde el punto de vista específicamente lógico. La logística es ubicada por Peradotto junto con la lógica tradicional dentro de la lógica formal, que ella opone a lo que llama “lógica filosófica”; aquella concibe a la lógica como una disciplina normativa que proporciona las formas válidas de razonamiento, mientras que ésta la concibe como la ciencia de lo real, de lo universal concreto. Peradotto sigue en esto al neohegeliano Croce, aunque, como se verá no comparte la evaluación negativa que el filósofo italiano hace de la logística.

El primer capítulo está dedicado a Leibniz en su carácter de fundador de la lógica simbólica. Contiene una exposición del racionalismo de Leibniz, de su tratamiento de la teoría silogística, y de sus proyectos, la construcción de una enciclopedia, una lengua universal y una *ars combinatoria*. Es de suponer que Peradotto es también una de las primeras, o la primera, en presentar en nuestro medio la obra lógica de

Leibniz. En efecto, ésta alcanza difusión en Europa recién a comienzos de siglo con la obra de L. Couturat *La logique de Leibniz*², que la autora estudiada sigue en su exposición.

El segundo capítulo, “Las leyes del pensamiento humano y su expresión simbólica”, es una exposición parcial de la obra de Boole *An Investigation of the Laws Thought*³.

La evaluación de Peradotto de esta obra es que *Boole realiza en gran parte su propósito, en efecto: investiga las leyes fundamentales de las operaciones implicadas en el razonamiento; da a esas leyes la expresión simbólica empleada en el cálculo, y echa las bases de una lógica mucho más amplia que la tradicional, dotándola de un método más riguroso*⁴. El capítulo tercero está dedicado a la presentación de

la escritura simbólica introducida por G. Peano en su *Notación de logique mathématique*⁵. Peradotto presenta y explica el uso de los dieciséis símbolos que, según Padoa⁶, discípulo de Peano, bastan para “exponer una teoría deductiva cualquiera”. Estos símbolos son los de igualdad, pertinencia (*sic*), clase, inclusión, nada, todo, reunión disyuntiva de clases, elemento, individuo, condicionalidad, reunión de individuos, negación y existencia.

El cuarto capítulo, “Exposición Logística de la lógica clásica”, comienza con algunas nociones de lógica proposicional, siguiendo con elementos de lógica de clases y lógica de relaciones,

La logística es ubicada por Peradotto junto con la lógica tradicional dentro de la lógica formal, que ella opone a lo que llama “lógica filosófica”; aquella concibe a la lógica como una disciplina normativa que proporciona las formas válidas de razonamiento, mientras que ésta la concibe como la ciencia de lo real, de lo universal concreto.

para terminar con explicación del método axiomático. Este capítulo, en tanto exposición de la lógica elemental, resulta algo insatisfactorio y contiene algunas desprolijidades y errores. Así, la lógica de la cuantificación es ignorada. La bibliografía en la que se basa

Pero así como el creer que los elementos gramático-lógicos se identifican con el pensamiento matemático es ilusorio [...] del mismo modo, el suponer que la logística contenga la Matemática es tan absurdo como creer que la Gramática contiene el lenguaje.

Peradotto para desarrollar esos temas proporciona una pista para explicar este fenómeno: en efecto, la autora parece ignorar, como era de esperar, la obra de Frege y conocer la de Rusell sólo a través de *Les principes de mathématiques*⁷ de Couturat. Las obras que parecen guiar su exposición son las mencionadas de Padca y Couturat y la *Lógica matemática* de Burali-Forti⁸.

El quinto y último capítulo es una evaluación de la logística en tanto “ciencia del razonamiento” y en sus relaciones con la matemática y con el lenguaje. En lo referente a la primera cuestión, Peradotto le niega a la logística el carácter de ciencia filosófica y la considera un producto de lo que Croce llama “especialismo filosófico”. Le critica el que “en lugar de estudiar el pensamiento tal cual es —como sustancia y forma, concreto y abstracto, universal e individual— esas disciplinas (la logística y la lógica formal tradicional) lo despojan de su realidad, lo reducen a pura forma, lo identifican con la expresión verbal y se limitan, en definitiva, a estudiar las combinaciones de éstas”⁹. Es interesante el ejemplo que ofrece para mostrar que el pensamiento real rebasa los límites de cualquier fórmula, y que

hoy probablemente consideraríamos como un caso en el estudio lógico del lenguaje ordinario: Boole sostiene que “hombre bueno, bueno” es equivalente a “hombre bueno”, lo que se expresa en la ley $X=X$ (la repetición de un término no hace variar el contenido conceptual de la expresión). Peradotto se opone a esta tesis ya que considera que aunque formalmente una expresión como “mujer alta” pueda ser equivalente a “mujer alta, alta” no lo es “realmente”; en efecto, sólo la segunda expresión resultaría adecuada para calificar a una mujer inusualmente alta y manifestar “el desagrado que nos ocasiona la infracción de un canon estético”¹⁰.

Nuestra autora censura, sin embargo, la posición extrema de Croce, que califica a la logística de “cosa risible”, y sostiene que ésta tiene un sentido gnoseológico que faltaba en la lógica tradicional. En efecto, Peradotto ve en la unidad que proporciona la noción de función proposicional a la teoría lógica la superación de la tripartición de la mente humana en conceptos, juicios y raciocinios. Por otra parte, señala que el estudio del silogismo, que era el núcleo de la lógica tradicional, es sólo una parte de la logística. En cuanto a las relaciones de la logística con la matemática, Peradotto comienza por plantear el problema de la verdad matemática. Para ello expone la posición de Poindaré, según el cual las proposiciones matemáticas son juicios sintéticos *a priori*, y, por lo tanto, no es posible reducir la matemática a la lógica, que sólo nos proporciona tautologías. La autora, siguiendo a Winter¹¹ sostiene que, sea cual fuere el papel que la intuición juegue en matemática, es posible asignar a la logística una función limitada que es independiente de esta controversia

filosófica. Esta función consiste en analizar los elementos lógico-gramaticales y las formas de razonamiento que intervienen en las teorías matemáticas. Sin embargo, Peradotto hace una afirmación más fuerte que parece condenar el proyecto del logicismo:

*... pero así como el creer que los elementos gramático-lógicos se identifican con el pensamiento matemático es ilusorio (tan ilusorio como admitir con el dogmatismo materialista, que los elementos del cerebro y el pensamiento son una misma cosa), del mismo modo, el suponer que la logística contenga la Matemática es tan absurdo como creer que la Gramática contiene el lenguaje*¹².

En su tratamiento de las relaciones entre la logística y el lenguaje Peradotto expone las tesis que sustentan la construcción del Ido, la lengua internacional elaborada por Couturat. La posición de la autora frente al Ido es que, en tanto lengua que pretende realizar el ideal de simplicidad y univocidad, pierde la

riqueza expresiva de las lenguas naturales. Sin embargo, considera que la exactitud y el rigor de un lenguaje artificial pueden resultar útiles en el análisis del lenguaje ordinario. Como ilustración de ello presenta el ejemplo de verbo “ser” que, según el caso, se traducirá al lenguaje de la lógica como identidad, pertenencia e inclusión. Con esto Peradotto es, casi seguramente, la primera en introducir en nuestro medio uno de los componentes esenciales de lo que Hantikka llama “el paradigma de Frege” en el estudio lógico del lenguaje; la tesis de la ambigüedad del “es”¹³. Esta tesis es, según Hantikka, “la que separa a Frege más tajantemente de los lógicos y teóricos del lenguaje anteriores”¹⁴. Es curioso que esta tesis haya sido introducida por alguien que, según todo indica, no había leído en el momento de escribir su libro a Frege. Por todo lo visto más arriba, “La Logística” de Lidia Peradotto debe figurar en la historia de la difusión y el desarrollo de la lógica matemática y de la filosofía de la lógica en la Argentina como una obra seminal.

NOTAS

1. Este trabajo está listado en la *Bibliography of Symbolic Logic* de Alonzo Church con el número 125 (5), Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1925. Un ejemplar de esta obra me fue amablemente facilitado por el Prof. Francisco Olivieri.
2. Alcan, París, 1901.
3. Peradotto utiliza la edición de *The Open Court Publishing Company*, Chicago y Londres, Walton and Maberly, 1916.
4. “La logística”, p. 42.
5. *Rivista di matematica*, Turín, 1894.
6. En *Logique déductive*, Gauthier-Villars, París.
7. Alcan, París, 1905.
8. Milán, Manuali Hoepli, 1894.
9. “La logística”, p. 83.
10. *Ídem*, p. 74.
11. *La méthode dans la philosophie des mathématiques*, París, Alcan 1911.
12. “La logística”, p. 83.
13. En “*A Hundred Years Later: The Rise and Fall of Frege’s Influence in Language Theory*”, *Syntese* 59, 1984, pp. 27-49.
14. *Ídem*, p. 38.

Nimio de Anquín, la lúcida escritura del Ser

Por Daniel López Salort

Por razones variables Nimio de Anquín no aprobó el ingreso al panteón de los pensadores argentinos. Su rigurosidad académica y sus ontológicas profundizaciones no dejaban de ser una fiel escucha de una filosofía que no se privaba de conducirlo hacia plenas recorridas por campos políticos infortunados. Hablaba el lenguaje del ser en un vocabulario que ni estaba despojado de la espesura del latín, ni de aquellos infortunios que no obstante eran un complejo eco barroco de los combates sociales de una provincia de fuerte dialéctica histórica. Sus oscilaciones ideológicas no debieron alcanzar para condonar las deudas de lo acontecido en la densa filología de esas revulsivas preferencias. Su itinerario es el de un hombre trágico que no lo quiso ser. Un ex alumno de De Anquín, el filósofo Daniel López Salort, de la Universidad Nacional de Córdoba, rescata sin hesitación a su profesor, reconociéndolo a pesar de sus zigzagueantes adhesiones.

Podríamos aplicar a De Anquín aquel párrafo heideggeriano que expresa que eso que nosotros llamamos filosofía es tan sólo la puesta en marcha de la metafísica, ya que de este modo aquella adquiere su naturaleza actual y sus explícitos temas¹. Porque toda su escritura es precisamente reflexión sobre/desde el ser, *eso que se entiende de muchas maneras pero se dice con un mismo término*. Reflexión en sí, en el espacio americano, en el tiempo. Y por eso es que así iremos transcurriendo en su escritura.

1. El Ser y el Ente (o la lucha anquiniana)

Como buen pensador de formación clásica, comienza su discurrir por el hecho metafísico. Y aquí es rotundo, firme: inhabita a la conciencia del hombre la pura y directa presencia del Ser. No hay otro inicio posible. Somos manifestaciones del Ser. No se trata de una deducción de tono lógico tras la formulación gnoseológica, de ninguna manera. El Ser es, y es mostrable, no demostrable, un *a priori* si se desea usar términos kantianos.

Pero esta inhabitación en la conciencia del hombre no es tan sencilla en nuestra cultura ni lo es en su propio pensar o vida: junto al Ser eterno, parmenídeo, si se quiere, está el Dios creador, cristiano, habitantes ambos, irreducibles entre sí, universos antagónicos. En un caso, el ente que participa eternamente del Ser, en el otro la creatura creada por Dios. Dice García Astrada:

En ese combate obsesivo y despiadado, era la conciencia de don Nimio la que iba desgarrándose, la que en un agotador movimiento pendular ascendía a la pura intelligen-

bilidad del Ser y descendía, hasta casi anonadarse, en lo que él consideraba la pura irracionalidad de la Nada².

Gran parte de sus escritos giran una y otra vez sobre la noción que en toda la filosofía occidental ha tenido este punto, especialmente en el alumbrar griego, en la trajinada escolástica, en el ahondar hegeliano. Se detiene y llama la atención para que nosotros lo hagamos. Por ejemplo, en un Empédocles y sus formulaciones sobre la imposibilidad de que pueda nacer lo que no existe; en que hay que leer desde otro sitio a Leucipo y a Demócrito (pues el vacío en que se mueven los átomos si bien es oscuridad para el movimiento está subordinado ontológicamente al ser), y obviamente en Platón y Aristóteles. De aquel, señala que aún no se ha

valorado lo suficiente el peso del Eros como trasfondo de lo Bello y el Bien en su obra; de este, que en el filosofar todo lo que viene después de Aristóteles es episódico. Y conste que solamente estamos haciendo mínimas referencias a la prolongada y profunda investigación que lo acompañó toda su vida sobre la presencia del Ser en el hombre. Con el llamado pensamiento cristiano, empieza la eliminación de la filosofía, y se pasa del Ser griego –uno y múltiple, al Ser cristiano –uno y trino. La analogía de Tomás de Aquino la ve como temerosa de lo unívoco, y más que a sus conceptos elige al Tomás de los poemas, pues

Podríamos aplicar a De Anquín aquel párrafo heideggeriano que expresa que eso que nosotros llamamos filosofía es tan sólo la puesta en marcha de la metafísica, ya que de este modo aquella adquiere su naturaleza actual y sus explícitos temas. Porque toda su escritura es precisamente reflexión sobre/desde el ser, eso que se entiende de muchas maneras pero se dice con un mismo término.

observa en este su *latens deitas*. Pero, sobre todo, condena el pensar de este período porque *el deseo del hombre por conocer a Dios vivo nunca recibió ningún estímulo por parte de la escolástica, que vista de afuera parece ahora un castillo de sillares húmedos y callados, inhabitable por el hombre ambicioso de luz y de pensar*³. Crítica que también realiza

En todo el estudio anquiniano de la relación entre el Ser y el Ente o, de otra manera, entre lo Mismo y lo Otro (como él gustaba también de nombrar), hay significativas y notorias semejanzas con los planteamientos de Shankara, el gran pensador indio de alrededor del 700 d.C. a quien él en un momento alude, y el llamado monismo calificado de la filosofía vedânta...

al pensar griego, como lo reclamaron los primitivos cristianos a la sabiduría griega declinante que sólo acertó a ofrecerles un Ser eterno sin amor; y por eso se hundió en un ocaso silencioso a la espera de una resurrección⁴. El abismo entre el Ser y el Ente será

rescatado a su entender por Hegel. Fundamental en su *corpus* conceptual es que ante la analogía escolástica hay que oponer la *participación*: de lo uno a lo múltiple y viceversa, donde la alteridad no es mediación divina sino verdadera relación de suyo. Es hora de señalar que en todo el estudio anquiniano de la relación entre el Ser y el Ente o, de otra manera, entre lo Mismo y lo Otro (como él gustaba también de nombrar), hay significativas y notorias semejanzas con los planteamientos de Shankara, el gran pensador indio de alrededor del 700 d.C. a quien él en un momento alude, y el llamado monismo calificado de la filosofía vedânta, lo que apuntala a las certezas con que algunos investigadores plantean las experiencias comunes del pensar indio y occidental en determinados temas y épocas⁵. Para Caturelli, en cambio, el pensamiento de

De Anquín culmina como una doble verdad, un fideísmo irracional, un monismo panteísta⁶.

2. El Ser en América (o el despuntar del alba)

Si consideramos su labor no en los ámbitos académicos o de producción filosófica sino en los de su actuar histórico institucional, todo marca correspondencia con esas luchas interiores que lo fatigaron (el verbo es claramente borgeano) y que hemos señalado: por ejemplo, en un momento inicial lo encontramos en sitios tales como la Sociedad Tomista Argentina (donde fue su vicepresidente junto a Osvaldo Derisi), o en *Arjé*, revista de nítida orientación cristiana, o en organizaciones con una fuerte presencia de lo que llamaríamos el nacionalismo católico argentino de derecha, y en otros instantes posteriores su permanencia en el catolicismo no es tanta o directamente desaparece⁷. Como él mismo solía decir: la biografía de un filósofo (en el supuesto de que lo sea) no se mide por los años, sino por lo que Kant denomina *Mündigkeit*, es decir, la mayoría de edad en su pensamiento especulativo.

Pero todo ese accionar, académico y social, responde a aquellos conceptos que hemos visto en el punto anterior y que De Anquín nombró como el Ser en América⁸. Ve que en el desarrollo histórico del pensar filosófico occidental sus reflexiones cumbres se dieron cuando los momentos culturales donde se inscribieron comenzaban a declinar; así, la especulación parmenídea-platónica-aristotélica se produce cuando la *paidea* griega había alcanzado su cenit y comenzaba su disolución (lo que es probado porque las corrientes helenistas

no logran el vigor filosófico anterior); así también la arquitectura conceptual de Tomás de Aquino, cuando en las bases del medioevo se iniciaban los protoburgos que marcarían su fin; así, el pensar de Hegel con su aceptación de la omnipotencia del sujeto con la marcha napoleónica y la modernidad como trasfondo. Lo contemporáneo abre su surco con el regreso heideggeriano al individuo real-concreto. Hispanoamérica nace hija de la europeidad. ¿Cuál es su realidad y su horizonte filosófico? De Anquín fija su mirada en la Argentina, a la que ve como distinta del resto de sus vecinos, y la sitúa en lo que nombra como el *presocratismo americano*, “semejante al griego pero no igual”, similar al momento de Tales de Mileto, país con infancia filosófica donde “la esterilidad metafísica de América no es nada inexplicable, y sólo un necio podría echárnosla en cara como un defecto del que seamos culpables”. Reclama en consecuencia un pensar que enraizado en la tradición greco-medieval se dirija al Ser objetivo-existencial. En este discurrir anquiniano tiene un fuerte peso la comprensión unívoca del ser, que oscila entre los límites impuestos por una *natura naturata* y de una *natura naturans*, de una naturaleza en la que el ente pierde distancia y por tanto alteridad, o de una naturaleza dentro de la cual se cobra precisamente distancia gracias a un acto naturante que supone en el ente un peso ontológico que lo realza en cuanto tal, no siendo una voluntad cristiana sino precisamente un acto ontológico. Aquella es resultado de un hacerse por causas externas, y en esta, en el destino americano, el sujeto se asume a sí mismo en una historicidad y alteridad positiva, creadora.

Las señalizaciones de De Anquín no son solitarias ni en su obra ni en el territorio filosófico hispano/lusitano americano. Sin

pretender trazar todo ese amplio y hondo territorio recordemos simplemente algunos que lo anteceden, acompañan o continúan con definiciones y propuestas tales como el *ser a la expectativa* (Mayz Vallenilla), el *ser como estar siendo* (Kusch), el *ser para la humanidad* (Zea), los pertenecientes a la llamada *filosofía de la liberación* o *americanistas* (Dussel, el mismo Roig).

Salazar Bondy, por ejemplo, afirmó que la filosofía Latinoamericana tenía tres aspectos negativos: un sentido imitativo de reflexión, una aceptación casi irrestricta de todo lo procedente de otros centros productores de pensar filosófico, y una ausencia metodológica. Sin embargo, Leopoldo Zea no considera la filosofía europea como extranjera ya que América Latina es parte de la cultura nacida en Europa. Mientras que Dussel,

de otro modo y refiriéndose al pensar en la Argentina, detalla tres momentos, situando a De Anquín en el ontológico (junto a Carlos Astrada), diciendo que uno y otro hacen el pasaje del kantismo a una ontología primero heideggeriana y después hegeliana, con una crítica todavía abstracta y universal. Dussel concluye con su reclamo para ser un “ontólogo que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina”⁹.

Roig no acuerda con De Anquín en su análisis de la “no culpabilidad” americana, y considera dudoso que no haya entre nosotros, a pesar de nuestra “pequeña historia”, formas de conciencia culpable. Podemos suscribir sin temor, afirma Roig, que en sí mismo lo americano puro, lo americano como americano, es lo no-realizado, lo puramente virtual, lo imperfecto, lo inmaduro, lo esencialmente primitivo; y no se puede negar la evidencia, ya que –por grande y noble que nos parezca la misión de América– hasta cierto punto este parecer es más o menos vano e inútil desde el momento en que no sabemos en qué consiste esta misión, precisamente porque América es lo inmaduro.

Como el propio De Anquín lo escribe, él pedía a sus alumnos dos condiciones para seguir el entramado de su pensar: la eternidad del ser, y el advertir que nos encontramos en una nueva era, en el comienzo de una enorme transformación en el tiempo (y doy fe de ello porque junto a la natural dificultad gnoseológica con que un adolescente puede asumir sus primeros años de estudios, en aquella materia *Filosofía de la Naturaleza* que uno cursaba si algo había de parte de él eran esos reclamos).

Roig no acuerda con De Anquín en su análisis de la “no culpabilidad” americana, y considera dudoso que no haya entre nosotros, a pesar de nuestra “pequeña historia”, formas de conciencia culpable. Podemos suscribir sin temor, afirma Roig, que en sí mismo lo ameri-

cano puro, lo americano como americano, es lo no-realizado, lo puramente virtual, lo imperfecto, lo inmaduro, lo esencialmente primitivo; y no se puede negar la evidencia, ya que—por grande y noble que nos parezca la misión de América— hasta cierto punto este parecer es más o menos vano e inútil desde el momento que

no sabemos en qué consiste esta misión precisamente porque América es lo inmaduro. No hay para Roig ese horizonte de búsqueda grecomedieval donde fundamentar el Ser en estos territorios¹⁰. Y el *presocratismo americano* postulado por De Anquín es visto como una “concesión heideggeriana” de su parte¹¹, aunque comparte el criterio de que la filosofía americana es auroral y no crepuscular en un sentido hegeliano.

Hemos puntualizado dos consideraciones sobre la obra anquiniana a modo de ejemplo. Sin embargo, siempre que se trate de filosofía por estos territorios no debemos olvidar que, más allá de las naturales disputas entre tirios y troyanos, la única carta de ciudadanía que podemos exhibir es la herencia recibida y lo que estamos haciendo con ella, ya que no

podemos reflexionar por *fuera* de las categorías conceptuales y las huellas trazadas: si bien estamos *lejos* geográficamente de los centros de poder de Occidente no estamos fuera filosóficamente de él; al contrario, y en todo caso, somos ese Extremo Occidente que ya pocos pueden negar. Borges desde su sitio lo comprendió e hizo de su narración y su lenguaje manifestación universal, en ella cohabitan una espada danesa y Evaristo Carriego, la muerte azul que va subiendo desde los pies de Sócrates y una partida policial que busca en la noche al gaucho Fierro que huye. La filosofía anquiniana busca ser original no por pretensión de novedad sino porque desea pertenecer al origen (es decir, lo que el vocablo expresa).

3. El Ser en el Tiempo (o el postulado anquiniano)

Como el propio De Anquín lo escribe, él pedía a sus alumnos dos condiciones para seguir el entramado de su pensar: la eternidad del ser, y el advertir que nos encontramos en una nueva era, en el comienzo de una enorme transformación en el tiempo (y doy fe de ello porque junto a la natural dificultad gnoseológica con que un adolescente puede asumir sus primeros años de estudios, en aquella materia *Filosofía de la Naturaleza* que uno cursaba si algo había de parte de él eran esos reclamos).

El concepto central para considerar el Tiempo en la Historia es el de *eón*, sustantivo que indica grandes ciclos temporales, pero no cíclicos, algo que es enormemente distinto. Derivado del término griego *aiwn* (*aión*): extensión casi ilimitada de tiempo. Su equivalente latino es *aevum*, entendido como edad o época. El término *eón* se utiliza en geología y paleontología para indicar los prolon-

gados espacios de tiempo que ocupan las distintas edades. No indican un período de tiempo siempre regular y fijo, pueden ser de mayor o menor duración uno de otro. Marcan, de alguna manera, el ritmo eterno de los tiempos, están más allá del devenir histórico de los hombres. De Anquín habla de un *éon* zarathústrico y teogónico, luego uno griego y ontológico, luego uno cristiano y ontológico. Para su observar el *éon* significa un transcurrir en el mundo, que cumple una edad y asiste simultáneamente a la caducidad de todas sus instituciones, y entra en otra para recomenzar su existencia. Es decir, si bien el Ser es eterno en su manifestar, esa manifestación se produce en eones de tiempo. Pero con respecto al *éon* cristiano es contundente: ha cumplido su ciclo y se ha agotado, habiendo comenzado otro aproximadamente cien años atrás (observemos que su principal escrito sobre este tema es de 1979)¹². Pero el cristianismo se acaba como hecho histórico, no filosóficamente, ya que para De Anquín al Dios creador *ex nihilo* que aportó el andar judío, el cristianismo le ha agregado el ágape con la divinidad, el amor entre Dios y la *creatura* para cruzar el abismo producido, y esto no desaparece. Ese carácter irracional de la Nada, que provoca la distancia entre el Ser y el Ente, es la nota distintiva que De Anquín no pudo jamás aceptar. Muere el *éon* cristiano por dos motivos: por un lado, porque por ese dualismo radical Dios queda siempre remoto u oculto (*Deus absconditus*); y por otro, porque con la restauración del Ser no creador realizada por Hegel resulta ya innecesario en el pensar del hombre la formulación de una divinidad tal.

¿Cuál es el *éon* que se está desarrollando? Uno de sus vórtices será el de la libertad, que a su entender quedará oculto social e históricamente por los acontecimientos. Realiza su análisis del siguiente modo:

para la cultura griega clásica la *eleuthería* era una elección realizada por la razón y no por una voluntad a la manera cristiana, ya que ésta debe decidir entre el bien y el mal. Aquella *eleuthería* se complementaba con la *eumonia*, u orden conveniente, y la *isonomía*, o igualdad legal. Qué está ocurriendo en los tiempos contemporáneos se pregunta De Anquín, y se responde: “la responsabilidad del acto humano no tiene objeto, pues no hay nadie que exija un rendimiento de cuentas” (dominio de las éticas auto-céntricas, para decirlo con otras palabras), y para los Estados sólo queda tratar de defender sus soberanías:

El poder romano murió por entropía: el poder se agotó en la inmensidad del imperio, mientras más crecía más se debilitaba. No era posible entonces, ni lo fue después, pensar en un imperio realmente ecuménico. Pero ahora sí es posible, debido al desarrollo monstruoso de la técnica: hoy un estado puede ser ecuménico y estar presente con todo su poder en cualquier parte de la tierra si es dueño de los recursos técnicos adecuados.

Pone como símbolo del nuevo *éon* al Zeus pantokrator. Pensemos que en el momento en que se escribieron estas definiciones todavía no eran muchos los que habían advertido hasta dónde reflejaban los acontecimientos textos polémicos como, por ejemplo, *The Medium*

El poder romano murió por entropía: el poder se agotó en la inmensidad del imperio, mientras más crecía más se debilitaba. No era posible entonces, ni lo fue después, pensar en un imperio realmente ecuménico. Pero ahora sí es posible, debido al desarrollo monstruoso de la técnica: hoy un Estado puede ser ecuménico y estar presente con todo su poder en cualquier parte de la tierra si es dueño de los recursos técnicos adecuados.

*is the message*¹³ y el término globalización con lo que sugiere y refleja no había ingresado como moneda corriente.

A modo de final

¿Se han agotado ya las vetas trabajadas por De Anquín? No lo creo así. Al menos, todavía hay aspectos sobre sus consideraciones sobre el ser y el ente que merecen nuevas aproximaciones o continuaciones, como lo señalado con relación al pensar indio, por ejemplo. ¿Y su filosofar sobre el filosofar en América? De alguna manera es triste reconocer que cuando abordamos este punto todo lo escrito y pensado hasta ahora pareciera ser más una declaración de deseos y objetivos que de bienes conquistados (y conste que me estoy refi-

riendo no únicamente a los textos anquiñanos, incluyendo a los adscriptos a la llamada filosofía intercultural contemporánea). De modo que lo aportado por su óptica permanece ahí, bajo balances que como todos no cesan de ser provisorios. ¿Y sus observaciones sobre los *eones* histórico/culturales? García Astrada también ahonda esta huella aunque con pareceres distintos, lo que muestra su fertilidad como tal¹⁴. Sin dudas podemos decir que De Anquín practicó el *Bios Theóricos*, aquella situación designada por la expresión aristotélica donde teoría y praxis no son opuestas, donde la misma teoría es la más alta praxis. Sin dudas, la singularidad y la hondura de su filosofar no quedan calladas en un anaquel. Al contrario: nos miran, demandándonos continuidad, sosteniéndose en el pensar.

Manchas de tinta

el programa de la Biblioteca Nacional

Radio Nacional Clásica 96.7 | Jueves de 14 a 15 hs.

NOTAS

1. Heidegger, Martin, *¿Qué es Metafísica?* Y otros ensayos, Traducción de Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983, p. 56.
2. García Astrada, Arturo, "Prólogo a Escritos Filosóficos", *Nimio de Anquín*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2003, pp. 7-8.
3. "De las dos habitaciones en el hombre", publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Colección "Cuarto Centenario", 1971. Reproducido en *Escritos Filosóficos*, p. 74.
4. *Ibid.*, p. 175.
5. Ver: Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, Unidad en la diversidad: las tradiciones filosóficas de la India y de Occidente, pp. 153-167, Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía, Año XIV N° 13, Córdoba, 2004; "El mito de la oposición entre filosofía occidental y el pensamiento de la India", *Illu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2003, pp. 159-200.
6. Caturelli, Alberto, *La filosofía en la Argentina actual*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, pp. 155-156.
7. Nascimbene, Mario C. y Neuman, Mauricio I., *El nacionalismo católico, el fascismo y la inmigración en la Argentina (1927-1943): una aproximación teórica*. EIAL, Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, vol. 4, N° 1, Enero-Junio, Instituto de Historia y Cultura de América Latina de la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Tel Aviv, 1993.
8. Nítido es su escrito: *El Ser, visto desde América*, publicado por vez primera en *Humanitas*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, N° 8, Año 3, 1957, y luego reproducido en *Ente y Ser*, Madrid, Gredos, 1962.
9. Dussel, Enrique, *Metafísica del sujeto y liberación*, en Temas de filosofía contemporánea, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p. 32. Ver también: *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976; y *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977.
10. Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 143-145.
11. Pérez Zavala, Carlos, "Carta de Arturo Andrés Roig a Pérez Zavala", 1994, en *Arturo A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto y Ediciones del ICALA, 1998, pp. 3 y 4.
12. "La Argentina en el nuevo eón del mundo", escrito publicado en tres entregas sucesivas en la revista *Pájaro de Fuego*, Buenos Aires, 1979. Reproducido en *Escritos Filosóficos*, pp. 215-238.
13. McLuhan, M. y Fiore, Quentin, *The medium is the message*, Penguin Books, Middlesex, England, 1967.
14. García Astrada, Arturo, *El círculo incesante*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2004.

Préstamos Personales Nación Posgrados

Financiación para profesionales

Nueva línea de préstamos personales creada en apoyo a la capacitación profesional en nuestro país.

- ▶ Para cubrir costos de matriculación, cuotas y gastos vinculados con el plan de estudios elegido.
- ▶ Hasta \$ 20.000.
- ▶ Afectación de ingresos netos hasta el 25%.
- ▶ Plazos a elección: 12, 18, 24, 36 o 48 meses. Cuotas iguales de capital e interés.
- ▶ Tasa de interés: 14.50% TNA.
- ▶ Pago mensual por débito automático en caja de ahorros.
- ▶ Acceso sin exigencias de rendimiento académico.

Nación Posgrado se tramita en forma directa en cualquier sucursal del Banco de la Nación Argentina. Préstamos sujetos a las condiciones de aprobación del Banco de la Nación Argentina.

TNA: 14,50% - TEA: 15,50% - TEM: 1,19% - CFT con IVA: TNA: 20,99% - TEA: 23,13% calculado sobre un préstamo de \$10.000.- a 48 meses de plazo. Incluye: Gastos Administrativos: 2% (calculado sobre el monto total del préstamo), más IVA, seguro de vida pagadero en origen y el costo de mantenimiento de la Caja de Ahorro: \$2,50.-

Sensibilidades críticas

Las sensibilidades críticas son aquellas que han encontrado en diversos campos del pensamiento y las prácticas sociales, núcleos capaces de cuestionar el orden establecido de las cosas. La crítica deviene cualidad cuando no sólo ha logrado deconstruir las formas sociales dadas, sino que, en su búsqueda libertaria ha logrado imaginar pistas para la institución de otras modalidades de ser. Es frecuente la identificación de estas subjetividades con ciertas décadas y sucesos históricos. Sin embargo, la crítica deber luchar al mismo tiempo con su secreta contradictora, aquella que la repone como una nueva verdad que, en su cristalización, lima la sutileza de su filo al clausurar la apertura que

provocó al nacer. Luchando contra la repetición, la pose, las modas y el simulacro, la filosofía argentina supo lograr agenciarse perspectivas capaces de desbordar los contornos de lo indiscutible en cada circunstancia histórica. Es allí, en esa brecha abierta por la crítica donde han aparecido textos que, con notable lucidez y con estilos diferenciados, lograron pensar lo impensado de su momento ofreciendo un abanico de posibilidades para las luchas sociales y políticas.

Hoy, la labor crítica es bien recibida en ciertos ámbitos prestigiosos que abarcan incluso los grandes medios de comunicación. Restituírle sus capacidades cuestionadoras demanda de una interrogación por los dispositivos de producción intelectual. Sin ella, se dificulta la posibilidad de rescatarla de su participación en el mercado donde se dan cita una variedad infinita de discursos cuya eficacia no logra devenir práctica social heterogénea a las formas de inscripción en el poder.

Rubén Dri analiza la mitología religiosa popular a partir del desplazamiento provocado por las crisis de credos trascendentes, verificando el movimiento de un centro rector espiritual hacia mitos heréticos incitos en la tanatología de héroes populares que son extraídos del pasado de sus fieles y comienzan a integrar y construir un presente constante e invocativo de la mitología religiosa popular.

Sebastián Scolnik se propone realizar una relectura de los textos que ha ofrendado León Rozitchner al debate colectivo y que no siempre han tenido una acogida a la altura de las provocaciones que estos inspiran. A partir de los modos en que las capacidades populares son expropiadas, y el tipo de subjetividades inherentes a dicha confiscación, Rozitchner

provee ciertas claves para pensar radicalmente nuestras existencias contemporáneas a partir de un materialismo capaz de recuperar las sensualidades corporales.

Eduardo Rinesi evoca la figura de Oscar Landi cuyo pensamiento fue capaz de situarse en la tensión entre el hacer político y las condiciones sobre las cuáles éste se despliega, escapando a toda tentación reduccionista que objetiviza los modos del dominio. Landi encuentra en los espacios de la formación de los regímenes discursivos los dispositivos que reformulan las identidades políticas. Bajo esta óptica, analiza las distintas etapas, desde el surgimiento del peronismo hasta la actualidad, reclamando la recuperación de la palabra como posibilidad de reencontrar en la política las claves de la transformación.

Germán García explora los más diversos rincones de literaturas variadas que no dejan atraparse por las rigideces disciplinarias, hallando tesoros en los que el drama de la construcción de estilos propios con los que emanciparse de los mitos eurocentristas, aparece esbozado como preocupación ineludible para pensar la creación.

Silvio Maresca reconstruye la experiencia de la “filosofía de la liberación” que se formuló en los años 70, y su posterior conversión en “filosofía latinoamericana” en el contexto posdictatorial. Unas veces adaptativa y otras afirmada en sus certezas anteriores, esta corriente, según Maresca, confrontó al pos-estructuralismo desde posiciones que siempre habían sido cuestionadas por ella misma, perdiendo un aliado en la lucha contra la razón occidental. La filosofía, sin rumbo ni originalidad aparece, según la perspectiva del autor, en “estado de catalepsia”.

Diego Sztulwark sostiene que la condición para el pensar actual es el abismo. A partir de allí, sugiere que la filosofía, si quiere ser tal, debe dejar de ser una práctica endógena y autorreferenciada para conectarse con las prácticas sociales que buscan reconstruir un espacio común en una Argentina en la que la precariedad existencial coloca la vida al borde de la desintegración.

Hernán Scholten revisa la trayectoria de Oscar Masotta proponiendo realizar una lectura capaz de sustraerse a la periodización cronológica que ubica la biografía de este autor en un terreno de fracturas. Desde este punto de vista, Masotta nunca abandona la perspectiva fenomenológica en la que se formó inicialmente. La integra en un campo de nuevos registros y lenguajes que alcanzan al estructuralismo y el psicoanálisis, exploraciones que le permiten pensar nuevos problemas.

Verónica Gago trabaja sobre la producción dispersa de los textos de José Aricó, cuya preocupación fundamental fue pensar en toda su complejidad la relación entre el marxismo y América Latina. Gago, lejos de ver en esta variedad de registros una debilidad, encuentra allí el vigor de una obra que arrojó luz sobre estas controvertidas relaciones.

Claudio Martinuik expone los principales aportes de Enrique Mari en el campo de la filosofía y la epistemología. La falsa oposición entre ciencia y ficción, es abordada desde los rigurosos aportes de Mari que, encuentran en la práctica discursiva de la ciencia, un sistema de exclusiones derivadas de sus afirmaciones, en el que está ausente el problema de la verdad.

Los símbolos y las identidades populares

Por Rubén Dri

La espiritualidad absoluta que adquiere la forma de Dios en ciertas doctrinas fenecidas, se encuentra desplazada como guía rectora de vida y porvenir de quienes integran el aspecto popular de la cultura, aludidos a veces como (e inducidos a ser) marginales sociales. A partir de esa carencia de referencias superadoras, surge la propensión por dar sentido a signos y hechos que transcurren alrededor del pasado de los grupos sociales demandantes de creencias transferidas y poderes vindicatorios. Rubén Dri explica el origen y el desarrollo de estos signos y hechos que se trasforman en mitos y símbolos cuando son adoptados por la conciencia colectiva del campo popular, no sin antes recibir la unción tanatológica.

Cuando visitamos un lugar desconocido como puede ser una ciudad extranjera en la que se habla un idioma que desconocemos o una cadena de montañas, buscamos siempre un punto de referencia, un centro que nos sirva de orientación. Si perdemos ese centro nos sentimos desorientados, perdidos, desprotegidos.

Eso mismo nos pasa con relación a los grandes problemas que se nos presentan en la vida, tanto individual como social. Nos referimos a los problemas del nacimiento, la vida, la muerte, el dolor, el sufrimiento, la opresión, el poder, la injusticia, la alegría. Necesitamos imperiosamente encontrarles sentido, tener puntos de referencia. Nadie escapa a ello.

Tener el punto de referencia significa orientarse en la totalidad, ya se trate de la ciudad o de la cadena montañosa. Desde ese punto se puede ver el todo. Si ese centro, por otra parte, está elevado por sobre el resto de la ciudad o de la cadena montañosa, la orientación es más clara. El santuario de la Virgen de Itatí en el centro del pueblo y en un terreno elevado cumple a la perfección con ambas características.

El símbolo del centro suele estar unido a la altura. Esta puede ser tanto una formación geológica natural, como es el caso de las montañas o elevaciones naturales del terreno, o creadas por la obra humana, como las pirámides, los célebres *zigurat* o torres de siete pisos de la antigua Babilonia o los *camarines* que no faltan en ninguno de los santuarios en los que se venera a alguna de las vírgenes que venera nuestro pueblo.

Moisés recibe las “Tablas de la Ley” en la montaña del Sinaí (Ex 19) y Jesús elige a los “Doce” que habrían de ser los fundamentos de su proyecto del “Reino de Dios” en una montaña (Mc 3, 13-19).

Jesús manifiesta su realidad divina en una montaña, el Tabor (Mc 9, 1-10), y su muerte se produce en una elevación, el Gólgota (Mc 15, 2122).

Desde el centro se ve el todo. Ello significa que se ve toda la historia personal, o toda la historia de la sociedad o del pueblo. Es decir, se ubican tanto la vida como la muerte, el dolor como el placer, la tristeza como la alegría. Todo encaja y, en consecuencia, todo tiene sentido.

El centro es centro si lo es de una totalidad, ya sea esta la vida personal, la familia, la sociedad o la humanidad. El sentido depende, en consecuencia, de la visión de la totalidad. El asumir este trabajo o emprender aquel estudio sólo tiene sentido si encuadran en la totalidad de mi vida, en lo que quiero hacer como proyecto total de vida.

Uno de los acontecimientos que presiden la denominada posmodernidad en la que estamos viviendo es la pérdida del centro y, por ende, la fragmentación y desorientación. La modernidad lleva desde su nacimiento la contradicción entre el centro y la descentración. Por una parte, desde el principio estableció al hombre como centro, pero, por otra, la revolución copernicana lo sacó del mismo.

En todas las sociedades anteriores a la modernidad, el hombre se encontraba en el centro o no le era muy difícil encontrar el centro. Los dioses, los santos, los ángeles o Dios son otros tantos símbolos del centro. La proclamación hecha por Nietzsche de la “muerte de Dios” significa la desaparición del centro, de toda posibilidad de encontrar el centro. El hombre se encuentra “descentrado”, en un movimiento centrífugo.

Encontrar el centro es encontrarse a sí mismo, llegar al sí mismo, identificarse. El que padece de esquizofrenia está descentrado, dividido. Comienza

a perder su identidad. En la locura el centro se ha perdido y el hombre se encuentra literalmente perdido. No sabe dónde está. Está disperso, descentrado. Con la posmodernidad, al perderse el centro todo el universo estalla, dispersándose en una multitud de fragmentos. La búsqueda ansiosa del centro se hace ahora más apremiante que nunca. Es un universo fragmentado en el cual los centros se multiplican, las búsquedas se suceden, los símbolos se renuevan, aparecen nuevos y otros resurgen de su especie de letargo.

Vemos así, por una parte, la aparición de símbolos nuevos como María Soledad,

Los mitos son concepciones totalizantes. Mediante ellos los pueblos encuentran su ubicación en la historia y en el mundo. Son narraciones que se refieren a acontecimientos que tuvieron lugar allá a lo lejos, es decir, en el origen del mundo y del tiempo. Por ello son fundantes. Los grandes mitos, como los de la creación, del diluvio o de la caída, son universales. Responden a problemas que todos los hombres se plantean, no importa a qué época o a qué cultura pertenezcan.

Gilda y la Virgen del Rosario de San Nicolás y, por otra, la renovación con un empuje desbordante del “Gauchito Gil”, de “San La Muerte” y de la Virgen de Itatí. En sus aniversarios semanales, mensuales y anuales estos símbolos convocan multitudes crecientes que organizan sus vidas en torno a ellos, es decir,

funcionan como “centros”.

A esa necesidad de totalidad que recomponga la fragmentación y dispersión responde tanto el mito como la religión y la filosofía. El *mito* es una forma de conciencia social destinada a presentar esa visión de totalidad que permite encontrar el sentido de los grandes problemas que el ser humano desde siempre se plantea. Todas las culturas, todos los grupos humanos,

los pueblos, las naciones conocen sus mitos fundantes, aquellos que les otorgan sentido y legitimidad.

Los mitos son concepciones totalizantes. Mediante ellos los pueblos encuentran su ubicación en la historia y en el mundo. Son narraciones que se refieren a acontecimientos que tuvieron lugar allá a lo lejos, es decir, en el origen del mundo y del tiempo. Por ello son fundantes. Los grandes mitos, como los de la creación, del diluvio o de la caída, son universales. Responden a problemas que todos los hombres se plantean, no importa a qué época o a qué cultura pertenezcan.

Pero además de estos mitos universalmente fundantes hay mitos destinados a fundar y dar sentido a determinadas actividades o a responder a determinados problemas que se plantean los grupos humanos. Son mitos menores que pululan en todas las poblaciones. Los mitos son, pues, creaciones colectivas, concepciones de la totalidad, destinadas a dar sentido a la vida y sus grandes problemas. Lo hacen mediante narraciones de acontecimientos que tuvieron lugar allá a lo lejos, es decir, narraciones de acontecimientos que tuvieron lugar antes de la historia, pues son fundantes de la misma. Para comprender el sentido de esas narraciones es necesario tener las claves de los diversos géneros literarios que emplean. Los géneros literarios son maneras de expresar y transmitir mensajes. Cada cultura tiene los suyos. Algunos pasan de una cultura a otra o directamente pertenecen a diversas culturas. En los relatos mitológicos de los sectores populares argentinos, los géneros literarios más importantes son la leyenda, la saga y la etiología.

La leyenda es una narración sin fundamento histórico. Es creada totalmente por la fantasía popular. Pertenece al

momento de la narración mediante la cual el mito transmite sentido. En nuestro folclore abundan las leyendas. Citemos la de *Anahí*, la princesa guaraní que resiste la invasión y termina quemada, convirtiéndose en la flor del ceibo.

Otro género literario muy difundido en la cultura de nuestro pueblo es la *etiología*. Esta es una narración popular destinada a dar explicación del nombre de un determinado lugar, de la existencia de determinado fenómeno o de determinada costumbre. Veremos en el estudio de los grandes símbolos de identificación popular cómo la llegada al lugar de las estatuas de la Virgen, cómo los devotos o los habitantes del lugar crean etiologías. Emparentada con la leyenda, pero diferente de ella, se encuentra la saga. A primera vista parecen ser un mismo género literario, es decir, una narración sin fundamento histórico. En realidad aquí reside la diferencia. La saga tiene un fundamento histórico, si bien este es muy lejano. En general, las narraciones sobre el pasado histórico de acontecimientos sobre los cuales no se tienen documentos históricos son sagas.

Una narración como la del sargento Cabral que salva la vida de San Martín en el combate de San Lorenzo y exclama: “muero contento, hemos batido al enemigo”, es una saga. En efecto, el hecho así narrado por Mitre no es histórico. Es inverosímil. Su fundamento histórico está constituido por el heroísmo de muchos soldados como el citado sargento, que sin duda dieron su vida en las luchas de la independencia.

Una saga de mucha importancia para nuestro estudio es la que se encuentra en la base de la devoción a la Difunta Correa. No poseemos una documentación que nos permita reconstruir su historia. Sin embargo, no podemos dudar de un fundamento histórico.

Como ella hubo muchas difuntas Correas, es decir, muchas mujeres que acompañaron a sus esposos o amantes en las luchas civiles. Muchas de ellas hicieron actos heroicos. La saga de la Difunta Correa tipifica en esa mujer el comportamiento heroico de las demás. Otra saga, con sus variantes, es la referida a un símbolo hoy de una vitalidad increíble es la del Gauchito Gil.

Hubo muchos Gauchitos Gil, es decir, muchos personajes que corrieron una suerte parecida. Sobre un personaje histórico que vivió en la zona mercedaña de Corrientes se construyó la saga que sintetiza el sentido o los sentidos que para los sectores populares tienen esos símbolos.

Símbolos y fetiches

Pero lo fundamental en las narraciones mitológicas está constituido por los *símbolos*. Es fundamentalmente en ellos donde se expresa el *sentido*. El símbolo es algo que se muestra, que se percibe sensiblemente y que en su mostrarse apunta a otra realidad. El símbolo significa algo distinto de lo que él es en su ser sensible. Está por otra cosa que lo que él es. Pero lo otro que el símbolo significa es múltiple. Ello significa que es *polisémico*. Posee múltiples significados. Así, el agua puede significar purificación, vida nueva, destrucción. La Virgen puede significar protección, maternidad, curación. El símbolo es inagotable, por lo cual puede ser continuamente resignificado.

Como los símbolos son polisémicos, su significación depende de una lucha hermenéutica, es decir, de una lucha por su significado. Un símbolo nacido con la dominación y para la dominación puede ser resignificado por el dominado y viceversa.

Este es un aspecto de suma importancia. Como los símbolos son polisémicos, su significación depende de una lucha hermenéutica, es decir, de una lucha por su significado. Un símbolo nacido con la dominación y



para la dominación puede ser resignificado por el dominado y viceversa. El caso de las Vírgenes del Valle de Catamarca y de Itatí son ejemplares. Ambos símbolos fueron utilizados por los españoles en contra de los indígenas, pero estos, a su vez, los tomaron como propios, entrando a cumplir un papel importante para su identidad. La Biblia nos da muchos ejemplos de ese hecho. El caballo siempre representó en la tradición profética, a la que perteneció Jesús, al dominador. Siempre va unido a la guerra y la destrucción. Sin embargo, el Apocalipsis de Juan lo pone en primer lugar al servicio del imperio, pero luego le sirve al Mesías para vencer a la bestia imperial.

Los símbolos están emparentados con los *fetiches*. En el símbolo el sujeto se proyecta. No se puede ser sujeto sin proyectarse en símbolos. En este sentido son fundamentales para la constitución del sujeto. El sujeto es esencialmente simbólico. Ahora bien, el sujeto se desdobla en el símbolo, se ve a sí mismo en este. Por lo tanto el símbolo posee una cierta independencia del sujeto que en él se proyecta. Ello conlleva una tendencia del símbolo a independizarse y dominar al sujeto del que es momento constitutivo.

Ese es el momento fetichizante del símbolo. Lo propio del fetiche es, precisamente, el ser una creación del sujeto que se independiza de este y pasa a dominarlo. Acontece esto cuando, por ejemplo, se encarga al símbolo, sea este la Virgen de Itatí o Gilda, que solucione el problema del trabajo, sin que el sujeto que se lo pide haga nada por resolverlo. No acontece ello, en cambio, cuando el sujeto es consciente que conseguirá el trabajo si lo busca. El símbolo funciona entonces como un estímulo impulsor, como una fuerza que potencia la búsqueda. Es notable la fuerza interior que tienen los devotos de San Cayetano o de la Virgen de Itatí. Su fe en el símbolo es fe en sí mismo, en su fuerza, en cuanto unido al símbolo.

Identidad, memoria y arquetipos

El sujeto debe hacer un inmenso esfuerzo para no ser devorado por el no-ser, es decir, por la muerte que continuamente amenaza. Normalmente no percibimos que hacemos un inmenso esfuerzo para seguir siendo. Ello acontece en la medida en que no nos cuestionamos el sentido de nuestra vida, o esta se nos aparece con sentido. Se toma conciencia de ello cuando hace crisis el sentido.

Cuando sentimos que nuestra vida tiene sentido nos sentimos bien, estamos alegres, contentos. La vida se desliza placenteramente o, al menos, sin grandes dificultades. No nos parece que hagamos esfuerzo alguno para seguir siendo, para vivir. Lo menos que pensamos es que todos los días hacemos un inmenso esfuerzo contra los poderes de la muerte que nos acecha sin cesar.

Pero cuando acontece la pérdida inesperada de un ser querido, como puede ser la de un hijo o una hija, todo cambia. En esos momentos se tiene la sensación de que nada tiene sentido y que vivir implica un inmenso esfuerzo. Ronda entonces la tentación del suicidio. No por nada San la Muerte es uno de los grandes símbolos que ronda constantemente en los sectores populares.

Ello es porque somos seres diacrónicos, no sincrónicos. Seres históricos, temporales. No somos lo que somos, o mejor, nunca somos plenamente. Siempre queremos ser más que lo que somos, o pretendemos ser plenamente, sentirnos bien, ser felices. Nunca lo logramos plenamente, lo que significa que nunca somos plenamente nosotros. En cierta manera nos desparramos en el tiempo. Cambiamos continuamente y cuando pensamos en nuestra infancia nos cuesta reconocernos en el niño que fuimos.

Por ello es tan importante la memoria, pues sin ella desaparecemos. Si no logramos reconocernos en el niño que fuimos, en nuestras raíces, en nuestros antepasados, no tenemos identidad. La memoria nos constituye como seres, como sujetos. Sin ella directamente no somos. Nos transformamos en objetos manejables a voluntad.

La memoria trae a la conciencia los arquetipos, los personajes y acontecimientos fundantes, aquéllos que tuvieron lugar en el origen. Es necesario

no confundir el origen con el comienzo histórico. Este es fáctico, objeto de la ciencia histórica. Aquel es simbólico, objeto de la exégesis y la hermenéutica. Puede tener un núcleo histórico, pero ello no es lo importante. Lo que interesa es su significado. En nuestra historia podríamos citar el cruce de los Andes como acontecimiento arquetípico. El San Martín histórico y el que recuerda nuestro pueblo como arquetipo, coinciden exactamente.

Los hechos deben ser sometidos a investigación científica, es decir, a la investigación propia de las ciencias sociales. Cómo cruzó los Andes San Martín y de cuántos se componía su ejército constituyen hechos históricos que es tarea de las ciencias históricas investigar.

Pero esos hechos históricos son, al mismo tiempo, símbolos arquetípicos. Como tales, caen bajo el dominio de la exégesis y la hermenéutica. La primera interpreta cuál es el significado que tuvieron esos símbolos para quienes los narraron, por ejemplo, para Mitre. Se descifra entonces el texto en su contexto. Para Mitre tienen un significado preciso que él transmite mediante la narración de los mismos. Al hacerlo en lenguaje épico, debe acomodar al conductor y a los conducidos, al general y al ejército, de tal manera que sean aptos para significar una epopeya. Por ejemplo, no puede presentar un San Martín enfermo o un ejército minúsculo. Al nuevo lector de la epopeya poco le sirve esa exégesis si todo se reduce a ella, pues su situación no es la de Mitre. Si San Martín y el ejército de los Andes son

Sin memoria, sin rememoración, el sujeto no es. Es por ello que los vencidos no tienen historia. No pueden tenerla, pues de lo contrario se afirmarían en su subjetividad, se pondrían a sí mismos como sujetos y no aceptarían la humillante condición del vencido, reducido a objeto.

verdaderos arquetipos, deben significarlo hoy. Esa es la tarea de la hermenéutica. Interpreta el texto en el contexto del lector, en este caso, en nuestro contexto. En el estudio de los símbolos de identidad popular esto deberá ser tenido muy en cuenta. La historia real, comprobable documentalmente de la Virgen de Itatí, por ejemplo, pertenece a un nivel de análisis crítico, “científico”, diferente de la historia simbólica, la que pertenece propiamente al momento de la identidad de vastos sectores populares.

La rememoración del arquetipo no es una simple vuelta al pasado. Ello sería postular un determinado esencialismo de origen, en contradicción con la realidad histórica

Los arquetipos aparecen como símbolos presentes. La razón los descifra. La exégesis aporta todo el material crítico para su interpretación, prepara el terreno para su apropiación por el sujeto. Este se lo apropia mediante una hermenéutica que es una recreación desde sus propios intereses.

de todo sujeto. Es una recreación, una verdadera creación. El sujeto es un “poner que presupone”, como decía Hegel. Esa presuposición se encuentra en los arquetipos. Sin ellos el sujeto no puede poner, es

decir, no puede hacerse, no puede ser.

En consecuencia, sin memoria, sin rememoración, el sujeto no es. Es por ello que los vencidos no tienen historia. No pueden tenerla, pues de lo contrario se afirmarían en su subjetualidad, se pondrían a sí mismos como sujetos y no aceptarían la humillante condición del vencido reducido a objeto.

La Argentina tiene el triste y humillante privilegio de haber introducido la categoría sociológica y política del *desaparecido*. La dictadura militar (1976-1983) ejecutó un plan sistemático de exterminio de seres, de los cuales sólo debía saberse que *desaparecieron*. Ello pertenece a esa necesidad de que

el vencido no tenga memoria, no tenga historia, no haya existido.

Pero la memoria de un pueblo no es uniforme. Se forja a través de determinados proyectos. Hay siempre una memoria oficial, perteneciente a los sectores dominantes y memorias fraccionadas, clandestinas, de los sectores dominados. Hay memorias hegemónicas y contrahegemónicas.

Vemos repetirse esto en la manera como los sectores populares argentinos interpretan y reinterpretan determinados símbolos pertenecientes a la cultura cristiana y católica, como las diferentes vírgenes, y cómo crean y recrean otros como el gauchito Gil y la Difunta Correa. La Virgen del Valle de Catamarca es el símbolo fundamental en la construcción de la identidad del pueblo catamarqueño. Su historia coincide con la historia de la Virgen. El catamarqueño no puede pensarse a sí mismo sin la Virgen. Su historia se confunde con la historia de la Virgen. Pero no es la misma historia de la Virgen vivida por el pueblo que la narrada por la Iglesia.

Gráficamente se expresan estas dos historias en la celebración oficial que se hace en la ciudad de Catamarca, teniendo como centro el templo, y la que espontáneamente realizan los peregrinos en la gruta donde, según la narración fue encontrada la imagen de la Virgen. La Virgen del templo da el mensaje oficial, el que controla la Iglesia, aliada al poder político. Es la Virgen que nunca condenó a la dinastía Saadi. La Virgen de la gruta es la que conforta al pueblo, la que lo protege. Está marginada del poder como el mismo pueblo.

El momento religioso del sujeto es un momento fundamental de su identidad como sujeto. Así lo sienten los sectores populares. Decía Inocencio Suave, correntino, devoto de la Virgen de Itatí,



refiriéndose a la prédica de los evangelistas, que él los recibía, “pero mi religión a mí no me la sacan. Yo los recibo, pero ellos quieren que yo vaya a la religión. Yo no voy ... La religión mía no me la saca nadie ... Hasta que yo viva”.

Refiriéndose a la devoción del pueblo correntino a la Cruz Gil expresaba Julián Zini: “A un pueblo al que se le quita, que se le resta, que se le arranca su identidad, no se lo deja ser como quiere ser ... y se le impone otra, vuelve a estos lugares, y de alguna manera se encuentra con sus parientes, con sus amigos, con su música, con su modo de estar libre, con que nadie le manda nada, y de alguna forma es como que se *baña de identidad*”.

La religión con todos sus símbolos –ya sea la Virgen de Itatí o la Cruz Gil– es un momento fundamental en la identidad de sectores sociales populares. Querernos “convertir”, para emplear el lenguaje propio de las religiones, es pretender avasallar su identidad. Esto vale para todas las culturas religiosas. La “evangelización” de los pueblos americanos fue un verdadero avasallamiento de su identidad.

Los arquetipos aparecen como símbolos presentes. La *razón* los descifra. La *exégesis* aporta todo el material crítico para su interpretación, prepara el terreno para su apropiación por el sujeto. Este se lo apropia mediante una *hermenéutica* que es una recreación desde sus propios intereses. El “devoto”, ya sea de la Difunta Correa, del Gauchito Gil o de la Virgen de Itatí hace una hermenéutica espontánea, perteneciente a su sentido común. Es decir, ellos tienen una interpretación del significado de dichos símbolos para su vida. Este significado puede o no coincidir con el significado que se le otorga desde la institución religiosa que ejerce sobre ellos su control.

En torno a los símbolos se da una lucha hermenéutica, momento importante en las luchas sociales y políticas. ¿El Gauchito Gil sufrió pacientemente sólo por desertar al no querer derramar sangre de hermanos, o, además y tal vez, únicamente o principalmente por transformarse en un líder justiciero a favor de los pobres? Los devotos hacen su propia hermenéutica.

Notas para un materialismo argentino. Una lectura de los textos de León Rozitchner

Por Sebastián Scolnik

La obra de León Rozitchner no ha suscitado en el debate cultural argentino las polémicas que sus provocadoras premisas son capaces de sugerir. Extraño destino el de textos que son arrojados con espíritu de invitación al debate colectivo y que no encuentran, salvo unas pocas excepciones, interlocuciones capaces de componer un diálogo a la altura de los problemas planteados. Sebastián Scolnik, a partir de una relectura de estos textos, se propone encontrar en ellos pistas para la construcción de un materialismo argentino capaz de recrear las perspectivas emancipatorias. La subjetividad –intuición medular de Rozitchner– como clave de un pensamiento radical que restituya las cualidades sensibles, afectivas y cooperantes de los cuerpos, deviene condición fundamental de una resistencia a las formas expropiatorias del poder. La pregunta rozitchneriana, hecha desde una filosofía que encuentra en la experiencia personal el índice de realidad de sus formulaciones, abre el espacio, tanto para un balance crítico como para imaginar las potencialidades prácticas de nuevos modos de ser.

*Toda filosofía es un desafío
a la coherencia ajena.*

I

El Búho de Minerva de la filosofía, aquel que eleva su vuelo luego de acaecidos los sucesos, no elige las condiciones en las cuales le toca producir, según nos advierte León Rozitchner. Es por ello que, en “la penumbra de la derrota y la depresión” emprendió, en el exilio, un intento filosófico por comprender las razones del fracaso de los proyectos emancipatorios. En esas peculiares circunstancias, Rozitchner intenta desplegar una mirada que escape a las formas filosóficas descriptivas, buscando situarse en una “comprensión interna y de sentido”, hecha desde la “urgencia de lo vivido”. El proyecto de Rozitchner consiste en elaborar una genealogía de la *expropiación del poder popular* como razón última de la derrota. Allí, donde el análisis procuraba buscar las causas en los movimientos del poder y sus figuras, Rozitchner busca meterse en aquel nudo impenetrable para la racionalidad política de las izquierdas: la subjetividad como el más profundo recoveco del que la teoría social y sus objetivismos no podían dar cuenta, y donde se corrobora de manera implacable la efectividad del poder. Para tal empresa, opta por armarse de un arsenal teórico, no para deducir de él los derroteros de aquellos anhelos frustrados, sino como instrumentos de análisis que deberían verificarse en un diálogo con la experiencia histórica, por aquel entonces, reciente.

Freud es uno de los pilares de esta indagación. A partir de la lectura de *El malestar en la cultura* y de *Psicología de las masas y análisis del yo*¹, elaborada

previamente a que sobreviniera la dictadura, Rozitchner se preguntaba por la subjetividad, la que definía como un *nido de víboras* en donde la estructura social se efectúa y actualiza en la dominación. Es en ese núcleo duro que opera como repetición de las formas sociales dominantes, donde Rozitchner enfoca la mirada. La apuesta consiste en develar lo paradójico de una rebeldía deseante, fuente pulsional de producción de lo social que, por la vía del dispositivo ilusorio —propio de las formas edípicas—, se vuelve contra sí misma impidiéndole realizar el *tránsito* de los modos de ser burgueses hacia otras formas colectivas de vida. Lo social queda capturado —y a partir de allí derrotado— en el mismo momento en que es convocado. Es ahí mismo, en ese instante, donde se activa la ilusión del triunfo, mecanismo invisible que otorga *sentido de plenitud vivida*, al mismo tiempo que somete la rebeldía a una razón exterior (*Ley*) que le impide afirmarse. Esas fuerzas se prolongan en el interior de cada sujeto, lugar donde reside la base de dominación que encuentra su materialidad en una determinada economía capaz de controlar las energías libidinales. La verdadera *astucia* del poder es la que impide el antagonismo a través del desvío y la cristalización de la fuerza pulsional.

La verdadera astucia del poder es la que impide el antagonismo a través del desvío y la cristalización de la fuerza pulsional.

Rozitchner también se apoya en Maquiavelo y en Spinoza para encontrar una clave desfeticizante del poder y su dinámica expropiatoria. Si el terror es el fondo sobre el que se despliega la lógica del poder que encubre un contrapoder capaz de instituir una forma heterogénea de la convivencia social, es necesario desarrollar una nueva perspectiva capaz de deconstruir esa omnipotencia aparente del poder.

Rozitchner también se apoya en Maquiavelo y en Spinoza para encontrar una clave *desfetichizante* del poder y su dinámica expropiatoria. Si el terror es el fondo sobre el que se despliega la lógica del poder que encubre un *contrapoder* capaz de instituir una forma heterogénea de la convivencia social, es

necesario desarrollar una nueva perspectiva capaz de deconstruir esa omnipotencia aparente del poder. El propio Maquiavelo señaló la igualdad de fondo del género humano que se reviste de ciertos ropajes que impiden comprobar que todo poder encuentra la llave de su dominio en las *fuerzas del pueblo*².

PERON: ENTRE LA SANGRE Y EL TIEMPO

LO INCONSCIENTE Y LA POLITICA
LEON ROZITCHNER

BIBLIOTECAS
UNIVERSITARIAS
Centro Editor
de América Latina



SOCIEDAD Y CULTURA



Rozitchner describe minuciosamente el procedimiento expropiatorio de esa “igualdad de base”, que opera a partir de una representación trascendente capaz de borrar la marca de origen de donde procede todo poder: la *multiplicidad corpórea popular*.

En Spinoza, “filosofía que está por detrás de cada uno de nosotros”, Rozitchner encuentra una auténtica teoría de la democracia elaborada a partir de la concordancia entre los cuerpos cooperantes que logran sustraerse a toda organización trascendente. Es precisamente en el despliegue de esas potencias corporales donde se funda todo saber que escapa a las racionalidades preexistentes, en la medida en que este depende de un movimiento permanente de *composición y descomposición* de los cuerpos individuales en un cuerpo común, colectivo. La clave del saber ya no reside en la capacidad predictiva de la ciencia sino en los modos corporales de ser que se manifiestan en cada momento histórico, teniendo en cuenta la máxima spinoziana en la que *nadie sabe lo que puede un cuerpo*.

De esta manera, el compromiso de la filosofía consiste en despertar la trama corporal viva que se halla expropiada de sus capacidades, partiendo de que el dominio no tiene un *a priori*, sino que debe rehacerse en forma constante, una y otra vez “conquistando el corazón” de los dominados. La filosofía según la visión de Rozitchner, debe encontrar su relación con la transformación colectiva, única capaz de redireccionar la fuerza corporal deshaciendo el proceso de expropiación. Si Spinoza se preguntó en su *Tratado teológico-político*, por qué “los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad”, encontramos

en la obra de Rozitchner una preocupación análoga para la realidad argentina. Es por ello que Etienne de la Boëttie también resuena en las páginas rozitchnerianas, evocado a partir del *Discurso de la servidumbre voluntaria* en el que analizaba el deseo de servidumbre popular provocado por el temor a la libertad³. Esta inquietud resulta medular

a la hora de analizar el mecanismo ilusorio a través del que se pone en marcha la dominación, que opera –según Rozitchner– a través de la transformación del cuerpo individual que es dispersado y reorganizado bajo el mando del capital, posibilitando la persistencia del poder y sus categorías en nuestra propia individualidad rebelde.

La forma social resultante de esta operación sobre el cuerpo individual es *la masa*, modalidad social que se halla incluida en el dominio político a partir de la *adhesión subjetiva* que a este le confiere: “las masas sostienen y solicitan el poder que las domina”. No se trata ya de sujetos que actúan como un “soporte pasivo” de la dominación del modo en que se desprendía de las lecturas estructuralistas. La subjetividad es analizada por Rozitchner como un campo de enfrentamiento permanente en el que la resultante de la lucha que se produce constituye la

Otro de los recursos que emplea Rozitchner para pensar en la realidad argentina es la teoría de la guerra formulada por Karl Von Clausewitz. En él –analizado bajo el prisma rozitchnereano– aparece una ambigüedad capaz de reconocer el poder popular que está por debajo de todo poder al tiempo que lo subordina: una fuerza popular en armas, pero dirigida por un jefe. Guerra y política emergen como dos momentos de la violencia dominante que se entrelazan relevándose mutuamente sobre el terror que borra el “predominio moral y pulsional” del pueblo.

El poder ejercido encontraba su clave en un cierto modo de suscitación del sentimiento de amor al líder que se coloca como “objeto de satisfacción encarnada de los deseos populares”. Este sentimiento amoroso lograba revertir la imagen hobbesiana de la obediencia por temor, convirtiéndola en un modo activo de sumisión que llevó a una transacción fundamental de la clase obrera: del ser al tener, haciendo de la necesidad un punto de arribo.

realidad social: de ese enfrentamiento, hecho de transacciones y resistencias, emergen “vencedores y vencidos”.

Otro de los recursos que emplea Rozitchner para pensar la realidad argentina es la teoría de la guerra formulada por Karl Von Clausewitz.

En él —analizado bajo el prisma

rozitchnereano— aparece una

ambigüedad

capaz de reco-

nocer el poder

popular que está

por debajo de

todo poder al

tiempo que lo

subordina: una

fuerza popular en

armas, pero diri-

gida por un jefe.

Guerra y política

emergen como

dos momentos

de la violencia

dominante que

se entrelazan relevándose mutuamente

sobre el terror que borra el “predom-

inio moral y pulsional” del pueblo.

Rozitchner lee la *extraña trinidad* de

Clausewitz, compuesta por el pueblo,

el jefe de guerra y el gobierno como

un escalonamiento de jerarquías que se

alimentan del poder popular y que le

confieren al Estado el sitio privilegiado,

espacio donde se produce la teatraliza-

ción de las relaciones de fuerzas que se

dirimen en el campo de lo social. La

guerra nunca implica el aniquilamiento

completo, sino que deviene tregua a

partir de la cuál el derecho prolonga los

efectos de la guerra social sin reconocer

ni su carácter bélico, ni las resultantes

de fuerzas de las que surge el nuevo

pacto. La fórmula clausewitziana es

aquí —al igual que por aquel entonces

lo hiciera Michel Foucault— invertida en sus términos⁴.

León Rozitchner distingue dos tipos de guerra. En primer lugar, la guerra

ofensiva propia de la maquinaria estatal que consiste en “apoderarse del

otro” organizando el cuerpo y la subjetividad popular bajo la figura de la

autoridad de guerra que se efectúa en el Estado. El resultado de esta opera-

ción —alimentada por una concepción instrumental de la violencia— es

la conversión del cuerpo deseante en “pura fuerza física”: el hombre-guerra

es el correlato del hombre-masa figura propia de la organización capitalista

(y patriarcal) moderna.

El segundo tipo de guerra es la que Rozitchner llama *defensiva estratégica*,

ejercicio de la “violencia defensiva de los pobres” que no busca colonizar al

otro, sino que se remite a *perseverar en su ser*. La fuerza de los pobres no tiene

medida, no es calculable puesto que se activa cuando la resistencia coopera-

tiva popular entra en la escena, descubriendo los poderes del cuerpo común

y deshaciendo la lógica represiva del Estado. Se trata, en suma, de una

violencia radicalmente diferente a la violencia opresiva⁵.

Para el tercer mundo, las opciones que plantea Rozitchner son dos: o afirmarse

en las fuerzas del pueblo asumiendo “la materialidad de su cuerpo histó-

rico” o asumir las categorías de los ejércitos vencedores —colonialistas— y

reprimir hacia el interior la contradicción social. Las opciones escogidas en

la Argentina resultan evidentes.

II

El peronismo aparece en Rozitchner como un juego de teatralizaciones

y encubrimientos cuyo origen se encuentra en la extensión de la lógica militar sobre la política. A través de esta prolongación, según su visión, se efectúa la expropiación del poder popular que se encuentra diseminado, unificándolo “en provecho de las clases dominantes” bajo la figura del líder, *operador social* de la expropiación. Esa era precisamente la función de la *conducción*, “convertir la fuerza múltiple, dispersa y heterogénea en cohesión” de manera tal que resultase modulable para su dominio. Perón —siguiendo el análisis rozitchneriano— se constituyó como la forma política que logró construir una voluntad colectiva hecha a imagen y semejanza de la voluntad individual del jefe, cuya eficacia dependía de eliminar todo rastro de pluralidad que la cuestionase. Tal homogenización de las masas implicaba la inclusión del *cuerpo popular* como pura *fuerza motriz*, mecánica⁶.

El secreto peronista residía en hablar el lenguaje de la guerra, la revolución y el cambio para evitarlos. Mientras se afirmaba la guerra como enfrentamiento se la negaba al mismo tiempo. Una guerra simulada y sostenida en una lectura que Perón hacía de Clausewitz “desde la perspectiva de los dominadores”. El jefe se colocaba como centro absorbente de todo el poder colectivo trasladando el modelo ofensivo de la guerra al cuerpo popular y consumiendo sus energías como si fueran propias. La máquina peronista —describe Rozitchner— lograba como efecto de este dispositivo capturar el deseo y ponerlo en función de la reorganización del Estado. Su capacidad residía en desarrollar una técnica de dominio corporal, capaz de volver dócil el

cuerpo a partir del control espiritual y afectivo, tomando la *experiencia sensible* de la clase obrera como punto de partida⁷. En este proceso se produce una “adecuación del cuerpo obrero al cuerpo productivo capitalista” sin que queden resquicios de fuerza humana por fuera de su inclusión: el peronismo como un modo de ser que invade todo el espacio social. Rozitchner caracteriza el proceso peronista como una edipización de la política que retrae los cuerpos al familiarismo y restituye la individualidad capitalista disciplinaria: “lo colectivo familiar para ocultar lo colectivo histórico-social”.

El poder ejercido encontraba su clave en un cierto modo de suscitación del sentimiento de

amor al líder que se coloca como “objeto de satisfacción encarnada de los deseos populares”. Este sentimiento amoroso lograba revertir la imagen hobbesiana de la obediencia por temor, convirtiéndola en un modo activo de sumisión que llevó a una transacción fundamental de la clase

obrero: del *ser al tener*, haciendo de la necesidad un punto de arribo.

Perón, nos dice Rozitchner, contenía a las masas, conocía su secreto más íntimo: lo femenino que se halla oculto en la sociedad patriarcal. Mientras las exhibía frente a las clases dominantes para obtener su apoyo, “las entregaba

Para Rozitchner, las formas políticas y sociales bloqueaban, en el mismo acto de su constitución, las posibilidades del cambio. Encontró en las masas artificiales de Freud una clave para pensar “apariencia de poder colectivo”. En la ilusión, lo colectivo aparece como poder virtual que es mediado y se deposita en la figura del líder que actualiza la dependencia alienando el poder de la masa. El peronismo incitó —según su perspectiva— “el núcleo de la humillación y dependencia” para conducir.

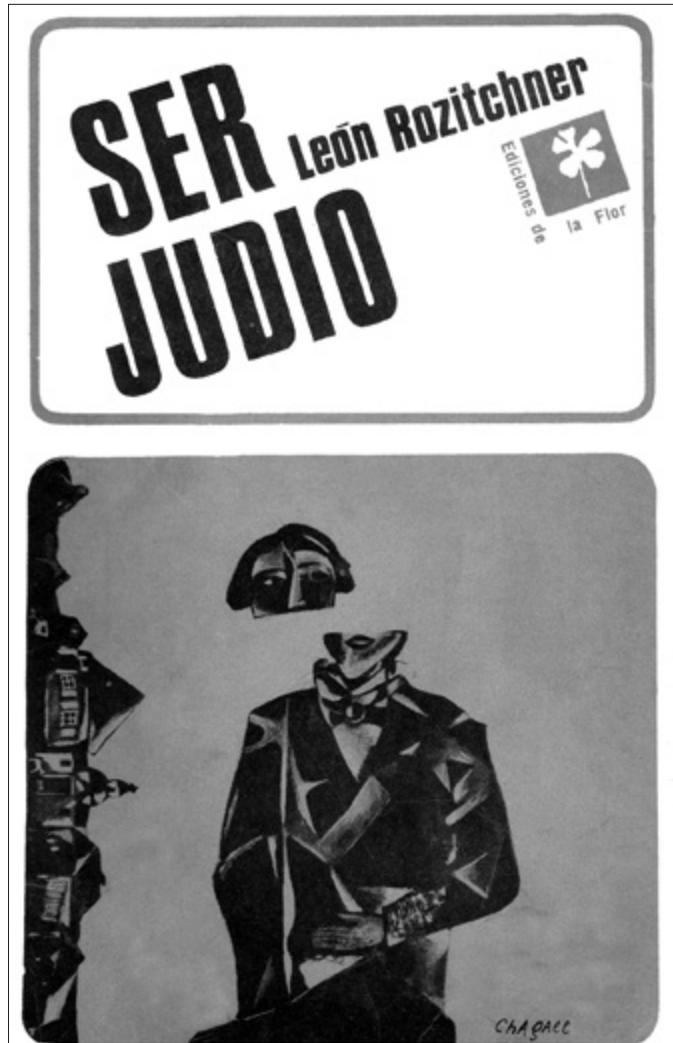
desarmadas e inermes” a su poder. Pero ellas, a su vez, tenían lo que de masa había en Perón, y es por eso que no lo consideraban como alguien propio. Rozitchner no se siente a salvo y se pregunta qué había en cada uno de nosotros de Perón en una época que transcurría *entre la sangre obrera y el tiempo burgués*.

III

En 1965, la revista *La Rosa Blindada* consultó a una serie de intelectuales acerca de cuáles debían –según su consideración– ser las bases de una política cultural revolucionaria. Participaron del debate Héctor Agosti, Carlos Astrada, Juan Carlos Portantiero, León Rozitchner, Juan José Sebreli y John William Cooke. Este último, quién había sido delegado de Perón en el exilio, participa de la iniciativa con un escrito inusual en su pluma. Sus textos más conocidos escapaban de los formatos habituales apareciendo de modos imprevistos: correspondencias, informes, conferencias y sus célebres *apuntes para la militancia*. Textos de *urgencia* por dónde desfilaban los nombres más sofisticados de la filosofía, convocados por la necesidad práctica pero sin ser nombrados. Quizá una explicitación de esas lecturas era considerada por Cooke como innecesaria para la discusión, pero tal vez la verdadera razón de esa clandestinidad haya que encontrarla en la mirada atenta de las burocracias partidarias, al acecho de todo lo que de extraño surgiera de su pensamiento. Pero en este texto Cooke se desvía de su trayectoria. En él aparecen las citas que revelan sus lecturas marxistas. A partir del análisis

de los manuscritos del “joven Marx”, deduce que una política cultural no está constituida por un programa sino por las características que van adoptando las luchas emancipatorias. El peronismo, en la visión cookista no era una alienación de la clase sino el grado más alto de conciencia histórica que esta había alcanzado⁸. Rozitchner, quién se había hecho amigo de Cooke en Cuba a principios de los años 60 mientras dictaba clases de filosofía en la Universidad de La Habana, decide contestarle y publica su artículo denominado *La izquierda sin sujeto* en respuesta al intento de ensayar una política revolucionaria dentro del peronismo. Rozitchner consideraba que Cooke era “una de las expresiones más lúcidas del peronismo de izquierda”, sin embargo cuestionaba que en su análisis siempre apareciera un “punto ciego, un indecible” que era el espacio que debía reservar a Perón pese a que “sabía quién era”⁹. Rozitchner ponía en cuestión las posibilidades de un triunfo revolucionario en la Argentina y las “leyes necesarias” de la historia que llevarían a él de modo independiente a las condiciones subjetivas que se desarrollaban. El problema no radicaba en la doctrina del peronismo como *conjunto formal-abstracto*. Allí no residía su falsedad sino en el “modelo de hombre que encarnaba”¹⁰. Sin embargo, la diferencia de perspectiva que aparecía entre ambos, no borra una preocupación –de inspiración sartreana– común, que los emparentaba: lo *práctico-inerte* como alienación que restituye lo colectivo en la serie individual, a partir de la conformación de colectivos que reúnen lo disperso como tal sin cuestionar su verdad constitutiva. Sin

embargo, las opciones políticas que sigue cada uno difieren radicalmente. Si para Cooke el peronismo era una anomalía que trastocaba los nombres y las referencias teóricas y prácticas, el desafío consistía en situarse en su interior para favorecer el despliegue de las potencias populares capaces de desbordar las formas políticas y sociales que las contenían. El “hecho maldito”, una de las frases más recordadas de la historia política argentina, expresaba el drama cookiano que se debatía entre la capacidad destituyente y la imposibilidad de deshacer los modos de la convivencia social afirmando nuevas formas de ser. En esa trama ambivalente abierta por el peronismo, se despliegan las intensidades políticas argentinas de la época, y sus pensamientos más originales. Para Rozitchner, las formas políticas y sociales bloqueaban, en el mismo acto de su constitución, las posibilidades del cambio. Encontró en las *masas artificiales* de Freud una clave para pensar “apariencia de poder colectivo”. En la ilusión, lo colectivo aparece como poder virtual que es mediado y se deposita en la figura del líder que actualiza la dependencia alienando el poder de la masa. El peronismo incitó –según su perspectiva– “el núcleo de la humillación y dependencia” para conducir. “Cada peronista se libra por esta vía de sí mismo”, siendo que una revolución social desarrolla otra lógica que no consiste en considerar a las masas como *fuerza mecánica*, cuantitativa, sino una fuerza que actualiza deseos y cualidades heterogéneas al poder. En este punto, retoma las observaciones de Marx en las que señalaba la cooperación como fundamento de todo poder histórico. El capitalismo



se apodera de las fuerzas colectivas disolviéndolas en el mismo momento de su reunión bajo una forma exterior objetivada: la fábrica. *El individuo solipsista* es para Rozitchner, la forma en la que se cristaliza la impotencia social, en la medida en que impide una apertura al campo común conformado por lo colectivo como “prolongación del cuerpo propio en el acuerdo con los otros”. La concordancia como lo opuesto al líder que confirma a cada uno en su lugar. Si para Cooke el líder era el mito fundante de la voluntad colectiva, para Rozitchner allí radican

las razones del fracaso. Mientras se crean estructuras amplias y colectivas se las encierra en la dependencia organizativa al conductor produciendo la ilusión que virtualiza el poder real de los trabajadores. *La fuerza viva y popular* no adquirió la plenitud de su vitalidad y realidad, no puso toda

La religión es otro de los grandes temas de investigación que trabaja en profundidad León Rozitchner. A partir de su lectura de las Confesiones de San Agustín, “manual de instrucciones para la sujeción”, que elabora en *La cosa y la Cruz*, concluye que en la religión cristiana se encuentran las bases subjetivas de la dominación capitalista. En las concepciones agustinianas, fundantes de la religión cristiana, Rozitchner halla claves que le permiten comprender la institución de modelos de hombre que niegan el cuerpo e introducen la lógica de la muerte y el sacrificio ajeno como fundamento de la política. Un cuerpo abstraído de sus cualidades sensibles que queda disponible, a través de la operación cristiana, para el cálculo económico sobre el que se funda la explotación.

su voluntad en resistir la dominación sino que la orientó al campo que ofrece el enemigo en tiempos de paz: la política como juego de representaciones que “no desnuda la verdad de lo representado”. El Peronismo promovió “un tipo de hombre, lazo y anhelo sostenido en la pura representación del poder popular”, constituyendo un *falso colectivo* en que la relación pasa a ser de individuo a individuo.

En este esquema, resultan inacep-

tables para Rozitchner, dos estrategias empujadas por la izquierda frente al peronismo: el entrismo y el seguidismo como formas de aceptación acrítica de lo *práctico-inerte*. En este sentido, Rozitchner considera la *astucia* montonera como una continuación de las lógicas burguesas al constituirse en un ejército ofensivo que lo equiparaba al ejército represor.

No se trataba de la *defensiva estratégica como estrategia de los pobres* que permitiera darse “el tiempo y el espacio para la creación de un poder popular”, sino de la aceptación del cuerpo popular tal y como viene dado, apostando a sustituir a Perón en el modelo identificador de dependencia que este había creado. El sentido de la política peronista –concluye Rozitchner– estaba ya inscripto en su modelo de conducción política, sostenida en ese deseo de ser incluido dócilmente que, transacción mediante, llevó a la obediencia al extremo límite de la intimidación.

IV

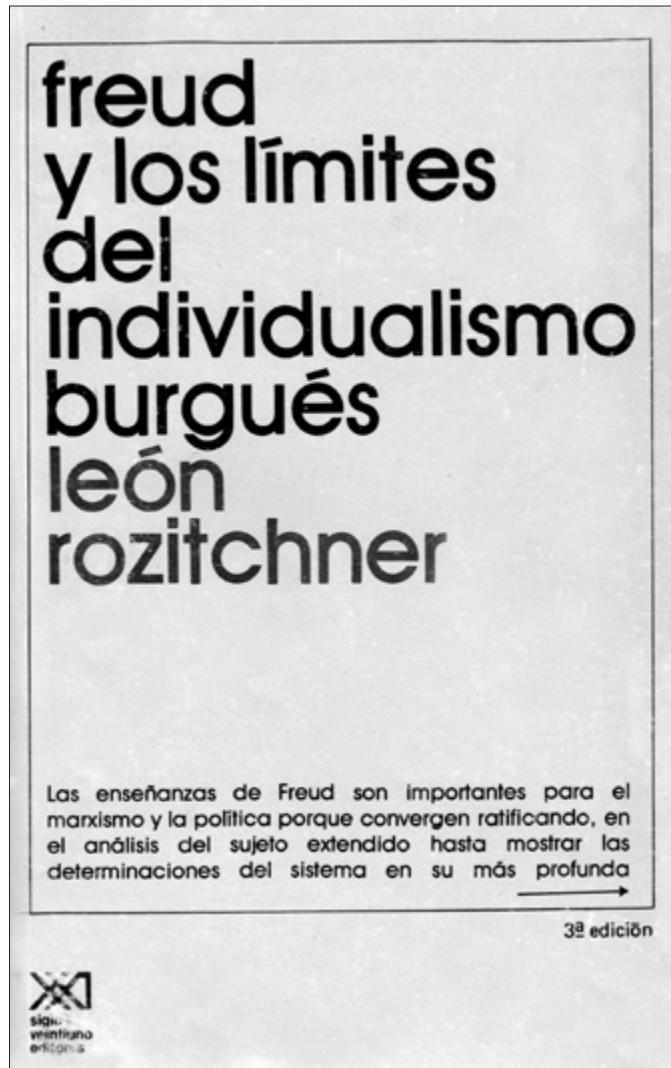
La religión es otro de los grandes temas de investigación que trabaja en profundidad León Rozitchner. A partir de su lectura de las *Confesiones de San Agustín*, “manual de instrucciones para la sujeción”, que elabora en *La cosa y la cruz*, concluye que en la religión cristiana se encuentran las bases subjetivas de la dominación capitalista. En las concepciones agustinianas, fundantes de la religión cristiana, Rozitchner halla claves que le permiten comprender la institución de *modelos de hombre* que niegan el cuerpo e introducen la lógica de la muerte y el sacrificio ajeno como fundamento de la política. Un cuerpo abstraído de sus *cualidades sensibles* que queda disponible, a través de la operación cristiana, para el cálculo económico sobre el que se funda la explotación.

De este modo, el cristianismo produce una verdadera *tecnología de dominio* que penetra los cuerpos y organiza la subjetividad occidental, incluso atravesando el umbral de las sociedades

posmodernas. Si el análisis marxista centraba su preocupación en la expropiación del cuerpo trabajador convertido en mercancía, mostraba cierta desatención frente a la expropiación mítica, base de la organización de las subjetividades. El trabajo indiferenciado capitalista, sugiere Rozitchner, procede de una abstracción previa del cuerpo producida por esa subjetividad sometida por la racionalidad cristiana. En la figura de la Virgen María, negada en su cuerpo de madre procreadora, Rozitchner descubre la “primera máquina social abstracta productora de cuerpos convocados por la muerte”, anticipando en la figura del Cristo crucificado la sacralidad que adquiere la mercancía en las formas sociales capitalistas, hecha del sacrificio y el despojo del propio cuerpo.

Se trata, para el autor, de rastrear los orígenes de la constitución material del Dios cristiano que releva al Dios judío, y que concentra en una única figura la multiplicidad de un pueblo que elabora colectivamente sus mitos. En este proceso quedan absorbidas las resistencias al Imperio que han sido sometidas a los efectos de la construcción de la figura divina cristiana. La figura de la santísima trinidad es la cristalización la del poder absoluto canonizado que sirve de soporte efectivo para la sujeción política tramada del despojo de la historia, la afectividad, la imaginación y la *sensualidad* de los cuerpos sometidos por terror que proporciona la imagen del cuerpo de Jesús crucificado.

El cristianismo se erige como un poder que excluye los ritos paganos de adoración de la tierra y la naturaleza. La materia, proveniente del mito de la Magna Mater, es relegada en la racionalidad patriarcal que la despoja



de sus *cualidades sensibles* a punto tal de someterla a la racionalidad instrumental. De este modo, ambas racionalidades –capitalista y cristiana– se complementan a partir de la fragmentación de la materialidad corporal.

V

Todo poder implica una cierta economía del miedo que distribuye el terror sobre los cuerpos que conforman el espacio social,



John William Cooke

separándolos a partir de la amenaza de muerte como lógica de reproducción de lo social. El capitalismo —en la percepción rozitchneriana— actúa como una máquina codificadora de los flujos corporales que estratifica los cuerpos surcados por ese terror. No existe poder trascendente que no implique a su vez una reorganización del cuerpo individual. Cada sujeto debe autorreproducirse como sujeto aterrorizado¹¹. La dictadura fue la consagración máxima de la lógica de muerte inaugurando un vacío con la figura del desaparecido que opera como fondo amenazante de nuestras propias existencias. Tal figura,

introduce en cada uno de nosotros un espacio de complicidad que hace posible la convivencia con lo insostenible. Cada vez que imaginamos ese vacío creado por la figura del desaparecido, debemos en el mismo acto negar esa representación de una presencia viva que ha quedado vaciada: volvemos a desaparecer al desaparecido identificándonos en nuestra complicidad con el genocida para poder persistir en nuestra existencia acobardada y obtener del poder su absolución¹².

La tortura es la forma que encontró el poder para enfrentar la resistencia colectiva, restituyendo los límites

del cuerpo a los “límites de la piel” individual. Sin embargo, ella también evidencia su impotencia, pues se nutre de las potencias y la creatividad común¹³. Al acallar la marca de la muerte –sugiere Rozitchner– perdemos nuestro poder de resistir el terror, siendo la vida, la única lógica capaz de vencer a la muerte que tomó nuestros sentidos¹⁴.

Cada cuerpo elabora su complicidad con la dominación o, en su reverso, su resistencia como lugar de verificación de la posibilidad de reanudar la cooperación colectiva: *el cuerpo es el índice vivido de toda contradicción*¹⁵.

Si las claves del poder encuentran su verdad en la penetración afectiva de las subjetividades, con el propósito de hacer *sentir el interés ajeno como propio*, recuperar esa trama colectiva abre el camino para el ejercicio de otro poder que *está siendo* todo el tiempo y que se encuentra en la base de toda expropiación. La representación trascendente de ese poder, nos devuelve una figura que moldea nuestra percepción. Por lo tanto, “el poder no es algo que se tome. Es una reconquista que consiste en vencer la ilusión de sentirse por fuera de él. Sino, se enfrenta al poder a través de sus categorías de representación”¹⁶.

La recuperación de esa capacidad colectiva del hacer, le permite a Rozitchner esbozar otra imagen de la nación, no como algo dado, sino como una reapropiación de la existencia común que se materializa en la extensión del cuerpo individual, en una territorialidad determinada que da sentido concreto a las formas nacionales formales y abstractas de la burguesía, que se sostienen en la estatalidad como forma de violencia ofensiva y confiscatoria.

VI

Rozitchner propone un materialismo corporal como condición del pensar. En este sentido, *pensar no es enunciar una idea sino roturar un cuerpo*. Si la filosofía, pretende pensar la verdad, debe dar testimonio de la experiencia de esos cuerpos¹⁷.

El fondo de su filosofía se desarrolla sobre *la fenomenología de la percepción* que coloca al cuerpo como “campo material y sensible donde se rebela el sentido de todo lo existente”¹⁸. Se trata de ligar la toda la experiencia y el pensamiento humano con la elaboración subjetiva personal como producción de un punto de perspectiva situado y *sensible*: la historia se vuelve *significación vivida*.

El pensamiento implica el conocimiento no sólo del propio cuerpo sino del cuerpo del otro.

Una afección que permite *hacerlo vivir en uno mismo*¹⁹. El poder del cuerpo excede al saber, en tanto la conciencia no sabe lo fundamental: que está sometida a los efectos del terror que la ha moldeado. Ella no puede predecir el significado de la

apertura corporal al campo común como momento en que se activan esos poderes. Hay una *memoria corporal del dominio* que conserva la angustia personal frente a cada insubordinación y que hace que el poder ajeno se actualice en ese acto. Solo una energía corporal y colectiva que irrumpa puede desestructurar este

El fondo de su filosofía (de Rozitchner) se desarrolla sobre la fenomenología de la percepción que coloca al cuerpo como “campo material y sensible donde se rebela el sentido de todo lo existente”. Se trata de ligar la toda la experiencia y el pensamiento humano con la elaboración subjetiva personal como producción de un punto de perspectiva situado y sensible: la historia se vuelve significación vivida.

dispositivo. Si el Saber establecido codifica los flujos de deseo, siempre hay un exceso que necesita reinventar un modo de pensar y vivir para impedir que sea nuevamente codificado²⁰.

Escribir para Rozitchner significa hablar para no ser hablado por la estructura de poder. Sus libros están orientados por motivaciones muy precisas. En *Persona y comunidad* se propone un rescate de la ética scheleriana basada en la sexualidad y el amor por encima del Scheler *escolarizado e idealista* “despojado de su materialidad histórico-concreta”. Para Rozitchner los enunciados expresan modos de ser. En Scheler no busca las contradicciones internas de su obra, sino el modo de vida que se desprende de sus formulaciones y su relación con nuestras modalidades de ser.

En *Ser Judío*, Rozitchner se pregunta por cómo compatibilizar el *ser Judío* con el *ser argentino* en el contexto del conflicto árabe-israelí, verificando la conversión del núcleo resistente del judaísmo en lógica estatal, cuya violencia se asimila a la persecución padecida históricamente en la experiencia del pueblo judío, desarrollada en la carencia de una espacialidad geográfica común.

Moral Burguesa y Revolución intenta develar el tipo de figuras subjetivas que se desprenden de los relatos del *conjunto invasor* de Playa Girón, que anticipaba el sistema que este buscaba instituir. En ellos encuentra un sistema de jerarquías que se deducía de la división del trabajo puesta de manifiesto en el grupo agresor y que expresaba la forma de estructuración capitalista que se buscaba promover en Cuba.

Malvinas: De la guerra sucia a la guerra limpia, desarrolla una polémica en la que Rozitchner discute con el apoyo crítico que el Grupo de Discusión Socialista, reunido en el exilio mejicano, había manifestado en favor de la guerra. *El Terror y la gracia* son las dos formas complementarias que aparecen relevándose una a otra en la vida contemporánea.

Toda la apuesta filosófica de León Rozitchner está orientada a que el pensamiento encarne una práctica de resistencia. Su estilo de escritura, implacable y beligerante, expresa la agresividad de quién no acepta someterse a la falsa coherencia de un mundo que no se pregunta por su condición de sometimiento. En su obra, escribir es un modo de existir que busca restituir el goce y la sensualidad corporal arrancados de nuestras vidas.

NOTAS

1. Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, México, Ed. Siglo XXI, 1988.
2. Rozitchner, León, *Perón entre la sangre y el tiempo. Lo inconciente y la política, tomo I. Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*, ed. Catálogos, Buenos Aires, 1998, pp. 11 y 12.
3. *Ibidem*, p. 22.

4. Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, ed. Fondo de Cultura, Buenos Aires, 2000. En una entrevista realizada a León Rozitchner por el colectivo editorial *El Ojo Mocho*, manifiesta sus diferencias con Foucault. Interrogado por esta coincidencia en la inversión de la fórmula de la guerra de Clausewitz, Rozitchner responde que si bien trabajan sobre temas parecidos, y en muchos casos concordantes, Foucault confiere al sujeto un lugar pasivo derivado de una estructura de poder que actúa sobre el sujeto determinándolo al sometimiento. Rozitchner agrega la perspectiva del sujeto como “núcleo de elaboración de la verdad histórica” y, por tanto, de la resistencia. *De te fábula narratur*, revista *El Ojo Mocho*, N° 3, otoño 1993.
5. El antropólogo francés Pierre Clastres, analizó las *máquinas de guerra* de las sociedades primitivas. Según esta visión que contradice las explicaciones organicistas y economicistas de la antropología, la violencia era ejercida por las comunidades primitivas contra la unidad del Estado. Se trataba de una auténtica defensa de los modos de vida de lo múltiple–disperso contra lo Uno-Estado. Clastres Pierre, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
6. Rozitchner, León, *Perón entre la sangre y el tiempo. Lo inconciente y la política, tomo II. De la guerra a la política*, Buenos Aires, Ed. Catálogos, 1998, p. 116.
7. *Ibidem*, p. 142.
8. Cooke, John William, “Bases para una política cultural revolucionaria”, *De Mano en Mano*, Dossier John William Cooke, año 2, N° 8, septiembre de 1998.
9. Entrevista a León Rozitchner 11/01/2001.
10. *Las desventuras del sujeto político, Ensayos y Errores*. Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1996.
11. Rozitchner, León, “La desaparición de personas (nueva tecnología de dominio político)”, revista *Ainda*, s/f.
12. *Ibidem*.
13. Rozitchner, León, *Perón...*, tomo I, *op. cit.*, p. 19.
14. *Ibidem*, p. 16.
15. La restauración democrática post dictatorial, es para Rozitchner la forma de convivencia social que se ha consolidado sobre el terror. Sin embargo, las jornadas de diciembre de 2001, abrieron las posibilidades de reconstruir el tejido social, desgarrado por la dictadura. De repente, y sin que mediara racionalidad previa alguna, el poder del otro hizo que cada uno recobrara su poder individual que le había sido expropiado. Rozitchner, León, *La ruptura de la cadena del terror en 19 y 20, Apuntes para un nuevo protagonismo social*, Buenos Aires, Ed. De Mano en Mano, 2002, pp. 39-40.
16. Rozitchner, León, *Perón...*, tomo II, *op. cit.*, p. 158.
17. Rozitchner, León, *Filosofía y Terror, Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*. Ed. El Cielo por Asalto, pp. 115-122.
18. Rozitchner, León, *Perón...*, tomo I, *op. cit.*, p. 69.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*.

Para una fenomenología del Ser político

Por Eduardo Rinesi

Pensar la tensión entre las prácticas políticas y las condiciones sobre las que estas se despliegan, lejos de todo análisis reduccionista que objetiviza la dominación, es la tarea que emprende Oscar Landi. La evocación de Landi que traza con admiración y respeto Eduardo Rinesi, rememora los aspectos centrales de un pensamiento que vislumbra en los espacios de formación discursiva un dispositivo simbólico, constituyente de las identidades políticas. El peronismo, la dictadura militar, la “transición democrática” y la década del 90 y las aún frescas jornadas del 2001, son trabajadas desde esta perspectiva para la cual el dominio político se rehace continuamente en sus construcciones de sentido. La irrupción de los medios de comunicación como sitios privilegiados de la construcción de simbolizaciones, pone en alerta a Landi, quién advierte sobre ciertas simplificaciones que de la época que otorgan el privilegio a la imagen sobre la palabra. La política no está hecha nunca de un conjunto de imágenes, sino que requiere de la palabra como dadora de sentido, en su persistencia por conformar un horizonte común. Recuperarla de su obiedad resulta la tarea impostergable para reconstituir la crítica.

Si se quisiera hacer una suerte de fenomenología de la vida pública...

Oscar Landi

Las caracterizaciones del mundo intelectual argentino de los años que se tienden entre la caída de Perón y la de Illia ocupan ya muchas páginas destacables, entre las que puede no estar de más apuntar las de *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, de Silvia Sigal, las de *Nuestros años sesentas*, de Oscar Terán, y las de *La operación Masotta*, de Carlos Correas. En todas ellas un nombre se destaca como fanal orientador de las polémicas y de las tomas de partido y como símbolo y condensación de un momento histórico, político y cultural: el de Sartre. La idea del marxismo como el infranqueable horizonte filosófico del siglo, la temática del compromiso, el mismo “personaje” del pensador francés, y todo lo que él simbolizaba, su prolífica obra filosófica, novelística y teatral, parecen haber sido presencias muy decisivas en los ambientes intelectuales porteños de esa época, en la que hay que ubicar el inicio del itinerario político e intelectual de Oscar Landi. Sin embargo, no sería Sartre, con toda su enorme importancia como emblema y divisa de esos años, el autor que de manera más decisiva influiría sobre Landi, ni aquel sobre el que en su obra posterior Landi volvería de modo más recurrente y sistemático. Landi había ingresado a la Facultad de Medicina a comienzos de la década y enseguida se dejó envolver –o, para usar un verbo que él mismo usaría más tarde, “devorar”– por los fuertes movimientos estudiantiles de la época. Militó en la FUBA y en la juventud comunista y eso lo fue llevando (según él mismo recordaría muchos años después)¹ a vincularse con personas, lecturas y discusiones

que circulaban por otras facultades de la Universidad de Buenos Aires, a terminar de definir su vocación y a dejar Medicina para ingresar en Filosofía y Letras. Y allí el filósofo más relevante de la hora no era Sartre, sino el autor que más perdurablemente influiría sobre Landi y que constituiría, hasta el final de su vida y de su obra, su punto de apoyo conceptual más firme: Maurice Merleau-Ponty.

Apenas tres años menor que Sartre, Merleau-Ponty se había empeñado desde el comienzo de su itinerario intelectual (y en el modo en que el propio Sartre lo recordaría más tarde en un pequeño librito, *Historia de una amistad*, bella memoria de su relación y de sus desencuentros) en la demolición de la idea de que *la naturaleza y el hombre son objeto de conceptos universales*. Merleau-Ponty, escribe Sartre, se impacientaba frente a ese tipo de universalismo, frente a *esas buenas gentes que creyéndose avionetas practicaban el ‘pensamiento de conjunto’ olvidando nuestro hundimiento natal*. Contra ese universalismo Merleau-Ponty interrogaría primero la *percepción, experiencia ambigua que entrega nuestro cuerpo a través del mundo*

y el mundo a través de nuestro cuerpo: gozne y anclaje, y luego, a partir de la comprensión de que nuestro ser en el mundo, anclado en esa experiencia primordial del

cuerpo, es un ser inacabado y siempre abierto (hacia las cosas, hacia los otros), la *intersubjetividad, el lenguaje y la historia*². Como el propio Landi apuntaría en un conjunto de notas de los últimos años de su vida, la filosofía de la percepción, por esta vía, se vuelve filosofía de la *praxis*, filosofía de la historia o filosofía política. De

El filósofo más relevante de la hora no era Sartre, sino el autor que más perdurablemente influiría sobre Landi y que constituiría, hasta el final de su vida y de su obra, su punto de apoyo conceptual más firme: Maurice Merleau-Ponty.

manera que la filosofía de Merleau-Ponty no nos deja lejos de los temas y las preocupaciones que dominaban el campo intelectual argentino de aquellos años en los que Landi construía su pensamiento teórico y político. La pregunta es si nos deja en condiciones de encarar esos temas y preocupaciones desde el punto de vista

El propio Merleau-Ponty, escribe Sartre, estaba convencido de que su sentimiento de la existencia, que no exigía el marxismo, tampoco se oponía a él, lo que es otro modo de decir que el marxismo no era para Merleau-Ponty una doctrina, un dogma o una necesidad, sino una elección, una contingencia, una aventura. Elegir protagonizar esa aventura sin el reaseguro de un sistema en el que no consideraba necesario creer, es quizás la experiencia política fundamental de Merleau-Ponty.

que dominaba las discusiones argentinas y no sólo argentinas de esos años, desde el punto de vista que el viejo Sartre había declarado “el horizonte insuperable” de la época y desde el que el propio Landi, militante comunista, colaborador de los *Cuadernos de Cultura* dirigidos por Héctor P. Agosti y prologuista de uno de los libros del autor de *La milicia literaria*, intentaba pensar la política y la historia. La pregunta, en fin, era si la filosofía de Merleau-Ponty era una filosofía marxista, o si al menos era compatible con un abordaje marxista de las cosas.

Y la respuesta a esa pregunta no era fácil. Por un lado, estaba claro que, como el propio Sartre subrayaba, “Merleau no era marxista”, desconfiaba de *cualquier* doctrina en la que pudiera descubrir una construcción de lo que él llamaba, reprobatoriamente, “pensamiento de conjunto”, y particularmente consideraba al marxismo, tanto como al racionalismo clásico, una forma de intelectualismo objetivista, vale decir, un sistema de pensamiento que se dedicaba a contemplar el mundo (la historia, la

naturaleza) “de frente”. Y ni el mundo ni la historia ni la naturaleza están nunca, para Merleau-Ponty, “enfrente”, sino que *nos envuelven*, nos circundan y nos incluyen. La idea de objetividad presente en el marxismo propone un fundamento absoluto del saber adecuado sobre las cosas del mundo, y Merleau-Ponty, escribe Sartre, “sólo creía en un único absoluto: nuestro anclaje, la vida”, que nos abre, como ya dijimos, a la intersubjetividad y a la historia (esto es: a la totalidad del tiempo pasado y del tiempo futuro), pero no como a un mundo ordenado y racional, sino más bien como a una aventura *necesariamente contingente*, en la que el marxismo no puede pretender hacer las veces de un recetario de valor universal. Pero acaso sí —por qué no— el de una brújula más o menos útil, el de un bastidor, una idea reguladora o un esquema heurístico. Porque si la fenomenología de Merleau-Ponty no se dejaba confinar a los límites del “gran relato” marxista, tampoco resultaba, como observa Sartre, *incompatible* con lo que habría que llamar una *toma de partido* asociada (por cierto: en la precisa circunstancia histórica francesa de la segunda postguerra) a la lucha de clases y al designio de la emancipación de los trabajadores. El propio Merleau-Ponty, escribe Sartre, estaba convencido de que su sentimiento de la existencia, que no exigía el marxismo, tampoco se oponía a él, lo que es otro modo de decir que el marxismo no era para Merleau-Ponty una doctrina, un dogma o una necesidad, sino una elección, una contingencia, una *aventura*³. Elegir protagonizar esa aventura sin el reaseguro de un sistema en el que no consideraba necesario creer es quizás la experiencia política fundamental de Merleau-Ponty.

Pero no sólo Merleau-Ponty no consideraba a la fenomenología incompatible

con el marxismo, sino que (sigamos a Sartre un momento más: ya vamos a dejarlo) opinaba que la célebre frase de *El Dieciocho Brumario* según la cual *los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado* podía considerarse como *una versión marxista de su propio pensamiento*. Esta observación es muy interesante, porque nos sitúa frente a los dos modos posibles de pensar la tensión, constitutiva de la política, entre la acción de los sujetos individuales o colectivos que actúan en la historia y el conjunto de situaciones que circunscriben esa acción, y nos muestra que esos dos modos posibles de pensar esta tensión *no son excluyentes*. En efecto: ni el “objetivista” Marx desconoce que son siempre los hombres quienes “hacen la historia” (y por eso el marxismo es *también*, además de una teoría sobre las leyes objetivas de la historia, una teoría sobre los sujetos que actúan en ella) ni el existencialista Merleau-Ponty desconoce que el campo en el que esos sujetos “hacen la historia” está siempre punteado por un conjunto de circunstancias que esos mismos sujetos no tienen más remedio que considerar “dadas”. (Circunstancias “de hecho”, como solía decir Landi para aludir a las determinaciones “duras y mudas” de la sociedad: situaciones heredadas, poderes fácticos, designios tecnológicos). Pensar la política es pensar en el corazón de esta tensión entre la “lógica de la acción” y la “lógica de las situaciones”, para utilizar, a este respecto, la terminología introducida por ese gran lector y heredero de las obras de Marx y de Merleau-Ponty que es Claude Lefort. Pero debemos entender esto sin simplificaciones, y sobre todo sin hipostasiar los

términos de una polaridad que es esencialmente dinámica. En efecto, no se trata, para Lefort (para el modo en que Lefort lee y recrea la poderosa tradición del “realismo político” moderno), de que exista, *por un lado*, “la realidad” en la que se enmarca la acción de los sujetos sociales y, *por otro lado*, la actividad práctica de esos sujetos. La *praxis*, verbigracia, del proletariado, no se “enmarca”, dice Lefort leyendo a Marx, en una cierta realidad, sino que *es constitutiva de esa misma realidad*. Y lo es porque es en esa propia praxis que el proletariado se va constituyendo como la clase en la que se realiza la disolución de todas las clases, la clase que “es capaz de sustraerse a cualquier ideología porque no está ligada a ningún interés particular”, que “prueba

en su trabajo la universalidad de su posición” y que puede construir, a partir de esa posición universal, un punto de vista adecuado para apreciar los conflictos de la hora y para definir los términos de la situación. Sólo que, dice Lefort, en la medida en que en la época en que Marx escribe, el proletariado, sólo por excepción, tiene la iniciativa política, ese punto de vista es un punto de vista necesariamente construido desde la perspectiva del porvenir (y no del presente) de esa clase y de la sociedad, y necesariamente enfrentado a los puntos de vista antagónicos desde los que las fuerzas sociales hegemónicas en el presente construyen su propia versión de la realidad⁴. Siempre es así: hay política

Landi [...] aseguraría, años más tarde, que la problemática del realismo no puede ser encarada desde la perspectiva de la adecuación o inadecuación de una serie de discursos o programas a los datos presuntamente inmodificables de una realidad preexistente, sino que tiene que pensarse “desde el punto de vista de las operaciones discursivas que construyen ciertas nociones de la realidad, de lo imposible y de lo posible”.



Oscar Landi

porque el tiempo está “fuera de quicio” y porque el presente no es nunca contemporáneo de sí mismo. Lo que es otro modo de decir que el realismo de Marx (como, antes del suyo, el de Maquiavelo) es un realismo que se sostiene *sobre un piso de fuerte indeterminación*, y que la idea marxiana de *realidad* es todo menos la idea de algo objetivo e inapelable. Así lo entendía también Landi, quien en el mismo sentido aseguraría, años más tarde, que la problemática del realismo no puede ser encarada desde la perspectiva de la adecuación o inadecuación de una serie de discursos o programas a los datos presuntamente inmodificables de una realidad preexistente, sino que tiene que pensarse *desde el punto de vista de las operaciones discursivas que construyen ciertas nociones de la realidad, de lo imposible y de lo posible*⁵.

Esta frase que acabamos de citar corresponde a un artículo aparecido en una compilación de textos de diversos autores publicada en la Argentina en los años en los que la reflexión teórico-política giraba alrededor del tópico casi excluyente de la “transición a la democracia”. Pero vale la pena citar, en el mismo sentido, un escrito de Landi aparecido una década antes, en el contexto de una serie de discusiones que giraban sobre otros asuntos y bajo los auspicios de otras inspiraciones, y en el que ya podemos percibir la misma preocupación por superar las concepciones más objetivizantes y más reductoras de la complejidad que tienen siempre las luchas políticas. Se trataba en este caso –en el marco de una discusión sobre la crisis política argentina de mediados de los años setenta– de evaluar los méritos de la categoría de hegemonía para el análisis de los fenómenos políticos. Y lo que Landi observaba entonces es que si por un lado la utilización de este concepto se había introducido en la literatura sociológica y política latinoamericana *de manera crítica frente a la concepción del Estado como mero aparato de coerción, y comporta una reformulación del concepto de Estado y de sus relaciones con la sociedad que abre un amplio espacio teórico para el análisis político*, por el otro *su uso frecuentemente genérico, en términos de la capacidad de una clase o pacto entre sectores de clase para hacer aparecer su interés singular por el interés general de toda la sociedad, amenaza con dejar ligado el concepto de hegemonía a la problemática teórica de la concepción criticada*, con la que este uso inadecuado del concepto compartiría lo que Landi llamaba un “reduccionismo clasista” sustantivista y empobrecedor. En efecto, cuando se piensa que, por un lado, “todo es reductible a un interés de clase esencial”,

y, por el otro, que “el poder es un lugar desde el cual se reproduce la dominación económica”, cuando no se introducen, en el análisis, niveles, discontinuidades y desplazamientos en las formaciones ideológicas, cuando no se advierte el modo en que la función ordenadora del aparato estatal es a su vez producto de las múltiples y complejas relaciones de fuerzas globales en la sociedad, se corre el riesgo de perder, precisamente, uno de los sentidos más recuperables del concepto de hegemonía política, que es el de permitirnos pensar los sistemas de dominación como cierres siempre provisorios y contingentes de situaciones abiertas, inconclusas e inacabadas⁶.

Pero no se trata sólo, en el modo en el que Landi piensa la relación que existe entre el orden político y el enmarañado y plural conjunto de conflictos que habita la sociedad, de indicar que todo orden hegemónico es necesariamente provisional, inseguro y frágil (que, dicho en otros términos, ningún orden hegemónico “cierra” jamás), sino de advertir que tampoco *los sujetos* de esos órdenes hegemónicos están dados, en su identidad, sus representaciones y sus intereses, de una vez y para siempre. Esto es sin duda cierto en cualquier caso, pero posiblemente nunca se le haya vuelto a Landi tan evidente como a la salida de la dictadura militar de 1976-83, cuando se trataba de pensar las condiciones para la construcción de una nueva institucionalidad en la Argentina y se veía claro que ésta no podía tener como protagonistas a una serie de actores *ya constituidos*, idénticos a lo que ellos mismos habían sido antes del inicio del ciclo militar y que apenas debían volver a “hacer su juego” en el tablero de la representación política institucional, “como siguiendo una conversación interrumpida”⁷, porque en el medio habían tenido lugar un par de

transformaciones fundamentales. Por un lado, la dictadura había operado una radical configuración de las identidades sociales y políticas, y esta circunstancia (en el contexto, además, de una crisis de las certezas *teóricas* acerca de los modos en los que se define y se constituye una identidad política, crisis a la que en esos años solía aludirse con expresiones como “crisis de los paradigmas”, “crisis de los grandes relatos” o, menos eufemísticamente, “crisis del marxismo”) lleva a Landi a preocuparse por “el tema clave de la productividad de la política”: a sospechar que los actores políticos nunca “llegan” al campo “discursivo” o “simbólico” de la política para expresar en él su ser social verdadero, sino que *definen su propia identidad* en ese campo (en efecto: discursivo, simbólico) de la política⁸. Por otro lado, la sociedad argentina había sufrido, durante

esos mismos años de la dictadura militar, una fenomenal transformación tecnológica en el campo de los medios masivos de comunicación, que alteró profundamente

los mecanismos de formación del sentido común y de la opinión pública y todo el conjunto de elementos que conforman lo que Landi llamaba “la trama cultural” de la política⁹. Vamos por partes.

En primer lugar –dijimos–, Landi tenía que enfrentar la cuestión teórica fundamental de los efectos de lo simbólico sobre la identidad de los sujetos de la lucha política y de la caracterización de esa lucha política como una lucha por la imposición de un cierto sentido del orden social. Para auxiliarse en esta indagación, Landi acudía a las consideraciones

Landi tenía que enfrentar la cuestión teórica fundamental de los efectos de lo simbólico sobre la identidad de los sujetos de la lucha política y de la caracterización de esa lucha política como una lucha por la imposición de un cierto sentido del orden social.

de Jacques Lacan y de Louis Althusser sobre el lenguaje y la ideología, y señalaba que lo simbólico, “clivaje estructurante de lo humano”, tiene un orden propio que rige la producción del sentido, de manera que “el individuo adquiere sus identificaciones normativas según el buen orden que prescriben los discursos sobre la sociedad”. Vale decir: que no hay identidad sino identificación (mejor: que no hay identidad sino como el resultado de un proceso de identificación), y que esa identificación es siempre el resultado de una cierta *interpelación* exitosa por parte de un discurso determinado o de una *formación discursiva* determinada. En el texto del año 1982 que aquí estamos acompañando, Landi consideraba, por un lado, la capacidad de la formación discursiva del peronismo (en las dos experiencias de 1945-55 y de 1971-76) para configurar y reconfigurar las identidades políticas de los sujetos populares argentinos y, por otro lado, el papel que había jugado la dictadura militar de 1976-83 como una poderosa maquinaria *productora de nuevas formas de subjetividad, de sociabilidad y de identidad*. ¿Cómo había funcionado esta maquinaria? Pues articulando exitosamente, dice Landi, en el contexto de anomia política de mediados de los años 70, dos *discursos diferentes*: el del neoconservadurismo económico y el del ordenancismo militar. Esos dos discursos se complementan y apoyan mutuamente, porque el diagnóstico que ambos sostienen para justificar la necesidad de un “reordenamiento de la sociedad luego de la crisis del estado protector y de las democracias” se organiza por igual alrededor de la oposición caos-orden, sólo que mientras el discurso castrense fundamenta ese diagnóstico en los términos de una doctrina de la seguridad nacional, el empresarial lo hace en

los términos de la esperanza depositada en los mecanismos del mercado para generar *la disolución de los anteriores sistemas de reconocimientos, que eran colectivos y no individuales, y que se alimentaban de la temática de la justicia social*. El papel del mercado (y del discurso acerca del mercado) en este dispositivo de reestructuración de la sociedad y de los individuos es, por lo tanto, para Landi, fundamental: el mercado, en esta convergencia de intereses representada por la alianza de militares y empresarios, *ya no es sólo la mano anónima que establece reglas de juego iguales para todos y educa a los hombres en la pedagogía del cálculo racional de costos y beneficios*, sino que, singularizando y privatizando a las personas, se convierte “en un dispositivo de la genética de un nuevo individuo”. Esa sociedad neo-individualista, con las identidades colectivas fragmentadas en mil pedazos, es el punto de partida del proceso de “transición” que estos textos de Landi de comienzos de los años 80 se proponían tematizar¹⁰. En segundo lugar —habíamos anunciado—, Landi tenía que enfrentar también el problema del modo en que la trama cultural de la política argentina se había visto afectada por la importante revolución tecnológica producida en el campo de los medios masivos de comunicación. Los medios —escribe Landi— *son poderosos dispositivos en el conflicto por la hegemonía política, pero no modifican las características semiológicas que venimos describiendo como propias de este proceso. No modifican las características semiológicas de este proceso*: es decir, no modifican el hecho de que este proceso de construcción de la hegemonía es un proceso de producción y universalización de significaciones. *Pero sí modifican las formas que asume en la sociedad este proceso de producción y universaliza-*

ción de significaciones: las coordenadas espaciales y temporales de las relaciones políticas, los mecanismos a través de los cuales se producen las interpelaciones políticas, las formas, los ritmos y hasta los géneros de los discursos que funcionan como políticos, etc.:

El perfeccionamiento y la expansión de los medios de comunicación y de la informática generan significativos cambios en la organización material de la cultura y se constituyen en ingrediente singular en la formación de las redes de poder que caracterizan a los diferentes regímenes políticos¹¹.

Landi dedicó una buena parte de sus esfuerzos teóricos de las últimas dos décadas de su vida a esta cuestión fundamental de la relación entre la vida política y el mundo de los medios en general, y de la televisión en particular. No voy a comentar aquí todo lo que Landi pensó y escribió sobre este problema importantísimo e in-mundo (in-mundo: vale decir, que está en el mundo, que se vincula con los modos en los que se desarrolla aquí y ahora la política y que había que estudiar, y que nadie en la Argentina estudió con la atención y la agudeza con que lo hizo Landi). En cambio, voy a comentar rápidamente dos cosas que Landi, en sus estudios sobre este problema fundamental —y en disonancia con algunas de las vertientes más simplificadoras y también más seductoras y, por lo mismo, más generalizadas de los estudios sobre el problema de la “videopolítica”—, evitó cuidadosamente sugerir.

La primera simplificación en la que Landi tuvo mucho cuidado de no incurrir es la que consistía en suponer que los medios podían reemplazar a la política o incluso disolverla. Cuando un pacto secreto entre dos notorios políticos argentinos

permitió hace ya doce años la reforma constitucional que habilitó la reelección como presidente de uno de ellos, Landi observó que el fuerte crecimiento de los medios como organizadores de la escena pública había generado *una especie de ilusión óptica por la cual parecía que no había política por fuera de lo que pasaba en las pantallas*, y que esa ilusión óptica había sido un anzuelo que habían mordido también *los críticos de la supuesta transformación de la política en una escena más de los medios, en un puro simulacro*, pero que lo que acababa de ocurrir revelaba que “las grandes decisiones políticas se gestan siempre en circuitos *no mediáticos*” y que había una especificidad propia del mundo de la política que era necesario pensar¹².

Por supuesto que no había en estas observaciones de Landi un elogio de la ocultación y de los pactos inconsultos entre dirigentes. Por supuesto que

se trataba, para Landi, de condenar el secreto en la política (tema, entre paréntesis, del último de sus trabajos, escrito poco antes de su muerte y publicado póstumamente en la revista *Sociedad*)¹³. Pero no en nombre del alma bella del comunicólogo ofendido porque las cosas no siempre ocurren en los *sets* de televisión, sino en nombre de las posibilidades de democratización del espacio público y de ampliación de la ciudadanía. La política no es nunca, no puede ser nunca, ni siquiera en sus momentos de mayor desprestigio y de mayor capacidad de los medios en general, y de la televisión en particular, para colonizarla, *plenamente* asimilada, *plenamente* “devorada” por la televisión¹⁴.

Landi era muy enfático al señalarlo: nunca las imágenes (televisivas ni de ningún tipo) pueden desplazar a las palabras y crear sentido por sí solas; siempre “son las palabras las que definen y anclan el sentido de la imagen”.

La segunda simplificación que Landi tuvo mucho cuidado de evitar, es la de suponer que la aparición de un lazo firme entre política y televisión nos conduciría al terreno de una “cultura política de la mirada”, donde la palabra perdería peso frente a la expresión y el discurso cedería su centralidad a la imagen. Nada de eso, y Landi era muy enfático al señalarlo: *nunca* las imágenes (televisivas ni de ningún tipo) pueden desplazar a las palabras y crear sentido por sí solas; siempre “son las palabras las que definen y anclan el sentido de la imagen”. Asociada a otro discurso —decía Landi comentando las elecciones nicaragüenses de 1990—, la imagen de Violeta Chamorro bien podía ser la de una dama de caridad o la de una beata dedicada al cuidado de las almas. *La imagen no suprime sino que necesita de los discursos, mensajes, propuestas y promesas*¹⁵. Estamos —bien se ve— ante uno de los viejos temas “merleau-pontyanos” de Landi, que Landi, por cierto, nunca abandonaría, y que en la particular coyuntura argentina que se abría con el comienzo del fin de la dictadura militar cobraba una importancia fundamental. En efecto, de lo que se trataba en aquellos años era de *contar una nueva historia*, de poner sentido (un sentido diferente al que proponía el “relato de la guerra” urdido por los militares) al pasado, y también al presente y al futuro. Pero esta *primacía* de la palabra no se agotaría con la experiencia política de los años del “alfonsinismo”: durante los años que siguieron *la palabra siguió ocupando un lugar fundamental* en la escena política argentina, sólo que no se trataba ya de una palabra enunciada desde la cima del poder político del estado ni en la forma del discurso político tradicional, sino de una palabra emitida a través de un “juego de voces” múltiple y plural, por el que el presidente *delegaba* en otros

(especialmente en ciertos comunicadores y economistas: el discurso económico asume una función *política* de primer orden en la Argentina de los noventa) la articulación de la palabra capaz de dar sentido a las transformaciones que propiciaba y que consumió¹⁶.

En cambio, en algunos de los escritos de los últimos tres o cuatro años de su vida, es posible percibir el verdadero desgarramiento con el que Landi advertía el vaciamiento, la devaluación, la corrupción o simplemente el mutis por el foro de la palabra en la vida política argentina, y la urgencia con la que llamaba a “recrearla”. *Que la política suelte alguna frase que me vuelva a atravesar*, reclamaba en 1999¹⁷. *Sería bueno recobrar la palabra política, devolverle credibilidad*, demandaba en abril de 2000, en un artículo en el que constataba que el ciclo inaugurado en 1983 se iba cerrando con la triste transformación de la palabra política en una “señalética” dirigida a acreedores, organismos internacionales y calificadoras del riesgo país¹⁸. Unos meses más tarde, en diciembre de ese mismo año, constataba que *la molestia por la devaluación de la palabra en la sociedad actual expresa en el fondo una demanda de sentido* y, posiblemente escéptico respecto a la posibilidad de que el gobierno de la Alianza se decidiera finalmente a cambiar ese juego de señales hacia fuera por un conjunto de palabras hacia dentro, “hacia la gente”, esperaba que la política “se enriquezca de voces” capaces de donarle ese sentido perdido¹⁹. Había en esa esperanza algo de premonitorio (o simplemente de más atento a lo que ocurría en el país que lo que lo estaba la mayor parte de nuestras ciencias sociales, para las cuales el 19 y el 20 de diciembre de 2001 parecen haber caído “como un rayo de un cielo sereno”), y por cierto que Landi no dejaría de celebrar, poco tiempo después,

los sonidos de la furia de “las nuevas subjetividades”²⁰ que despertaban en la Argentina, así como de marcar “sus limitaciones para generar propuestas” y de percibir, sagazmente, los riesgos de que esa palabra democrática que reaparecía entre nosotros pudiera ser “retomada”

por las formas más convencionales de ejercicio del poder²¹. Como el conjunto de su obra, que aquí, muy insuficientemente, hemos intentado presentar, estas últimas intervenciones públicas de Landi forman parte fundamental del gran pensamiento democrático argentino.

NOTAS

1. González, Horacio y otros, “El vértigo de la historia” (diálogo con Oscar Landi), en *El Ojo Mocho* N° 16, Buenos Aires, verano 2001/02, pp. 59 y ss.
2. Sartre, J.-P., *Historia de una amistad. Merleau-Ponty vivo*, Córdoba, Nagelkop, 1965, pp. 9-12.
3. *Ibid.*, pp. 14-16.
4. Lefort, C., “Reflexiones sociológicas sobre Maquiavelo y Marx: La política y lo real”, en *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, FCE, 1988, pp. 143-165.
5. Landi, Oscar, “El discurso sobre lo posible (La democracia y el realismo político)”, en Lechner, N. (ed.), *¿Qué es el realismo en política?*, Buenos Aires, Catálogos, 1997, p. 109.
6. Landi, Oscar, *La tercera presidencia de Perón: Gobierno de emergencia y crisis política*, Documento CEDES/CLACSO N° 10, Buenos Aires, enero de 1978.
7. Landi, Oscar, *Reconstrucciones. Las nuevas formas de la cultura política*, Buenos Aires, Puntosur, 1988, p. 205.
8. ¿De la “sociedad” al “discurso”, pues? ¿De las “clases sociales” a la “semiologización” de todas las identidades y de todas las relaciones? De ninguna manera, y Landi se ocupa muy bien de destacarlo: lo que a él le interesa es saber “cómo interviene el orden simbólico en los procesos de formación de actores y culturas políticas” (“Sobre lenguajes, identidades y ciudadanía políticas”, en *Crisis y lenguajes políticos*, Buenos Aires, CEDES, 1982, pp. 18-28), y para ello lo que se propone es estudiar “esa ‘intersección’ creadora entre el orden de lo simbólico y los individuos y clases sociales” (*Ibid.*, p. 21, subr. mío), y no proponer al campo de lo simbólico como “un nuevo principio general” (*id.*, n.) ni postularlo para ocupar el improbablemente honroso sitio de un nuevo “determinante en última instancia” de la historia o de la subjetividad. Landi no abandona ni la idea de que la sociedad está compuesta por “individuos y clases sociales” ni la idea de que la historia –la historia de la relación entre esos individuos y esas clases sociales– es antagonismo y lucha. Sólo que no parece pensar ya esa lucha como un momento exterior respecto a las prácticas discursivas y simbólicas, porque esa lucha es, entre otras cosas, lucha por el *sentido* mismo del orden social.
9. Landi, Oscar, “La trama cultural de la política”, en Lechner, N. (comp.), *Cultura política y democratización*, Santiago de Chile, CLACSO/FLACSO/ICI, 1987.
10. Landi, Oscar, “Sobre lenguajes, identidades y ciudadanía políticas”, en *Crisis y lenguajes políticos*, Buenos Aires, CEDES, 1982, pp. 18-28.
11. Landi, Oscar, “Comunicación, cultura y proceso político”, en *ibid.*, pp. 52-3.
12. Landi, Oscar, “Escenas de política explícita”, en *Clarín*, “Segunda Sección” (columna “La vista gorda”), 21/11/1993, p. 25.
13. Landi, Oscar, “El secreto y la política”, en *Sociedad* N° 20-21, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales UBA, 2003, pp. 113-24.
14. Lo que es el sentido, me parece, del “devórame otra vez” del título de uno de los libros de Landi. Que alude sin duda a la vocación de muchos actores sociales (y entre ellos, sin duda, de muchos actores políticos) por verse asimilados por los dispositivos fascinantes de un medio que, a cambio de imponerles sus reglas, sus códigos y sus tiempos, les otorga el premio de una extraordinaria visibilidad. Pero que alude también al hecho de que esa devoración *nunca puede ser plena*, al hecho de que *siempre hay algo que resiste esa vocación colonizadora de los medios*, de que siempre hay algo que no puede ser devorado y que, desde fuera de los medios, desde fuera de las pantallas, al mismo tiempo que nos revela la existencia de una especificidad propia del mundo de la política, nos deja oír –no sabemos bien si como una provocación, una bravuconada o un deseo que nunca puede ser plenamente satisfecho– su reclamo persistente: “... otra vez, otra vez”. (Cf. Landi, Oscar, *Devórame otra vez. Qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*, Planeta, Buenos Aires, 1992).
15. Landi, Oscar, *Devórame...*, p. 103.
16. Landi, Oscar, “Proposiciones sobre la videopolítica”, en Schmucler, H. y Mata, M. C. (comps.), *Política y comunicación. ¿Hay un lugar para la política en la cultura mediática?*, Buenos Aires, UNC-Catálogos, 1992, pp. 33-48.
17. Landi, Oscar, “La corrupción de la palabra”, en *Lote* N° 27, Venado Tuerto, 1999, p. 7.
18. Landi, Oscar, “La política, en ese azul de frío”, en *Clarín*, Suplemento “Zona” (columna “Tiempos modernos”), 9/4/2000, p. 2.
19. Landi, Oscar, “El oficio mudo”, en *Clarín*, Suplemento “Zona” (columna “El séptimo día”), 31-12-2000, p. 2.
20. Landi, Oscar, “El secreto y la política”, en *Sociedad* N° 20-21, p. 124.
21. Cf. Landi, Oscar, “La política en su corralito”, en *Clarín*, Suplemento “Zona” (columna “El séptimo día”), 6-1-02, p. 2.

De aquí y de allá

Por Germán García

La búsqueda de un estilo propio aparece como una preocupación central en las reflexiones que propone Germán García. ¿Es posible pensar la creación en América Latina o, por el contrario, estos paisajes están condenados a ser un efecto de la prolongación eurocentrista?

El desafío de la construcción de una imagen singular en un campo de referencias dadas, motivan a García a ensayar una exploración de lo más variada. Sorprende la ductilidad con que el autor se mueve en distintos terrenos, hallando en ellos claves para pensar esta complejidad desde registros tan diferentes. Filosofía, psicoanálisis, política, antropología, anatomía patológica, literatura y la edición de libros, son los fragmentos que iluminan distintos aspectos sobre los modos en que fueron pensados estos dilemas por personajes que, quién sabe, jamás se habrían imaginado a sí mismos en este diálogo que excede todo tipo de fronteras.

*No hay fort sin da y,
valga la expresión, sin dasein.*
Jacques Lacan, 1964.

1.

Una sentencia de G.W.F. Hegel, con la fuerza de una maldición, atormentó a los profesores de filosofía de nuestra América durante generaciones. El oráculo dice:

Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Más como país del provenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías¹.

Esta sentencia de 1830 es repetida, aun con más énfasis, por Esteban Echeverría en 1937:

Yo podría, señores, preguntaros cuáles son los principios de vuestro credo político, filosófico y literario; podría hacer la misma pregunta a esa multitud de hombres doctos tan vanos de suficiencia y avaros de saber. ¿Qué me contestarán? El uno, yo soy utilitario, con Helvetius y Bentham; el otro, yo sensualista, con Locke y Candillac; aquel, yo me atengo al eclecticismo de Cousin; éste, yo creo en la infabilidad de Horacio y de Boileau; muchos, con Hugo, dirán que ésta es absurda. Cada uno, en suma, daría por opiniones suyas las de su autor o libro favorito².

Es verdad que cada uno se toma por otro, pero aquí el problema parece ser que ese otro no pertenece al conjunto sobre el que se intenta decir algo, no se encuentra en el ámbito de lo que entonces llaman *la patria*.

Continúa Echeverría:

El verdadero ingenio no es erudito ni pedante; hace sí uso de la erudición para robustecerse y agrandarse; pero no suicida su inteligencia convirtiéndose en órgano mecánico de opiniones ajenas. Nuestros sabios, señores, han estudiado mucho, pero yo busco en vano un sistema filosófico parte de la razón argentina y no lo encuentro; busco una literatura original, expresión brillante y animada de nuestra vida social, y no la encuentro; busco una doctrina política conforme con nuestras costumbres y condiciones, que sirva de fundamento al Estado, y no la encuentro (p. 16).

Eco y reflejo, sentenció Hegel. Para Echeverría se trata de rechazar los ecos y reflejos de España y *cambiar* la relación que sus mayores tienen con el conjunto del saber que llega de Europa. Se trata, en suma, de saber vestir:

Todo el saber e ilustración que poseemos no nos pertenece; es un fondo, si se quiere, pero que no constituye una riqueza real, adquirida con el sudor de nuestro rostro, sino debida a la generosidad extranjera. Es una vestidura hecha de pedazos diferentes y de distinto color, con la cual apenas podemos cubrir nuestra miserable desnudez. Yo no dudo, y debo creerlo, pues lo oigo a menudo repetir, que nuestro país cuenta con talentos distinguidos, con muchos hombres de luces; pero, señores, esa tan decantada sabiduría, ¿por qué no sale a la luz? (p. 17).

Este arlequín vestido con pedazos de diferentes colores, después de haber experimentado la miserable desnudez

de la separación de España, es la figura de un argentino en 1837, que busca en la oscuridad el *fiat*, que espera el *genio* destinado por la providencia. Mientras tanto, dice Echeverría:

[...] procuremos, como Descartes, olvidar todo lo aprendido, para entrar con toda la energía de nuestras fuerzas en la investigación de la verdad (p. 19).

Juan María Gutiérrez, compañero de Echeverría en aquel año 1837, no cree que haya que olvidar todo. La literatura es particular, pero la ciencia es universal,

[...] es una matrona cosmopolita, que en todas las zonas se aclimata (p. 30).

De Italia rescata a Dante, Galileo, Miguel Ángel, Colón, Filangieri y Beccaria; de Inglaterra a Shakespeare, Bacon y Newton; de Alemania

[...] la fuente fecunda de erudición profunda”; de Francia vale todo. ¿Y la madre patria?: “Yo busco un español que colocar al lado de los que dejo nombrados, y no lo encuentro. Busco algún descubrimiento, algún trabajo inmortal de la razón española, y no lo encuentro (p. 33).

El arlequín romántico, a pesar de los colores variados de su traje, ignora la pintura de España y desprecia su literatura. *La comedia dell'arte* dispone de otras máscaras que serán *modelos*, aunque todavía no está definido el libreto. Entre la “miserable desnudez” y los “pedazos de diferentes colores” existe una tensión, una escisión que es a la vez íntima y social según la respuesta a Sarmiento escrita por Juan Bautista Alberdi:

Así el gaucho argentino, el hacendado, el negociante, son más aptos para la política práctica que nuestros alumnos crudos de Quinet y Michelet, maestros que todo conocen menos Sudamérica (p. 80).

La palabra “romanticismo” no tiene aquí una función conceptual, sólo intenta subrayar la emergencia de una sensibilidad, de la sensibilidad misma como algo digno de tenerse en cuenta... Por ejemplo, en nuestras anteriores citas de Echeverría encontramos que subraya dos palabras: *fiat* y *genio* (ahí tenemos el *Sturm und Drang*, aunque el autor no lo sepa, que estaba en el aire de los tiempos).

2.

Thomas F. Glick en un artículo llamado “El impacto del darwinismo en la Europa mediterránea y Latinoamérica” afirma, citando investigaciones anteriores propias, que entre 1902 y 1909 Sempere (editorial de Valencia) vendió en Hispanoamérica 29.000 ejemplares del *Origen del hombre*, 6.500 del *Origen de las especies* y de las obras de Haeckel, 8.000 ejemplares de los *Enigmas del universo*, y más de 1.600 de *Historia de la creación*:

El darwinismo del siglo XIX[...] –afirma Thomas F. Glick– fue el del Origen de las especies y de la selección natural, mientras que el darwinismo de 1900 en adelante fue el del Origen del hombre y de la selección sexual. Este hecho, que ha pasado sin comentarios entre los historiadores de Hispanoamérica repercutió en: la eugenesia, varias polémicas feministas (como el sufragio, el divorcio),

*el acercamiento médico a los roles sexuales, la recepción de la psicología freudiana y toda una gama de fenómenos, psicológicos y médicos*³.

Thomas Glick, cuando se refiere a la Argentina recuerda la novela de Eduardo Holmberg *—Dos partidos en lucha, 1875—* en la que aparece Darwin en Buenos Aires, para resolver una disputa. Dos años después, en 1877, Darwin se convierte en socio de la Sociedad Científica Argentina. Según Thomas F. Glick sólo tenía dos opositores serios: José Manuel Estrada y Pedro Goyena (este último seguía la línea de la derecha católica española).

El 19 de abril de 1882 se celebró un homenaje a Darwin en el Teatro Nacional, con intervenciones de Holmberg y Sarmiento, al que asistieron 3.000 personas. En el parlamento Eduardo Wilde defiende a Darwin y al positivismo contra argumentos católicos, a propósito de la Ley 1.420, en 1883/84. Esta información de Thomas F. Glick permite situar la importancia del tema de la *imitación*, ya que Gabriel Tarde y otros lo tomaron de Darwin.

3.

La primera edición de *Rosas y su tiempo*, de José María Ramos Mejía, apareció en Buenos Aires en 1907. Emecé editores que vuelve a publicar el libro en 2001, informa que aquella primera vez fue editado por Félix Lajouane y Cía. en dos tomos: a pesar del gran tiraje y el precio elevado —según José Ingenieros— se agotó en pocas semanas.

La segunda edición corregida apareció por Lajouane en tres volúmenes ese mismo año, y existen al menos dos más: la de Edición Científica

y Literaria Argentina Anastasio Martínez (Buenos Aires, 1927), en tres tomos y con prólogo de David Peña y una de La Cultura Argentina, colección La Historia, de Orientación Cultural Editores (Buenos Aires, 1952), en tres volúmenes, con prólogo de José Luis Busaniche.

La información de la edición 2001 sugiere que uno podría estudiar en cada período (1907, 1927, 1952, 2001) la lectura que se hizo del mismo libro. Mejor dicho, para usar la diferencia del propio Ramos Mejía, los *signos* provocados por los *rasgos* que leemos. Esto supone que cierto *anacronismo* es inmanente a las mutaciones semánticas de las mismas palabras y al movimiento del conjunto de lo legible, que modifica al contexto.

El anacronismo en psicoanálisis es asumido en el término *retroactividad*, según el modelo de la *frase* que encuentra su sentido en su punto final, pero también del conjunto de *frases* que realizan un ensamblaje particular que algunos autores designan como discurso (transfrástico).

Ramos Mejía, refiriéndose a Juan Manuel de Rosas, escribe:

Un rasgo de pluma, un recibo o la carta pueril de familia, la cuarteta juguetona u obscena hecha por él, pues también solía tener sus momentos de poética alegría, estampa sin quererlo un rasgo de temperamento; tienen, para mi punto de vista, mayor importancia que toda la copiosa documentación de su cancillería, en la que el Ilustre Restaurador de las Leyes y Gran Americano “hace prosa” a sabiendas que es lo succulento y sugestivo. En efecto, el hecho de tener tiempo y humor para consagrarle un cuarto

*de hora a las décimas y seguillas, no es un rasgo que vale un signo?*⁴.

Las palabras enfatizadas por el autor (*recibo, poética, humor, signo*) son injertadas en una prosa donde se espera

Nos interesa entresacar lo que Ramos Mejía supone a partir de una trama de referencias, señaladas por nombres de autores, que operan como metalenguaje que descifra mediante injertos el “lenguaje-objeto” constituido por rasgos y huellas de aquel tiempo “gobernado” por Rosas; rasgos y huellas que se acumulan en documentos públicos, detalles privados que se encuentran en cartas y otros escritos, memorias que fueron construyendo un pasado. La doble perspectiva del paradigma indicial y de la historia ordena el material del que dispone.

—según dice— “la copiosa documentación de su cancillería”. Es decir, se propone una lectura de los *detalles particulares*, de los rasgos que conducen fuera de la prosa pública a la vez que revela algo diferente en esa prosa. El llamado paradigma indicial, usado por Sigmund Freud, es propuesto en el párrafo citado por Ramos Mejía. Pero se aplican a cosas diferentes, ya que para Sigmund Freud se trata del olvido de nombres y palabras, de los recuerdos encubridores de la infancia, de diversos actos fallidos. Rosas, según Ramos Mejía, “hace prosa” a sabiendas (es decir, no se parece al personaje de Moliere que hacía prosa sin saberlo) y también puede hacer algo *poético*.

En el contexto que propone *Amalia*, la novela de José Marmol, los unitarios son poéticos y los federales son prosaicos. Rosas puede hacer las dos cosas, poesía y prosa: reúne los contrarios, se eleva por encima de sus enemigos y sus seguidores:

La carta, la terrible carta al ministro Mandeville con motivo de los desór-

denes producidos por la mazorca frente a su casa, está allí hasta incitando la curiosidad de la grafología, para los que creen en ella, porque, en efecto, algunas veces la letra de Rosas parece traducir ciertos estados alarmantes del ánimo. El perfil y el nerviosismo del trazo traicionan vivamente movimientos ambiguos de la sensibilidad. Y sin embargo, la mano que los hacía no era de las que temblaban por el miedo o el horror (p. 21).

Este método se complementa con la entrevista de actores secundarios del período que intenta estudiar Ramos Mejía, período designado como “su tiempo”, el tiempo de Rosas. Aquí la perspectiva del detalle se invierte: nada de lo que pasó en ese tiempo puede ser independiente de la existencia de Rosas, nada puede ser una simultaneidad sin consecuencias: se impone una misteriosa sincronía. Por eso, dice Ramos Mejía:

Al tendero, al pulpero y al soldado, tres de los principales personajes del peculiar Buenos Aires rosín, hay que hacerlos hablar y obligarlos a que nos cuenten cómo actuaron y cómo vivieron, lo mismo que al escribiente y al copista, que fueron los agentes literarios de la tiranía (p. 24).

Nos interesa entresacar lo que Ramos Mejía supone a partir de una trama de referencias, señaladas por nombres de autores, que operan como *metalenguaje* que descifra mediante injertos el “lenguaje-objeto” constituido por rasgos y huellas de aquel tiempo “gobernado” por Rosas; rasgos y huellas que se acumulan en documentos públicos, detalles privados que se encuentran en cartas y otros escritos, memorias que

fueron construyendo un pasado. La doble perspectiva del paradigma indicial y de la historia ordena el material del que dispone.

De un lado la psicología, del otro la historia:

Los hechos psicológicos, dentro de los cuales están incluidos necesariamente las pasiones y los sentimientos humanos, viven indisolublemente ligados a una clase de fenómenos físicos que la ciencia estudia todos los días: los cambios moleculares de los centros cerebrales, que nadie está en aptitud de conocer mejor que el que los ha estudiado en el sano, por medio de la fisiología cerebral, y en el enfermo, en las interesantes evoluciones de la enajenación mental” (p. 27).

Por otro lado [...]un poco a lo Suetonio y un poco a lo Taine (p. 29): del primero cierta curiosidad femenina y del segundo “la ciencia hipotética” de la historia.

De esta manera podrá evitar que el paseo por los lugares de los acontecimientos, por lugares que fueron habitados por Juan Manuel de Rosas, conduzca a percibir “extrañas reencarnaciones” surgidas del relato de un acompañante del autor:

Ante aquel vivo relato, en el lugar mismo del drama, la imaginación predispuesta de un espiritista hubiera producido maravillosas materializaciones, haciendo surgir de entre las brumas de la soledad, y de todas piezas, la interesante figura del hermoso macho bravío que llegó a dominar al Río de la Plata desde aquella habitación de modesto capataz (p. 33).

El espiritista es la sombra del positivista que sabe que la materia es maternal, que sabe que algo puede materializarse, que sabe de algunas inquietudes:

La íntima y prolija disección del alma (si me permitís este sacrilegio materialista) con las generalizaciones que fluyan, son en estos casos tan indispensables como la sintomatología y las intimidades menos confesables para el diagnóstico de una enfermedad. ¿Por qué tenía Rosas esos caprichos de histrión? ¿Por qué era inerte y helado su corazón? ¿De qué provenían esas particularidades fisiológicas que lo hacían tan original y que parte tuvieron en la personalidad de su gobierno? ¿Qué papel, en fin, y para no enumerarlos todos, desempeñó el medio, sobre todo el medio y el momento social, la raza y la familia en el desarrollo y temperamento de la tiranía... Problemas todos que el distinguido publicista ha debido por lo menos tantear a la luz de la copiosa documentación de los archivos de Rosas, que se le abrieron de par en par. Era un recurso fecundo para la embriología política de ese caso, ya que de estudiar engendros e informes productos se trata y puesto que el de la personalidad íntima de don Juan Manuel está tal vez dentro de los límites de esa teratología creada por Paul de Saint Victor, cuyos viejos anales cuentan interesantes ejemplos” (p. 52-53).

La frase que comienza con la introducción del término *alma*, con la consiguiente ironía referida al materialismo en que milita, plantea una sintomatología mediante preguntas que pasan por el conjunto de su “biblioteca” y

concluyen en un término extraño: teratología (es decir, el estudio de las anomalías y de las monstruosidades de los seres vivientes).

Como sabemos, nuestros positivistas eran verdaderos teratólogos y uno de los más famosos –José Ingenieros– encontró en su alianza con los juristas y la policía la manera de estar siempre provistos de monstruos para estudiar (criminales, locos, degenerados).

Rosas, un monstruo magnífico, es empequeñecido por sus deudos, que tratan de hacerlo entrar entre los demás patriotas en una de esas “biografías cerámicas para niños”, mientras que Ramos Mejía busca la grandeza y los amonesta: “Forcejeáis –se les podría decir– por meterlo al lado de Jorge Washington o del amable don Valentín Alsina, cuando su lugar está donde verosímilmente lo colocaría la historia: al lado de Ricardo III, tal vez, con su grandeza trágica un poco desagradable, esperando un Shakespeare americano que en la prosa varonil y sonora del canciller don Pedro, o el verso iracundo de Hugo, le haga repetir como un castigo tardío aquel monólogo inmortal del matador de Buckingham:

Jamás mis ojos derramaron una lágrima de piedad, ni aun a la muerte de mi padre, en que todos los presentes tenían las mejillas mojadas like trees bedath the rain (p. 55).

José María Ramos Mejía (1849/1914) tenía una biblioteca que en 1907, cuando publica el libro del que nos ocupamos, se presentaba actualizada en diversas disciplinas. Nombres y términos que se injertan en su prosa, así como palabras en otros idiomas, lo muestran. Pero sabemos que siempre se

cita más de lo que se lee, de la misma manera que se leen cosas que no se citan. Por lo tanto, cierta cautela no está de más, aun sabiendo que la función de la cita tiene su complejidad.

4.

María Laura Piva en su trabajo sobre Domingo Cabred concluye:

Se ha intentado mostrar que la cuestión de las causas de la locura aparecen de modo diferente en los textos de Cabred. En las intervenciones públicas de este médico predominaba la atribución de la locura a factores que tenían que ver con cuestiones ambientales: consecuencias negativas del avance de la “civilización”, crecimiento vertiginoso de la ciudad inmigratoria, sobresaltos de la coyuntura política[...]. Al hablar como especialista, en los textos destinados al público médico, Cabred se mostraba muy interesado por la idea de la causalidad orgánica y exhibía esperanzas en el progreso de los estudios anátomo-patológicos que lograrían determinar las relaciones enfermedad / lesión que para muchas patologías aún resultaba desconocida. Es en este contexto donde se ubica la creación del Laboratorio de Psiquiatría donde se investigaban problemas que poco tenían que ver con la locura entendida como una cuestión vinculada a lo social⁵.

El discurso público promueve ideales, el discurso del laboratorio apunta al encuentro de las causas *reales* de la locura. Este doble discurso suele volverse automático.

5.

Otto Fenichel (1898/1946) publica en 1945 *The psychoanalytic Theory of Neurosis*, libro al que se refiere Torres Norry en 1959, y que será traducido por Mario Carlisky. Desde entonces funcionó como una enciclopedia que sustituyó la consulta directa de la obra de Sigmund Freud.

Jacques Lacan llamó a Otto Fenichel “el gran recolector”, máximo exponente del “catálogo” de las referencias acumulativas sobre un tema que se relativiza en diversas definiciones. Esa sensibilidad fue apreciada en Los Angeles, donde enseñó y practicó el psicoanálisis en los últimos años de su vida, y también en Buenos Aires donde su obra conoció un éxito considerable.

La primera edición en Buenos Aires pertenece a editorial Nova y se realiza en 1957, cuando comienza el auge de la psicología. La segunda, en la misma editorial, es de 1964. La tercera, en 1966, pertenece a la editorial Paidós. Un libro de 1945 injertado en nuestra lengua en 1957 tarda otros siete años en convertirse en un “clásico” que ocupa el lugar de los libros de Sigmund Freud, en un momento en que comienza a consolidarse lo que Oscar Masotta llamó “aire de *revival* freudiano”.

El libro de Otto Fenichel cumplía bien esta función, no sólo por su índice onomástico y temático, sino también por cierto “eclecticismo” que no olvidaba los aportes de discípulos y disidentes de Sigmund Freud. Los psicoanalistas estaban demasiado ocupados con sus respectivas “clínicas” –por lo general, cada uno especializado en el tema por el que se dio a conocer– y no se molestaban en consultas más detalladas. La descripción de casos y las explicaciones sumarias acompañan

la creación de un estándar institucional que resiste algunas décadas.

6.

Elisabeth Roudinesco concluye un reportaje con una variación del oráculo de Hegel:

Cuando más se quiere lograr una explicación unívoca del ser humano, cuanto más se dice que el hombre es puramente químico, cuanto más se lo reduce a un objeto, más se hace surgir del otro lado

el pensamiento mágico, el oscurantismo. Estamos en un mundo donde, por un lado, se opone un

*oscurantismo religioso y, por otro, un cientificismo mortífero. Hay que encontrar una tercera vía. Seguramente será Europa quien la inventará. Pero como América Latina es un reflejo de Europa, ustedes serán europeos con nosotros*⁶.

Según Witold Gombrowicz, [...] escuchó de otro profeta esta amarga comprobación: A los argentinos todo les entra, pero les entra tan fácil que es como si no les entrara.

El *reflejo*, salvífico para Roudinesco parece condenatorio para Hegel, que a pesar de no querer hacer profecías anticipó la posición de Gabriela Mistral:

*Tenemos que confesar que la imitación aparece en nosotros más que como un gesto como una naturaleza: nuestra piel toda poros es lo mejor y lo peor que no ha tocado en suerte y a causa de ella vivimos a merced de la atmósfera*⁷.

Esa porosidad, algunas décadas después, será una desventaja según

Witold Gombrowicz, quien escuchó de otro profeta esta amarga comprobación:

A los argentinos todo les entra, pero les entra tan fácil que es como si no les entrara.

Y en el mismo número de Revista de Occidente que publicó la declaración de Gabriela Mistral, Julián María insinúa que para entrar hay que salir:

Y si se mira bien se advertirá que casi todos los escritores de Hispanoamérica que son leídos en toda ella, que pueden considerarla como su público, han alcanzado esta situación —que debería ser la normal— no directamente, por irradiación directa desde su país nativo a los restantes, sino desde una sociedad distinta, quizá España, hoy más probablemente Francia o los Estados Unidos, cuyas traducciones o comentarios hacen que el escritor llegue a ser conocido desde afuera [...]

Para Julián María no existe la América Latina de Roudinesco, ni siquiera la Iberoamérica de los socialistas españoles, sino la pura y dura Hispanoamérica.

Si uno se toma en serio la propuesta de Roudinesco podría concluir que lo mejor sería valerse del reflejo para convertirse en europeos en masa y después retornar triunfal gracias a la porosidad descubierta por Gabriela Mistral, sin descuidar la liviandad advertida por el profeta citado por Witold Gombrowicz. Una operación así podría dejar sin efecto a la maldición de Hegel.

La invitación de Roudinesco no llevaría al corazón del problema, al menos como lo anuncia Levi-Strauss:

En efecto, el problema planteado por la Crítica de la razón dialéctica puede reducirse a éste: ¿en qué condiciones es posible el mito de la Revolución Francesa? [...] Y estamos dispuestos a admitir que, para que el hombre contemporáneo pueda desempeñar plenamente el papel de agente histórico tiene que creer en ese mito, y que el análisis de Sartre desprende admirablemente el conjunto de condiciones formales indispensables para que este resultado quede asegurado⁸.

No olvidemos que la invitación de Roudinesco sigue a un diagnóstico donde la ciencia y el oscurantismo religioso serían superados en una tercera vía (Europea, no la de Tony Blair). Esa tercera vía podría fortalecerse con el demonio de miles de analogías, como ya lo hicieron en su momento en la URSS.

Por la analogía los acontecimientos futuros son las conclusiones de una anterioridad, y las contingencias del modelo se transforman en leyes a seguir para alcanzar un fin. La analogía con Termidor operó en tres momentos diferentes de la revolución:

Así la Revolución Francesa perturbó las conciencias[...] —escribe Tamara Kondratieva—, “siendo a la vez reprimida en tanto que fuente de perturbación. Esto lleva a pensar que la insistencia soviética en una ruptura total con el precedente francés disimula de hecho una continuidad que parece situarse más allá del “contenido de clase” diferente, tan proclamado. Si la diferencia de ideas y contenidos de clase es bien real, se las publica demasiado ostensiblemente porque, detrás de esa pantalla móvil, se abrigaban valores e ilusiones que

*constituían el fondo común de los revolucionarios del siglo XVIII y sus sucesores del siglo XX*¹⁰.

El poder de la analogía, que algunos manuales de retórica dan como equivalente a homología, surge del dar a entender una correspondencia estructural. El análisis semántico puede mostrar la diferencia entre los sistemas comparados, pero lo que *causa* la analogía no se disuelve con su aclaración (de la misma manera, el chiste produce algo que su explicación no produce).

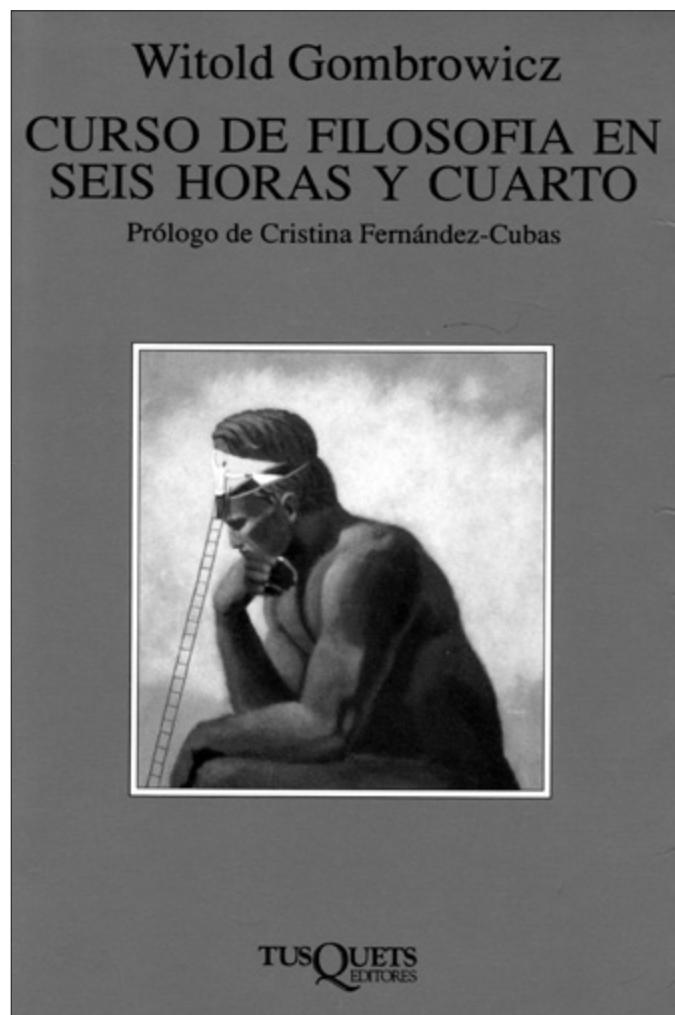
La continuidad disimulada en el caso del precedente francés y la revolución soviética puede confirmarse con el ejemplo de García Márquez. Su personaje Gabriel sale de Macondo para la ciudad de París.

[...] con dos mudas de ropa, un par de zapatos y la obras completas de Rabelais.

Es decir, Cien años de soledad que pasa por ser algo de lo “maravilloso latinoamericano” contiene la clave de su heteroglosia, de su exaltación de la glotonería y la potencia sexual, en su recurrencia a Rabelais donde podemos encontrar, con Bajtín, la parodia, lo carnavalesco y el dialogismo.

Por su parte, en *El siglo de las luces*, publicada en 1962, Alejo Carpentier insinúa un paralelo entre la Revolución Francesa de 1789 y la cubana de 1959. Brasil parece ser la excepción a la regla. Por una ironía de la historia no cumple con el postulado de la necesidad del mito de la Revolución Francesa como condición del hombre moderno para desempeñar su papel, según Levi-Strauss. Es por eso que Leopoldo Zea ha podido oponer Brasil al resto de América Latina, al mostrar

que sus cambios políticos no se impusieron por la violencia como en el resto del continente: desde el eclecticismo de Vistor Cousin trasladado por Monte Alverne (1785/1869) hasta el positivismo de Augusto Comte que introduce, entre otros, Luis Pereira Barreto (1840/1923), supieron eludir las luchas entre la iglesia y el liberalismo masónico (que hacía empezar al “progreso” en la Revolución Francesa). El antagonismo entre la Iglesia y el liberalismo masónico es responsable, según Leopoldo Zea, de la violencia en el resto del continente¹¹.



La Ilustración europea, enemiga de los mitos, generó ese mito poderoso que Levi-Strauss coloca en la actualidad como una fuerza clave. ¿Qué entendía la Ilustración por *mito*? La analogía, pero también las alegorías y las imágenes, organizan el mito de una manera que Levi-Strauss redujo a una “lógica sensible” que sería reducida, en última instancia, al grupo de Klein y algunas figuras topológicas.

Por el contrario, Hans Blumenberg ha podido mostrar que existe una etiología y una dinámica del mito, que en el caso de la función mítica de la Revolución puede nombrarse en Prometeo (héroe de la inmanencia de las fuerzas humanas).

Según Hans Blumenberg el mito de Prometeo había quedado vacante y en una función indeterminada, en el momento en que Diderot refuta la antropología de Helvecio. Eso ocurrió en 1774, y Diderot constataba que había muchos hombres del tipo de Ixión o Prometeo, así como muchos buitres devoradores de carne, lo cual quiere decir que la situación que hace necesario a un Prometeo se repite, siendo algo constitutivo de la humanidad que no podría mantenerse en marcha con los dones recibidos de una sola vez. Y esto competiría, prosigue Blumenberg, a todos aquellos que se dejaran someter al suplicio, comparable a la rueda de Ixión, de la atención intelectual, devorados incessantemente por el buitre de las consabidas carencias. Esta pluralización de Prometeos se hace en el ámbito de la filosofía de la historia: el progreso no cambió la situación del individuo que esté dispuesto a impulsarlo activamente, pues su buitre es el castigo que le impone la idea y el esfuerzo por dar el paso siguiente. En cambio, Diderot

creo encontrar en Helvecio la suposición de que la idea fructífera se parece, en lo casual, a la teja que se desprende del techo y topa con una cabeza. Sería un resto de lo que se llamaba inspiración, si bien aparece ahora con restos más sencillos, mientras que Diderot ve la omnipresencia de Prometeo.

Juan Bautista Alberdi, como tanto tiempo después lo hará Levi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, coloca en un lugar clave el *modelo* (mito) de la Revolución Francesa:

La revolución argentina es un detalle de la revolución de América; como esta es un detalle de la de España; como ésta es un detalle de la revolución francesa y europea. Ocultar este origen europeo y general de la revolución de América con el objeto de hacer la corte al vulgo americano, es echar la política americana en el sentido de las prevenciones contra Europa, y ve peligros para la independencia americana en lo que ha sido cabalmente origen de ella y puede todavía ser origen de su grandeza venidera¹².

Sin embargo Juan Bautista Alberdi no saca las consecuencias de lo que dice en la página siguiente:

[...] la revolución maduró fuera del país y tuvo sus principales causas en Europa, al revés de la revolución de los Estados Unidos. Las colonias inglesas se habían gobernado por el sistema representativo desde su fundación, y allí sí que la libertad colonial fue el punto de partida de su libertad patria e independiente. Cuando los Estados Unidos sacudieron su dominación de Inglaterra, esta nación estaba en paz y gozaba de la plenitud de su poder.

*En la revolución de Sud América, al contrario, la palabra de orden fue España ha caducado; pues, en efecto, hacía dos años que estaba en poder de Napoleón[...]*¹³.

Se originó en Europa, pero su porvenir —como lo advirtió Sarmiento— estaba más relacionado con el “modelo” de Estados Unidos basado en la educación de los plebeyos, que en remedar una alianza “aristocrática” al modo Francés con la autoridad necesaria para prescindir de la colaboración de la plebe.

Tulio Halperin Donghi estudia las consecuencias de tener como modelo a Europa (J.B. Alberdi) y estar atento a los Estados Unidos (Sarmiento)¹⁴.

7.

El 27 de diciembre de 1839 nació el primer hijo de Charles Darwin, al que llamaron William Erasmus. Darwin comenzó a registrar sus acciones y expresiones. En el cuaderno de notas William Erasmus es apodado Doddy. Cuando es traducido al inglés un artículo del filósofo francés Hippolyte Taine sobre la adquisición del lenguaje por su hija, Darwin recurre a las anotaciones sobre Doddy para responderle. Estamos en 1877 y en *Esbozo biográfico de un bebé* leemos:

A los cuatro meses y medio sonreía repetidamente ante mi imagen y la suya en un espejo, y es indudable que las confundía con objetos reales; pero reveló cierto sentido al sorprenderse que mi voz llegara por detrás de él. Como todos los bebés, disfrutaba al verse en el espejo, y en menos de dos meses comprendió perfectamente que era su imagen; en efecto, si yo hacía

*completamente en silencio cualquier mueca extraña, se volvía súbitamente para mirarme[...] Los monos más evolucionados con los que hice ensayos con un espejito se comportaron en forma distinta; pusieron sus manos detrás del espejo, y al hacerlo mostraban cierto sentido, pero lejos de obtener placer al contemplarse a sí mismos, se enojaban y no querían mirar más*¹⁵.

Supongo que a Jacques Lacan le habrá gustado este quiasmo entre la imagen del niño y la voz del padre que le hace abandonar la imagen para localizar el punto de emisión. El espejo de Darwin, como sabemos, tuvo seguidores.

Jacques Lacan eclipsó a varios, anteriores y posteriores: Wallon, Stutsman, Gesell, Amsterdam, Zazzo.

8.

Suele llamarse el primer “romanticismo” a la expansión, en lenguas vulgares, de la lírica y la novela en la Europa del siglo XII. Esta sensibilidad que comienza en lengua francesa, se transfiere a otros idiomas, transportando los ideales poéticos de la cortesía. Mientras la Iglesia impone el matrimonio como sacramento, el amor cortés exalta la pasión y las formas poéticas y refinadas del erotismo, defendiendo la libertad para el amor.

La trágica pasión de Tristán e Isolda, el adulterio cortés de Lanzarote y Ginebra, la historia de amor de Abelardo y Eloísa, acompañan la *Búsqueda del Santo Grial*, la épica del Rey Arturo.

El trasfondo mítico de estas expresiones poéticas muestra que los modos de vida toman del reservorio cultural aquello que los consolida: el pasaje

del latín a las lenguas vulgares supone un público que no es el eclesiástico, supone el público de una sociedad cortés y caballeresca.

No se trató de una ruptura con el pasado clásico, sino de la recuperación de ciertos temas de los poetas latinos y de los mitos griegos. Las lenguas romances y germánicas, en contraste con la realidad histórica, se convertían en vehículos de antiguos ideales.

En un poema de Pierre de Vic, monje de Montaudon (ca 1180-1213), las imágenes se quejan a Dios de que ya no las pinten, pues las mujeres han suplantado a los cuadros de tanto “acicalarse”.

La caída de Bizancio en 1453 y la traducción en Italia de los manuscritos antiguos favorecen difusión en Europa de las prácticas y las fórmulas de la Roma Imperial. El rostro y el cuerpo se conciben ahora según las leyes de la armonía pitagórica y del ideal platónico de lo Bello, lo Justo y lo Verdadero.

Desaparece el canon medieval de la ninfa, se valoran las redondeces de la mujer (Tiziano: Venus del espejo).

La paradoja está en la exclusión de la sexualidad por estos ideales.

En un poema de Pierre de Vic, monje de Montaudon (1180-1213), las imágenes se quejan a Dios de que ya no las pinten, pues las mujeres han suplantado a los cuadros de tanto “acicalarse”.

El nacimiento de venus (1478) de Botticelli, composición mitológica que encarna los valores de la filosofía neoplatónica es menos

sensual que *El jardín de las delicias* (1500) de Hieronymus Bosch. El erotismo sutil y refinado de Venus está lejos de las ideas estrictamente medievales acerca del cosmos y del hombre que se despliega en todos sus detalles en la gozosa proliferación de Bosch.

Rafael, Leonardo, Miguel Ángel y Donatello—por nombrar algunos—imitan los temas de una mitología pagana. El cuerpo humano del Renacimiento responde a cánones analíticos: en la configuración de Policleto la cabeza debe ser un séptimo y medio de la altura del cuerpo; en la de Lisipo, un octavo y medio. Durero y Leonardo da Vinci establecen diagramas precisos para la figura ideal, que obedecen a reglas empíricas obtenidas a partir de la escisión del rostro por el número áureo.

La belleza, cuando no se establece en términos geométricos, es ordenada en proporciones, series matemáticas y simbólicas que recomponen el cuerpo de la cabeza a los pies. La mujer debe tener tres cosas blancas (la piel, los dientes y las manos), tres rojas (los labios, las mejillas y las uñas), tres negras (los ojos, las cejas y las pestañas) y responder a los siete, nueve o treinta y tres cánones del cuerpo ideal¹⁶.

La cosmética, basada en una farmacopea que se sirve de la botánica, las prácticas escatológicas y la magia, crea una belleza ilusoria cuyo modelo es este ideal de pintor. La *bionda* veneciana, una mezcla para teñir de rubio, libera al cabello de su color natural. La tez blanqueada y mate. Los dientes se frotan una vez por semana con una mezcla de polvo de coral rojo, sangre de dragón, tártaro de vino blanco, hueso de jibia, hueso de melocotón y canela. La piel debe ser tan transparente que cuando una mujer bebe, ha de poderse ver el vino a su paso por la garganta¹⁷.

Se empolvan los pechos, se aclaran las manos, los lunares postizos cubren las pecas o los granos:

A finales del siglo XVI, aunque la práctica del teñido, los afeites y la depilación ya se ha extendido a todas las clases urbanas acomodadas, la moda de los cuidados de belleza sufre una caída que únicamente se verá compensada por el uso de los perfumes. Las exigencias de la higiene se concretan en la preocupación por la ropa limpia. El aseo se hace en seco, friccionando el cuerpo con telas perfumadas, y aunque la aparición del término “maquillaje” data de esa época, alberga un sentido vulgar y peyorativo (“trucar”, “enmascarar”) que conservará hasta el siglo XIX¹⁸.

De manera correlativa, también los hombres recurren a similares artificios.

9.

Gobiernan el mundo las ideas, exclama Comte. Obedecemos a nuestros sentimientos, dice Spencer. Ideas y sentimientos son tan sólo la careta de nuestros intereses, afirma Marx. Y Nietzsche por fin: es mi voluntad la que arbitrariamente fija los valores de la existencia.

Alejandro Korn, 1918.

Las constelaciones de nombres propios, las constelaciones de afirmaciones y negaciones, tienen siempre un sello: el eclecticismo. Esa es una de las dificultades para establecer “corrientes” y marcar diferencias entre diversos autores que se valen de una determinada *figura conceptual* (para usar esta expresión de Jorge Dotti, quien en su libro *La letras gótica* se ocupa de la recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta).



Al referirse a la mención de Kant en *Fragmento de Alberdi*, Dotti comenta:

La indicación de las fuentes parisinas es significativa, pues la difusión y discusión del kantismo en Francia es la instancia mediadora entre el texto original y la recepción de Kant en la Argentina, hasta comienzo del siglo XX¹⁹.

Emilio Vaschetto se ocupa del contexto y [también] la obra psiquiátrica de Alejandro Korn *La conciencia y la ironía acerca de los aparatos de experimentación*²⁰.

En el año 1927 Alejandro Korn escribe:

... otro caso es Freud. Nadie ha de negar el valor de sus investigaciones de psicólogo y de psiquiatra, pero hay quien supone que ha descubierto la

*importancia del problema sexual. Antes de Freud no la hemos sospechado; después de Freud sabemos que toda la humanidad padece una obsesión subconsciente que la obliga a ver en el más inocente adminículo un trasunto del falo*²¹.

Contra la supuesta prioridad de Freud, Korn recurre a Platón, Pascal y Darwin, lo que lo obliga a sustituir el falo por la bestia y exhortar de manera sorpresiva: “Sed compasivo con el animal, sobre todo si lo lleváis en las entrañas”. Consuelo: “También esta ráfaga ha de pasar”²².

Unos años antes Korn expone la aporía del inconsciente en los siguientes términos:

*No obstante, queremos que haya algo ajeno al proceso consciente, que sea su negación y lo llamamos lo inconsciente. Y bien, hemos vuelto a realizar una concepción. Lo inconsciente mismo no existe sino en cuanto lo pensamos y, en el acto de pensarlo, ha dejado de ser inconsciente*²³.

Mi ventaja sobre el hombre que piensa, dijo alguna vez Jacques Lacan, es que él no se da cuenta de que primero habla. Uno podría, de manera insidiosa, mostrar que el estilo y el vocabulario de cualquiera escapa a su argumentación. Y Alejandro Korn, por supuesto, no es la excepción.

Un ejemplo, el informe que como psiquiatra presenta Alejandro Korn sobre un uxoricidio perpetrado por un italiano de 56 años, jornalero y analfabeto:

[...] alguna vez amenazaba con suicidarse y creía haber sido embrujado por ella. La superstición popular

conocida en Italia con el nombre de jettatura y entre nuestros paisanos con el de daño se halla tan generalizado, que no puede, en manera alguna considerarse loco a todo aquel, que se suponga víctima de maleficios. Pero sobretudo, si estas manifestaciones eran la expresión de un estado patológico, síntoma de un delirio de las persecuciones incipiente, ¿por qué no han persistido luego del crimen, por qué no han continuado con su evolución progresiva en vez de desaparecer de una manera completa?

La desaparición del delirio después del asesinato de su mujer, si recordamos la tesis de Jacques Lacan, lleva a la paranoia de autocastigo. Cuando Korn hace el informe, que fue publicado en 1902, el sujeto está preso. No delira, no se altera, dice Korn. Es dócil, era dominado por su mujer.

NOTA

1. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1994.
2. Echeverría, Esteban, *El ensayo romántico*. Buenos Aires, Centro Editor, 1967, p.16.
3. Glick, Thomas F., "El impacto del darwinismo en la Europa mediterránea y Latinoamérica", en Lafuente, Antonio y Sala Catalá, José, eds. *Ciencia colonial en América*, Madrid, Alianza, 1992.
4. Ramos Mejía, José María, *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, Emecé, 2001, p. 19.
5. Piva, María Laura, "El Pinel argentino: Domingo Cabred y la psiquiatría de fines del siglo XIX", en Monserrat, Marcelo comp., *La ciencia en la Argentina entre siglos*. Buenos Aires, Manantial, 2000.
6. Roudinesco, Elisabeth, Entrevista en *Página 12*, 23/8/2004.
7. Mistral, Gabriela, "La lengua de Martí", en *Revista de Occidente*, N° 3 (mayo 1966). Conferencia en La Habana, 1938.
8. Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*. México D.F., FCE, 1964, p. 368.
9. Véase: Kondratieva, Tamara, *Bolcheviks et Jacobins: itinéraire des analogies*, Paris, Payot, 1989.
10. Kondratieva, Tamara, "Los efectos del imaginario surgido de la Revolución Francesa sobre la vida política en U.R.S.S.", en *Descartes: el análisis de la cultura*, N° 7 (junio de 1990), pp. 125-130.
11. Véase: Zea, Leopoldo, "Romanticismo y liberalismo en Brasil", en *Dianoia* (1964).
12. Alberdi, Juan Bautista, *Grandes y pequeños hombres del Plata*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1974. p. 62.
13. *Op. cit.* p. 63.
14. Véase Halperin Donghi, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Caracas, Buenos Aires, Biblioteca Ayacucho, Editores de América Latina, 2004.
15. Darwin, Charles, "A biographical Sketch of an Infant", en *Mind*, N° 2 (1887), pp. 285-294.
16. Véase Paquet, Dominique, *La historia de la belleza*, Buenos Aires, Grupo Zeta, 1998.
17. Véase *op. cit.*
18. *Op. cit.*
19. Dotti, Jorge, *La letra gótica*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1992, p. 41.
20. Inédito.
21. Korn, Alejandro, "Filosofía argentina".
22. *Op. cit.*, p. 241.
23. Korn, Alejandro, *La libertad creadora*, Buenos Aires, Claridad [1a ed. 1920], 1963, p. 53.

Filosofía y catalepsia

Por Silvio Juan Maresca

Una creciente ola de cuestionamientos acechaba a la filosofía académica de comienzos de los 70. Una crítica generacional que se plegaba a las convulsiones sociales y políticas de la época, y amenazaba las certezas filosóficas de las aulas universitarias. Silvio Maresca narra los derroteros de la experiencia de la “filosofía de la liberación”. Que intentó abrirse terreno a partir de la búsqueda de una singularidad desde la que pensar nuestras realidades continentales.

La desaparición y el exilio fueron las condiciones que produjeron la mutación de aquella empresa convirtiéndola en una nueva corriente: la “filosofía latinoamericana”, unas veces afirmada en sus certezas anteriores, y otras culposa y adaptativa, Maresca le reprocha haber reaccionado vehementemente contra las corrientes posmodernas, potenciales aliadas contra la racionalidad occidental, con similares argumentos contra los que otrora se levantaba. Situación que deja a la filosofía –según el autor– en “estado de catalepsia”.

La filosofía latinoamericana se encuentra hoy en estado cataléptico. Por no hablar de la filosofía de la liberación. No necesito aclarar una vez más que cuando digo “filosofía latinoamericana” me refiero a una filosofía original, que lleve la impronta de su gestación en un horizonte histórico-cultural relativamente ajeno al europeo-occidental; una filosofía, en fin, “original”, no porque agregue su grano de arena a la evolución consabida de la filosofía europea (hoy también norteamericana) sino porque marque una disidencia en cuanto a los supuestos básicos del pensar filosófico. Con “filosofía latinoamericana” no aludimos pues –lo hemos repetido hasta el cansancio– a una filosofía de suyo universal, que se desarrollaría por accidente en América Latina, pero cuyos puntos de partida, temas, preocupaciones y demás no diferirían en nada respecto a los instituidos por el mundo nordatlántico. Tampoco en esta línea, vale decirlo, nos lucimos demasiado hoy por hoy. Nuestros actuales aportes latinoamericanos a la filosofía así llamada “universal” son menos que modestos.

El resplandor inicial

En lo sucesivo me referiré a la experiencia argentina, única que conozco medianamente. A comienzos de los años 70, el hasta ese momento apacible mundo académico argentino, apacible sin perjuicio de sus naturales desavenencias, se vio conmovido por una impensada eclosión: al calor de una constelación de acontecimientos locales y externos un grupo de jóvenes

pensadores de razonable formación universitaria se atrevía a cuestionar las certezas consagradas de la filosofía occidental o, cuanto menos, su adopción dogmática por parte de los profesores de filosofía nativos.

Desde su establecimiento, a principios del siglo XX, y su posterior consolidación bajo la consigna de la “normalidad filosófica”, el mundo filosófico académico argentino jamás había experimentado algo semejante.

La realidad de los pueblos latinoamericanos, sus padecimientos y sus luchas, sus anhelos más hondos, se filtraban –interpretación mediante– por las puertas y las ventanas de las aulas, invadían los congresos, relegaban a un segundo plano las tradicionales disputas entre escolásticos, existencialistas, positivistas, fenomenólogos. Fueron vertiginosos tiempos de zozobra, en los cuales la clase profesoral llegó por momentos a sentirse acorralada.

Hijos dilectos de la universidad, los jóvenes rebeldes no se conformaban con el pautado y pausado ascenso hacia la titularidad de las cátedras; querían algo más y en el fondo distinto: forzar el ingreso a la universidad del mundo que los rodeaba y con el cual se sentían profundamente comprometidos. Pero en abierto contraste con los clásicos marxistas

No necesito aclarar una vez más que cuando digo “filosofía latinoamericana” me refiero a una filosofía original, que lleve la impronta de su gestación en un horizonte histórico-cultural relativamente ajeno al europeo-occidental; una filosofía, en fin, “original”, no porque agregue su grano de arena a la evolución consabida de la filosofía europea (hoy también norteamericana) sino porque marque una disidencia en cuanto a los supuestos básicos del pensar filosófico.

latinoamericanos, incapaces de entablar una discusión filosófica seria (eran tiempos de Politzer, aunque con Gramsci y Althusser se empezaba a elevar un poco la puntería), pretendían hacerlo con las mejores armas: traduciendo a categorías filosóficas la problemática histórica, social y política que los acuciaba. La mejor tradición alberdiana, casi olvidada después de Alejandro Korn, volvía por sus fueros.

Otro aspecto digno de nota es que el movimiento de la filosofía de la liberación, tal su denominación en esa etapa, se extendía por las universidades

de todo el país. Entiéndase bien lo dicho más arriba: no es que estos “nuevos filósofos” no ambicionasen las cátedras o incluso la conducción de las carreras de filosofía en las universidades estatales o privadas, cosa que en algunos casos obtuvieron por un breve período, pero el objetivo era implementar un cambio radical, ajustar la transmisión de la filosofía a la novedosa concepción.

Hacia fines de la década del 60, principio de los 70, el mundo parecía a punto de trastocarse. Finalmente lo hizo, aunque en un sentido inverso; algo muy difícil de prever por ese entonces. Luego de los procesos

de descolonización, producto casi siempre de la lucha de los movimientos de liberación nacional, los pueblos del Tercer Mundo, conducidos por lúcidos y prestigiosos líderes, parecían orientarse protagónicamente hacia un nuevo ordenamiento del planeta, basado en el respeto hacia las diferencias culturales, la justicia, la eliminación definitiva de la miseria y de la explotación del hombre por el hombre. Jean Paul Sartre escribía por esos días un encendido y bienintencionado prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, suerte de Biblia revolucionaria para los pueblos coloniales y semicoloniales en trance de liberación. América Latina, Asia, África, buscaban afanosamente plasmar nuevas formas de socialismo acordes a sus tradiciones históricas más entrañables, como vía propia de ingreso a una modernidad digna. Las juventudes se hallaban movilizadas por doquier, anhelando nuevos horizontes. La “sociedad de consumo” era unánimemente repudiada. Entre nosotros, el retorno de Perón –de un Perón a la altura de las ideas de la época, de un Perón que predicaba “la hora de los pueblos”– se tornaba día a día una realidad más tangible.

El guevarismo y la guerrilla también aportaban en América Latina su cuota de redentorismo, con su paulino “hombre nuevo”. La Iglesia, con su opción preferencial por los pobres y su Teología de la Liberación, acusaba a su vez profundas mutaciones. En el campo de las ciencias sociales, la Teoría de la Dependencia desplazaba al funcionalismo y al marxismo ortodoxo, entre otras corrientes. Nadie ignora el significativo influjo que la Teología de la Liberación y la Teoría

Por fin, a quienes acentuaban el rasgo nacional del nuevo punto de vista filosófico, se les objetó (y todavía se lo hace) que ningún país que haya producido una filosofía digna de tal nombre, planteó jamás la misma como “nacional”. [...] Esta objeción pasa por alto tanto el origen colonial de los países latinoamericanos que, a partir de su independencia, les exige afirmar su autonomía y su peculiaridad con más énfasis, como las propias tradiciones patrias: en el caso de la Argentina el pensamiento filosófico de la nueva nación nace en el Juan Bautista Alberdi de 1837 con el mandato expreso de construir una filosofía nacional, en esos términos.

de la Dependencia ejercieron sobre nuestros jóvenes filósofos, aunque no en todos ellos, es cierto, con la misma magnitud. Hegel, Heidegger y Levinas, desde una lectura situada, al decir de Mario Casalla, pero sobre todo Levinas, de la mano de Dussel, eran quizá los filósofos europeos más frecuentados por nuestros filósofos de la liberación. La modernidad europea aparecía generalmente como la raíz de todos los males y, en ocasiones (Dussel), el pensamiento judío era privilegiado sobre el griego.

Pero nada era sin conflicto, que a menudo se tornaba abierta confrontación. Desde la misma emergencia de la corriente de la filosofía de la liberación llovieron las críticas, muchas de las cuales se reiteran actualmente ante el menor conato de un pensar situado, para hablar otra vez con Casalla. Sus adversarios no sólo se refugiaron en la según ellos obvia universalidad *a priori* de la filosofía sino que señalaron enseguida la aparente incongruencia de apelar a filósofos de la más rancia estirpe europea para apuntalar un proyecto filosófico alternativo. En verdad, una crítica irrazonable. Pues jamás originalidad alguna se construyó desde cero o echando mano exclusivamente a contenidos culturales de tipo local, de supuesta pureza incontaminada. Menos todavía en los tiempos modernos. Plantear la necesidad y pertinencia de una filosofía latinoamericana no obliga –ni ayer, ni hoy– a rechazar ideas procedentes de otras latitudes o a remontarse únicamente a los mayas o los incas, por ejemplo. Con menor razón cuando se trata de filósofos fuertemente críticos de su propia tradición, como es el caso de Heidegger

o Levinas. La cuestión era (y es) un problema de perspectiva; concierne al “desde dónde” de un pensar. En el límite, los contenidos pueden ser cualesquiera, lo esencial reside en la ubicación del centro de gravedad.

Otra crítica muy común, que creció con el tiempo, fue la acusación de quedarse en lo programático, sin avanzar (o no lo suficiente) en desarrollos concretos. Crítica más atendible, a mi juicio, esta última, siempre y cuando se profundice en los motivos de tal estancamiento, que están muy lejos de responder a una simple impericia o pereza profesional.

Por fin, a quienes acentuaban el rasgo nacional del nuevo punto de vista filosófico, se les objetó (y todavía se lo hace) que ningún país que haya producido una filosofía digna de tal nombre, planteó jamás la misma como “nacional”. Crítica feudataria, fácil verlo, de la presunta universalidad *a priori* del discurso filosófico, cuya afirmación ni siquiera en el contexto europeo se verifica en todos los casos. Pero lo fundamental no está ahí. Esta objeción pasa por alto tanto el origen colonial de los países latinoamericanos que, a partir de su independencia, les exige afirmar su autonomía y su peculiaridad con más énfasis, como las propias tradiciones patrias: en el caso de la Argentina el pensamiento filosófico de la nueva nación nace en el Juan Bautista Alberdi de 1837 con el mandato expreso de construir una filosofía *nacional*, en esos términos.

El desacople

Todos sabemos cómo terminó en la Argentina y en la mayor parte de

Durante la década de los 80 la filosofía de la liberación, sin abandonar su gesto inaugural, se sometió en la Argentina a un riguroso proceso de autocrítica y revisión. En significativos círculos comenzó a hablarse preferentemente de “filosofía latinoamericana”, desplazando el rótulo “filosofía de la liberación”, después de arduas y polifacéticas discusiones. Pero, naturalmente, eso no fue todo. La autocrítica no sólo señaló con precisión las confusiones y equívocos de los 70 sino que aportó simultáneamente nuevas categorías destinadas a sustituir los puntos de vista y conceptos desechados.

Latinoamérica la experiencia de fines de los 60, comienzos de los 70. La voz de la filosofía de la liberación fue acallada por los bandos militares. Sus portadores fueron barridos de

las universidades y perseguidos, en mayor o menor medida. Algunos optaron por el exilio, otros permanecieron en el país, viviendo su exilio interior, por así llamarlo. Se generó de este modo una fractura que todavía hoy persiste, en cierta medida.

Después de un silencio de pocos años, los 80 vieron reaparecer en la Argentina

lo nuclear de la orientación de los 70. Pero el panorama había cambiado drásticamente. Por un lado, el reagrupamiento de los filósofos de vocación latinoamericana se pobló de nuevas caras y extrañó muchas otras, amén de las del exilio propiamente dicho. Por el otro, la situación, el entorno, eran radicalmente diferentes. Al poco tiempo de iniciada la década, la democracia representativa, de raíz liberal, se instaló en América Latina con insospechado vigor como único discurso político posible. La monstruosa criminalidad de las dictaduras militares, eminentemente la argentina, sumado a la siempre tutelar presencia de los

Estados Unidos, posibilitaron el reverdecimiento de una opción política que parecía definitivamente arrojada al desván del pasado y que en los 70 caía fuera del foco de la discusión. La consigna “liberación o dependencia” fue reemplazada por “democracia o autoritarismo”. Dentro de ello, la socialdemocracia, fórmula inocultablemente internacionalista, se insinuaba como un camino de progreso y mejoramiento de la vida de los pueblos o, mejor dicho, de la “ciudadanía”, como ahora se decía, en términos del “nuevo” lenguaje. En la filosofía europea, cobraba fuerza el posmodernismo merced al hartazgo de la intelectualidad de izquierda frente al marxismo, que como “socialismo real” daba testimonio de una ya irreversible esclerosis. Después de la muerte de Mao, el socialismo chino –esperanza de muchos– había virado a su vez hacia un sospechoso “pragmatismo”. El Tercer Mundo había perdido su dinámica y al tambalearse su proyecto mostraba un crudo rostro de pobreza y atraso.

Durante la década de los 80 la filosofía de la liberación, sin abandonar su gesto inaugural, se sometió en la Argentina a un riguroso proceso de autocrítica y revisión. En significativos círculos comenzó a hablarse preferentemente de “filosofía latinoamericana”, desplazando el rótulo “filosofía de la liberación”, después de arduas y polifacéticas discusiones. Pero, naturalmente, eso no fue todo. La autocrítica no sólo señaló con precisión las confusiones y equívocos de los 70 sino que aportó simultáneamente nuevas categorías destinadas a sustituir los puntos de vista y conceptos

desechados. Se percibió claramente que el pensamiento de los 70 apostaba a una absoluta exterioridad de los pueblos no europeos respecto a la ontología centroeuropea que no era tal, menos aún en la medida en que con la “revolución post-industrial” la civilización de Occidente daba una nueva vuelta de tuerca a su inveterada vocación imperialista, acrecentando la facticidad de su dominación planetaria. La discusión ya no se centraba tanto en lo Universal en cuanto categoría filosófica dogmáticamente presupuesta sino en una universalización de hecho que rebasaba ampliamente los estrechos marcos de la reuerta académica. Esto llevó progresivamente, mientras avanzaba la década y se aproximaba lo que en los 90 se conoció con el nombre cuasi-periodístico de “globalización”, a la búsqueda de nuevos modelos lógicos y topológicos que permitieran formular una exterioridad interior o una interioridad exterior, por así llamarlas.

A su vez fue manifiesto que la reflexión setentista, sin perjuicio de su prédica de una exterioridad deudora de una geometría euclidiana de tres dimensiones, procedía según una lógica fundada en la negatividad, instrumento privilegiado de la “totalidad cerrada”, al menos con seguridad a partir de Hegel. En suma: afirmarse a sí mismo a partir de la negación del otro, concebido como positividad.

Es allí donde el pensamiento latinoamericano de los 80 introdujo la categoría de *autoafirmación*: según una lógica de la afirmación pura, liberarse significa desplegar a partir de sí la propia potencia, hacer valer

una diferencia y una *singularidad* irreductibles. Y, como bien explicó Deleuze, la diferencia *difiere*, no se *opone*. En la oposición se trasluce la lógica del esclavo; manda el resentimiento. El odio al amo reproduce puntualmente el sometimiento; en esos términos, la liberación es impensable, adolece de una imposibilidad lógica. La influencia de Nietzsche se hacía sentir dentro del campo de la filosofía latinoamericana, ayudando a corregir los errores conceptuales y, en definitiva, históricos, de los 70.

La filosofía de la liberación de los 70 no ignoraba

a Nietzsche, pero lo aprehendía dentro de la captura de la interpretación heideggeriana. Así las cosas, Nietzsche aparecía como culminación de la aborrecida metafísica moderna, como exacerbación de la metafísica de la subjetividad, apóstol de una desasida voluntad dominadora.

Lo dicho es apenas una muestra, enunciada en forma escueta, como

corresponde a una síntesis. Los aportes fueron innumerables. La filosofía latinoamericana ganó durante los 80 en riqueza categorial, transformando, ampliando y refinando

La filosofía latinoamericana de los 80 tampoco supo aprovechar inteligentemente la irrupción del pensamiento posmoderno. Las más de las veces reaccionó irreflexivamente contra él sin tomar nota de que el cuestionamiento de los grandes paradigmas de la modernidad europea despejaba el terreno, contribuía a su manera a la tarea ya desarrollada a partir de la filosofía de la liberación, precursora en tales cuestionamientos y, sobre todo, aunque sin proponérselo, desde luego, legitimaba la posibilidad de elaborar perspectivas descentradas. Nadie duda de que el pensamiento posmoderno, que ya cumplió su breve ciclo, es decadente, síntoma de la disolución de la cultura europea.

sus conceptos. Muchos puntos de vista infantiles fueron abandonados y se saldaron algunas deudas iniciales importantes, como las mantenidas con la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación. Se integraron nuevos autores y perspectivas, se verificó una notable apertura hacia otras disciplinas (por ejemplo, el psicoanálisis), se profundizó el estudio del pensamiento argentino y latinoamericano.

Sin embargo, sucedió una vez más lo que tan agudamente había advertido Hegel: la más alta expresión concep-

El desierto crece. Y el desierto es el peor enemigo de la filosofía latinoamericana y, a la postre, de la filosofía en general. No es delirante conjeturar que pronto el mundo occidental –y todo lo que Occidente toca– prescindirá por completo de ella, o sólo la tolerará en formas aberrantes (mejor Platón que Prozak).

tual se alcanza siempre cuando el mundo teorizado ya ha desaparecido o se encuentra en su ocaso; el ave de Minerva levanta su vuelo al atardecer. En efecto, si bien la filosofía latinoamericana de los 80, desarrollada en la Argentina, exhibía una evidente superioridad conceptual frente a la filosofía de la liberación de los 70, se hallaba en una relación mucho menos armónica con el contexto vigente. Así como esta última se avenía cabalmente al mundo en el cual se encontraba inserta, la filosofía latinoamericana de los 80 se construía en fuerte tensión con el medio. El curso del mundo se encaminaba en otra dirección. Mientras se pensaba mejor la lógica del despliegue de los pueblos éstos perdían protagonismo histórico, disolviéndose en una anomia generalizada.

Decididamente, la filosofía latinoamericana de los 80 no simpatizaba

con la democracia formal ni con la prédica “modernizadora” que la acompañaba como la sombra al cuerpo. Al unísono, y al calor de la nueva realidad, iban ganando espacio otros discursos: los derechos humanos, las reivindicaciones de las minorías. Conceptos tan caros a la filosofía latinoamericana como pueblo, nación y Estado, perdían vigencia o eran furiosamente impugnados por sus pretendidas resonancias totalitarias, desdibujándose la crucial diferencia entre el nacionalismo de los pueblos y países sojuzgados y el de las grandes potencias, diferencia establecida con meridiana claridad en los años 60-70.

A su vez, la filosofía latinoamericana de los 80 permaneció por lo general al margen de las universidades, no pudiendo recuperar los lugares perdidos ni lograr otros nuevos. Sin recursos económicos, con pocas publicaciones mal distribuidas y privada de la cátedra universitaria, su difusión se vio considerablemente restringida.

La filosofía latinoamericana de los 80 tampoco supo aprovechar inteligentemente la irrupción del pensamiento posmoderno. Las más de las veces reaccionó irreflexivamente contra él sin tomar nota de que el cuestionamiento de los grandes paradigmas de la modernidad europea despejaba el terreno, contribuía a su manera a la tarea ya desarrollada a partir de la filosofía de la liberación, precursora en tales cuestionamientos y, sobre todo, aunque sin proponérselo, desde luego, legitimaba la posibilidad de elaborar perspectivas descentradas. Nadie duda de que el pensamiento posmoderno, que ya cumplió su breve ciclo, es decadente, síntoma de la disolución

de la cultura europea. Pero, justamente, ¿no se trata de eso? ¿Por qué defender los impugnados “grandes relatos” si la filosofía latinoamericana nunca pretendió construirlos sino apenas enunciar narraciones válidas para pueblos singulares? ¿Por qué defender los impugnados “grandes relatos” si la filosofía latinoamericana surge (o resurge) en los 70 como esa misma impugnación aunque, claro está, con diferentes propósitos y perspectivas? ¿Por qué oponerse a los proclamados “fin de las ideologías”, “fin de la historia”, si las ideologías fueron en nuestros pueblos productos de importación, sustento de la “colonización pedagógica”, instrumentos de dominación y alienación colectivas y la “historia” que el pensamiento nordatlántico dice no fue nunca la nuestra ni nos hizo jamás un lugar; historia universal y teleológica cuya clausura abre la posibilidad de múltiples decursos vitales y diversos protagonistas?

La filosofía latinoamericana no sólo desaprovechó el posmodernismo, muchas de cuyas afirmaciones, como queda dicho, jugaban a favor de ella, a condición de ser debidamente redefinidas y recontextuadas, sino que un número significativo de sus cultores se inclinó por la escuela filosófica rival en auge por esos años: la racionalidad comunicativa, astucia de la razón imperial, ya denunciada en ese carácter con gran lucidez por Carlos Cullen en los 70.

Frente al debilitamiento posmoderno del universalismo, su refuerzo insidioso por parte de la racionalidad comunicativa; difícil entender qué ventajas puede reportar a la filosofía latinoamericana la adhesión a este último punto de vista.

Pero más allá de todo esto el verdadero problema, a mi juicio, es que la filosofía latinoamericana de los 80 no supo ver –tampoco lo ve la actual– la hondura del nihilismo; nihilismo europeo que sigue avanzando, extendiéndose y profundizándose sin que quepa vislumbrar su final, que parece internarse cada vez en lo incierto del futuro. El desierto crece. Y el desierto es el peor enemigo de la filosofía latinoamericana y, a la postre, de la filosofía en general. No es delirante conjeturar que pronto el mundo occidental –y todo lo que Occidente toca– prescindirá por completo de ella, o sólo la tolerará en formas aberrantes (mejor Platón que Prozak).

Derrumbe, persistencia y esperanza

El golpe del cual aún no se ha podido recuperar y que explica su actual catalepsia, lo recibió la filosofía latinoamericana en los 90, década que se inaugura con la caída del Muro de Berlín, la vergonzosa descomposición de la URSS y el consiguiente triunfalismo liberal. Siempre más o menos próxima a la política, la filosofía latinoamericana asistió pasmada en la Argentina a lo que veinte años antes hubiera sonado a delirio psicótico: la adopción del credo neoliberal por el partido popular.

Con el avance arrollador de la dichosa globalización y su grosera apología a cargo de los poderosos medios de difusión masiva, pareció desaparecer para siempre de la escena histórica, barrido por un vendaval, todo aquello que constituía los puntos de apoyo de la filosofía de la liberación y el trasfondo histórico aún palpante

en los anhelos de la filosofía latinoamericana de los 80; no más pueblos y ahora ni siquiera ciudadanos, consumidores; el estado, la nación, rémoras; los movimientos nacionales de liberación, cáscaras vacías; en el mejor de los casos, partidos políticos de la democracia formal.

A partir de los primeros años de la década del 90 la producción de la filosofía latinoamericana, al menos tal como se la conocía hasta entonces, se detuvo. La mayor parte de sus cultores viró hacia otras problemáticas, más convencionales, las famosas especializaciones, agudizándose una tendencia ya existente en los 80. Varios grupos se disolvieron, los pensadores se dispersaron. Hoy por hoy, pocos son quienes escriben textos, imparten sus clases o pronuncian conferencias en clave “latinoamericana”, salvo algunos de aquellos que dejaron el país en 1976 y que, según opino, han generado una verdadera escolástica de la filosofía de la liberación de los 70, que reitera alambicadamente las certezas de esos años, con leves modificaciones.

Sin embargo, la cosa no es tan simple como podría parecer. Porque, simultáneamente, el punto de vista generado a partir de los 70 y los 80 siguió obrando en los 90. Después de todo, y esto ha sido muchas veces dicho, quizá la filosofía latinoamericana no deba ser tanto la elaboración explícita de una filosofía “propia” sino una manera irreductiblemente propia de leer todo discurso filosófico y, en definitiva, toda realidad. Como desarrollo explícito, la filosofía latinoamericana padece catalepsia, es decir, no está muerta aunque sí paralizada, pero como perspectiva del pensar,

como irreductibilidad de una diferencia y ejercicio de la singularidad, vive soterrada aunque activamente en algunos textos y discursos.

Por lo demás, el nuevo siglo se inicia con una notoria pérdida de prestigio del discurso neoliberal. Por ahora, en América Latina, el neoliberalismo tiende a ser reemplazado por un inocuo progresismo, una suerte de izquierdismo cultural, de ribetes setentistas, que no pone en cuestión seriamente nada. No obstante, el clima ha cambiado. Quizá ello represente para la filosofía latinoamericana una nueva oportunidad. Todo dependerá, una vez más, de la lucidez y la voluntad. Lucidez para adecuar sus convicciones más raigales a los nuevos requerimientos, replanteando todo lo que sea necesario replantear, y voluntad para sostener sin desfallecimientos una vocación de autonomía, un rasgo diferencial en un mundo que parece dominado por una pasión entrópica.

Un capítulo aparte

No podemos finalizar este escrito sin una mención a la “Historia de las Ideas” (argentinas y latinoamericanas); un capítulo aparte. La “Historia de las Ideas” convivió más o menos conflictivamente con la filosofía de la liberación y la filosofía latinoamericana durante todos estos años. Pero su destino siguió otros derroteros. A partir de la década del 80 creció considerablemente, renovando sus métodos y generando una respetable producción, tanto en cantidad como en calidad. Luego de la recuperación de la democracia, la cátedra universitaria no le fue negada,

tampoco algún financiamiento de la investigación; el mundo académico filosófico argentino siempre toleró, como cosa de segundo orden, que se cultivase un poco el pensamiento local, antes como curiosidad folclórica o hasta etnológica, que como algo de real proyección o trascendencia filosóficas.

El problema de la “Historia de las Ideas” es otro y, si siguen así las cosas, tarde o temprano se presentará. Es muy simple: para hacer historia de las ideas argentinas y latinoamericanas deben existir tales ideas y eso es lo que hoy por hoy escasea, por lo menos en la Argentina.

Argentinidad al filo

Por Diego Sztulwark

Pensar desde el abismo. Insistir en esa dificultad que reclama una osadía urgente y desesperada. Si la filosofía pretende ser tal, reflexiona con audacia Diego Sztulwark, debe asumir esos riesgos y dejar de ser una práctica endógena y autorreferenciada para conectarse con los dramas de la existencia contemporánea. Ni sistemas de traducción ni inscripción en linajes previos que otorguen su consistencia. La pregunta por las posibilidades de ser y por el sentido de la vida colectiva, son las condiciones ineludibles de la labor filosófica actual en una argentina que, al borde de su desintegración, persevera en rehacerse una y otra vez. Sztulwark sitúa el pensamiento precisamente allí donde logra sustraerse del academicismo y del espectáculo. En este punto es donde puede volverse capaz de proveer potentes imágenes creadoras para un horizonte común.

De él se dijo “cada filósofo tiene dos filosofías, la propia y la de Spinoza”. Su filosofía está detrás de cada uno de nosotros, y nos invita a convertirnos en el lugar donde se elabora, como experiencia de vida, lo que la mera reflexión sólo enuncia como saber, y enfrentar entonces el riesgo de un nuevo e ignorado poder.

León Rozitchner;
Perón, entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política; 1998

¿Filosofía argentina o argentinidad al filo? La pregunta es sencilla: se trata de saber si hay y qué sería, de haber, una filosofía argentina, o una Argentina filosófica. O, más modestamente, de indagar por el modo de ser del pensamiento que acompaña este ser al borde, este *filo* que es a la vez clásicamente “amistad”, y argentinamente, precipicio. Los términos tradicionales de esta discusión por la filosofía argentina intentan nombrar un puerto de arribo, una solución a dilemas de larga data y una posible ubicación histórica para el pensamiento que se ejerce en estas tierras. Para sus detractores, se trata simplemente de nombrar un imposible ya que, si bien la filosofía “viaja” (se ha desterritorializado de la antigua Grecia para reterritorializarse en Europa, lo que según Derrida habla de su universalidad) pareciera estar suficientemente probado que no ha llegado –y quizás no lo haga definitivamente– a las periferias lejanas. Entre ambas posiciones, la Argentina piensa, o al menos lo pretende. Y al hacerlo se pregunta qué cosa piensa. ¿Es “filosofía argentina” aquello que hicieron Astrada, Dujovne, Aricó o

Massota midiéndose con Heidegger, Spinoza, Gramsci y Lacan? ¿O quizás convenga abandonar restricciones disciplinarias y agregar a la lista a Arlt, Olmedo, Borges, Frondizi o Cooke para abarcar el pensamiento realmente acaecido sin tanto protocolo? Y aun cuando esta lista pueda desarrollarse en una larga transversal, que podría abarcar a quienes hoy están trabajando en el terreno de la idea y sus lenguajes, ¿cómo afirmar sin hipocresía que los textos de estos nombres paradigmáticos siguen trabajando en las necesidades de los creadores actuales?, ¿cuál sería el índice de tal productividad y cuáles las motivaciones y los canales de transmisión de estos pensares argentinos por fuera de los dispositivos enmohecidos que priman en la universidad y en las instituciones dedicadas al saber?; más aún: ¿puede sostenerse que la vitalidad de una cultura nacional depende de la magnitud del flujo global de ideas que se reproduce en su territorio?

Quizás sea esta una cuestión: decidir si el pensamiento argentino merece cierto estatuto (filosófico); si resulta aceptable, para el campo de sus instituciones, un pensar que ocurre en los bordes; si la historia y la lengua acaecida en la Argentina habilitan estas aspiraciones y si, al fin, solicitar ciertos reconocimientos conduce a una reafirmación activa o más bien a un sitio nuevamente secundario ya que no se trataría finalmente sino de decir, leer y traducir tarde y mal lo que en otro sitio se elabora con mayores recursos materiales y simbólicos.

Más aún: la propia condición periférica, cuando se torna actitud, limita la percepción del rasgo dramático y trabajoso de toda elaboración de pensamiento, y toma las articulaciones conceptuales producidas en los centros

económicos y culturales de un modo ideal, modélico, como si no hubiera en ellas, en su tejido más íntimo, una larga memoria de lucha contra sus propias tendencias coloniales, patriarcales, instrumentales. La subordinación elegida, gozada como tal, no sólo sacrifica la afirmación de nuevas perspectivas sino que impide incluso leer las tensiones y antagonismos en el propio texto central y, por lo mismo, genera un modo de lectura –de adhesión– radicalmente empobrecido, incluso en aquello que se desea copiar.

La propia filosofía ha vivido de la copia y la transcripción. No ha sido menor, en todo caso, en su historia, la preocupación

La propia filosofía ha vivido de la copia y la transcripción. No ha sido menor, en todo caso, en su historia, la preocupación por el carácter de original, copia y simulacro de textos y traducciones. Pero estas gradaciones de la autenticidad han devenido, desde el comienzo, en operaciones filosóficas en sí mismas. La copia como el primer original que funda su jerarquía y distribuye espacios y lugares en su territorio.

por el carácter de original, copia y simulacro de textos y traducciones. Pero estas gradaciones de la autenticidad han devenido, desde el comienzo, en operaciones filosóficas en sí mismas. La copia como el primer original que funda su jerarquía y distribuye espacios y lugares en su territorio. El simulacro como falso pasajero a ser denunciado. Sólo en un segundo momento –segundo, si se lo piensa como gesto crítico ante el primero– el simulacro se otorga a sí mismo el derecho a la existencia plena y se reconoce como creación. En ese momento, parece, el acto pensante se sabe desfundamentado y, al mismo tiempo, destinado.

Pero puede suceder también que la ubicación periférica en la querrela sobre el copiado y el simulacro se hayan

convertido más en una gastada polémica que en un problema actual, sobre todo si advertimos que los términos de base (filosofía y Argentina) distan cada vez más de ser objetividades estables y que la sola pretensión de mantenerlos unidos, de preguntarnos por su relación, se haya vuelto ilusoria. Tal vez, entonces, la pregunta ya no sea por la consistencia misma de cada uno de los términos, incluso de cada uno de los términos por separado, sino por la naturaleza de unos pliegues internos de territorio, experiencia y pensamiento, sin los cuales no hallamos un sentido mínimo a la existencia.

I.

Recientes reflexiones realizadas por sendos filósofos en –y transmitidas por– grandes medios de comunicación ingresan de lleno en esta cuestión desde un común ángulo (foucaultiano) sobre la necesidad de precisar la posibilidad misma de plantear algo como una filosofía nacional. Como filósofos (uno argentino, el otro europeo), ambos consideran que la filosofía no puede aspirar a una identidad, o a una práctica “endogámica”, sometiendo su pertinencia, su valor y su vigencia a su capacidad práctica de vincularse con problemas de *actualidad* extrafilosófica. Como pensadores pertenecientes a espacios nacionales diversos, ambos muestran una llamativa solvencia para reflexionar estos temas en los grandes medios de comunicación. Como síntoma de la distribución global del poder –también en el plano de la teoría– es el filósofo europeo quien se encarga de recordar que ya no existen filosofías nacionales, aún si él mismo pertenece a la “tradicción” de la filosofía italiana.

El primer caso es el del filósofo argentino Tomás Abraham. Su problema es el de explicar que no hay temas ni procedimientos de escritura *filosóficos*, en sentido propio. No se trata sólo de los estilos en filosofía (los diálogos socráticos de Platón, la demostración geométrica de Spinoza o los aforismos de Nietzsche), sino de una no especificidad absoluta de lenguaje que se corresponde con una práctica de producir conceptos que no reconoce a priori campo de pertinencia. Ni siquiera su historia misma —la de la filosofía— puede ser enarbolada como horizonte y campo delimitante. Su interlocutor —animador de un pretendido refugio para la cultura— lo observa con interés (“¿cómo es eso?”, “cuénteme”). La tesis de Abraham es conocida: a partir de una larga tradición de escritura que va, digamos, de los antiguos cínicos a Foucault, la filosofía es más un pensamiento que se deja cuestionar por la potencia de ciertos problemas capaces, ellos, de interrogar cada vez la validez de la tradición, que un despliegue armónico de categorías, sistemas y autores a los que haya que repasar una y otra vez bajo la atenta regulación de los preceptores de la academia. Según Abraham, entonces, no vale plantear cuestiones de identidad en filosofía: así como no hay problemas propiamente filosóficos (ninguno lo *es* a priori, cualquiera puede *llegar a serlo*), no podemos reconocer tampoco un lenguaje ni una escritura destinada por sí misma a dotar de interés filosófico las cuestiones que trata.

El segundo de los casos puede llevarnos algo más lejos. Se trata de una entrevista publicada durante el mes de marzo de este año en la revista cultural del Gran Diario Argentino. También aquí se trata de un filósofo entrevistado sobre la filosofía. El autor

es Roberto Espósito, quien habla sobre la vigencia del discurso filosófico como tal. A su entender, la filosofía ya no puede ser pensada de acuerdo a rasgos de un espíritu nacional que la identifique, como sucedía en el siglo XIX, aún cuando tales rasgos persistan como marca de tradiciones que se han desarrollado ligados a ciertos territorios materiales, imaginarios y simbólicos (nacionales, claro) específicos. Lo propio de la filosofía italiana —a la que admite pertenecer— es, a su juicio, la presencia relevante de la *política* (lo que explica que varias de las más relevantes figuras del pensamiento italiano estén íntimamente ligadas a la filosofía política —Nicolás Maquiavelo— y al pensamiento político como tal —Antonio Gramsci—).

Según Espósito la filosofía pura ha muerto. Gilles Deleuze se mofaba de esta larga pretensión de la muerte de la filosofía (“ha muerto, sí, pero de risa...”). Pero aquí se trata de otra cosa. De la muerte de un modo endogámico de comprender y de vivir la filosofía. Algo que dicho por un reconocido académico europeo en una tribuna de proporciones no genera escandalizadas

Según Espósito la filosofía pura ha muerto. Gilles Deleuze se mofaba de esta larga pretensión de la muerte de la filosofía (“ha muerto, sí, pero de risa...”). Pero aquí se trata de otra cosa. De la muerte de un modo endogámico de comprender y de vivir la filosofía.

refutaciones. Con una política de citas casi idéntica a la de Abraham, Espósito recuerda que la filosofía sólo puede existir en una íntima relación con los *no-filósofos*, con lo *no-filosófico*. Si la filosofía puede ser comprendida como producción de conceptos, los problemas (y afectos) que la animan no están preestablecidos. La filosofía, para *ser*, requiere de su “afuera”. El espacio de la filosofía se extiende,

destrozando sus límites introspectivos, para abarcar aquello que Foucault denominaba una “ontología de la actualidad”, y que Esposito (fiel a la tradición en la que se siente cómodo, pero desbordándola) encuentra como cada vez más *política*. Lo político, entonces, atrapa doblemente a la filosofía: proporcionándole problemas —ya que políticos son los problemas que se presentan como derivados de la cons-

Con Gramsci el marxismo aún puede concebirse como práctica teórica fusionada a un movimiento obrero. La política es la condición del pensamiento. Pero en el período que va de la denuncia del estalinismo a mayo del 68, la “mediación comunista” ha quedado cuestionada. Política de partido y filosofía han perdido su retroalimentación. La filosofía se vuelve “crítica”, y la lucha política se ve progresivamente absorbida en la dinámica de la guerra fría y en la construcción de los llamados estados del bienestar.

titución misma de las situaciones que el pensamiento piensa— pero constituyendo también su gran inquietud, en la medida en que la constitución misma de las situaciones pasa a ser una pregunta esencial de la época. Como sea, la política deja de ser un objeto, o incluso un campo específico para devenir una dinámica problemática, fuente

de dilemas, imágenes y lenguajes para el pensamiento contemporáneo. No se trata tanto del desborde de un área filosófica (la filosofía política, clásicamente italiana) como de una politización de la existencia que reclama del pensamiento filosófico una dedicación decidida, al mismo tiempo que le proporciona las orientaciones para un nuevo público, a la vez cosmopolita y estrictamente situado.

II.

Antiguamente las escuelas filosóficas concebían su reflexión articulada

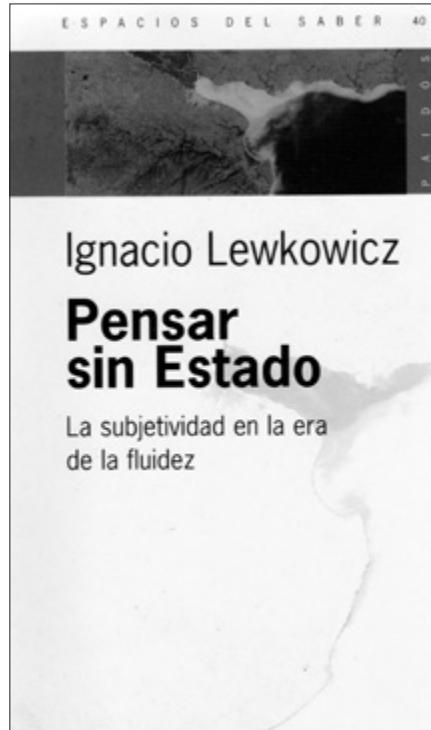
con prácticas corporales y reglas de ascetismo. En el antiguo oriente, en cambio, la posición del sabio no reconocía escisión alguna entre “teoría” y “práctica”. Su sabiduría era previa e indiferente a esa distinción. Cuando nos preguntamos, hoy, por la práctica que acompaña y alimenta al proceso de producción de conceptos, no lo hacemos ya desde la añoranza de las viejas escuelas, ni de la quietud meditativa que autores como Françoise Jullien atribuyen a la antigua China, sino desde una exigencia de la acción concreta de las situaciones que vivimos.

Para el marxismo de la Europa occidental la cuestión se había planteado ya con toda claridad. Alguien como Louis Althusser dedicó buena parte de su tiempo a reflexionar sobre estas cuestiones, y en no pocas oportunidades se midió con el devenir político de la filosofía auspiciado por Antonio Gramsci. Althusser admiraba el modo en que Gramsci captaba la relación positiva entre filosofía y política, presentando el campo teórico mismo como un campo de batalla. Con Gramsci la política animaba desde adentro a la filosofía (toda vez que está inscrita en un ambiente signado por la dinámica de luchas y coaliciones políticas) a la vez que la lucha de clases obra como noble horizonte. Sin embargo, el francés no se sentía del todo cómodo con el “historicismo radical” del italiano, ya que a su modo de ver, la misma lucidez con la que capturaba la dimensión política de la filosofía se ausentaba de modo notable a la hora de comprender su otra dimensión fundamental: la epistemológica, o la relación entre filosofía y ciencia, que brindaba a la primera una orientación que el lenguaje de la lucha política —de calle o de palacio—, como mera ideología, no proporcionaba. Sólo

“un marxista” o “un spinozista” —dice en *La ideología y los Aparatos Ideológicos de Estado*— pueden captar esta situación del pensamiento respecto de sus devenires imaginarios.

Entre la derrota de los obreros de Turín y la emergencia del fascismo y *La revolución teórica de Marx*, algo se ha alterado. Con Gramsci, el marxismo aún puede concebirse como práctica teórica fusionada a un movimiento obrero. La política es la condición del pensamiento. Pero en el período que va de la denuncia del estalinismo a mayo del 68, la “mediación comunista” ha quedado cuestionada. Política de partido y filosofía han perdido su retroalimentación. La filosofía se vuelve “crítica”, y la lucha política se ve progresivamente absorbida en la dinámica de la guerra fría y en la construcción de los llamados estados del bienestar. La escisión de condiciones y conceptos es, en este sentido, reverso indisimulable de una derrota política y una reconversión de la estructura social.

Karl Korsch decía que la externalización mutua de lucha política y pensamiento teórico nos habla de un nuevo desfasaje de dos términos que viven en una dialéctica incesante, oscilante y sin adecuación final, pero con momentos luminosos de afinidad y con oscuras escisiones entre los términos. Sea que estos momentos se piensen como separados, y por tanto se pretenda esclarecer la naturaleza de su relación (de determinación, de mutuo condicionamiento), sea que se considere que la distinción entre ejercicio conceptual y práctica social como puramente formal, y sólo se distinguan movimiento de composición y de descomposición, giramos en torno a las mismas preguntas: ¿bajo qué condiciones se piensa?, ¿qué exigencias organizan las prácticas?



De este modo, cada nuevo diagrama de poder-saber se produce y se vislumbra alterando esquemas. La política “de la vida” que propone hacia el final de la entrevista Esposito ya no se deja leer en los términos planteados por Gramsci o Althusser, que se medían en el terreno de las disputas ideológicas, en el escenario de la conciencia social e individual, en el teatro de las tradiciones culturales nacionales, y en las arenas de los partidos políticos y el poder estatal. Aun si no disponemos de conceptos límpidos y unánimes para dar cuenta de estas mutaciones, no son pocos quienes, como Esposito, cifran sus esperanzas en el desentrañamiento de la noción de biopolítica como palabra-puerta para trasladarnos a un nuevo terreno superador de las formas soberanas centralizadas de los estados nación y de su función de gestión capitalista de los flujos.

III.

Pero volvamos a la cuestión planteada. De un lado, está la evidencia de que las filosofías nacionales tal como se las comprendía durante el siglo XIX merecen ser, por decir poco, interrogadas sobre su vigencia en un contexto de modificación de sus propias premisas históricas. Tanto la práctica filosófica como la organización tradicional del espacio nacional han sido desorganizados (o, tal vez, reorganizados) en función de nuevas configuraciones discursivas y soberanas en curso. De otro lado, esta alteración se verifica en la notable desorientación de las instituciones clásicas, lo que presenta, en los hechos, un vacío de gestión (ideas, directivas) de y para las situaciones.

Los medios de comunicación no constituyen en ningún sentido espacios neutrales para el pensamiento (como tampoco lo son la universidad, ni las editoriales). Pero su malversación no reside tanto en eventuales manipulaciones de contenido -diciendo lo que conviene a la estabilidad del régimen y callando lo que lo desestabilizaría- sino en su capacidad de decirlo todo sin que nada sea realmente dicho: desplegando así un nuevo despojamiento en el que lo que se dice queda nuevamente separado de los agenciamientos en los cuales se torna operativo.

Es en este contexto que los grandes medios de comunicación masiva se hacen cargo de difundir estos retazos de discurso filosófico. Son ellos los que, de modo más rápido y de manera menos prejuiciosa, toman para sí ciertas inquietudes desentido. Y al hacerlo, producen un plano de inteligibilidad que continúa el

alisamiento del espacio transnacional operado a nivel del mercado mundial con la aparición de intelectuales globales, productores de un discurso a la vez aceptado y comprendido por el

gran público a partir, precisamente, de estas notables tribunas mediáticas.

En estas circunstancias no puede sorprender que una parte del mundo intelectual se vea cada vez permeado por las técnicas del marketing, indispensables para la disputa, por los nichos de un mercado cada vez más competitivo. Las tácticas de los filósofos, por acceder a este régimen de visibilidad, pueden resultar sorprendentes: desde la revelación de vidas privadas a la difusión de todo tipo de anecdóticos, llegando a incluir –por qué no– fotografías de las propias celebraciones vinculares que parecen interesar cada vez más al público de a pie.

Para bien o para mal, entonces, son los grandes medios –pero también, y de otro modo, las cadenas de correo electrónico– los que difunden fragmentos –no siempre arbitrarios– de las tesis más relevantes del pensamiento contemporáneo. Paradojas posmodernas: en el mismo momento en que la filosofía se abre a nuevos problemas (y se consume de a montones) buena parte de los filósofos de academia la reducen a la enseñanza erudita o directamente la disecan en la lógica burocrática del sistema universitario.

Claro que los medios de comunicación no constituyen en ningún sentido espacios neutrales para el pensamiento (como tampoco lo son la universidad, ni las editoriales). Pero su malversación no reside tanto en eventuales manipulaciones de contenido –diciendo lo que conviene a la estabilidad del régimen y callando lo que lo desestabilizaría– sino en su capacidad de decirlo todo sin que nada sea realmente dicho: desplegando así un nuevo despojamiento en el que lo que se dice queda nuevamente separado de los agenciamientos en los cuales se torna operativo.

IV.

Una tesis clásica propone que la política es procedimiento —en buena medida contingente— de autoinstitución de las sociedades. ¿Qué sucede con el pensamiento que piensa estas composiciones? Si no hay un social inmutable, ni procedimientos que guarden eficacia al margen de sus circunstancias: ¿pueden ser útiles las políticas prescriptivas, o las filosofías en que estas últimas se fundan? Si la Argentina realmente existente no pasa de ser un conjunto de “restos”, ¿qué pensamiento local podría aspirar a estatuto filosófico alguno, sin pasar por la prueba de componerse en puntos de producción, de institución, de creación de subjetividades?, y no implica esta prueba, acaso, una subordinación de toda cuestión de erudición y de identidad disciplinaria a la producción de nuevos efectos para las situaciones en que opera?

Hace algunos años León Rozitchner decía que cuando no hay vitalidad social la filosofía no piensa: “cuando la gente no se mueve la filosofía no piensa” (revista *La escena contemporánea*). El pensamiento no se reduce a sus determinaciones, pero tampoco existe sin ellas. En rigor, su vitalidad consiste en hacer de estas determinaciones unas condiciones de producción. La exigencia de condiciones activas para el pensamiento nos es planteada nuevamente. Sólo que ahora esta afirmación de Rozitchner nos lleva a considerar la naturaleza de un pensamiento que es requerido en un suelo nacional desestructurado y en una dinámica constituyente que no supera la inconsistencia crónica.

Este fue el camino elegido por Ignacio Lewkowicz en su libro *Pensar sin estado*: la Argentina actual condiciona el pensamiento de un modo particular:

se trata de evitar la desintegración. De desarrollar estrategias constructivas, o al menos cohesión. El riesgo no es tanto el de una edificación desviada, sino el de una insuficiente. El pensamiento ya no preexiste, ya no parte de una consistencia y unos presupuestos dados, sino que trabaja en las situaciones, sumergiéndose en las condiciones mismas en las que existe y se forja, verificándose al verificarlas, en su precaria solidez.

Las situaciones devienen problemáticas. No por déficit de realidad, o como signadas por un no-ser que deba ser tapado por alguna solución urgente antes de que la realidad misma se derrame por sus hendiduras sino más bien al estilo deleuziano como positividad virtual, una *Idea* que reclama ser actualizada, desplegada, modo aún no del todo *diferenciado* del ser que empuja violentamente a pensar, a determinar, a crear / descubrir. Las situaciones se tornan ellas mismas filosóficas. El pensamiento surge a condición de recorrerlas, de pensar a partir de ellas, y no contra ellas. Se trata de cazar signos: de adentrarse en la indeterminación ambiente, determinándolo.

Las situaciones no consisten sin pensamiento, y el pensamiento no opera sino en situaciones. Este sería el meta-problema en torno al cual adquieren escala y sentido las propias situaciones. Si existe un pensamiento argentino, entonces, sería posible reconocerlo en estos rasgos comunes de extrema

Borges decía no comprender cómo funcionaba la exigencia, para un argentino, de ser argentino. Como si la “argentinidad” pudiera ser concebida como punto de llegada. Si una filosofía es nacional por su capacidad de formular ciertos problemas comunes, y no por adecuarse a cierta idea preexistente de lo argentino, su potencia estará acorde a su disponibilidad respecto de la urgencia de localización y de actividad constitutiva que se le requiera.

precariedad, al borde del ser, y no en una adecuación respecto de una identidad previa que le otorgue tradición.

V.

Decía Nietzsche que la muerte de dios era resistida en la sintaxis. Su problema no era el de la muerte misma de dios, sino el de la ocupación del sitio trascendente de lo divino por lo humano. Lo que Henri Lefebvre veía como una divinización no religiosa del hombre. Según Lefebvre, el nihilismo moderno (europeo), la relación con la nada, ha dejado al hombre solo. Esta es la verdadera prueba (el *eterno retorno*), el momento *decisivo*, en que “los débiles, los que desesperan, estarán más y más desesperados: aceptarán la nada y desaparecerán. El hombre que ama poderosamente la existencia, en quien la potencia creadora se afirma, está, al contrario, agujoneado por esta visión de la nada. Mira el abismo sin vértigo, y por este lado afirma la alta potencia de su vida; y la afirma de nuevo, sin protección, sin apoyo, heroicamente. Aceptando totalmente la prueba, triunfa en ella. Lanza un decreto soberano y total que renueva el ser y proclama en fin la verdad de un mundo sin verdad”.

Pareciera ser que esta bifurcación ante la nada, entre desesperación y desesperación, en oposición a la afirmación heroica de la vida en la creación, fuese entre nosotros examen cotidiano. La opción de hierro que se abre ante la muerte de dios, la prueba de existencia y la exigencia de una nueva soberanía sin más fundamento que el propio hacer, se nos aparece como dilema omnipresente de argentinización de la vida. De allí que una idea haga raíz, en este medio, cuando funda sentido más que cuando se inscribe armónicamente en un linaje. Más cuando organiza un

recorrido en torno a un problema que cuando hace progresar una línea discursiva preexistente. Al punto que, en el extremo, se podría suponer que una idea que no altere la desesperante desaparición de nuestras existencias, no merezca tal estatuto.

Como si la prueba filosófica de existencia tuviera entonces menos que ver con la proyección de un sistema apto para comprender la consistencia dada del mundo, que con unas imágenes activas para participar de la auto producción de las situaciones en que existimos, empujando así a la identificación del pensamiento con la construcción, no como moral, sino como requerimiento interno de cada uno de los términos. Y esta operación es la que se instala como procedimiento político.

Si aceptamos lo “nacional” como nombre provisorio-arbitrario de la situación, un pensamiento filosófico –en el sentido de conceptual– que se quiera argentino, será probablemente uno que carezca de pasaporte nacional, y no extraerá su valor de un mero cotejo restringido con la tradición universitaria, ensayística o política local, aun si no hay razón alguna para prescindir de ellas.

Borges decía no comprender cómo funcionaba la exigencia, para un argentino, de ser argentino. Como si la “argentinidad” pudiera ser concebida como punto de llegada. Si una filosofía es nacional por su capacidad de formular ciertos problemas comunes, y no por adecuarse a cierta idea preexistente de lo argentino, su potencia estará acorde a su disponibilidad respecto de la urgencia de localización y de actividad constitutiva que se le requiera. Es posible que la filosofía no tenga un destino más noble que el de ser una cuenca de imágenes disponibles para seres que se preguntan por su existencia.



Concurso “Jorge B. Rivera”

Primer concurso de investigación en periódicos argentinos en la Biblioteca Nacional

Objetivo:

Propiciar la labor de investigación sobre la historia de la prensa argentina y difundir el contenido y el valor documental de la colección de publicaciones periódicas de la Biblioteca Nacional.

A modo orientativo se sugieren dos tipos de trabajos:

- a) Ensayo con base en la historia de una publicación periódica editada en la Argentina (hasta 1930).
- b) Estudio del conjunto de la producción periodística en torno a un período, tema y/o región de la Argentina, o indagación sobre un hecho o evento histórico y su desarrollo en la prensa (siglos XIX y XX hasta 1930).

Cierre de inscripción: 30/09/05

Premios:

Primer Premio : \$ 3.000

Segundo Premio : \$ 2.000

Tercer Premio : \$ 1.000

y hasta cinco menciones especiales.

Jurado: *Aníbal Ford, Jorge Lafforgue, Eduardo Romano.*

Bases: www.bibnal.edu.ar

Informes: Tel (011) 4809-0394.

Los trabajos premiados serán publicados por la Biblioteca Nacional.

Oscar Masotta, entre la fenomenología y el estructuralismo

Por Hernán Scholten

Hace algunos años Carlos Correas se propuso insinuar que la muerte, el más implacable de los destinos, podía fracasar. Y lo hizo en ocasión de esbozar una osada biografía, en parte autobiografía, de su amigo Oscar Masotta. Ambos formaron parte del grupo que se reunía alrededor de la experiencia intelectual de Contorno. Una constelación intelectual que en los 50 comenzó a leer tempranamente los textos del existencialismo y la fenomenología.

Suele situarse la trayectoria de Masotta, cuando es periodizada cronológicamente, como el pasaje de aquel origen fenomenológico hacia las aguas del estructuralismo. Sin embargo Hernán Scholten, quién ha dedicado grandes esfuerzos a trabajar la obra de Masotta, prefiere pensar este itinerario como el de una multiplicación de lenguajes en la que ninguno es descartado definitivamente, y que han permitido al autor abordar problemas diversos —que van desde la literatura hasta el psicoanálisis, pasando por la semiología, el arte y la historieta— aportando enfoques originales para el campo de la crítica cultural. La imagen de las partidas simultáneas del ajedrez, es la escogida por Scholten para ilustrar esta variopinta preocupación intelectual.

¿Quién es Oscar Masotta? Es esta una pregunta que ha sido planteada en múltiples ocasiones, aunque no siempre en forma explícita o directa, y a la que se ha intentado responder en diversas oportunidades desde perspectivas muy diferentes¹. Es esta pregunta la que podemos encontrar en el fondo de toda una serie de calificativos que lo adjetivan: “existencialista”, “sartreano”, “estructuralista”, “lacaniano”, “ensayista”, “filósofo”, “semiólogo”, “crítico de arte”, “happenista”, “antihappenista”, “postmodernista”, “sofista”, “polémico”, “marxista”, “sartroperonista”, “colonialista”, “intelectual modernizador”, “interrogador”, “difusor”, “maestro”, “mentor”, “consumidor de libros”, “excéntrico”, “voraz”, “criticón”, “snob”, “dandy”, “histérico”, “exitista”, etc.

Quizá permita justificar la mayor parte de estos calificativos la diversidad de referentes teóricos y temáticas que atraviesan sus producciones, de la cual es sumamente ilustrativa su cuarto libro, publicado en enero de 1969 bajo el título *Conciencia y estructura*. En efecto, los artículos incluidos en este volumen —escritos entre 1956 y 1967 y agrupados en tres apartados: “Filosofía y psicoanálisis”, “Crítica y literatura”, “Estética de vanguardia y comunicación de masas” —reúnen y conectan a autores y temas provenientes de circuitos culturales diversos y que, a primera vista, resultan difíciles de conciliar: el *engagement* sartreano, la fenomenología merleau-pontyana, la antropología estructural, la semiología barthesiana, el “retorno a Freud” lacaniano, el marxismo althusseriano, las ideas de McLuhan, los análisis de Eco— y detengo aquí un recuento que podría extenderse mucho más.

Masotta no era en ese momento un recién llegado al campo intelectual y

cultural local: había adquirido ya cierto prestigio en el ámbito de la crítica literaria y era una figura habitual en la zona de la Facultad de Filosofía y Letras, espacio privilegiado de socialización entre los intelectuales y artistas del momento. Ya había publicado varios ensayos, referencias, reseñas e incluso el adelanto de una novela que jamás llegó a publicarse, en *Centro* (órgano de difusión del Centro de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras), en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, y *Contorno* (dirigida por los hermanos David e Ismael Viñas).

Su primer libro —Sexo y traición en Roberto Arlt— se edita en 1965 y reúne una serie de ensayos correspondientes al período 1958-1962. Ese mismo año se publica, en el noveno número de Pasado y presente, su artículo “Jacques Lacan o el inconsciente en los fundamentos de la filosofía”.

En todas esas producciones es evidente el impacto de la fenomenología, más precisamente del existencialismo francés. La obra de Jean-Paul Sartre fue, durante la década de 1950 y comienzos de la de 1960, su referente fundamental y es a partir de una “retícula sartreana” que aborda figuras como Roberto Arlt, Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas, David Viñas, etc., y fenómenos como el antiperonismo², las clases medias, el marxismo y el psicoanálisis. Masotta da testimonio de esa impronta sartreana

¿Era entonces Masotta un mero plagiaro, como llegó a proponer Carlos Correas? Por mi parte, he preferido ubicar este conjunto de textos en el marco de la recepción del existencialismo en la Argentina: se trata de pensar el uso que nuestro autor hace de las perspectivas y herramientas de análisis sartreanas en relación con el campo intelectual y cultural y con los avatares políticos en la Argentina de los años sesenta.

La diferenciación de la obra de Masotta en diferentes etapas, aún en las diversas formas en que ha sido propuesta, no constituyen una “grilla de inteligibilidad” adecuada para dar cuenta de una producción no poco compleja de delimitar, que parece resistirse a las periodizaciones esquemáticas y que cuyas características particulares se diluyen ante rótulos como “sartreana”, “estructuralista” o “lacaniana”.

en la presentación de su primer libro al afirmar: “Cualquiera que hubiera leído a Sartre podría haber escrito ese libro”. ¿Era entonces Masotta un mero plagiaro, como llegó a proponer Carlos Correas? Por mi parte, he preferido ubicar este

conjunto de textos en el marco de la *recepción* del existencialismo en la Argentina³: se trata de pensar el uso que nuestro autor hace de las perspectivas y herramientas de análisis sartreanas en relación con el campo intelectual y cultural y con los avatares políticos en la Argentina de

los años sesenta. En este sentido, no se trata de una simple importación de ideas o conceptos, de una mera repetición de lo desarrollado con anterioridad en otras latitudes, sino de una *apropiación* y una *recreación* de esas ideas o conceptos en relación con el panorama local: por ejemplo, y como he mencionado y desarrollado más extensamente en otro escrito (Scholten, 2001: 189-202), la explicación del interés masottiano por una figura como Roberto Arlt no se agota en su sartrismo.

Pero otro es el panorama que se puede encontrar a partir de mediados de los años sesenta: en el año 1967, Masotta publica dos libros claramente articulados con dos tópicos ilustrativos de la vanguardia artística del momento: *El “pop-art”* y *Happenings*.

El primero reproduce una serie de conferencias dictadas en el Instituto Di Tella en septiembre de 1965. En realidad no es este un libro dedicado estrictamente

al *pop*, en el sentido de que no se ocupa allí exclusivamente de este género. El problema es, más precisamente, el de la “nueva imaginería” –término que Masotta toma de José Augusto Franca, a partir de un artículo publicado en *Les Temps Modernes* en 1964–, es decir “la técnica más general de una corriente de arte contemporáneo que se constituye en crítica a una estética de la imagen” (Masotta, 1967:50-51). Una de las principales tesis propuestas allí por Masotta que el pop-art se propone “*rebajar la estructura de la imagen al ‘status’ de signo semiológico*” (Masotta, 1967:52). Si bien la bibliografía selecta de este volumen remite, casi en su totalidad, a autores de procedencia anglosajona, el abordaje masottiano se ubica desde una perspectiva inspirada esencialmente en la lingüística y antropología estructural francesas (Jakobson, Barthes, Lévi-Strauss, además de los trabajos de Francastel).

Otra problemática –ya sugerida en *El “pop-art”* pero que será analizada con mayor detenimiento en *Happenings*, volumen colectivo que problematiza el género al mismo tiempo que propone experiencias estéticas alternativas– es la de los medios masivos de comunicación. Merece destacarse, en este sentido, la inicial caracterización del happening en nuestro país más como un fenómeno mediático –“el *boom* reciente, en la prensa, de la palabra *happening*” (Masotta y otros, 1967)– que como realizaciones efectivas. Una indagación exhaustiva de estas dos publicaciones excede el espacio y la temática que me interesa abordar aquí y, por otra parte, el lector puede acudir al estudio preliminar incluido en el recientemente editado *Revolución en el arte* (2004). Me limito aquí resaltar algunos pasajes del “Prólogo” del libro *Happenings*:

El conjunto de ensayos que constituyen el presente volumen guardan bastante coherencia entre sí. Por un lado los autores coinciden en el tema, si bien de modo bastante especial. Pero por otro lado todos remiten, en mayor o en menor grado, a un mismo marco referencial, a una misma metodología: estructuralismo y antropología estructural, semiología, comunicaciones. Es cierto que con excepción del artículo de Eliseo Verón el lector no hallará aquí análisis estructurales ni semiológicos completos sobre el happening. Pero análisis estructural y semiología no dejan de ser, sin embargo, el marco de referencia común, la “manivela” (aunque bastante lejana todavía) hacia la que tiende nuestra reflexión. (Masotta y otros: 1967)

Para el año 1967, y sobre todo en el caso de un ávido lector de la literatura francesa más actualizada, la aguda polémica entre fenomenología y estructuralismo era ya conocida a nivel local –y es posible incluso rastrear sus antecedentes hasta 1962, en las críticas de Lévi-Strauss a Sartre en *El pensamiento salvaje*. Los argumentos sartreanos frente al estructuralismo –que son propuestos principalmente como respuesta al “próximo fin” del hombre dictaminado por Michel Foucault en la última página de *Las palabras y las cosas* (1966)– serán frecuentemente retomados en las polémicas a nivel local: el antihistoricismo, el antimarxismo y el antihumanismo que serían comunes a esa por demás problemática conjunción de autores rotulados como estructuralistas⁴.

Dado este panorama ¿Se trata, en *El “pop-art”* y en *Happenings*, de un

relevamiento estructuralista de la fenomenología sartreana? La diferenciación de la obra de Masotta en diferentes etapas, aun en las diversas formas en que ha sido propuesta, no constituyen una “grilla de inteligibilidad” adecuada para dar cuenta de una producción no poco compleja de delimitar, que parece resistirse a las periodizaciones esquemáticas y que cuyas características particulares se diluyen ante rótulos como “sartreana”, “estructuralista” o “lacaniana”. Me interesa presentar en las páginas siguientes, a partir de un reducido pero significativo número de fuentes, un panorama general de las relaciones que se establecen entre fenomenología y estructuralismo en las producciones masotianas del período 1966-1970.

Para empezar, es necesario constatar que el propio Masotta dedica gran parte del “Prólogo” de *Conciencia y estructura* a esta cuestión –bajo la forma dicotómica de una continuidad/discontinuidad– ubicándola en relación tanto con su “evolución” intelectual como con su “evolución” ideológica. Si esta última no existe, según nuestro autor, la primera de ellas

¿Es este volumen realmente ilustrativo de este cambio en el lenguaje y de esta aparición de un nuevo vocabulario? La respuesta depende del criterio con el cual se aborde el libro: una lectura cronológica de los artículos sin duda permite apreciar una inicial valoración de ciertos conceptos y autores, y su posterior desplazamiento en favor de otros; pero un análisis que contemple el conjunto de los artículos (e incluso las modificaciones introducidas en algunos de ellos), la forma en que son agrupados y el título que los reúne, permite llegar a otras conclusiones. En efecto, se trata aquí de la conciencia y la estructura, se trata no de una disyunción entre dos términos antinómicos sino de una conjunción que, aunque no deja de presentar sus problemas, se presenta como aún posible para Masotta.



“está tan explicitada que no es preciso descubrirla” (Masotta, 1968: 11). Se podría incluso deducir de sus afirmaciones que sería algo así como una “constante” ideológica, el marxismo, la que justificaría la “evolución” intelectual de Masotta –su cambio en el lenguaje de la reflexión, “la aparición de un nuevo vocabulario”, como lo anuncia Bernard Pingaud en el epígrafe de este mismo libro–.

Ahora bien, ¿es este volumen realmente ilustrativo de este cambio en el lenguaje y de esta aparición de un nuevo vocabulario? La respuesta depende del criterio con el cual se aborde el libro: una

lectura cronológica de los artículos sin duda permite apreciar una inicial valoración de ciertos conceptos y autores, y su posterior desplazamiento en favor de otros; pero un análisis que contemple el conjunto de los artículos (e incluso las modificaciones introducidas en algunos de ellos), la forma en que son agrupados y el título que los reúne, permite llegar a otras conclusiones. En efecto, se trata aquí de la conciencia y la estructura, se trata no de una disyunción entre dos términos antinómicos sino de una conjunción que, aunque no deja de presentar sus problemas, se presenta como aún posible para Masotta⁵.

Esto es claramente apreciable en el único texto estrictamente inédito incluido en este volumen: “Anotación para un psicoanálisis de Sebrelí”⁶. Masotta se introduce con este artículo en una polémica circunstancial –pero sumamente ilustrativa de los avatares de la difusión del estructuralismo en la Argentina hacia fines de la década de 1960– que se había establecido entre Eliseo Verón y Juan José Sebrelí, que había formado con el propio Masotta y Carlos Correas un “grupúsculo existencialista” durante la década de 1950, a partir del análisis y críticas realizadas por el primero a *Vida cotidiana y alienación* y *Eva Perón: ¿aventurera o militante?* Si para Verón se trata de desmontar el “mito del análisis marxista”, presente en aquellos best-sellers a partir de su particular lectura del “mito” según Barthes⁷, para Sebrelí se trata de justificarse y resistir los embates de la “perspectiva estructuralista, científicista y neopositivista” (Sebrelí, 1997:185), lo que él considera “la ciencia oficial”, es decir el estructuralismo. En su intervención dentro de esta polémica, Masotta acude a las fórmulas propuestas por algunas de las figuras más reconocidas del estructuralismo francés:

Barthes, Lévi-Strauss y, fundamentalmente, Louis Althusser. Quizá pueda considerarse a esta “Anotación...” como el texto más claramente althusseriano de Masotta, en tanto la distinción entre práctica teórica y práctica política, entre ciencia e ideología acuñadas por el filósofo francés cumplen allí una función central⁸. En efecto, Sebrelí —que, según Masotta, “ignora la distinción misma entre código y mensaje, entre sistema y proceso, entre estructura y acontecimiento” (Masotta, 1968:197)— sería el ideólogo que pretende legitimarse al desplazar fuera del terreno del terreno de la “práctica teórica la discusión planteada por Verón y llevarla al plano de lo “real”, al plano de la política. El diagnóstico masottiano, más allá de los matices que introduce posteriormente, es fulminante:

Sebrelí legitima su deshonestidad y su poca seriedad intelectual mediante lo que él entiende que constituye su praxis política. *Estructura de comportamiento que se halla por detrás, como nos recuerda Althusser, del “estancamiento” del marxismo teórico contemporáneo: “nuestra propia experiencia puede hacernos recordar que se puede ser comunista sin ser marxista. Distinción requerida para no caer en la tentación política de confundir, entonces, las tomas de posiciones teóricas de Marx con sus tomas de posición políticas y de legitimar las primeras por las segundas”.* (Masotta, 1968:198).

En “Roberto Arlt, yo mismo”, se plantea, a su vez, “un cierto naufragio de la fenomenología”:

Recién hoy comienzo a comprender que el marxismo no es, en abso-

luto, una filosofía de la conciencia; y que, por lo mismo, y de manera radical, excluye a la fenomenología. La filosofía del marxismo debe ser reencontrada y precisada en las modernas doctrinas (o “ciencias”) de los lenguajes, de las estructuras y del inconsciente. En los modelos lingüísticos y en el inconsciente de los freudianos (Masotta, 1968:189).

Pero, ¿se trata aquí de un abandono de los conceptos sartreanos? Si buscamos una respuesta a esta pregunta a partir de estos dos textos es posible apreciar, por un lado, que las referencias y fórmulas barthesianas y althusserianas de la “Anotación para

un psicoanálisis de Sebrelí”, se mixturán con una retórica claramente fenomenológica: *comprender* a Sebrelí, la *estructura* básica del *comportamiento* sebreliano, su fidelidad a “la figura sartreana del «bastardeo»”, son ejemplos en este sentido. En el caso de “Roberto Arlt, yo mismo”, responder a la pregunta “¿o conciencia o estructura? [...] no es tan fácil, y es preciso al mismo tiempo no rescindir de la conciencia (esto es, del fundamento del acto moral y del compromiso histórico y político) (*Ibidem*).

Sebrelí legitima su deshonestidad y su poca seriedad intelectual mediante lo que él entiende que constituye su praxis política. Estructura de comportamiento que se halla por detrás, como nos recuerda Althusser, del “estancamiento” del marxismo teórico contemporáneo: “nuestra propia experiencia puede hacernos recordar que se puede ser comunista sin ser marxista. Distinción requerida para no caer en la tentación política de confundir, entonces, las tomas de posiciones teóricas de Marx con sus tomas de posición políticas y de legitimar las primeras por las segundas”. (Masotta, 1968:198).

En posteriores publicaciones, la preocupación por la relación entre fenomenología y estructuralismo parece desplazarse hacia el problema de la vinculación entre fenomenología o existencialismo y psicoanálisis, que requeriría un análisis particularizado que no pretendo realizar aquí⁹. Puede resultar sorprendente entonces, frente a esa idea bastante difundida y aceptada de que hacia mediados de los años sesenta ya había sido abandonado Sartre y la política, que Masotta siga empeñado, en 1970, en “comprometer” al arte y a la historieta.

Siempre nos resultará espinoso, para quienes pretendemos comprometer al arte y probar que el arte tiene que ver con la política, demostrar que se puede comprometer a la pintura. Sartre siempre tendrá razón [...] Pero ¿se puede comprometer a la historieta? Es obvio: es imposible no hacerlo. [...] El grafismo, la imagen visual, el tipo de dibujo, se hallan en la historieta ligados al relato. [...] En la historieta todo significa, o bien, todo es moral y social. La historia es “prosa”, en el sentido de Sartre: cualquiera fuera la relación entre el texto escrito y la imagen dibujada, en la historieta las palabras escritas siempre terminan por reducir la ambigüedad de las imágenes (Masotta, 1970b: 9-10).

Estos párrafos –reproducción, con algunas ligeras modificaciones, del texto de presentación de la revista *LD [Literatura Dibujada]* que, bajo la dirección de Masotta, llegó a publicar tres números entre 1968 y 1969– no implican pensar en algo así como un “retorno a Sartre”. Su abordaje de la historieta se circunscribe esencialmente a dos artículos, la revista y el libro ya

referidos, y está estrechamente conectado con la perspectiva semiológica, cuyos componentes principales son el estructuralismo francés y la teoría de la comunicación, presente en sus textos sobre el arte pop y los happenings. Se podría llegar a afirmar, aunque esto implicaría una justificación que no puedo desarrollar aquí, que este libro de 1970 constituye el último jalón de una empresa que gira básicamente alrededor de dos problemas: por un lado, el del estatuto de la imagen, el del problema de lo imaginario en la vanguardia estética contemporánea; y, por otro lado, aunque no independientemente del primero, el de los medios de comunicación de masas¹⁰.

En todo caso, la indagación de las producciones masottianas –y particularmente durante el período 1965-1971– me ha llevado a proponer caracterizarlo como un *intelectual ubicuo*. A diferencia de la operación llevada a cabo por un “intelectual total” como Sartre (Bourdieu, 1995:312 y ss.) –la cual consistió, fundamentalmente, en transgredir la frontera invisible pero más o menos infranqueable que, en la Francia de la década de 1940, separaba a los filósofos de los escritores, a los académicos de los artistas, “a la erudición y la inspiración”¹¹–, *el proyecto de Masotta parece haber consistido más bien (al menos entre 1965 y 1971) en colocar sus apuestas en tableros de diferentes juegos, en diferentes circuitos de producción intelectual y cultural locales, cada uno de ellos con su configuración y reglas particulares: literatura, filosofía, arte, arquitectura, psicoanálisis, marxismo, etc.* Pero es al considerar sus producciones dedicadas al arte y los medios de comunicación de masas donde las diferencias se vuelven más notorias: si Sartre podía integrar o anexas a sus

análisis y teorizaciones diversos géneros artísticos (literatura, poesía, pintura, música) con el fin de poner en cuestión la [im]posibilidad de un “arte comprometido”, Masotta no sólo se proponía estudios teóricos que –desde una perspectiva bastante diferente– permitieran dar cuenta de las características particulares de estos “nuevos fenómenos”, sino que fue también un activo promotor y productor de novedosas experiencias estéticas hacia mediados/fines de la década de 1960¹². En todo caso, para Masotta, la perspectiva fenomenológica respecto del arte no permite esclarecer, al menos directamente, las características de producciones estéticas como el *pop* y los *happenings*¹³ ni tampoco proyectar algo como un “arte de los medios de comunicación masiva”.

Sin embargo, esto no implica que las categorías fenomenológicas fueran totalmente desechadas para abordar estos fenómenos. Para citar tan solo unos pocos ejemplos, es posible apreciar como los *happenings* son definidos por Masotta y por Alicia Páez en relación con lo *imaginario* sartreano. Por otra parte, las referencias a Schilder y a *Vuelo nocturno* de Saint-Exupery, la idea de un cuerpo-avión o cuerpo-coche sugeridas para pensar la obra de D’Arcangelo, remiten casi explícitamente a *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Ahora bien, estas referencias fenomenológico-existenciales funcionan, dentro del texto masottiano, como punto de partida para mostrar algo diferente o incluso inverso: el *happening* es un “desplazamiento de lo imaginario” y la obra de Lichtenstein requiere ubicarse en un nivel *metaimaginario*, el cuerpo-coche en la obra de D’Arcangelo –cuya ausencia es la que da “sentido”

al cuadro, según Masotta– se constituye ya no a partir de una “inherencia vital” con el mundo, de nuestros “proyectos”¹⁴, sino a partir del “código de ruta” (los carteles y señales viales), de un código social, de una estructura.

Roberto Jacoby ha propuesto pensar las aproximaciones teóricas masottianas en términos de *bricolage* o de *patchwork* (Jacoby, 2000:104-114).



Oscar Masotta

Lo particularmente interesante de su propuesta es que permite comprender que la exigencia de recurrir a nuevos referentes teóricos surge a partir de los problemas y objetos que Masotta aborda y no exclusivamente de su “necesidad imperiosa” de seguir la moda –la cual, por otra parte, no debe rechazarse sino ser reconsiderada desde una dimensión más sociológica que psicológica o individual–.

Y dentro de este *bricolage* o *patchwork* teórico, la fenomenología y el estructuralismo juegan un papel esencial en relación con la ubicuidad masottiana. En este sentido, tanto la ambición totalizadora del pensamiento sartreano como la amplitud y heterogeneidad de los análisis estructuralistas—desde los trabajos barthesianos sobre el *catch*, el bistec y las papas fritas a la exégesis althusseriana de la obra de Marx, pasando por la antropología lévistaussiana, el “retorno a Freud” lacaniano— le permiten a Masotta circunscribir y analizar objetos hasta entonces no apreciados por la intelectualidad local o aportar una perspectiva renovada sobre tópicos ya estudiados anteriormente. O incluso, cuestión que no había sido destacada hasta hace relativamente poco tiempo, proponer nuevas líneas de producción para una vanguardia estética.

Ahora bien, lo que he presentado y desarrollado hasta aquí constituye tan solo un punto de partida para dar cuenta de las herramientas teóricas a las que Masotta recurre y de las “partidas simultáneas” en las que participa durante el período 1965-1971. Explicar los avatares de la trayectoria intelectual de Masotta requiere, inevitablemente, colocarse desde una perspectiva que vaya más allá de la figura y la obra en sí mismas e indagar las características y avatares de cada uno de los ámbitos de producción simbólica (literatura, estética, filosofía, psicoanálisis, etc.) en los que interviene activamente. Y es fundamental, sin duda, tener en cuenta la resonancia particular que adquiere, en cada uno de los casos, la coyuntura política y la radicalización ideológica que comienza a desplegarse hacia mediados de la década de 1960¹⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, Cynthia y Scholten, Hernán (2000) “El psicoanálisis existencial en Oscar Masotta” en *VIII Anuario de Investigaciones*, Secretaría de Investigaciones, Facultad de Psicología, UBA, pp. 244-253.
- Althusser, Luis (1967), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI. (1969), *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI.
- Boschetti, Anna (1991) *Sastre y Les Temps Modernes*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bourdieu, Pierre (1995) *Las reglas del arte*, Madrid, Anagrama.
- Correas, Carlos (1991) *La operación Masotta*, Buenos Aires, Catálogos. (1994), “La historia del existencialismo en Argentina” en *Cuadernos de Filosofía*, Nueva época, número 49, Buenos Aires.
- Giunta, Andrea (2001), *Vanguardia, internacionalismo y política*, Buenos Aires, Paidós.
- Jacoby, Roberto (2000) “Vanguardia y comunicación” en *Masotta. Lecturas críticas*, Buenos Aires, Atuel/Anáfora, pp. 104-114.
- Lacan, Jacques y otros (1970) *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laplanche, J y otros (1969) *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Longoni, Ana y Mestman, Mariano (2000), *Del Di Tella a “Tucumán arde”. Vanguardia artística y política en el '68 argentino*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo Por Asalto, 2000.
- Masotta, Oscar (1965) *Sexo y traición en Roberto Arlt*, Buenos Aires, Jorge Álvarez. (1967) *El “pop-art”*, Buenos Aires, Columba. (1969) *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Jorge Álvarez. (1970a) *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Buenos Aires, 3ª edición, Corregidor, 1985. (1970b) *La historieta en el mundo moderno*, Buenos Aires, Paidós, 2ª edición, 1982. (2004) *Revolución en el arte*, Buenos Aires, Edhesa.
- Masotta, Oscar y otros (1967) *Happenings*, Buenos Aires, Jorge Álvarez.
- Rodrigues de Andrade, Rosángela (1997), *Puzzle(s) Masotta. Oscar Masotta: lo imaginario (búsqueda teórica y búsqueda de imágenes matrices)*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones.
- Sartre, Jean-Paul (1950), *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada. (1963) *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada.
- Scholten, Hernán (2000) “Oscar Masotta y la recepción de Sartre en Buenos Aires” en www.elseminario.com.ar. (2001) *Oscar Masotta y la fenomenología*, Buenos Aires, Atuel/Anáfora.
- Sebrelí, Juan José (1964) *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, Ediciones Siglo Veinte. (1966) *Eva Perón ¿aventurera o militante?*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 4ª edición ampliada, 1971. (1997) *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Buenos Aires, Sudamericana.

NOTAS

1. Entre los cuales se destacan *La operación Masotta. Cuando la muerte también fracasa* de Carlos Correas, el conjunto de textos compilados por Marcelo Izaguirre bajo el título *Oscar Masotta, el revés de la trama* y las entrevistas incluidas en *Puzzle(s) Masotta* de Rosángela Rodrigues de Andrade.
2. Véase “La tragedia del hombre en el radicalismo” en *Clase Obrera*, N° 54, agosto de 1955; “El proletariado en la alternativa” en *Clase Obrera*, N° 56, octubre de 1955 y “Sur o el antiperonismo colonialista” en *Contorno*, N° 7/8, julio de 1956.
3. Para ampliar esta temática véase Carlos Correas (1994) y Hernán Scholten (2000).
4. Véase “Entrevista de Bernard Pingaud” en *Sartre por Sartre*, selección de Juan José Sebreli, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969, pp. 207-217. El impacto de la obra de autores estructuralistas a nivel local es actualmente indagado por Cynthia Acuña, en una investigación que lleva por título “La recepción del estructuralismo francés en el campo intelectual argentino de los años sesenta”.
5. Que más tarde Masotta abandone esta conjunción no implica que esta se transforme, necesaria e inmediatamente, en una disyunción exclusiva.
6. Estimo necesario destacar aquí, por una parte, que varios artículos fueron objeto de no despreciables modificaciones a la hora de ser incluidos en este libro —el caso más significativo quizá sea el artículo dedicado a la novela *Un Dios cotidiano* de David Viñas, originalmente publicado en 1958; por otra parte, aparece publicado aquí el texto “Roberto Arlt, yo mismo”, que corresponde a la presentación de su primer libro.
7. Sobre esta particular lectura del concepto barthesiano de mito por parte de Verón, véase Cynthia Acuña y Hernán Scholten (2000: 249-250).
8. Sobre estas distinciones en la obra de Althusser, véase *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967 y *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1969.
9. Esto exigiría, en primer lugar, presentar al menos un esbozo de las relaciones que se establecen entre fenomenología y psicoanálisis desde la década de 1930. En segundo lugar, delinear la forma en que el propio Masotta plantea esta relación en anteriores artículos, y revisar el recurso al psicoanálisis existencial sartreano apreciable en varios de sus escritos. Finalmente, es necesario tener en cuenta que el propio Masotta ya plantea, durante un seminario dictado en 1969 y publicado bajo el título “Psicoanálisis y estructuralismo”, si “se puede hablar de estructuralismo cuando se trata del pensamiento psicoanalítico de Jacques Lacan” (Masotta, 1970a: 34). Incluso llega a sugerir el reemplazo del término “estructura” por “maqueta”. En términos generales se podría afirmar que, entre 1969 y 1976, Masotta ubica esta relación en términos que van desde una oscilación entre la exclusión y la sucesión entre ellos (J. Laplanche y otros, 1969: 7) hasta sostener el carácter “pre-freudiano” del “análisis existencial”, pasando por un “verdadero alcance (a-fenomenológico, habría que decir) de la metapsicología de Freud” (Masotta en Jacques Lacan, 1970: 9 nota 4).
10. Entre los “objetivos teóricos” que figuran en el “Primer proyecto para la Primer Muestra Argentina de la Historia Mundial de la Historieta” (probablemente de comienzos de 1967), redactado por Masotta, figuran: “sentar las bases para investigación ulterior de la historieta como lenguaje, y en sí misma, de su función en el interior de las comunicaciones de masas”. Agradezco a Germán García haberme facilitado una copia de este material.
11. Un análisis mucho más exhaustivo y fundamentado de la trayectoria intelectual de Sartre puede encontrar en Boschetti, Anna (1991).
12. Sobre este tópico, véase el ya mencionado estudio preliminar de Ana Longoni a Oscar Masotta, *Revolución en el arte*, Buenos Aires, Edhesa, 2004. Se trata de una compilación que reúne casi todos de los escritos masottianos relativos a la estética y los medios de comunicación de masas que, en su mayor parte, no había sido reeditados en casi treinta años.
13. Esto permitiría también entender, al menos parcialmente, el hecho de que el propio Romero Brest —que solía recurrir a las categorías de Sartre y de Merleau-Ponty en sus análisis— haya decidido, justamente, “suspender el juicio” frente a las “hamburguesas” de Oldenburg o *La Menesunda* de Marta Minujín. Un análisis más exhaustivo sobre esta cuestión puede encontrarse en el magnífico libro de Andrea Giunta (Giunta, 2001: 219-236) que, llamativamente, no incluye casi ninguna referencia a Masotta.
14. A su vez, no se debe perder de vista que las conferencias de Masotta sobre el pop surgen, según su propio autor, a partir de la *Antiestética* de Luis Felipe Noé —uno de los primeros autores, sino el primero, que se ocupa a nivel local del arte pop—, que recurre explícita y frecuentemente a las concepciones sartreanas sobre el artista y el arte para formular el papel del “caos” en la producción estética contemporánea.
15. Véase Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1993, Cap. I. El Cuerpo (especialmente III. La especialidad del cuerpo propio y la motricidad).
15. Sobre las características que adquieren las conexiones de la producción intelectual y cultural con los acontecimientos políticos a nivel local, en el período 1955-1976, es posible consignar una significativa cantidad de publicaciones, entre los cuales merecen destacarse los libros y artículos de Oscar Terán, Silvia Sigal (1991), Andrea Longoni y Mariano Mestman (2000), Andrea Giunta (2001), Carlos Altamirano (2001), Beatriz Sarlo (2001) y Claudia Gilman (2003). En diferentes artículos, seminarios de grado y presentaciones en Jornadas y Congresos hemos comenzado a indagar, junto con Julio Del Cueto, este tópico en relación con la producción de conocimiento psicológico en Argentina.

La desviación en el origen. Notas sobre la investigación en José Aricó

Por Verónica Gago

América Latina y marxismo han sido los términos de una profunda desavenencia. Una historia de equívocos y desencuentros, cuya compleja relación difícilmente hubiera podido ser pensada sin el conjunto de investigaciones que emprendió José Aricó. Una producción filosófica dispersa en variedad de formas y temas. Dicha condición, fue muchas veces considerada como carencia por su “inorganicidad”. Sin embargo, Verónica Gago, encuentra allí la clave de su potencial. En efecto, no se trata ya de emplear criterios externos de valoración, esto es, lamentar la ausencia de un corpus estructurado, sino de situarse en la pregunta sobre los modos de escritura inmanentes al propio plan de investigación que el autor ha trazado. Editor, escritor, articulista, prologuista y comentarista, Aricó se propuso reorganizar los debates y textos existentes procurando fundar una nueva perspectiva: intentar religar ambos puntos de esta controversia. Para tal empresa, fue necesario recurrir a dos nombres que hacían del desvío y la heterodoxia la condición del pensar. Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui son convocados por Aricó en su ensayo por nacionalizar el marxismo produciendo un punto de vista histórico-concreto. Gago descubre una indagación poco conocida en los últimos textos del cordobés, quién a partir de la lectura de la incipiente producción del autonomismo italiano, avisa la crisis de la forma estado y de otros postulados tan caros al marxismo, procurando ir más allá del pensador alemán, Karl Marx, desde las entrañas de su propia obra.

En el prólogo a la compilación de entrevistas de José Aricó (*Entrevistas 1974-1991*, CEA, Córdoba, 1999), Horacio Crespo plantea que la obra del cordobés tiene la característica de ser una producción dispersa. Se refiere a una dispersión física, de formatos y de objeto; y en esa razón encuentra una causa de su invisibilidad. La pregunta a la que abre esta observación es un dilema clásico: la dispersión ¿alcanza para organizar una filosofía? La discusión podría también plantearse sobre el punto de vista desde el cual se produce la idea misma de dispersión. Es decir, en relación a qué imagen de totalidad corresponde especularmente aquella de la fragmentación.

Como lo fallido e incompleto, la dispersión remite espontáneamente a una falta de organicidad que usualmente resta peso filosófico a cualquier producción que se pretenda, precisamente, filosófica. Tal vez resulte más productivo, para lo que aquí nos interesa, desplegar la pregunta por la dispersión de otro modo ya que en el caso de Aricó sus textos permiten pensar el problema en términos diferentes: ¿qué tipo de escritura y qué formatos construye una investigación? O mejor: ¿qué textos produce y, a la vez, dan cuenta de una investigación filosófica?

Antes habría que precisar la cuestión de fondo: a qué llamamos investigación filosófica y por qué el trabajo de Aricó se deja pensar desde esas coordenadas. Si una investigación filosófica es aquella que trata de indagar las voluntades que están detrás de cada construcción de conceptos que se identifican con el nombre de un autor pero que realmente obedecen a un problema que distribuye elementos y traza fronteras dando contorno justa-

mente a ese problema, encontramos en ese zigzaguo pensante un modo de la escritura investigativa.

Aparece un doble montaje: el plan de investigación y el espacio o plano que ese plan traza. Ese plan –y esa situación que delimita– no son más que una apuesta, una hipótesis que permite plegar las perturbaciones del investigador junto a las preocupaciones de eso que toma el papel de lo investigado o de aquellos a quienes pretende interrogar. A eso tal vez se deba que las biografías, como narrativas históricas, se parezcan tanto a las investigaciones filosóficas cuando logran contar una vida como una secuencia impersonal. O, dicho

más clásicamente: las investigaciones filosóficas envuelven siempre una dimensión biográfica que ilumina la atracción por ciertos problemas y preocupaciones y que despoja, al mismo tiempo, el carácter personal-privado de esos problemas en nombre de una encrucijada de otro tipo. Pensada así, la investigación filosófica se aleja de la construcción de un sistema o, como dice Oscar del Barco para hablar de los textos inéditos de Marx (“Introducción” a las *Notas marginales al “tratado de economía política” de Adolph Wagner*; cuaderno 97 de *Pasado y Presente*), adviene una escritura obsesiva que no halla una “textura global”.

Habría que precisar la cuestión de fondo: a qué llamamos investigación filosófica y por qué el trabajo de Aricó se deja pensar desde esas coordenadas. Si una investigación filosófica es aquella que trata de indagar las voluntades que están detrás de cada construcción de conceptos que se identifican con el nombre de un autor pero que realmente obedecen a un problema que distribuye elementos y traza fronteras dando contorno justamente a ese problema, encontramos en ese zigzaguo pensante un modo de la escritura investigativa.

Usualmente las formas de los textos dispersos funcionaron como notas marginales de una obra mayor, develando los bordes menos prolijos de un autor o una época. Sin embargo, estábamos tratando de una obra –la de Aricó– que no tiene la sombra de otra más ordenada, sino que su misma estructura es una cantidad de prólogos, comentarios, notas, artículos y algunos

¿Cómo se planteó Marx el análisis de la realidad no occidental para que sean posibles sus proposiciones y su menosprecio por América Latina?

El interés de esta “incomprensión” toma toda su relevancia en la medida en que –hipotetiza Aricó– inaugura una secuencia de incomprensiones a punto tal de definir el marxismo en América Latina como “una expresión gramatical de una dificultad histórica real”. Una gramática equivocada, la del marxismo con América Latina, que le atribuyó –a este continente– predicados que no la nombraban. Sea por la rigidez de unos sujetos inexistentes, sea por la terquedad de unas condiciones que nunca se completaban.

pocos libros muy diversos entre sí. Todos escritos con tonos distintos, a los que habría que agregar la entrevista como género de una obra. Y a la transversalidad que la constituye intentábamos llamarle investigación filosófica. Tal vez esa conexión interna esté dada por lo que trama ese carácter fragmentario: el hecho de ser textos exigidos por circunstancias muy diversas, retomados entre sí un poco silen-

ciosamente. Ese mismo recorrido incorpora en Aricó una tarea fundamental: la de editor, que reúne en los cuadernos de *Pasado y Presente* una línea bibliográfica activa al interior de su labor investigativa.

Ahora, si el investigador se confunde –o queda tomado– en ese plano que traza por lo que otros escribieron e investigaron, por símiles inquietudes y perplejidades, ¿cómo no suponer que

el investigador duplicará –con una diferencia de tiempo, de información e incluso de pasiones– lo que otros ya hicieron, dijeron o pensaron? ¿Cómo no condenar a la investigación a una suerte de misión de orden y repetición, de relevamiento sin fin y de acumulación sin otro sentido que la acumulación por sí misma? Aquí tal vez la investigación filosófica se apropia de una enseñanza nietzscheana: la repetición diferencial. Una suerte de continuidad alcanzada por sucesivas ampliaciones, contorsiones y contracciones, que agrupan, realinean o descomponen lo ya pensado. Un conjunto de movimientos que muchas veces deben olvidar o anular antes que glosar y enumerar cierta parte de la realidad para lograr un gesto de innovación. Así, más que confiar en los aportes de un descubrimiento revelador (que tal vez aparezca como efecto o corolario), lo que volvería novedosa una investigación es su capacidad de reorganizar lo que otros dijeron e inventaron, las escrituras ya existentes, alrededor de un nuevo punto de vista. Darle una nueva determinación a un problema que se desarma en nombre de otro. Lo que muchas veces supone abandonar la pretensión de retotalización en nombre de una maniobra de otro tipo.

¿Qué hacer con Marx?

¿Cómo lograr ese nuevo punto de elaboración y reorganización de lo que existe? Carlos Franco, en su contundente prólogo al libro de Aricó *Marx y América Latina*, desarrolla una serie de hipótesis metodológicas que enumeran lo que hizo posible –como sustrato teórico interpretativo pero también

“psicológico”– la valoración de Aricó sobre Marx y, por lo tanto, el modo en que el cordobés juzga su “desencuentro” con este continente. Aparece así la discusión también metodológica sobre los textos de Marx. La obra del filósofo: ¿es un núcleo original que se despliega o, más bien, ejes teóricos “discontinuos fundados en distintos momentos de su reflexión” que funcionan a espasmos y por rupturas? *Sucesivos* Marx, dice Franco. Un Marx hecho desde sus “puntos de fuga” que deshace simultáneamente toda identidad marxista, esa que se constituye al administrar la unidad ilusoria de una obra. El método marxiano queda también ligado a una temporalidad y unas condiciones contextuales.

Emerge así una única filiación posible: una creatividad que anuda cada vez método y teoría con las especificidades de los problemas tratados. A ese acto creativo, dice Franco suponiendo su coincidencia con Aricó, es a lo único que se le puede llamar marxismo sin dejar de advertir que es al mismo tiempo un exceso nominar eso que pasa como creación de tal modo definitivo o clasificatorio.

Aricó arma su investigación alrededor de una pregunta que zanja los textos marxianos por otro lugar: ¿cómo se planteó Marx el análisis de la realidad no occidental para que sean posibles sus proposiciones y su menosprecio por América Latina?

El interés de esta “incomprensión” toma toda su relevancia en la medida en que –hipotetiza Aricó– inaugura una secuencia de incomprensiones a punto tal de definir el marxismo en América Latina como “una expresión gramatical de una dificultad histórica real”. Una gramática equivocada, la del marxismo con América Latina, que

le atribuyó –a este continente– predicados que no la nombraban. Sea por la rigidez de unos sujetos inexistentes, sea por la terquedad de unas condiciones que nunca se completaban.

Más que la rápida etiqueta de eurocentrismo, conocida y a mano, Aricó intenta reconstruir –desde el interior mismo del pensamiento de Marx– las condiciones en que el alemán pensó las realidades coloniales, en particular a partir del “viraje estratégico” que logra tras el análisis de la situación irlandesa. Especialmente porque Aricó quiere demostrar –y este es otra de las originalidades de su investigación– que la imagen del eurocentrismo de Marx es producto de la versión “oficial” de la “*intelligentzia* marxista” que puso al margen los textos marxianos referidos a España, Rusia o Irlanda por ser escritos “de circunstancias”.

El juego de reenvíos y deconstrucciones es permanente: si Marx sufre un viraje tras el análisis de la situación colonial irlandesa y elabora un programa de acción (autogobierno e independencia, revolución agraria y protección aduanera) se pregunta Aricó por qué esos puntos no fueron tomados ni por la II Internacional ni por los movimientos socialistas en los países dependientes e incluso por qué los socialistas argentinos se opusieron sistemáticamente a “cualquier tipo de control estatal del comercio exterior que afectara en alguna medida los intereses corporativos del proletariado urbano”. Aricó lo plantea de manera clara: “La lucha de clases y la lucha nacional, que a partir del “caso irlandés” resultan en el pensamiento marxiano interdependientes, aunque distinguibles desde el punto de vista de las clases sociales en juego, en el movimiento socialista internacional



José Carlos Mariátegui

resultaron acciones separadas y en gran parte contradictorias”. Pero aún corrido Marx del eurocentrismo, América Latina no parece interesarle. Y tras la operación de desmontar tal argumento, Aricó transforma este desprecio en una tensión política. La identificación de los procesos latinoamericanos con el bonapartismo europeo encarnado en Bolívar y la herencia de la noción hegeliana de “pueblos sin historia” bloquean, para el cordobés, la posibilidad de Marx de entender América Latina. Porque si Marx era capaz de entender y valorar la autonomía de las realidades nacionales sólo era a condición de verificar que “el pueblo que lucha sea *vital*”. Vitalidad que América Latina, pensada como un territorio vacío, no tiene donde cobijar. Una América Latina sin *interioridad*, según la imagen que se hace Marx, no parece tener el *fundamento* real de las luchas sociales por devenir nación.

“En América Latina, por tanto, el proceso aparecía invertido de manera tal que la ‘nación’ no resultaba ser el devenir estado de una nacionalidad irredenta, sino la construcción de una realidad inédita”.

Para Aricó, Marx hace un inesperado repliegue sobre Hegel ante eso que se escapa de su comprensión, incluso cuando esa comprensión estaba totalmente sacudida por la aparición de realidades otras, periféricas, distintas. Lo que Marx “no veía era el proceso histórico concreto de constitución de las naciones latinoamericanas, por lo que esa capacidad ‘nacional’ que se sentía cada vez más proclive a reconocer a Irlanda, China, India, España, Rusia o la misma Turquía, no pareciera estar dispuesto a admitirla en países como México, Argentina o Brasil, por ejemplo. No porque la negara explícitamente en la teoría, sino por la incapacidad de reconocerla en las luchas concretas de estos pueblos”.

La singularidad de América Latina no pudo ser comprendida porque Marx no visualizó allí una voluntad popular activa, sino una clase dirigente que buscaba identificar la nación con el estado. Entonces, al hegelianismo de Marx en la visión de América Latina como un lugar que carecía de las determinaciones capaces de dar espacio a una lucha nacional, se le suma el anti-hegelianismo de Marx: la negativa a reconocer en el estado “una capacidad de ‘producción’ de la sociedad civil”. Imposible para Marx reconocerle una eficacia propia al estado, dice Aricó, sin romper su sistema.

La tesis de Aricó, entonces, corre el mote de eurocentrismo para concluir que es el carácter “esencialmente estatal” o de construcción “desde arriba” de las naciones latinoameri-

canas lo que obturó políticamente la comprensión de Marx de la singularidad del continente. Y éste es su punto ciego: reemplazar en la figura de Bolívar el “movimiento real” de las fuerzas sociales latinoamericanas a la vez que no observar en el carácter esencialmente estatal de sus formaciones nacionales una “autonomía de lo político” que aparece como retroceso desde la perspectiva marxiana. Sin embargo, dice Aricó, ese privilegio de situaciones estrictamente políticas aparece en los “puntos de fuga” de Marx. Precisamente, más allá de su sistema.

Es esta reconstrucción genealógica del pensamiento de Marx lo que la investigación filosófica de Aricó encara para dar cuenta de esa *repulsión mutua* entre el marxismo y América Latina que empieza en el propio Marx y tiñe al siglo veinte. Nos parece que este modo de adentrarse en Marx abre en Aricó un método al estilo del “materialismo del encuentro” para decirlo con las palabras de Althusser. Un pensamiento puro de la desviación, que revela las combinaciones fortuitas con las que inevitablemente se teje un “pensamiento de la coyuntura”, es decir, un pensamiento político que deja redescubrir a Marx bajo los influjos de esa corriente subterránea nombrada por Epicuro. En palabras del filósofo francés el mundo aparece así como “totalidad única *no totalizada, sino vivida en su dispersión*”. Una dispersión extraña, capaz de hacer consistir algo más allá del sistema.

Y aquí Aricó redobla su apuesta para poder pensar algo así como la desviación en la desviación: la construcción de la nación latinoamericana y su relación con el Estado desde una perspectiva que no se resigna a dejar de lado el marxismo.

Lenin en Lima

La cuestión de la anomalía latinoamericana emerge una vez que Aricó ha hecho de ese “desencuentro” un problema teórico. Y si en *Marx y América Latina* se plantea la cuestión, es alrededor de *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* donde se exponen algunas hipótesis de cómo llevar a la práctica esa creatividad asociada a una filiación marxiana de otro tipo. Un marxismo, en este caso encarnado en Mariátegui, que necesita de adjetivaciones tales como “inspiración idealista” o de aclaraciones que avisen que las lecturas de Marx son hechas “a través de” Croce y Gobetti. Aricó discute especialmente con el enfoque de la revista argentina *Claridad* que a la hora de sintetizar la figura del peruano habla de una “oposición no resuelta” entre un andamiaje intelectual “europeizante” y una realidad singular. No se trata, para Aricó, de contestar desde una teoría de la recepción y mostrar la admisión más trunca o menos lograda de esas ideas que vienen “de afuera” y su aceptación “interna”, sino del análisis de las condiciones, las necesidades y el azar en que es posible el encuentro o no de ciertas preocupaciones.

La singularidad de América Latina no pudo ser comprendida porque Marx no visualizó allí una voluntad popular activa, sino una clase dirigente que buscaba identificar la nación con el estado. Entonces, al hegelianismo de Marx en la visión de América Latina como un lugar que carecía de las determinaciones capaces de dar espacio a una lucha nacional, se le suma el antihegelianismo de Marx: la negativa a reconocer en el estado “una capacidad de ‘producción’ de la sociedad civil”. Imposible para Marx reconocerle una eficacia propia al estado, dice Aricó, sin romper su sistema.

El punto que le interesa como investigador es la operación de Mariátegui de “traducir”, lo que para Aricó va a significar “peruanizar” ese flujo de ideas, experiencias y tendencias. La estrategia es de *nacionalización*. Y por esa vía se logra una universalidad. Esa parece ser la hipótesis de Aricó para leer las tesis mariáteguianas. Aquí el juego de remisiones y parentescos aparece como la nervadura de la investigación. Fue Gramsci –insiste Aricó– quien teorizó las condiciones para que una verdad se convierta en universal: si pasa a ser “un estímulo para conocer mejor la

Recurriendo a una metáfora meteorológica, suele decirse que hay “climas” propicios para la emergencia de ciertas verdades que se van volviendo universales aquí y allá, que logran tomar cuerpo y ligar territorios y épocas. Que logran aclimatarse. Para Aricó, Mariátegui y Gramsci teorizan la encarnación por excelencia capaz de dar lugar a un universal concreto: la nación.

realidad efectiva en un ambiente distinto del que la vio surgir” y si una vez ocurrido lo anterior “se incorpora a la realidad con la fuerza de una expresión propia y originaria”. “Traducibilidad” gramsciana de la que hace uso Mariátegui (y que

Aricó pondrá a prueba después con Juan B. Justo). Es esta situación concreta, a su vez, la que posibilita explicar el impacto de Gramsci en América Latina: la *traducibilidad* de los conceptos políticos gramscianos se debe a que encajan en las peculiaridades nacionales, a que sus “sugerencias teóricas” se dejan usar por las realidades nacionales.

Recurriendo a una metáfora meteorológica, suele decirse que hay “climas” propicios para la emergencia de ciertas verdades que se van volviendo universales aquí y allá, que logran tomar cuerpo y ligar territorios y épocas.

Que logran aclimatarse. Para Aricó, Mariátegui y Gramsci teorizan la encarnación por excelencia capaz de dar lugar a un universal concreto: la nación. Cuando este arraigo cultural y político se reconoce, la “aplicabilidad” deja de ser la medida de prueba de los enunciados teóricos. La nación se torna el “lenguaje concreto de la situación”, lugar material de elaboración y territorio de nuevas conexiones. Así, el “leninismo” de Mariátegui es el que logra aferrar la teoría política de Lenin y la experiencia bolchevique por fuera de la “adcripción” ideológica. La dinámica, en cambio, es la del *encuentro* y hay un clima “bergsoniano” y “soreliano” –dice Aricó– que lo permite.

Sin embargo, porque se trata de naciones en construcción –con la complejidad que Aricó anotó a propósito de la indiferencia de Marx– es que habilitan un lenguaje y un pensamiento también sin acabar. Aricó explicita una idea del peruano: en América Latina el “referente práctico” –o, el movimiento real– del pensamiento se encuentra en continua constitución, de allí que la actividad teórico-práctica tiene un carácter *fundacional* antes que *dirigente*. Las tradiciones revolucionarias radicales del movimiento social latinoamericano y el pensamiento marxista se encuentran sólo si logran constituir un “terreno común” capaz de cobijar una expresividad propia.

¿La hipótesis de Aricó sobre la importancia del itinerario de Gramsci en América Latina es la misma que sostiene la “incomprensión” de Marx sobre estas tierras?

La incomprensión que arranca con Marx y que se conecta con toda una serie de desencuentros posteriores (cristalizado especialmente con los

partidos comunistas latinoamericanos) se resuelve, o logra un punto de ruptura, con Gramsci, ese desvío teórico del marxismo capaz de pensar la revolución bolchevique como una revolución contra *El Capital*. Una nueva desviación de esa desviación requería un Gramsci latinoamericano. Fue Mariátegui quien teorizó lo que le permite decir a Aricó –en referencia al movimiento socialista en América Latina– que *El Capital* se convirtió en estas tierras “en el libro de los burgueses”, por ser capaz de fundamentar la necesidad y progresividad del capitalismo según el modelo europeo (*Marx y América Latina*, p. 76. Es interesante traer aquí una nota que parece llamarle la atención a Aricó: según una ironía de Engels, fue el tiempo de estudio que Marx le dedicó al movimiento social ruso el culpable de que *El Capital* quedara inconcluso).

El internacionalismo formal que Aricó le critica a los partidos comunistas y al movimiento socialista oficial se resume en una frase que elige citar de Engels, cuando le escribe una carta al italiano Giovanni Bovio: “En el movimiento de la clase obrera, según mi opinión, las verdaderas ideas nacionales, es decir correspondientes a los hechos económicos, industriales y agrícolas, que rigen la respectiva nación, son siempre al mismo tiempo las verdaderas ideas internacionales. La emancipación del campesinado italiano no se cumplirá bajo la misma forma que la del obrero de fábrica inglés; pero cuanto más uno y otro comprendan la forma propia de sus condiciones, más la comprenderás en la sustancia”. Aricó retoma esa interdependencia que Marx vislumbró en la cuestión irlandesa y que marcó un punto de inflexión en su pensamiento

en la medida en que abrió paso a la especificidad de la situación colonial. Aricó torsiona ese Marx “a través de” las lecturas de Gramsci y Mariátegui.

La línea italiana

¿Hay una línea que va de Maquiavelo a Gramsci y que condensaría república y socialismo bajo la problemática general del modo en que se constituye una comunidad política? Pareciera que algo cercano a esto interesó a Aricó. El socialismo era para él a la vez la tonalidad con la cual debía poder pensarse la problemática social y política moderna, el nombre bajo el que habría que poder reunir los modos de articulación de lo que podríamos llamar “lo común”, y el sitio siempre incompleto desde el cual convocar, a partir de precisas interrogaciones, las aportaciones más diversas al fenómeno de lo humano. Toda la imaginación política actual cabía, para Aricó, en la recreación de carácter socialista, y era allí, en esa recreación, que debían provocarse las nuevas programáticas.

Podríamos preguntarnos, entonces, qué es lo que le permite a Aricó pensar el marxismo italiano, incluso aquel posgramsciano que con Mario Tronti investigó en los *Grundrisse* las claves del capitalismo posfordista y la vía “catastrófica” de superación del capitalismo.

En el epílogo a la segunda edición (1982) de su libro sobre Marx, Aricó –al interior de una discusión sobre la “crisis del marxismo”– recoge la idea de que es la fuerza de trabajo autonomizada del capital la que abre las brechas de apertura en las relaciones de dominio. “La antítesis descubierta por él (Marx) entre desarrollo de la productividad

social general y reducción al tiempo de trabajo funda la posibilidad de pensar una forma *política* de la crisis, que en las condiciones de las sociedades actuales se expresa como una diseminación de las fuerzas productivas en su negativa de ser modeladas por el tiempo de trabajo” (p. 216). Y más adelante: “El dominio capitalista, en adelante, deberá redundarse en una posicionalidad de poder colocada *fuera* de la relación ‘económica’ que representaba el capital, pero la ‘crisis de gobernabilidad’ que involucra una fase semejante muestra obstáculos insorteables que plantea la no asimilabilidad de la subjetividad separada de lo social dentro de la síntesis sistemática” (p. 219).

Resulta curioso que alguien con tanta sensibilidad respecto de la dimensión propiamente política –o de la articulación hegemónica, como diría Laclau– haya realizado con interés estas tempranas lecturas de lo que décadas más tarde se discutiría en la Argentina con la traducción de los textos de Antonio Negri (Aricó coincide en una expresión que será el título del libro del italiano en el que analiza precisamente los *Grundrisse* cuando dice: “Dentro del espacio de las proyecciones morfológicas fundamentales de Marx, vale decir ‘dentro’ suyo, hoy es preciso ir ‘más allá’ de él”). Y lo sorprendente es que resalte lo que éstas tienen de apertura a una redefinición de lo político a partir de la propia saturación del espacio político estatal, escenario tradicional de la lucha hegemónica. Así, en una nota al pie del texto que venimos reseñando, comenta Aricó, a propósito de la crisis de subjetividad plateada por el antagonismo entre fuerza de trabajo vivo autonomizado y el par estado-capital: “crisis de la forma

estado en el sentido de que la parte ‘estado’ de los sistemas políticos tiende a perder peso relativo respecto de las demás partes del mismo sistema”. Y más extensamente: “Y esta crisis es acompañada de manera paralela y convergente por una crisis general del partido político. El punto crítico que atraviesa hoy el hecho histórico de la organización de las masas, señala Tronti, deriva del hecho de que tanto el estado como el partido “han perdido el monopolio de la política”.

La notable dilación de la subjetividad que tanto el capitalismo como el socialismo crearon en las últimas décadas –y que tuvieron en 1968 un agudísimo momento de manifestación– no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictuante en Occidente o de un sistema fuertemente ideologizado como en los países del socialismo “real”. El hecho de que esta tendencia a la crisis del estado en los actuales sistemas políticos se manifieste de las más variadas maneras no alcanza a velar la nitidez de un proceso para el que hoy se ha acuñado el término “ingobernabilidad”. (p. 220)

Marx empieza a escribir los *Grundrisse* durante su exilio en Londres. A la vez estudia la política internacional y la historia diplomática (Ver K. Marx/F. Engels, *Historia diplomática secreta del siglo XVIII*, Cuaderno N°87, *Pasado y Presente*, México, 1980). Escribe a Engels en 1857: “Trabajo como un loco noches enteras para coordinar mis estudios económicos, para dotar de claridad a los *Grundrisse* antes del *déluge*... Trabajo como un condenado. Habitualmente hasta las cuatro de la madrugada. Se trata en realidad de un doble trabajo: 1) la elaboración de las líneas fundamen-

tales de la economía..., 2) la crisis actual” (citado en *Marx más allá de Marx*, A. Negri, Akal, 2001, Madrid). Lo político, dice Aricó, aparece en este momento para Marx como un “autónomo lugar de resistencia contra el dinamismo revolucionario de la sociedad civil”. *Anomalía marxiana*, anota Aricó. Cuando Marx investiga los mecanismos de la política internacional, reconoce la resistencia que “la política” de las relaciones de fuerza entre los estados le opone al despliegue de las fuerzas productivas. Aricó encuentra en el Marx del exilio londinense, en el escritor de artículos para el *New York Daily Tribune*, un Marx que, forzado a ver lo político y lo estatal como un obstáculo real, se ve empujado a subvertir “la supuesta relación de determinación entre base y superestructura” para analizar los casos “nacionales”. Es sólo en el análisis de los casos concretos —advierte Aricó como paradoja—, y no en sus otros textos, donde privilegia la autonomía de lo político. Aquello que Aricó subrayó como “puntos de fuga” de Marx aparecen en los escritos que debe hacer “pane lucrando”, normalmente considerados sus escritos menores.

Pero Aricó, vimos, lleva a fondo esa anomalía marxiana que se desata para pensar las realidades coloniales. Poner de relieve las anomalías, sin embargo, puede ratificar la norma o el sistema que éstas desafían o ponen en cuestión. Lo que le interesa a Aricó de Marx —y creemos que es el método que toma Aricó para su propia investigación— es la anomalía en sí misma, irreductible en su propia singularidad, sin tributos ni referencias al sistema global. Porque precisamente la fuerza de esas anomalías en tanto tales no reside en

ser capaces de mostrarse como una excepción que confirme la regla, sino en pensar “las diferencias, el paralelismo, la discontinuidad temporal de los procesos de transformación”, tal como le interesa a Marx —en palabras de Aricó— cuando cuestiona la idea misma de un “paradigma”.

Pero como Aricó tampoco quiere descartar un “falso” Marx para inaugurar otro verdadero, ni trazar fronteras de autoridad entre sus textos, anuncia que esas tensiones políticas al interior del pensamiento marxiano sólo pueden recorrerse desde una “ensayística”. La investigación filosófica del cordobés se hace de un pliegue más: una escritura que logra sustraerse a toda pretensión totalizante. Es decir, una escritura capaz de dar cuenta que lo que organiza los textos de Marx es una función estratégica: la de valorar fuerzas en juego. La voluntad que anima esa valoración no es la prioridad de la coherencia de un sistema, capaz de colapsar sólo excepcionalmente. A esa voluntad, más bien, la mueve una necesidad: la de investigar cómo la radicalidad se encuentra o no con un territorio, unas fuerzas de cooperación social y un pueblo vital capaz de abrir un espacio revolucionario.

El legado filosófico de Enrique Marí

Por Claudio Martyniuk

Cuando la muerte opera como principal agente del olvido –tal y como ha sugerido Enrique Marí– el recuerdo es el único signo de existencia de una cultura humana. Claudio Martyniuk, quién ha trabajado junto a Marí, evoca los principales temas de preocupación del filósofo y epistemólogo bajo este supuesto. Su trayectoria no está exenta de curiosidades. El corrimiento del campo exclusivo del derecho hacia otros núcleos problemáticos, en apariencia tan ajenos, son parte de esta peculiar trayectoria. Marí reivindica la ciencia pero rescatándola de todo tipo de esencialismos. Su crítica a la uniformidad del discurso jurídico, lo lleva a concluir que este debe comprenderse más por el sistema de exclusiones que establece que por lo que afirma. Discurso científico y ficcional no son esferas contradictorias, ya que este último se encuentra desprendido de las experiencias de la vida. Por el contrario, la constituyen en la misma medida que los enunciados de la ciencia. La crítica consiste entonces, para Marí, en develar los enigmas que toda formación discursiva trae consigo, sabiendo que allí no se juega meramente el problema de la verdad, sino el de la existencia misma.

Mientras seguía dictando sus cursos de grado de Epistemología de las Ciencias Sociales en la carrera de Sociología y de posgrado en Derecho (ambos de la Universidad de Buenos Aires), a fines de junio de 2001, Enrique Marí comienza a padecer la enfermedad que el 3 de julio le causaría la muerte. Tenía 73 años. Poco antes había concluido su teoría de las ficciones. Nunca lo conformó el silencio como respuesta a la muerte: escribió acerca del silencio que rodeó el caso Althusser (en el número 2 la revista "Icaria", de 1981); no se conformó con el "Duro, muy duro" de Derrida, y analizó el sentido del silencio de los filósofos, inscripto en una gramática escéptica, y citó a Raúl González Tuñón:

...Y sólo el viento respondió / con su eterno arrastrar de papeles inútiles / que arrojan al alba los filósofos.

Pero no confió tan sólo en el viento. Sobre la muerte escribió más adelante:

Aunque la muerte es el más poderoso agente del olvido, éste no es omnipotente, porque desde siempre contra el olvido —en nuestro caso— de los desaparecidos, de los niños robados, los hombres han levantado las murallas del recuerdo, de modo tal que las huellas que permiten seguir su memoria conforman los signos más seguros de la existencia de una cultura humana.

Este abogado en mayo de 1973, en la revista "Nueva Ciencia", publicará uno de sus primeros trabajos: "¿Computadoras jurídicas o jibarismo social?", en el cual discutía con Roberto Vernengo, uno de sus profesores en los cursos de doctorado de la Facultad de Derecho,

analizando, desde la epistemología, los límites de la formalización de las normas jurídicas. Para su presentación en aquella revista, declaró Enrique:

Como no he encontrado en el ejercicio de mi profesión razonamientos lógicos ni menos aún verificaciones empíricas del Derecho, me hallo en tren —bajo sugerencia de Hume— de arrojar sin conmiseración mi diploma a la hoguera, por no contener otra cosa que sofisticada e ilusión.

Licenciado en filosofía (su tesis, *Neopositivismo e ideología*, la publica Eudeba en 1974)

integraba, en aquel momento, la cátedra de Jorge Lucio Rébora de Filosofía del Derecho. Bajo la última dictadura militar desaparece Rébora. Marí, fuera de la universidad argentina, pasa los años 1977 y 1979 en Alemania como profesor invitado. Recuperada la democracia, vuelve a la labor universitaria, enfrentando las adversidades derivadas de concursos montados a partir de la lógica del amiguismo y el prejuicio ideológico.

Criticó el camino que opone ciencia a cultura, ciencia a valores, ciencia a justicia, y formula la necesidad de recuperar la noción de progreso sin

Leer, problematizar, complementar a la epistemología neopositivista con el constructivismo y el materialismo propio de la filosofía francesa; trazar la intersección entre el derecho y el psicoanálisis, primero, el derecho y la literatura después; agudizar la tensión y desmontar el representacionalismo que hace de la filosofía y de la mente un espejo de la naturaleza —y su teoría de las ficciones es su crítica mayor—; chocar todas las fuerzas interpretativas sobre un espacio mínimo pero transfinito, el espacio discursivo de "El Banquete" (así su libro "El Banquete" de Platón, Biblos, Buenos Aires, 2001): tales las zonas de trabajo intelectual de Marí.

caer en esencialismos, insertándola, pensaba Enrique, en la realidad social y oponiendo a esa realidad social lo único que se le puede oponer, que es la transformación de la sociedad: “La única solución es la transformación, el posterior nacimiento del discurso del progreso sobre la base de una transformación social de las formas de producción, distribución y consumo de la ciencia y de la sociedad” (Congreso Nacional de Filosofía y Ciencias Sociales, Comuna de Puerto General San Martín, 1986).

Leer, problematizar, complementar la epistemología neopositivista con el constructivismo y el materialismo propio de la filosofía francesa; trazar la intersección entre el derecho y el psicoanálisis, primero, el derecho y la literatura

Marí, investigador que se concibe a sí mismo dentro del campo de la racionalidad científica, enseña a articular las relaciones entre la teoría del derecho y el dominio de la epistemología de las ciencias en general, y en particular de las sociales; a analizar la conexión entre el derecho y la teoría de la historia y la sociedad.

después; agudizar la tensión y desmontar el representacionismo que hace de la filosofía y de la mente un espejo de la naturaleza –y su teoría de las ficciones es su crítica mayor–; chocar todas las fuerzas interpretativas sobre un espacio mínimo pero transfinito, el espacio discursivo de “El Banquete” (así su libro “*El Banquete*” de Platón, Biblos, Buenos Aires, 2001): tales las zonas de trabajo intelectual de Marí, zonas ensombrecidas, no transitadas; sólo por desvíos –sus desvíos– se puede llegar a ellas. Zonas que alojan lo ideológico, lo inconsciente; zonas de violencia discursiva encubierta por míticas uniformidades, zonas de ficciones, zonas de interrogación sobre lo no sabido. Una

marcha perserverante hacia esa zona en penumbra; un recorrido movido por el placer de la lectura y la escritura, por el deseo que lo hizo sujeto –no algoritmo– de sus investigaciones.

En “Moi, Pierre Rivière...” y el mito de la uniformidad semántica de las ciencias jurídicas y sociales” (Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 59, Madrid, 1980; reproducido en *Papeles de filosofía I*, Biblos, Buenos Aires, 1993) formula y desarrolla un estilo de análisis que va a estar en el núcleo de aquello que difusamente se va a llamar teoría crítica del derecho –y que para Marí básicamente se relacionaba con la crítica de teorías–. En este texto se refiere al desajuste que se registra entre el proceso de formación y el producto formado, a la ruptura, la distancia, la brecha; constata que en ese proceso no hay continuo; afirma que no hay homogeneidad ni uniformidad en el discurso jurídico. Señala que se trata de comprender por lo que se descarta, pero de una manera compleja:

El discurso jurídico debe comprenderse y evaluarse no sólo por lo que descarta de sí sino por lo que atestigua con esa exclusión. Es evidente que esto le acuerda una atmósfera extravagante de clandestinidad. Pero los juristas saben que en el límite esto es así: el discurso jurídico es en gran medida un discurso clandestino.

Marí, investigador que se concibe a sí mismo dentro del campo de la racionalidad científica, enseña a articular las relaciones entre la teoría del derecho y el dominio de la epistemología de las ciencias en general, y en particular de las sociales; a analizar la conexión entre

el derecho y la teoría de la historia y la sociedad. Crítico de *la teoría del derecho aceptada*, de la pureza que viste el ropaje de los recursos lógico-metodológicos, del artefacto productor de una serie autocontrolada de preguntas, se califique de analítico o de crítico. (Entre paréntesis, acerca del trabajo crítico, sus pretensiones e ilusiones, en *La teoría de las ficciones* –Eudeba, Buenos Aires, 2002–, apoyándose en Ricardo Piglia señala que “el crítico actúa como un detective que trata de descifrar un enigma, aunque no haya enigma. Es un descifrador de oráculos, lo que implica sostener que intenta determinar el régimen de verdad del oráculo. El crítico es el lector de la tribu; Benjamin leyendo el *París* de Baudelaire. El que borra la incertidumbre que define a la ficción, tratando de hacer oír su voz como una voz verdadera, pero la ilusión de objetividad de los críticos es una ilusión positivista.”) Pensamiento divergente, su desvío explora en las regiones de exclusión que crean el espacio intrasistémico de la teoría, dirige la mirada a lo externo, que también reconoce en lo interno (un ejemplo es la problemática de las ficciones).

Se pregunta en “Moi, Pierre Rivière...” y el mito de la uniformidad semántica...”: ¿con qué categorías conceptuales hay que dar cuenta de la presencia en el campo de producción semántico del derecho, de otros discursos que no obstante ser distintos en su origen y función lo determinan y fijan las condiciones de su aparición material? Y advierte que el principio de control de la producción del discurso interviene y desaparece, se torna evanescente; así sólo el desvío de los caminos de pensamiento transitados muestra la regla

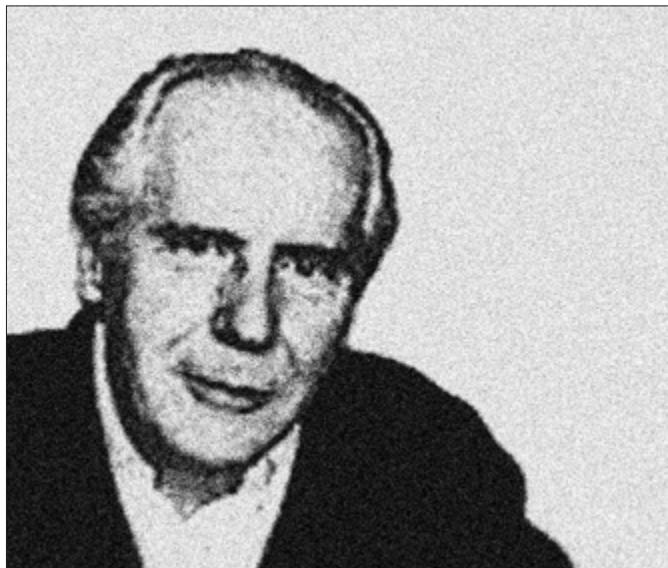
de formación que entrelaza y criba discursos, los incorpora y expulsa una de su dominio, los aplica y debilita, los integra y frustra, organiza con ellos su campo semántico y los desconoce. Las respuestas, entonces, “en contraste con la *Teoría Pura del Derecho*, a la que tomo como paradigma de ‘la concepción aceptada’, habría que buscarlas en las regiones de pertenencia de ‘las impurezas de la teoría.’” (“Doxa”, N° 1, Alicante, 1984). ¿Y qué mayor impureza que la ficción? Y se desvía por esa pestilencia.

En contraste al *Tractatus* de Wittgenstein, recuerda que “en el universo de las ficciones ni la claridad ni el silencio son valores absolutos. La claridad por sí misma puede llegar a ser tediosa y marchar por andariveles contrarios al secreto o al misterio que la ficción desea despertar. Puede resultar demoledora de la ilusión y los

ensueños que se atribuyen a las respuestas creativas del arte y la literatura. El cuanto al silencio, tampoco vale como stop de la palabra, como censura o autocensura para no penetrar en

la órbita de la metafísica. Vale más bien cuando, a partir de él, se desatan nuevos sonidos, nuevos significantes y sentidos. El lenguaje de la ficción, en efecto, levanta ‘las alas del deseo’, y en su poético descenso sobre la realidad lo hace en forma vaporosa.” (*La teoría de las ficciones*, p. 132 y sig.). De la imaginación fantástica, la ficción libre de controles veritativos y opuesta a la verdad (por cierto, por lo menos a una

En contraste al *Tractatus* de Wittgenstein, recuerda que “en el universo de las ficciones ni la claridad ni el silencio son valores absolutos. La claridad por sí misma puede llegar a ser tediosa y marchar por andariveles contrarios al secreto o al misterio que la ficción desea despertar.



Enrique Marí

idea de verdad) científica, empírica y experimental; de la filosofía relativista que reduce el lenguaje a mero e insuperable contenido metafórico; de la verdad-garantía de la cognición que es opuesta a la ficción-imaginación “libre de ataduras” para conformar un dualismo que escinde verdad de ficción: de estas perspectivas parte Marí para desviarse y encontrar que la ficción “no vaga desatada de las experiencias de la vida”.

Verdad y ficciones se intersectan y cobran sentido por mutuo apoyo y referencias recíprocas, provocan *turbulencias de sentido*, conforman una *masa fangosa* de lo empírico y lo imaginario, y —como recuerda Marí que señala Juan José Saer en *El concepto de ficción*— no hay un paraíso de verdad sin su fruto prohibido: la ficción.

Lector de la tribu, lee en ella, lee a ella, borra incertidumbre sin caer en ilusiones, y en ese trabajo de lectura reconoce a la sociedad como trabajada por ficciones, asentada en ellas. (*La teoría de las ficciones* no es un libro que devuelva la imagen que los lectores

tenemos del mundo, y basta con citar el caso del Derecho romano para advertirlo. Marí interpela el desinterés por el Derecho romano señalando el efecto de desconocimiento que ello trae: es un manto sobre la historia de las prácticas jurídicas, es un obstáculo para comprender el funcionamiento de las ficciones en el derecho). Lector reflexivo, su escritura trabaja con la representación sabiendo que la versión realista no es la única representación que se puede concebir.

Un cierto neokantismo (la razón no es causada, legisla; el juicio sintético a priori, más allá de la distinción entre verdades de la razón y verdades de hecho, entre ideas y hechos; se extiende la noción de intuición que ya no se agota en la representación sensible —forma de representación pasiva—, pasando a diferenciarse entre intuición empírica de cosas espacio-temporales de intuición pura del espacio y tiempo mismos; y la imaginación, concebida como una facultad que participa de la pasividad de los sentidos y de la actividad del entendimiento, produce representaciones *como si* dependieran inmediatamente de la presencia del objeto) lo hará sostener que las ficciones provocan conocimientos, que las ficciones participan en la formación de ideas, impresiones y conceptos. Y ese realismo romántico —constructivismo tal vez sería un término menos perturbador, menos comprometido con el realismo y más claramente alejado del gótico y de Macondo, pero Marí-lector suele abrir los ojos dentro de las aguas del desvío donde nada, y así nada empapado, en este caso, de la terminología de David Novitz, y aun en esta situación no podría afirmarse que Enrique compartiera la metafísica en que se sostiene la

visión de Novitz; nada por esa metafísica— se presenta como diferente del empirismo, fenomenalismo, textualismo, pragmatismo, como alejado del platonismo lingüístico y del escepticismo más extremo: el que es a la vez interno y externo; en cambio —y como lo aclaró Nelson Goodman, el filósofo que entiende que para comprender la cognición es tan importante conocer las artes como conocer las ciencias— el realismo romántico se concibe como manera de hacer mundos. La imaginación fantástica participaría, entonces, y de la misma forma que Popper reconoció ese papel para la metafísica, en la elaboración de conjeturas, y es que esta imaginación constructiva permitiría negociar, forcejear con el mundo y dar sentido de la experiencia que se tiene de él. Así se desvía de otra unilateralidad: aquella que concibe a la imaginación como moldeando directamente al mundo externo y a los estados internos; de aquí que la imaginación quede sujeta a revisión.

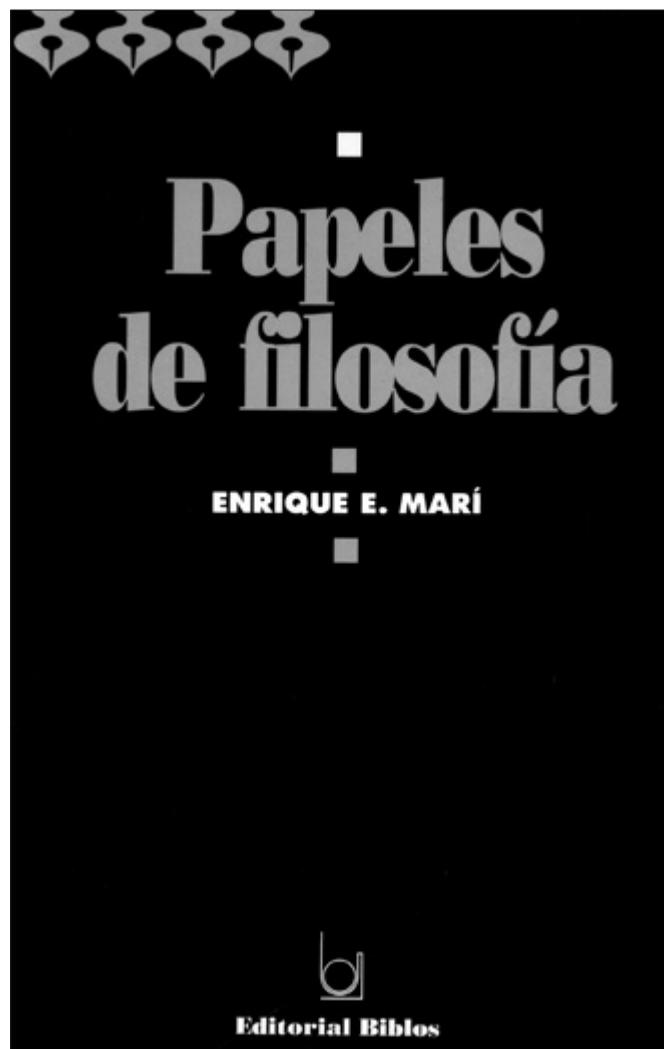
Sin distinciones entre las condiciones de verdad y las condiciones de aserción, pero por la invocación de convenciones que suspenden los compromisos ilocucionarios de las expresiones: de aquí que una obra ficticia no necesariamente consista en un discurso ficticio. Con efectos perturbadores, seductores, las ficciones suscitan sueños, sus imágenes evocan más que informan, cosechan signos, acumulan voces, desbordan un campo referencial porque incrementan la red de sentido a través de la formación de clima, el modo fluente de la existencia a través del lenguaje peregrino. De Bentham a Lacan, recordando a Tomás de Aquino, para señalar que la verdad tiene estructura de ficción, que la ficción es, más que pestilencia, un

movimiento de báscula entre lo real y lo imposible, montajes de motivos y deseos; que la ficción tiene un lugar sólo allí donde la verdad tiene lugar. ¿Pero qué verdad es esta? El movimiento entre la verdad y la ficción demandó un cierto desvío.

Marí finaliza *Neopositivismo e ideología* citando una carta que Althusser le remitió a Sciarretta, el 15/2/72: “En cuanto ‘al problema de la verdad’, en general, es una ‘cuestión’ típicamente filosófica que forma parte de los ‘fantasmas’ de la filosofía. Yo diría que la noción de ‘verdad’ es extraña a la práctica científica (no contraria, sino extraña), donde se demuestran proposiciones, teoremas y leyes, etcétera, sin que jamás aparezca la cuestión de la verdad. La verdad me parece el elemento y

la forma ideológica en las cuales se refractan necesariamente las demostraciones científicas: es imposible omitirla, pero al mismo tiempo no es necesario dejarse llevar por su mecanismo de reconocimiento. Efectivamente, es el mecanismo de recurrencia que, una vez reconocida la verdad, ‘practica’ este reconocimiento en el retorno sobre su pasado, sobre su prehistoria, e *identifica* su pasado (lo reconoce) casi en el sentido en que puede decirse que un padre ‘reconoce’ a sus hijos y, simétricamente, un hijo a su padre... “No finaliza allí el pensamiento de Marí. Sigue, y se desvía del

Herencia de Wittgenstein, no se halla en Marí una metafísica correctiva. Sería un desastre creer que la potencia de la ficción sea total; ello no haría más que oscurecer, ocultar y mistificar el vacío de cada situación. Hay sí, una filosofía conciente de su historicidad, hay una filosofía que no es filosofía de la historia, que piensa a partir de lo pensado y que conecta tradiciones intelectuales. Hay en Marí una filosofía en la historia.



camino transitado por Althusser. Recorrió la epistemología y la teoría del derecho, la literatura y el derecho; “reconoce” a sus maestros, pero advierte ficciones en la práctica de identificaciones y reconocimientos. Aún, entonces, bajo aquella refracción, *La teoría de las ficciones* es un desvío, un intenso desvío.

Y es también un desvío en otro sentido: ante la rectificación ontológica que practica la ciencia, las ficciones son presentadas por Marí concretando una tarea similar, complementaria, que se muestra en percepciones y represen-

taciones no epistémicas (sin adquirir creencias), pero también forjando creencias. Las ficciones, claro, no son “hechos naturales” (Searle señala que los “hechos naturales” son independientes de los sistemas de creencia de los observadores), pero intervienen en la narración de los sucesos. Con respecto a los hechos sociales (y para Searle son tales los que la gente cree que son tales), las ficciones muestran la función de la imaginación en la génesis de una verdad.

Además, concreta Marí un desvío analítico. *La teoría de las ficciones*

está construida a partir del presupuesto de la prioridad del lenguaje sobre el pensamiento. La fuerza de las ficciones es la fuerza ilocutiva. El externismo que hace que el significado no sea por completo independiente de la verdad es tan conjetural como el realismo, el cual a su vez hace posible que los enunciados sean verdaderos pese a que ni siquiera en condiciones cognoscitivamente ideales se podría establecer con certeza esa verdad, pero no necesariamente ficción, verdad y realismo se oponen, ya que la diferencia entre condiciones de verdad y condiciones de constatación dejan un espacio abierto que, en cambio, no siempre admite el verificacionismo que sostiene que las condiciones de verdad se manifiestan en nuestra experiencia (desde esta perspectiva, Borges entendió a la ficción como lo inverificable). La ficción, múltiple interno a la situación que constituye: así existen los objetos ficticios y los mundos posibles; así se trata de enunciados que tienden a la desviación, que contienen predicados imprecisos, nombres propios que no designan nada, quizás proposiciones paradójicas. Herencia de Quine:

Marí considera que la mayoría de las atribuciones de significado están indeterminadas, y se aparta del mito según el cual los significados estarían dispuestos en un museo, exhibidos con las palabras que los expresan mediante etiquetas. Y como siempre rechazó el programa que trató vanamente de reducir cada afirmación no empírica a afirmaciones empíricas, rige, para un Marí nunca atomista, el principio del contexto, de composicionalidad: las palabras, como lo aclaró Frege, sólo tienen significado en el contexto del enunciado, y enseñó a interpretar el significado en referencia a una gama de contextos primarios en los que la palabra aparece: eso hizo en relación a la palabra "ficción".

Herencia de Wittgenstein, no se halla en Marí una metafísica correctiva. Sería un desastre creer que la potencia de la ficción sea total; ello no haría más que oscurecer, ocultar y mistificar el vacío de cada situación. Hay sí, una filosofía conciente de su historicidad, hay una filosofía que no es filosofía de la historia, que piensa a partir de lo pensado y que conecta tradiciones intelectuales. Hay en Marí una filosofía en la historia.

El congreso de 1949

Hubo un momento fundamental para la filosofía argentina. Por vez primera se realizaba en el país un congreso que, convocado desde la propia presidencia de la nación, logró reunir a una cantidad de figuras variadas de la escena filosófica nacional e internacional. Del extranjero, Karl Jaspers, Benedetto Croce, José Vasconcelos, Galvano Della Volpe, Martín Heidegger y otra larga serie de nombres del debate filo-

sófico más avanzado del momento, se dieron cita, sea con su presencia, con el envío de alguna ponencia, o en forma de adhesión, en la ciudad de Mendoza para participar de las sesiones plenarias del congreso. Entre los filósofos argentinos que asistieron, estuvieron Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Nimio de Anquín, Rodolfo Agoglia, Miguel Ángel Virasoro, Eugenio Pucciarelli y una larga lista de nombres que conformaban el campo intelectual del momento.

*La presencia de Perón en el congreso de Mendoza, tiñó su contenido. Desde la convocatoria y la organización hasta la ponencia de clausura leída por él mismo, el evento en su conjunto se manifestaba como un escenario estratégico del peronismo en el que daría a conocer sus puntos de vista —justicialistas— en el contexto de posguerra donde el marxismo y el existencialismo se abrían paso. Así fue como *La comunidad organizada*, texto célebre que luego se convertiría en manual doctrinario, hizo su aparición en la voz del general que se medía con la *intelligentzia* allí reunida.*

No es posible hacer una lectura de la filosofía argentina y pasar por alto este acontecimiento. El modo de recobrarlo que encontramos, fue el rescate de algunos de los debates que allí se dieron. El lector no sólo encontrará en ellos la riqueza de las discusiones del momento,

sino también un conjunto de intensidades, estilos y lenguajes que no resultan muy familiares a nuestra contemporaneidad filosófica. El filósofo Ernesto Grassi, en su visita a la Argentina elaboró una reflexión acerca del carácter a-histórico de la naturaleza en América, nuevo continente que no había visto sometidos sus paisajes al imperio de la técnica, situación predominante en Europa. Esta consideración mereció una respuesta de Carlos Astrada, para quien la naturaleza era parte de un ser-abí en el mundo, que por el mero hecho de existir, ya adquiría el peso de la cultura que lo habitaba. Por lo que no era factible considerar la naturaleza como algo ajeno a la historia. Grassi contesta concediendo en algo a las posiciones de Astrada, pero manteniéndose en sus impresiones sobre la a-historicidad natural americana, a la que auguraba el futuro. Hans Gadamer, quien también asistió al evento mendocino, presentó una ponencia acerca de las posiciones que por aquel entonces libraban una disputa acerca del sentido de la historia. La distancia que separa el historicismo idealista y el perspectivismo nietzscheano es recorrida por Gadamer quien encuentra mayor afinidad en esta última posición.

Jean Hyppolite es otro de los que resonó en el congreso de 1949. Su ponencia, enviada para la ocasión, trazaba el recorrido que iba del bergsonismo al existencialismo como dos aportes fundamentales que modificaron irreversiblemente la cultura francesa. Las diferencias entre ellos, en ocasiones excesivamente acentuadas en la pluma de Jean Paul Sartre, son repasadas por Hyppolite quien encuentra en el análisis de las dos modalidades de ser (auténtica e in-auténtica) formuladas por el bergsonismo, el núcleo de las desavenencias existencialistas. Si para los primeros el ser se integraba en un conjunto de fuerzas que lo excedían, para los segundos no existían dos posibilidades de ser sino una modalidad única en la que lo in-auténtico era una fuga de sí. Por lo que el existencialismo, primero de la mano de Heidegger y luego con Sartre, ponían el límite del ser en lo humano. Finalmente, Roberto Baschetti elabora un repaso minucioso sobre ciertas alternativas del Congreso de Filosofía. Desde sus asistentes, el decreto de convocatoria, las sesiones plenarias y las ponencias, hasta el discurso presidencial y un análisis de sus principales puntos, dando un panorama general de los sucesos mendocinos.

Polémica

Carlos Astrada - Ernesto Grassi

Naturaleza e historia fueron las coordenadas que han suscitado una profunda discusión a propósito de la visita a la Argentina del filósofo europeo Ernesto Grassi en ocasión del Primer Congreso de Filosofía de 1949. Grassi sostenía que la naturaleza sudamericana carecía de historia puesto que aún no había sido sometida a las peripecias culturales del hombre técnico y científico que efectivamente se comprobaban en el viejo continente. El porvenir, de comprobarse las tesis de Grassi, correspondía al joven continente que desplegaría su potencial transformador sobre estas tierras.

La réplica no se hizo esperar y llegó de la mano de, quien quizá por ese entonces fuera el filósofo más destacado del país, Carlos Astrada, que cuestionó las posiciones del europeo. Para Astrada, la naturaleza sólo existe en tanto habitada por lo humano. Es el estar en el mundo lo que impide considerarla como a-histórica. Grassi vuelve a contestar aceptando las observaciones del argentino pero dudando sobre la tentación de reducir el conjunto de las fuerzas naturales a lo histórico. Mucha agua ha corrido bajo el puente desde que se dio aquella discusión. Pero, por las intensidades y estilos poco frecuentes en la actualidad, hemos recobrado estos textos a partir de la generosa sugerencia de Guillermo David, quien realiza una breve observación preliminar.

La naturaleza argentina —los Andes, la Pampa— ha impresionado profundamente a algunos filósofos europeos que nos visitaron con ocasión del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Esta naturaleza a escala cósmica y la realidad argentina, nuestra forma de coexistencia o convivencia —en relación a ella y dentro de su grandioso marco— han suscitado reacciones vivenciales que ya tienen dimensión filosófica en el plano de la problematización. Así surgió —como se verá—, primero en el diálogo amistoso y luego en la exposición doctrinaria, la reflexión sobre el problema de naturaleza e historia en el ámbito argentino, encarado con diferente espíritu y desde supuestos anímicos también distintos por nuestros amigos europeos y también por nosotros, para quienes este problema no es solo una oportunidad meramente teórica, sino también una desazón que nos acucia, una inquietud que la llevamos en el pulso mismo de nuestra vida.

El filósofo Ernesto Grassi es quien ha planteado este problema en forma más perentoria. Con él iniciamos su discusión desde posiciones parcialmente opuestas y en las que sin duda gravitan aquellos distintos supuestos anímicos. Para Grassi, la naturaleza en la Argentina —tal como ella impera a escala extrahumana en los Andes y la Pampa— proporciona al europeo una vivencia enteramente nueva, intacta, extraña, pues él se enfrenta aquí a una naturaleza ahistórica. Así, ante los Andes, el hombre europeo hace una experiencia de la naturaleza en una forma que él ya había perdido, pues el milenarismo proceso de la vida histórica occidental la ha dejado en total olvido. Él no puede abarcar espiritualmente nuestra naturaleza desde ninguna de las actitudes que lo han llevado a experimentar de un modo u otro la naturaleza de su propio ámbito, aproximándola a su existencia y humanizándola. Si quiere habérselas con aquella y encararla desde un punto de vista que la haga accesible a su comprensión, tiene que apelar a la historia para hallar en el hombre griego primitivo una actitud de contemplación anonadante, de soledad, de taciturnidad ante la rigidez inalterable, actitud similar a la requerida por la naturaleza andina, para que ésta no escape del todo a una perspectiva mínimamente humana.

Contacto con la naturaleza ahistórica y la problematización del mundo occidental técnico

Por Ernesto Grassi
(München Universität)

*Dedicado a
mis amigos argentinos
y a mi hija Adriana.*

1. La tarea

¿Puede un viaje a la Argentina devenir en motivo de experiencias y reflexiones

filosóficas? Por cierto todo acontecimiento puede motivar reflexiones, pero a primera vista no parece poder ocupar la Argentina, en este aspecto, una posición especial, ya que en absoluto se trata de un país particularmente misterioso. Nosotros, los europeos, nos representamos este país más bien como una de las últimas creaciones de nuestro mundo occidental, que ahora allí, a 12.000 kilómetros de la madre patria ofrece nuevas floraciones. ¿Qué ha de significar justamente la Argentina para nosotros?

Sin embargo, el viaje a Mendoza para asistir al pie de los Andes al Primer

Congreso Argentino de Filosofía resultó para mí una vivencia enteramente inesperada, de la que ahora quisiera informar: esta vivencia está condicionada por un problema, que nos afecta especialmente a nosotros los europeos y que aquí iré destacando poco a poco. En efecto, subsiste la duda de que si yo seré capaz de realizar mi propósito, a saber, transmitir lo experimentado tanto al europeo como al argentino y exponer nítidamente los problemas que condicionan tales vivencias. Pues he aquí lo peculiar: hay vivencias que difícilmente encuentren su equivalente en Europa, y por otra parte vivencias que a su vez probablemente sean del todo extrañas para un argentino. De ahí que en cierto sentido me encuentre ante una tarea parecida a la de comunicar a un ciego, mediante descripciones, colores que él no conoce. Sin embargo creo poder cumplir de alguna manera mi cometido y lo creo por una determinada razón: las vivencias –al contrario de lo que solemos creer– no son algo primario, inmediato, pues ellas sólo son posibles en atención a un mundo de pensamientos y problemas que representan algo universal, de modo que si emprendemos nuestro relato con miras a ellos, también podemos acariciar la esperanza de realizar determinadas vivencias. Las etapas que aquí quisiera recordar son las siguientes:

- I. Quisiera aludir al hecho del mundo histórico dentro del cual vivimos en Europa.
- II. Insinuar al hilo de un ejemplo la caducidad de nuestro mundo técnico.
- III. Plantear el problema de si, al lado de la realidad tal como nos la transmiten las ciencias de la naturaleza, existe la posibilidad

de enfrentarse a la naturaleza de una manera del todo diversa.

- IV. Describir con la ayuda de las vivencias de la Pampa y de los Andes, el encuentro con una naturaleza atécnica y ahistórica.

2. La asfixia en la historia como experiencia básica del mundo occidental

Las vivencias que quisiera describir son las de un europeo que vive y obra en el mundo del pensar, de la historia, de la palabra. En occidente vivimos preponderantemente en un mundo histórico. La naturaleza ha sido humanizada por nosotros en todo sentido y lo ha sido ante todo por el desarrollo paulatino y en parte continuo del arte, por cuya mediación hemos ganado siempre nuevos aspectos a la naturaleza. Así se nos brinda la naturaleza a través de la visión que de ella han tenido el hombre primitivo, el romano, el gótico, el renacentista, el barroco, el hombre moderno.

Pero la naturaleza también es humanizada en tanto es puesta y limitada dentro de las fronteras de la obra humana, ya sea cuando nuestro saber técnico nos la hace sevicial, o bien cuando ella es para nosotros motivo de interrogantes filosóficos. Más aún, a esta naturaleza pertenece también el mundo de las pasiones, al que asimismo hemos humanizado completamente, pues, ¿qué otra cosa son las pasiones sino impulsos de la vida biológica, que se desenvuelve en las distintas escenas del botín de caza, de la experiencia, del poderío, de la expectación placentera –esperanza– y de la expectación dolorosa –miedo–? En lo puramente instintivo aparecen también las necesidades biológicas periódicamente, pues se desprenden

una tras otra, tal como la necesidad de conservación de la vida las hace surgir y desaparecer. Pero en nuestro mundo europeo estas pasiones están del todo señoreadas y disgregadas por exigencias humanas. Recurrimos a experiencias, instalaciones técnicas, a mediciones, para orientarnos de nuevo en la realidad, porque sabemos que ya no estamos más de manera originaria ni en la naturaleza ni en las pasiones. Así resultan nuevas pasiones: surgen en atención a nuestra desorientación, del impulso de volver a nosotros mismos y así son llenadas con contenidos inderivables de lo puramente biológico. Surgen así, en el mundo occidental por ejemplo, pasiones nuevas a las que se reconoce un valor especial, como por ejemplo el del amor humano: amamos a otro ser humano no desde el impulso biológico, no sólo ciega-mente reclamamos de él fidelidad, acaso porque vivimos como monógamos, como también lo son algunos animales, sino porque en el otro ser humano buscamos nuestro centro de gravedad, el centro de gravedad de una vida humana, o sea la salvación de nuestra desesperación y desarraigamiento, y empezamos a odiarle si nos decepciona, si no encontramos en él lo que buscamos. (De esta manera el mundo de las pasiones se tiñe con elementos completamente nuevos: por ejemplo la solidaridad de dos seres vivos se eleva a la altura de una nueva obra, la de la amistad. La amistad, que verbigracia une a varios investigadores en una común tarea, tiene también su raíz humana en la búsqueda de una orientación en la selva de la humana desorientación, y las enemistades que surgen en el ámbito de la ciencia no sólo nacen de la vanidad del erudito, sino de la preocupación por el camino que se cree haber hallado y que nos parece peligrar por las afirmaciones de otros.)

Así lo natural en el occidente está constantemente entremezclado con una obra humana, con la historia de un drama en continuo desarrollo: el imponerse o no imponerse del hombre frente a lo instintivo de la naturaleza. Aun los tiempos de la barbarie, de las derrotas de lo humano sólo están presentes para nosotros en atención a una humana unidad de medida que nace de la experiencia de estar extraviado el hombre y del intento de superar este extravío. Podemos afirmar que cada pulgada de esta tierra está empapada de estas decepciones, esperanzas, pasiones, ensayos técnicos, preguntas y respuestas y sólo en vista a este desenvolvimiento enlazamos lugares, tiempos, acontecimientos, instituciones, artes y ciencias, es decir, vivimos ante todo en forma histórica. Pero, ¿qué entendemos en general por historia? Es imposible aproximarse a las experiencias de aquí quiero hablar sin plantear este problema. Historia significa ver la realidad atendiendo a la experiencia de épocas humanas, es decir la distinción de un pasado –de lo que ya no es más– y un futuro –de lo que todavía no es– sobre la base del instante en que se manifiestan las exigencias de una necesidad, que de ningún modo coinciden con la necesidad biológica. Sólo con miras a esta nueva necesidad, o sea a este reclamo podemos hablar de un “aún no” y de un “ya no”. Así, historia en tanto experiencia humana es el presente de reclamos que no se agotan en la vida meramente instintiva. Porque no nos agotamos en las pasiones puramente sensibles, porque de continuo tenemos que orientarnos en unidades de medida y estamos consignados a experiencias que de ellos parten, surge un mundo humano y una historia como triunfo o derrota de ese

intento humano de imponerse. Por eso hemos dicho antes que nuestras esperanzas y experiencias penetran el mundo, la naturaleza, la realidad y por cierto que transforman cada árbol, cada montaña, en el signo de una época, de una humana realización. Por eso, hoy, en nuestro mundo occidental apenas existe ya la experiencia de la distancia o de lo inesperado y no tanto porque nuestra Europa está tan densamente poblada, porque una ciudad está junto a la otra, sino porque cada humana posibilidad ya está exactamente determinada espacial y temporalmente. Nosotros apenas percibimos este hecho, de tal modo este mundo ha llegado a ser nuestra realidad cotidiana. Así ya apenas nos queda la posibilidad de distanciarnos de nuestra historia, más bien aquí y allá se apodera de nosotros el sentimiento de que nos ahogamos en la historia. Tenemos conciencia de que la vida en el occidente parece moverse en un cementerio, en el que nada puede ser tocado pues cada modificación, cada renovación significa la destrucción de algo venerable. No hay una pulgada de tierra libre y en ninguna parte podemos renovar nuestra postura sin destrozar la flor de un recuerdo. Sólo allende, en el nuevo mundo tenemos plena conciencia de que nos asfixiamos en la historicidad. Nietzsche ha dicho que hay un grado de historia, un grado de recuerdo en el que fenecemos, en que se hunde una cultura, “siempre hay un algo por lo que la felicidad es felicidad: el poder olvidar, o dicho en forma más erudita, la capacidad de sentir durante su vida ahistóricamente. Toda acción requiere saber olvidar, como la vida de todo lo orgánico necesita no sólo de la luz sino también de la oscuridad. Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico que perjudica a

lo viviente y finalmente termina por aniquilarle, ya sea un hombre, ya sea una cultura. Deberíamos, pues, tener como más importante y primordial la capacidad de poder sentir en un determinado grado ahistóricamente, en tanto en ella reside el fundamento sobre el cual se puede levantar algo bueno, sano y grande, algo verdaderamente humano. Dentro de un exceso de estudios históricos el hombre deja de serlo y aquella atmósfera de lo ahistórico jamás hubiera empezado ni osaría empezar.” (*De la ventajas e inconvenientes de los estudios históricos*, pág. 102-106).

G. B. Vico ha expresado en una conexión distinta de problemas algo análogo, cuando esbozó su teoría del eterno retorno de la barbarie: el refinamiento del entendimiento trae consigo la enajenación de lo originario, de lo natural y por lo tanto la aparición de una degeneración que lleva a una segunda barbarie, la cual es mucho peor que la primera, de la vida animal. “Como semejantes pueblos según la modalidad de las fieras se sublevan y enfurecen cuando se fastidian por una nimiedad, de modo que, a pesar de todo el cuidado y plenitud corporales, en una depravación animal y en un completo aislamiento espiritual y de la voluntad a causa de la voluntad misma, apenas pueden entenderse dos de ellos, siguiendo cada cual su gusto y su temperamento; como a consecuencia de esto transforman en eternas luchas partidarias y en desesperadas guerras civiles, las ciudades en bosques, los bosques en cuevas de trogloditas, así se oxidan las malintencionadas sutilezas de las malas fuerzas del entendimiento que los volvió animales inhumanos mediante la barbarie de la reflexión, en tanto ellos antes lo fueron en la barbarie de la existencia sensible.” ¿Debemos nosotros, entonces, olvidar nuestra

existencia histórica y volver a la primariedad de la naturaleza? ¿Significa esto renunciar a nuestra humanidad?

I.

Tendríamos la posibilidad de lograr el acceso al nuevo mundo mostrando y resumiendo los distintos momentos de una vida cultural argentina. Pero carecemos de la preparación que tal tarea supone, ni ella nos conduciría a la meta de nuestras intenciones. Queremos emprender otro camino, a saber partiendo de una experiencia, fundada en un fenómeno de principio. Generalmente creemos apreciar las distancias con un concepto de medida. De hecho esta medición puramente espacial es insuficiente para proporcionarnos una intuición inmediata de las distancias; por eso recurrimos a mediciones temporales para tener conciencia de distancias. Llevamos a cabo tales mediciones por medio del reloj y podemos decir que en occidente vivimos preponderantemente en la medición temporal artificial, es decir humana. ¿Existen posibilidades vivenciales que cancelan la validez de semejante medición temporal y así conducen ante nuevas experiencias, en las que aparece precisamente la no-continuidad de las impresiones? Mas aún si hay otros métodos, acontecimientos y distancias que no recurren a instrumentos, ¿qué otras perspectivas abren para nosotros? ¿Pueden los sentidos transmitirnos inmediatamente distancias y diferencias temporales, y hacerlo de manera que nuestro mundo cotidiano sea destruido? Si logro responder a estas preguntas fundándome en un determinado ejemplo, entonces a mi modo de ver hubiera logrado la mejor intro-

ducción a un mundo en el que nuestras unidades de medida y nuestro sentido histórico no rigen ya.

II.

1. El problema de la realidad.

Quizá nos hemos ido demasiado en descripciones. Pero tenemos por adecuado despertar también en esta forma preguntas en el lector. ¿Cuáles son los problemas que posibilitan tales experiencias? Un concepto determinado de la realidad, que ahora debemos tener en cuenta. Entendemos por realidad generalmente lo que es palpable, visible, audible, olfatile. Y ésta parece ser la grande, inmediata realidad, sobre cuya base solo podemos entendernos nosotros recíprocamente. Una concepción semejante, que en parte es verdadera, ¿agota ella la esencia y el sentido de las cosas? Para responder a esta pregunta debemos, ante todo, colocar frente a frente a dos concepciones: la de las ciencias naturales y la del común entendimiento humano. El desenvolvimiento de las ciencias naturales ha conducido siempre más a dar otra interpretación de la realidad olfatile, audible, palpable o sea sensible, con el planteamiento de la tesis de que estos momentos sensible habían de ser sólo relativos y que no se les puede atribuir objetividad porque son mera apariencia. Esta tesis continúa aseverando que la realidad verdadera, objetiva, es aquella que está detrás del velo de las cualidades sensibles, y a la que sólo las ciencias naturales —física, química— miden, registran, revelan, por medio de instrumentos, tornándose útil—. La creencia en que las ciencias naturales con eso no se pierden

en especulaciones teóricas, abstractas, indeterminadas –como podría ser el caso para la filosofía– resulta del hecho de que las ciencias naturales nos permiten disponer de la naturaleza, que por medio de ellas podemos prever acontecimientos decisivos: parece que ellas nos brindan comprobaciones de que no se engañan. Así el hombre moderno empieza paulatinamente a creer que su mundo biológico y fisiológico es algo irreal, como directa consecuencia de esto se inclina a evadirse de la inmediata naturalidad. En lugar de la naturaleza del hombre ingenuo surge la naturaleza de las ciencias naturales que se disuelve en fórmulas matemáticas, instrumentos de medición, registros.

De ahí que antes de hacernos la pregunta, si está justificada la tesis que niega la objetividad del mundo sensible –no obstante hallarse en contradicción con el común entendimiento humano ingenuo– tenemos que plantear y contestar otra pregunta. ¿En qué consiste la esencia de la naturaleza que es objeto de las ciencias naturales? Tomemos el ejemplo de la física: por su desenvolvimiento esta ciencia desplaza cada vez más sus propios límites. Siempre busca nuevos puntos de partida, desde lo que puede determinar la realidad y llevarla mediante experimentos a dar una respuesta. Todos estos puntos de partida, que siempre disuelven lo real en nuevos y complicados productos, están dentro del marco de lo cuantitativo y de lo medible. La cantidad y lo medible son el dominio de la física, de modo que todo está determinado en el recuadro de los números. Así la red de la enumeración, de la medición, es arrojada al mar de la naturaleza para ver qué podemos atrapar; es patente aquí que sólo lo susceptible de medida y lo numerable pueden dejarse

atrapar. Desde este punto de vista podemos representarnos la física como el bosquejo de sistemas de coordenadas en las que ella determina, localiza, limita todo y siempre precisamente con respecto a lo conforme al número.

Pero si ustedes piensan que estas redes, estos sistemas de coordenadas, son urdidos y arrojados para atrapar la realidad, se presenta entonces la cuestión de si la realidad coincide y se agota con tales representaciones esquemáticas. Esto, inmediatamente, parece no ser el caso, pues la física deja en sus mallas varios restos; por ejemplo, un momento no inessential: el de la vida, ya que esta de ninguna manera se deja atrapar por mediciones. Tomemos un ejemplo: podemos medir las calorías de un ser viviente, pero no podemos leer en nuestros instrumentos el sentido que para la vida tienen. Lo mismo podemos medir la intensidad de un foco luminoso, pero de ninguna manera derivar y determinar de ahí su sentido para un ser viviente, si para él significa un llamado seductor o una advertencia. Del hecho que la física no agota la realidad –podríamos demostrar también que la biología deja residuos sin solucionar y justo fenómenos que son específicamente humanos– resulta una comprobación peculiar y revolucionaria. Lo medible no agota la realidad, sino que se muestra como el resultado de una manera de atrapar lo real, una acción para captarlo. Tanto la física como la biología, como cada una de las ciencias particulares, presuponen una realidad que está delante de las mismas ciencias naturales. Considerada más de cerca aparece evidente esta comprobación, pues recurrimos a las ciencias particulares para comprender un mundo que es en sí, que nos amenaza, que nos incumbe, que en mil

necesidades se hace presente. Pero ahora estamos ante una dificultad fundamental y en apariencia insuperable: sólo podemos alcanzar esta realidad en sí por la ciencia; pero, por otra parte, las ciencias particulares solo pueden atraparla a través de los propios esquemas, de las propias redes, es decir, siempre solo desde el punto de partida de una determinada perspectiva y sin poder por eso captar la realidad tal como es en sí. ¿Quién nos asegura que junto a las ciencias particulares a que hemos llegado, no existen otros mil posibles bosquejos, que mientras no han sido realizados nos dejan encubierta la inconmensurabilidad y el ocultamiento de la naturaleza que es en sí? Precisamente en conexión con tales reflexiones nace la ulterior tesis de la finitud y relatividad de todo lo humano. Así, el resultado de esta dificultad es doble: por una parte no sabemos ya en absoluto lo que es realidad en sí; por otra parte estamos obligados a reconocer como realidad tan sólo lo que se deja atrapar por las ciencias particulares. ¿Puede esta aparente contradicción superarse y como se aviene tal tentativa con la previamente insinuada experiencia? ¿Qué podemos reconocer como naturaleza en sí, de cuyo conocimiento y de cuya disponibilidad se trata en las ciencias naturales? Naturaleza es la coacción de ingresar en determinadas acciones, acciones a las que las mismas ciencias naturales pertenecen. La física se esfuerza por poner a su disposición la realidad por medio de mediciones, y la biología, como doctrina de la vida, realiza otras operaciones que las de la física para escudriñar e inferir el sentido de lo viviente. Pero aquí advertimos de pronto que las ciencias naturales sólo son determinadas acciones, junto a las cuales hay otras mucho más origina-

rias. La naturaleza nos obliga a realizar determinadas acciones no sólo para preservarnos o para conocer el sentido de la vida, sino también nos constriñe a acciones para en general realizarnos y vivir. En este caso las cosas se presentan precisamente a la inversa de lo que parecía al principio de nuestra consideración: espacio y tiempo como representaciones de la ciencia física y de la orientación mediante instrumentos son sólo un momento en la vida; mas también hay modos “naturales” muy distintos de orientarse, de experimentar el espacio, de vivir el tiempo, modos que en su primordialidad hemos olvidado completamente, porque nosotros, seres humanos, no vivimos ya inmediatamente en la naturaleza.

La inmediatez de una tal naturaleza la encontramos en un mundo enteramente distinto, en el mundo atécnico, ahistórico de la Argentina, y en tanto europeos, sentimos su fascinación. Aquella ansia, que aparece en cuantos europeos han estado en Oriente o en África, ansia de la que se nos dice no poder liberarse jamás de ella, y que como una especie de enfermedad perdura en la sangre, verosíblemente haya de entenderse desde aquí. Hay un mundo en sí cerrado de la vida inmediata, con su propia seguridad, con su propia certeza, frente al que los instrumentos de medida fracasan del todo. Y precisamente aquí, en este lugar, quiero plantear el interrogante: aquel otro mundo, que se vislumbra al irrumpir a través del mundo técnico, es sólo un mundo de lo puramente biológico como le es propio al animal, o llegamos además a posibilidades del todo heterogéneas, a otras realidades en las que las humanas unidades de medida, como número, signo, palabra, expresión, no tienen ya ningún sentido; mundos que

otras culturas han vislumbrado y reconocido, aquellos mundos de que hablan los místicos cuando nos los describen y afirman que proximidad y lejanía, arriba y abajo, ayer, mañana y ahora llegan a ser aquí expresiones sin significado. Quiero hacer surgir en forma concreta al hilo de un ejemplo esta pregunta, a la que no he de responder aquí, sino que sólo quiero dejarla formulada.

2. La naturaleza ahistórica.

¿Qué es, por ejemplo, la naturaleza tal como la experimentamos allá en los Andes? Una naturaleza que precisamente ahí se nos aparece como una negación de toda actuación, como una realidad cerrada en sí, carente de historia, de tiempo. ¿Pues en qué había de poder medirse en alguna forma un acontecer? ¿En vista de qué puede ser esperado allí algo que aún no es? El día sucede al día, la noche a la noche, en una marcha circular idéntica, en la que a lo sumo el cambio de las sobras puede representar una modificación; una modificación, empero, que en su regularidad aun subraya más lo idéntico. Por eso allí la palabra tampoco tiene ya ningún sentido. La palabra es expresión y como tal siempre es respuesta a exigencias que la vida pone, y por lo tanto es un diferenciar, un destacar y un limitar. Pero, también, ¿para qué diferenciar algo? El sentido de las cosas aparece ante uno en aquellas solitarias montañas como un secreto que carece de toda necesidad de comunicarse. Hasta el “estar con otro” carece de sentido, porque el estar con otro supone exigencias, realización, historia. La soledad presupone, en cambio, pura contemplación, pura consideración de aquello que es siempre taciturnidad e inmovilidad. Pero, ¿cómo

ha de entenderse una tal realidad? ¿Cómo algo infra o suprahumano? Nosotros, precisamente nosotros que vivimos completamente, hasta la asfixia, en la historia, ¿podemos admitir una vida ahistórica? ¿Vida ahistórica no es ya una contradicción? ¿Cómo podemos captar el sentido de semejante contradicción? Estas son preguntas que surgen en el encuentro con la naturaleza de la Argentina, en los Andes, y que adquieren una especial perentoriedad para nosotros europeos, que quizá ya estamos al final de una historia.

Si entendemos como naturaleza la coacción que nos lleva a accionar; si aún el arte, en tanto imita la naturaleza, significa una exhibición de la naturaleza en tanto acción –de acuerdo a la concepción aristotélica–, yo afirmaré que en el encuentro con la naturaleza, así como tuve de ella la vivencia en la Argentina, aparecen dos posibilidades opuestas: una de ellas es la que experimenta la naturaleza como mundo puramente biológico, y en ella reconocer seguridad, certeza instintiva para hundirse en su anonimato.

Historicidad de la Naturaleza

Por Carlos Astrada

Nuestra naturaleza –la intemperie cósmica de la Pampa y de los Andes–, comparada con la europea, tan saturada de historia, tan humanizada por el arte y las empresas de los hombres, es, sin duda, ahistórica. Pero cualquiera sea la actitud en que nos coloquemos frente a ella –ya la científico-natural en vista a su dominio técnico, o la contemplativa del arte, o la que la encara como una realidad vinculada, por el esfuerzo, a la obra del hombre y su experiencia–,

pensamos que su ahistoricidad es sólo relativa en comparación con aquel punto de referencia.

La naturaleza en nuestro ámbito solo es, pues, relativamente ahistórica, es decir, atendiendo a su escasa o mínima densidad demográfica, ya que hace mucho comenzó para nosotros el proceso de transformación del espacio geográfico en medio histórico, o sea en tiempo de nuestro mundo histórico-espiritual. Ciertamente, es tan dilatado el escenario en que transcurre la vida de los argentinos, que frecuentemente no es fácil –y no sólo para el europeo– percibir la estructura existencial de nuestra convivencia y la relación –de lucha y penetración– en que estamos con esta naturaleza nuestra, tan rígida e imponente. A esto se agrega, como ya lo hemos hecho notar en otro lugar, que al hombre argentino, por su modalidad ontológica, “no siempre le es dable, sin esfuerzo, centrarse en su peculiar existencia y desde esta establecer y señorear un equilibrio con su contorno físico, y uno de convivencia o coexistencia con su contorno humano”¹.

Considerando el problema en general y desde supuesto estrictamente filosóficos, pensamos que no hay naturaleza ahistórica. Para todas las actitudes pluralistas fundamentales con relación a la naturaleza, esta siempre está circunscrita por la historicidad, como esencial acontecer del ente humano. Ya la concebimos como *Deus sive Natura*, con Spinoza, o como plenitud viviente y en devenir, con Goethe, o como símbolo, con Novalis, o como estricta legalidad, con las ciencias naturales, o como drama y representación de Dios, con las religiones monoteístas, o como fuente de revelación divina, con Rogerio Bacon, o como la última consistencia existencial de las cosas –que podamos

decir montaña, mar, manantial, árbol–, con Rilke, o, por último, como conformidad a fin, la naturaleza es siempre objeto de una vivencia más o menos histórica, vivencia que va desde las fórmulas matemáticas de la física en función del propósito de dominarla técnicamente hasta el goce estético ante sus formas múltiples y el temor anodante y reverencial en presencia de su poder incontrolable.

Descubrimos la naturaleza –el ente natural– existencialmente a partir de nuestra *mundanidad*; y si consideramos la naturaleza como nuestro “paisaje”, aunque se trate de uno tan dilatado y escaso de sustancia humana como la pampa argentina, flanqueada por el macizo andino, toda naturaleza, aun en su máximo alejamiento para las posibilidades del hombre, es siempre histórica. Así lo entendió el romanticismo con su gran don de adivinación, y acertó, no obstante haber quedado fuera de su alcance la raíz existencial de la comprensión ontológica de la naturaleza, es decir, inferirla a partir de la idea de mundo del ente humano, única manera de acceder a ella en tanto *naturaleza para nosotros*.

Por el contrario, si partimos de una “naturaleza” supuesta totalmente ajena a “nuestro” mundo, no podríamos llegar jamás a la comprensión de este, ni a su proyección o bosquejo existencial, y, por consiguiente, a centrarnos en la mundanidad, desde la cual conocemos los entes (las cosas) intramundanos, y entre estos damos también con el ente natural, el que se presenta como un caso límite de la posibilidad de aquellos.

Le debemos a Heidegger el haber planteado este problema en sus verdaderos términos y sobre la base de una estricta elucidación del fenómeno “mundo” y

un ajustado enfoque ontológico de la naturaleza y del ser de lo histórico. Nos dice:

La naturaleza es por sí misma un ente, al que se lo encuentra dentro del mundo y es descubierto por distintos caminos y sobre distintos peldaños... Al ente como naturaleza el Dasein solo puede descubrirlo en un determinado modo de su estar-en-el-mundo... Pero asimismo el fenómeno "naturaleza", acaso en el sentido del concepto de naturaleza del romanticismo, es tan solo ontológicamente comprensible a partir del concepto de mundo, es decir, de la analítica del Dasein².

Por consiguiente, en la historicidad del estar-en-el-mundo del ente humano está ya involucrada la naturaleza. Cualquiera sea la actitud en que nos coloquemos frente a ésta, todo ente natural está ya dentro de la perspectiva existencial de nuestra mundanidad. Heidegger subraya aún:

La naturaleza es histórica... como paisaje, como dominio de colonización y de explotación, como campo de batalla y lugares destinados en ella para el culto³.

No hay, pues, una vivencia de una naturaleza ahistórica, humanamente intacta, es decir, concebida esta naturaleza como ajena a toda relación con el ente humano, cuyo estar-en-el-mundo es ya acontecer histórico. Entre los románticos, Novalis tuvo la intuición clarividente de la historicidad de la naturaleza. En uno de sus *Fragmentos*, el precisamente titulado *Naturaleza y Espíritu*, escribe, al referirse a las leyes naturales:

La naturaleza real no es toda la naturaleza. Lo que una vez allí ha acontecido continúa viviendo, excepto en la naturaleza real. Todas estas leyes relacionanse ya desde lejos con la moralidad de la naturaleza⁴.

Aquí, "naturaleza real", supuesta independiente de lo humano, aparece como el límite más allá del cual no podemos hablar de naturaleza desde la perspectiva de nuestra mundanidad, de todo aquello que una vez ha acontecido en virtud de situarnos en alguna de las actitudes mediante las cuales, en nuestro mundo histórico, vamos existencialmente al encuentro de la naturaleza. Y como remate de esta certera visión, Novalis agrega: "La naturaleza no es nada más que puro pasado, libertad pretérita, y por esto enteramente terreno de la historia"⁵. Como vemos, Novalis, en quien la conciencia romántica se muestra más sensible y penetrante, aprehende, sin "acaso", el fenómeno "naturaleza" desde la perspectiva histórica de lo humano. Sólo que para él, como para los demás corifeos del romanticismo, centrados en la primacía radicalmente subjetiva del sentimiento, quedó velada la estructura ontológica que hace filosóficamente comprensible el concepto de naturaleza.

De modo que la vivencia de una naturaleza –la nuestra– como naturaleza ahistórica revela y documenta, bien analizada en su trasfondo filosófico, la historicidad de esta naturaleza en un doble aspecto. Primero, por ser una vivencia suscitada desde alguna de las actitudes por las cuales se instaura históricamente una relación con la naturaleza europea, y esto ya involucra a la nuestra en una perspectiva humana por comparación. En segundo lugar,

porque tal vivencia supone –lleva a aceptar– que el hombre argentino se relaciona de algún modo con su propia naturaleza, aunque su actitud difiera de todas aquellas (lo que no es en absoluto el caso) mediante las cuales el hombre europeo se relaciona con la suya.

La “ahistoricidad” de nuestra naturaleza es en parte un problema de incrementación demográfica y de cultura, vale decir que ella en su impotencia apenas ceda la meta histórica de su progresiva humanización, de una empresa espiritual de “hombres en soledad” –originariamente distantes de las densas caravanas humanas y sus puntos geográficos de cruce–, pero resueltos a la tarea creadora, tarea poética, artística, científica, técnica, de poblar de ensueños y realidades su dilatado contorno natural. Empresa ardua, sin duda, verdadera hazaña prometeica en la era de la nueva mitología de la técnica, la de transformar nuestro agreste paisaje originario en ámbito dentro del cual se conjuguen victoriosamente naturaleza e historia –por impregnación y absorción de la primera por la segunda– en la experiencia integral de la humanidad argentina.

Cuadernos de Filosofía. Fascículo III.
Año II. Marzo-octubre de 1949;
núm. 3 y 4

Naturaleza e historia. Respuesta a Carlos Astrada

Por Ernesto Grassi

Advertencia preliminar.

El tercer fascículo (Marzo-Octubre de 1949) de los *Cuadernos de Filosofía* ha dado a conocer una polémica filosó-

fica, acerca del carácter histórico o no histórico de la naturaleza argentina, entre los profesores Carlos Astrada y Ernesto Grassi.

El problema era el siguiente: la mayor parte de la naturaleza sudamericana es aún no histórica, al contrario de lo que sucede en Europa –esta era la tesis que yo sustentaba– puesto que en aquella naturaleza no ha sido asimilada por el hombre ni en su mundo artístico, histórico o técnico. La experiencia de una naturaleza tal suele ser desconocida para el europeo, pues sus vivencias de la realidad están ínsitas dentro de las mediciones de una ciencia técnica (matemática, geometría, física, etc.) o dentro de las configuraciones de un arte de evolución secular, o encuadradas por hazañas humanas, es decir, por la historia. Esta era mi tesis general, que acaso no se desprendía con toda nitidez del texto publicado en castellano. Sin embargo, las descripciones que contenía, aunque de carácter aparentemente literario, supongo que habrán contribuido a aclarar mi tesis, pues la experiencia no técnica de la distancia, la vivencia de la estancia en tanto realidad al margen de la historicidad, la doble significación del caos, acaso proyecten alguna luz sobre el problema de la historicidad del hombre, tal como lo veo yo.

En una réplica de extraordinaria agudeza y penetración, Carlos Astrada ha rectificado mi tesis al señalar que, en sentido riguroso, no hay naturaleza no-histórica, pues la naturaleza existe siempre sólo en tanto un momento del humano estar-en-el-mundo. Por eso la forma en que yo he hablado de naturaleza no-histórica tenía que ser admitida con cierta reserva.

Considero que esta discusión puede ser de suma importancia, y por cierto

desde varios puntos de vista. Por lo pronto arribamos a un verdadero colquio entre la vieja Europa y la nueva América del Sud. ¿No constituye esto ya una prueba de que el centro de gravedad de la cultura occidental se desplaza de uno a otro continente? ¿Acaso no se evidencia así la importancia espiritual de la Argentina y no se perfila de esta manera cada vez más el gran cometido cultural de este país, cometido que puede constituir una incitación para la juventud estudiosa? También desde otro punto de vista considero de suma importancia esta discusión. El problema filosófico a dilucidar aquí surge no sólo a raíz de interrogantes teóricos, o en función de interpretación de textos, sino desde lo inmediatamente vivido, a partir de una situación existencial. La naturaleza se muestra aquí como algo nuevo, como algo que el europeo, a tal grado entretejido en el mundo técnico, parece haber olvidado. Pero si precisamente ha impresionado con tal intensidad al europeo, ¿no constituye esto una prueba de que la naturaleza ya ha sido totalmente olvidada por él, porque por lo general vive en un mundo abstracto y por lo tanto ya ha perdido todo contacto verdadero con la naturaleza inmediata? Una tal experiencia, ¿no es ya un signo trágico más, signo de que la cultura nacida en esta atmósfera abstracta ha perdido el acceso a las fuerzas originarias y por lo tanto tiene que palidecer y agotarse en un racionalismo?

Finalmente, también por las razones que siguen parece necesario continuar la discusión. Es sin duda justo afirmar —tal como lo hace Astrada— que sólo se puede hablar de naturaleza en tanto el hombre la vive y por lo tanto se le enfrenta como un momento de su

“estar-en-el-mundo”. Pero, ¿se agota con esto el problema de la naturaleza y el interrogante de si hay una naturaleza no-histórica? Los últimos escritos de Heidegger, algunas de sus referencias en la interpretación de Hölderlin y algunos de los ensayos de su último volumen *Holzwege*, prueban que también para él se da la posibilidad de nuevas conclusiones que van más allá de *Sein und Zeit* y precisamente con respecto a la cuestión de si todo puede ser resuelto en lo meramente histórico. Pero aquí no nos proponemos interpretar a Heidegger ni caer en una especie de nuevo *ipse dixit*, sino que, ante todo, procuramos que los pensamientos que le debemos den nuevos frutos. Los aportes de Astrada y Guerrero⁶ prueban ser mucho más importantes que las repeticiones de algunos pedantes y dogmáticos discípulos alemanes de Heidegger. De ahí mi gratitud por la hospitalidad que los “Cuadernos” me brindan, la que me permite proseguir la discusión partiendo de esta pregunta. Junto a la realidad existencial humana, que exhibe carácter histórico, ¿es o no es dada una realidad que no puede resolverse en la peculiaridad del estar-en-el-mundo del hombre? Mas, ¿esta pregunta no documenta de suyo una contradicción, ya que toda realidad a la que hacemos referencia es experimentada por el hombre y es por lo tanto ya un momento de su estar-en-el-mundo y adhiere un carácter histórico?

El ente como aparecer

Para responder a esta pregunta debemos llevar a cabo paso a paso una investigación. La primera tarea que se nos presenta es la de examinar si es posible

hablar de una naturaleza en el sentido tradicional *realista*. La naturaleza en tal caso coincidiría con un ser-en-sí objetal, yacente en el fondo de las apariencias: como tal sería una realidad no-histórica, en tanto que independiente de la experiencia humana.

Los supuestos de todo interrogar, de todo afirmar y negar, de toda actitud son apariencias que los sentidos nos transmiten. Bajo el término apariencias entiendo lo que se muestra a través de los sentidos y que como tal es determinado con el término fenómeno (*phaenomenon* de φαινόμενον aparecer, mostrarse). Toda exteriorización filosófica acerca del ente puede sólo partir de estas apariencias, pues aun el intento de hallar y de afirmar algo en-sí-entitativo detrás de las apariencias, sólo es posible al querer obtener conclusiones acerca de aquello que acaso sea su fundamento. Cuando de algún modo no se quiere proceder dogmáticamente, ¿qué otro punto de partida podría escogerse? Pero si se quiere concluir del aparecer a lo en-sí-entitativo surgen grandes dificultades: lo en-sí puede revelarse sólo por su para-nosotros y apenas vemos la posibilidad de saltar el círculo de hierro de ese aparecer.

¿Cuáles son las cualidades de las apariencias sensibles, o sea, de las percepciones sensibles? Los fenómenos sensibles son –al menos tal como los experimenta el hombre– siempre de otra especie, diversos. Lo que en comparación con algo aparece grande es en comparación con otra cosa, pequeño, y lo que comparado con algo aparece como caliente resulta frío respecto a algo distinto, etc. Además hay que advertir que no sólo las apariencias de los objetos son siempre relativas, sino que nosotros mismos,

en tanto somos objeto para nosotros mismos, jamás podemos ser hallados idénticos. Aun la repetición de una apariencia la determina como una “otra” y por lo tanto, de acuerdo a la célebre sentencia, jamás nos es posible sumergirnos dos veces en el mismo río de las impresiones sensibles.

Aquí debemos dar un esencial paso adelante: ahí donde todo siempre es nuevo, siempre distinto, no es posible tomar medidas, no es posible *prever*. Las apariencias que transmiten nuestros sentidos tienen sin embargo junto al carácter de la constante alteridad, de la relatividad y mutabilidad respectivamente, el de la *incumbencia*.

En todo lo que transmiten nuestros sentidos se trata de apariencias, que mejor contempladas se revelan como momentos de un impulso. Se trata de hambre o de hartura, de miedo o de confianza, de amor o de odio. El hombre experimenta pues que, en este mundo de apariencias –en que originariamente se siente perdido– todo le *incumbe* y que se trata de vida y muerte, logro o fracaso, verificarse o sucumbir. Repito: el hombre *no* experimenta en *abstracto* las apariencias de los sentidos. Las apariencias no son objeto de un contemplar, de un mirar racional, sino momentos de la necesidad de salir del paso con ellas. Recordemos que aun en la fenomenología de Husserl el problema de la intencionalidad es un factor decisivo y, de hecho, toda la fenomenología existencial de Heidegger ha brotado de la nueva interpretación de la intencionalidad. Observemos el último término utilizado por mí: tenemos que salir del paso, tenemos que componérselas (*zu Rande Kommen*) con los fenómenos, pues será decisivo para nuestra dilucidación.

Adelantemos otro paso más: puesto que el hombre se siente perdido en el mundo de las apariencias sensibles como en un bosque en que todo aparece como relativo, tan pronto así y tan pronto de otro modo, un mundo tal es experimentado como una selva virgen. El hombre bosqueja unidades de medida para orientarse, sobre el fundamento de las cuales empieza a determinar, a limitar: pasa del mundo de lo relativo al de lo objetivo. ¿qué significa aquí objetivo? Aquello que hace posible la distinción entre apariencia y ser (por ejemplo, con respecto a la presupuesta escala del termómetro, establecemos el calor o el frío de algo y la temperatura es objetivamente determinada sobre la base de la unidad de medida, es decir su ser es diferenciado del aparecer puramente subjetivo). Fuera de esta unidad de medida no hay ni subjetivo ni objetivo, ni distinción entre apariencia y “ser”, ni siquiera la posibilidad de decir si el frío es carencia de calor o si el calor es carencia de frío.

Es evidente que la distinción entre apariencia y ser sólo tiene validez mientras nos movemos en el recuadro de los principios supuestos. Fuera de ellos la distinción entre objetivo y subjetivo no tiene ningún valor. De ahí surgen lo que los griegos denominan τεχναι (tecnaí) y nosotros ciencias particulares: fundamentar, demostrar, aquí sólo significa determinar, respectivamente mostrar algo con miras al fundamento, axioma, principio, unidad de medida, elegidos para arraigar en él las apariencias en sí huidizas. Estas son las primeras medidas que el hombre toma para desempeñarse dentro de la realidad, para componérselas en ella, para orientarse.

Lo objetivo como lo no-cosificado

Ahora tenemos que preguntar: ¿qué es lo aquí mentado al decir objetivo? ¿Cuál es la autoridad de la τεχναι (tecnaí) que nos permite distinguir “parecer” y “ser” subjetivo y objetivo? Se hace patente la vinculación con nuestra pregunta originaria de si hay una naturaleza que es en sí. Pues de haber lo objetivo de una realidad que en sí es cósmica, esta realidad cósmica que en sí es, sería lo no-histórico, lo no existencial que buscábamos. Como veremos, *no puede ser hallada* una tal especie de realidad *cosiforme*.

Ante todo: nosotros determinamos las apariencias basándonos en las unidades de medida escogidas, principios que por lo pronto pueden ser momentos puramente subjetivos, porque son en cierto sentido instrumentos con que el hombre trabaja para evadirse del mundo del caos sensible y para crear un mundo ordenado, un cosmos. ¿Qué es lo objetivo aquí? ¿Acaso aquello que yace detrás de las apariciones y a lo que intentamos corresponder con nuestras unidades de medida? ¿Lo objetivo sería, por lo tanto, lo que obtenemos si restamos el aporte de las unidades de medida? Esta es la concepción corriente de lo objetivo, pero que muy pronto se revela como insostenible. Pues si los principios son necesarios como medios, como instrumentos para desempeñarnos en el caos de los sentidos, entonces la resta de las unidades de medida, por las que el hombre intenta acercarse al imaginado ser en sí, significaría volver a hallar la realidad otra vez así como era antes de estos esfuerzos técnicos, pero este era el caos, la impenetrable maraña originaria que ninguna orientación admitía. El hombre apeló a

unidades de medida, de principios, precisamente porque se hallaba ante un caos, y volvería a hallarse de nuevo ante aquel caos.

Con esto aparece renovada la pregunta: ¿qué es entonces lo objetivo? Hemos de admitir acaso que no lo hay y que todo es solo determinado de acuerdo a convenciones arbitrarias basadas en unidades de medida, en axiomas, en principios que el hombre mismo proyecta? Es evidente que no es este el caso: las unidades de medida no pueden ser proyectadas arbitrariamente por el hombre, pues algunas unidades de medida se confirman y otras no. Tomemos un ejemplo: la unidad de medida de la cantidad se confirma para todo lo que puede ser determinado por la numeración, es decir para el dominio de lo que denominamos físico. Pero se ponen de manifiesto dominios de fenómenos, de apariencias, que no pueden ser captados en la red de lo numerable, ya que una función orgánica no es determinable sobre la base de la cantidad sino solo con respecto a su sentido. Es así como el hombre se ve constreñido a acudir a otros principios, a otros axiomas que prueban su validez en el dominio de lo viviente.

¿Cuál es, pues, el fundamento de las ciencias técnicas que por lo general es hoy descuidado? Es el fondo existencial, que introduce al hombre en el componérselas dentro de la realidad sensible. Pero, ¿qué es entonces lo objetivo? ¿Dónde nos enfrentamos con él? Lo objetivo no coincide ni con un supuesto *inalcanzable cósmico "en-sí" detrás de las apariencias*, ni con los principios, axiomas, las unidades de medida de las ciencias particulares, sino con la primordial *necesidad* existencial del hombre de "componérselas" dentro

del mundo de las apariencias sensibles y de "saber desempeñarse" frente a ellas. Solo dentro de este límite, de este margen, pueden confirmarse o fallar los axiomas y los principios aislados que el hombre bosqueja. Esta necesidad primordial, este margen primordial es sencillamente lo objetivo.

¿Qué carácter tiene lo objetivo? No el de lo cósmico, de lo presente, que se supone solo ha de ser contemplado para ser aprehendido. Nosotros lo experimentamos más bien por la "necesidad", es decir en la emergencia de desenvolvernos en un sentido determinado para componérselas, es decir en la experiencia de que algo nos incumbe y nos arranca de la indiferencia. Pero esto que nos arranca de la indiferencia, que nos manifiesta una multiplicidad de diferencias, aun dentro del no-saber cómo y dónde, es el símbolo de un vínculo con respecto del cual las apariencias recién pueden ser delimitadas y determinadas de una y otra manera. Vivimos pues dentro de un borde, término o límite establecidos, que determina nuestra realidad. Sólo ahora estamos en condiciones de entender el significado del término *zu Rande Kommen* (componérselas) como fundamento de la apariencia de lo objetivo. Sólo dentro del "borde", ínsito en el "límite" de lo que nos incumbe, de lo que nos constriñe a volvernos en una dirección, podemos lograr o frustrar, podemos distinguir lo subjetivo y lo objetivo, o sea ver también surgir una meta, alcanzarla o no. Lo objetivo es la unidad en tanto un *realizándose* dentro del cual se sub-dividen las apariencias y reciben su sentido y significado: lo objetivo es un mandato, un juego que debe ser cumplido, cuyas reglas están establecidas. Estas reglas no pueden ser

inventadas por el hombre, porque solo con miras a su subsistir surge de todos modos la posibilidad de la experiencia del no saber desempeñarse, del no componérselas, del triunfar o fracasar. Por eso también puede aparecer el fracasar, y aun la misma renuncia es una de las formas de reconocerlo.

Es patente que hasta este punto sólo hemos enfrentado una realidad que muestra un humano carácter del “estar-en-el-mundo”. Repito ahora la pregunta: ¿puede darse la posibilidad de que no se resuelva en el humano “estar-en-el-mundo”? Planteo ahora la tesis fundamental: esta es solo *una* forma de lo objetivo.

El fenómeno del tiempo

¿Cómo es, por lo pronto, experimentada la realidad? En el impulsivo mundo biológico de los sentidos. Mas solo es posible iluminar su esencia fundamental partiendo del problema del tiempo.

Ya en mi escrito anterior he señalado el problema del tiempo y las distintas posibilidades de experimentarlo. *Solo la diversa especie y modalidad de experimentación temporal posibilitan una diferenciación entre vida histórica y no-histórica.*

El fenómeno del tiempo resulta a primera vista enigmático: por lo pronto parece ser un fenómeno que surge junto a las apariencias y en ellas, pues por lo general entendemos por tiempo como lo que en ellas roe, las reduce y resuelve: el tiempo devora las apariencias y las hace desaparecer. El tiempo en cada caso jamás sería idéntico a las apariencias, sino algo que ocurre “en ellas”.

Por lo demás, apenas sabemos en qué es reconocible la esencia del tiempo. Es

sabido que consta de tres momentos: pasado, futuro y presente; pero en cuanto intentamos decir en qué consiste su *ser*, nos topamos con contradicciones. ¿Cómo podemos decir que el futuro *es*, si *per definitionem* es aquello que aun *no es*? ¿Cómo podemos decir que el pasado *es*, si es simplemente lo que *ya no es*? Y en el instante en que procuramos captar el ser del presente, se revela como algo desvaneciente, que ya no es presente sino pasado.

Este carácter vano otorga al tiempo un aspecto enigmático. Hago aquí una pregunta previa: ¿caso la causa de nuestro fracaso en el intento de captar la esencia del tiempo reside en que lo consideramos como algo *cósico* mientras que no es ésta su esencia? Pero, ¿es dada alguna otra manera de ser que la *cosiforme*? Hemos visto que lo objetivo tampoco ha sido por nosotros hallado como algo *cósico*, sino como un mandato, al que son propios vinculaciones y reglas mediante las que surge la obligación de volverse, de orientarse —la necesidad simplemente—. En razón de la necesidad de volverse triunfo y fracaso emergen como posibles metas. ¿El tiempo acaso habría de mostrar una estructura parecida?

¿Dónde vive el porvenir, dónde está? En la espera. ¿Dónde vive el pasado, dónde está? En el recuerdo. ¿Dónde vive el presente, dónde está? En la instantánea atención. Pero el a-tender sólo es posible en cuanto a lo que nos incumbe: sólo por la presencia de lo a nosotros incumbiente podemos esperar (futuro), recordar (pasado) o determinar algo así como a nosotros presente. Por eso San Agustín dejaba nacer el tiempo del instante —como *ad-tentio*—, como *tendere ad*, como impulso hacia algo por la presencia de lo que a uno incumbe. Y la presencia

de lo que nos incumbe tiene el carácter del instante, porque solo en función de este conseguimos diferenciar y delimitar algo. Si nada nos incumbiese, nada distinguiríamos, nada veríamos, ni esperaríamos ni recordaríamos.

Aquí hay que observar algo esencial: el tiempo se revela al contrario de lo que antes creíamos, *no como* algo que carcome el ente y lo disuelve: *ser y tiempo se revelan como inseparables*.

Todo lo que aparece muestra un carácter temporal: solo podemos distinguir algo por la presencia de lo que nos incumbe. La identidad de ser y tiempo se revela como la verdad existencial fundamentante.

¿Qué alcance y significación puede tener la dilucidación del fenómeno del tiempo con respecto al problema de una no-histórica realidad? ¿No prueba ella precisamente lo contrario? Llegamos aquí al punto crucial de nuestra polémica.

Lo conforme a tiempo en lo biológico

La experiencia del tiempo no es idéntica a la experiencia de la historicidad. Tal como ahora señalaré los animales experimentan impasibles el tiempo, sus acciones son siempre como veremos, conformes al tiempo —en esencial oposición con el hombre—; por eso lo que en ellos ocurre es siempre solo lo idéntico, jamás algo nuevo y por tanto no puede hablarse de ellos como de seres históricos.

Hemos dicho que la realidad con su diversidad aparece primordialmente a través de lo que los sentidos transmiten, mas esto que aparece jamás tiene un carácter abstracto sino que emerge siempre como momento de un pujar, de un impulso hacia algo.

Así el animal, el ser orgánico viviente, sufre la impresión de la realidad en la escena de la alimentación y la alimentación misma como algo que consume precisamente ahora, o todavía no, o ya no. La alimentación lo mismo que el soporte o sujeto del impulso hacia la alimentación solo son concretamente pensables dentro de la unidad del marco, del margen de aquello que incumbe en la escena de la alimentación y con respecto del cual quien se alimenta tiene la vivencia del todavía no y del ya no y del ahora.

Es de importancia notar cómo esta experiencia del todavía no, del ya y del ahora, ni aun en lo biológico puede ser conocida a posteriori, es decir como resultado de una experiencia. Sólo la presencia de lo incumbiente en el impulso por la alimentación permite en general experimentar algo como nutritivo o no-nutritivo.

La vida de lo biológico, de lo puramente orgánico, está determinada por el hecho de que los seres vitales están completamente insertos en los vínculos de lo incumbiente y de ninguna manera pueden apartarse de ellos. De ahí una *primera consecuencia*: el anonimato de lo biológico, que salta a la vista, porque las acciones biológicas pueden asimismo ser simplemente provocadas por medio de simulacros sin tener en cuenta algo determinado o el caso singular. La *segunda consecuencia* es la asombrosa y fundamental *conformidad al tiempo* de la acción biológica: puesto que está firmemente enraizada e inserta en lo biológicamente incumbiente, las necesidades además surgen en forma prematura o tardía. De ahí se hace comprensible la asombrosa puntería del instinto de los animales. El tiempo, o bien el ente es experimentado por los animales

fundamentalmente *conforme al tiempo*. La tercera consecuencia es el orden del mundo biológico en el que todo está distribuido y delimitado: de ahí que si nos asomamos más al mundo de lo biológico hallamos en él solo una legalidad férreamente cumplida, que asiduamente ponderamos como ejemplo y modelo de la vida humana. Aquí rige el tiempo en lo conforme a tiempo: es para los animales *el tiempo de las pasiones* que admite sólo la repetición de lo idéntico.

Lo no conforme al tiempo de la humana experiencia

¿Cuál es la posición con respecto al hombre? Es muy característico que ni bien el hombre es abandonado a su impulso biológico, instintivo, pierde su control. Posiblemente sea ésta la razón por la que Maquiavelo por ejemplo, quien veía en las pasiones de los hombres el factor originario de las acciones humanas, sentenciara en forma tan pesimista sobre la naturaleza humana. Ni bien los hombres se abandonan a sus pasiones, en contraposición con el animal, entran en desorden, destrucción.

Pero, ¿qué significa que ni bien el hombre se entrega a sus pasiones se arroja en el caos? Significa que esencialmente no acierta a desempeñarse en los impulsos, en las pasiones (lo que ya hemos establecido). El hombre recurre a unidades de medida para orientarse, porque el mundo de los sentidos le engaña constantemente.

Así el hombre experimenta el tiempo siempre en el constante *ser prematuro o tardío*, que es —en contraste con el animal—, lo intempestivo.

Evoco aquí los bellos versos de Rilke (IV *Elegía de Duino*):

Nosotros no concordamos. No avisados como lo están

Las aves migratorias. Superados y tardíamente

Nos imponemos súbitamente a los vientos

E invadimos lagunas en que no tenemos parte.

Por lo demás las acciones humanas, a diferenciad de las del animal, *jamás* son *anónimas*, sino que son siempre individuales y a saber en el sentido que en seguida diremos. Como el hombre no acierta a desempeñarse en el mundo de los impulsos, proyecta unidades de medida por las que determina las apariencias: la proyección de unidades de medida *no es meramente una sustitución de la certeza originaria de los impulsos sensibles*, sino que ellas tienen una significación mucho más fundamental.

No habría de hallarse el hombre ya en el mundo de los sentidos solo por haberse apartado de su protección, caería solo en la indiferencia, es decir se revelaría solo como un ser viviente orgánico, enfermo, decrepito. Por el contrario, el hombre es, a diferencia del animal, arrebatado no solo por las pasiones sensibles sino también por otras: su capacidad patética es manifestación de una nueva modalidad de ser afectado, o sea de un nuevo margen, de una nueva objetividad dentro de la cual ha de ser estructurada la de la vida orgánica. Esta es simplemente la obra del hombre a diferencia del animal. Historia no es sino la realización o no-realización, el logro o el fracaso del hombre frente a su tarea, que no es decidida por el hombre en tanto especie sino en

cada instante sólo por el individuo. Historia es el acaecer o no-acecer de lo *humano* sobre lo que ha de decidir cada individuo, de ahí que la historia humana jamás sea anónima. Precisamente hablamos de historia humana ahí donde no nos encontramos en el dominio de lo biológico –sino en lucha constante contra lo prematuro o lo tardío–, en un dominio en que el orden ha de ser en cada caso *creado*.

Pero también es tenebroso y asombroso aquel otro orden que *incumbe al hombre* y que subsiste, pues solo con respecto a él puede distinguir los momentos temporales “ya”, “ya no”, o “todavía no”. Es el mundo de lo eterno del que habla Aristóteles en el libro XII de la Metafísica, es la segunda forma de lo no-histórico (junto a lo impulsivo) ante la cual quienes lo contemplan sólo pueden callar, pues toda palabra está de más.

Existe pues un doble mundo no-histórico: el de los animales y el de lo eterno, que incumbe al hombre. Esto lo atestiguan constantemente todos los seres vitales, hombre y animal: los animales en cuanto realizan lo eterno sobre la base de lo siempre idéntico, conforme a tiempo y anónimo; el hombre en la experiencia de lo no-conforme a tiempo, que solo es posible sobre la base del estar presente lo *nuevo* sólo a él incumbiente. Digo “nuevo” porque le arranca del mundo de los sentidos, lo mismo que del de la indiferencia. Lo entrega a nuevas pasiones que son origen de su historia.

El desocultamiento como lo incumbiente (*ad-viniente*)

Hemos llegado pues a nuestra meta. Tengo la esperanza de haber acla-

rado, o al menos de haber insinuado el doble sentido en que puede y debe hablarse de una realidad no-histórica. Pero sería aun posible volver a la objeción originaria y preguntar de nuevo: si el hombre vive lo no-histórico –por ejemplo lo impulsivo– solo en tanto un momento de su ser histórico, ¿cómo puede entonces hablar en general de una realidad no-histórica? ¿No es ésta una contradicción? Este argumento que ponen en juego algunos existencialistas parece *mutatis mutandis* en cierto sentido idéntico al que durante largos años expresaban los idealistas: todo aquello de que podemos hablar solo aparece en tanto momento de la conciencia, así hemos de reconocer como lo primero y lo originario solo la conciencia, que ha de ser clarificada no ya en su objetividad subjetiva sino en la trascendental. De este esfuerzo nacieron, desde Descartes a Hegel, los desesperados intentos por ganar una nueva concepción idealista de la objetividad en la que al fin es superado el dualismo de *res extensa* y *res cogitans*.

Lo objetivo, empero, jamás coincide, como ya hemos mostrado, con un *objeto*, de especie sensible o racional, sino con lo primordial incumbiente y, ante todo, la de objeto y sujeto.

Pero no es suficiente señalar este nuevo concepto de la objetividad, sino que hemos de estar atentos para mantener la apertura de este concepto de la objetividad. Mostraré en un ejemplo lo que aquí entiendo por apertura. La incumbencia (o bien lo objetivo) que aparece en los impulsos sensibles y con respecto a lo que adquiere un sentido: lo nutritivo o lo no nutritivo, lo visible o lo no visible, lo audible o lo no-audible es una incumbencia (un ser afectado) muy otra de la que el hombre experimenta concomitante con la vida vegetativa

o sensitiva. Es la experiencia de logos en tanto invitación para seleccionar, escoger y fundamentar. Nace de la experiencia de un orden que le corresponde y que puede realizar o extraviar y en el que reside el origen de la historia humana. De ahí que se identifique el problema de lo objetivo con el interrogante del estar desoculto, de la *a-letheia*, o sea de lo que es arrebatado a la *lethe*, al olvido. En cambio aquello que el hombre evoca y aguarda es algo muy distinto de lo que el animal evoca y hacia lo que puja: lo objetivo del mudo sensible de los animales tiene el carácter de lo conforme a tiempo, por lo que nos vemos compelidos a hablar de dos formas diferentes de lo objetivo, como desoculto. Sólo cuando se plantea el problema de lo objetivo en tanto interrogante de lo desoculto y por lo tanto no predeterminado en algún sentido, es posible salir asimismo del desfiladero del idealismo. Lo que se revela en la especial forma de lo desoculto de la conciencia, se revela sólo como *una forma* de lo desoculto sin decaer por eso en el dogmatismo ingenuo de un realismo primitivo. Sólo entonces reconocemos, que el signo distintivo del hombre es la historia y que ni los animales ni lo divino pueden tener historia.

Si el concepto de lo objetivo se determina en tanto desocultación y presencia de lo incumbiente, resulta posible enfrentarse en forma inequívoca al idealismo sin decaer en el realismo⁷. La totalidad de las críticas hechas al idealismo hasta el presente se esforzaban en mostrar siempre solo lo cosiforme (*cósico*) objetivo. Aun el idealismo fundaba lo objetivo sólo en el acto de pensar trascendental. Podemos ahora señalar que no sólo estas son las objetividades dadas, puesto que hay distintas formas de lo incumbiente. Los distintos grados de la realidad son al mismo tiempo los grados de lo objetivo. Quienes identifican el existencialismo con la estructura del estar-en-el-mundo del hombre pasan por alto que la experiencia del tiempo en lo no-conforme al tiempo es sólo una forma de la incumbencia (del estar afectado). El análisis minucioso de lo desoculto es la tarea del existencialismo.

Cuadernos de Filosofía. Fascículo V.
Año III, nº 6. Marzo-junio de 1950.
págs. 28-39.

Investigación de Guillermo David
Traducción del alemán: Carlota T. de Mathaus.

NOTAS

1. *El Mito Gaucho*, Buenos Aires, 1948, p. 11.
2. *Sein und Zeit*, pp. 63 y 65.
3. Ídem. Págs. 388-389.
4. *Novalis Sämtliche Werke*, Bd. IV, ed. Diederichs, Leipzig, p. 280.
5. *Ibid.*. Bd. IV, ed. cit., pp. 280-281.
6. Ver sus exposiciones en el Congreso de Filosofía últimamente celebrado en Argentina.
7. Ver E. Grassi: *Vom Ursprung der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, Bern, 1950; y *Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag; y Die Exaktheit der Naturwissenschaften und die Philosophie Erfahrung*, Bern, 1945.



www.abanico.edu.ar

revista de letras de la Biblioteca Nacional,
todos los meses buena lectura.

Los límites de la razón histórica

Por Hans-Georg Gadamer

El alemán Hans Gadamer fue uno de los visitantes que, munido de sus preocupaciones filosóficas, recaló en Mendoza para el congreso del 49. Allí presentó una ponencia en la que expuso las posiciones que en ese momento libraban un combate sobre el sentido de la historia. De un lado, el idealismo historicista que auguraba una finalidad dadora de sentido. Del otro, se agrupan Nietzsche y su perspectivismo como “acontecimiento histórico universal”, Dilthey que le proponía al historicismo una “vuelta a la vida”, y Heidegger, quién descartaba las posibilidades de un universal comprender histórico. Gadamer se sitúa en las cercanías de estas últimas opciones cuestionando la teleología trascendente que el historicismo persistía en augurar.

El interrogante por el sentido de la historia no tiene solución cuando no se concibe una meta en la cual la historia termine, ya sea puesta esta meta por la Providencia divina, ya sea alcanzable por la perfección humana. La esencia del “historicismo” consiste precisamente en que tal meta parece inconcebible: nada existe que ponga fin a la historia, sino tan sólo metas finitas de los hombres colocados en ella. Es esta la verdad pregonada por la conciencia histórica.

¿Qué es esta conciencia histórica, este nuevo sexto sentido del hombre?

Le trae una amplificación grandiosa de su mundo por todos aquellos mundos pretéritos que él comprende. Pero el enseñar al hombre a ver el mundo con cien ojos a un tiempo, ¿no significa precisamente perder el “mundo”?

Y el mundo de la historia misma que se despliega ante él en una nueva variedad infinita, ¿qué es para él, que se sabe a sí mismo finito e histórico?

Ninguna de las ciencias modernas, ni siquiera aquellas que tanto promovieron nuestra dominación de la naturaleza y nuestra organización técnica, llegan a equiparse, en cuanto a la significación humana revolucionaria, al desenvolvimiento del sentido histórico debido a las ciencias históricas.

Saberse a sí mismo histórico, ser conscientemente algo condicionado, esta verdad del relativismo histórico es de una inmediata y tremenda gravedad vital. Tanto más, cuando en vez de pensarla tan sólo en forma académica, se la practica políticamente. Ella confiere a la existencia histórica de la humanidad una tensión a punto de romperse. La significación de las ciencias para el destino del hombre en este planeta, por incomparables que sean sus resultados, no depende de su propio progreso sino del desenlace de esta revolución histórica en la que nos encontramos. La cuestión decisiva consiste en saber si un presente puede concebir su propio derecho por medio de la razón, aunque tal presente confiera, a sabiendas, una sola perspectiva hacia la verdad. ¿No

se torna acaso la razón extraña a sí misma por tal saber tan extraña como lo es frente a todas las demás perspectivas dentro de las cuales ella se mueve al tener una comprensión histórica, es decir, al reefectuar perspectivas ajenas? Nietzsche resolvió esta cuestión en sentido afirmativo. El perspectivismo radical de la “voluntad de poder” implica la autoenajenación de la razón. Por cierto, parece sencillo refutar la doctrina de Nietzsche valiéndose del arsenal de la filosofía idealista de la reflexión. ¿No se refuta, acaso, tal doctrina a sí misma, porque comprende toda verdad como perspectiva de la vida dirigida hacia el aumento de su poder, y pretende, sin embargo, entender la perspectividad de todas las perspectivas? ¿No refuta, con ello, sus propias enseñanzas? Esta objeción es demasiado trivial. Pasa por alto el hecho de que la doctrina de Nietzsche quiere y soporta la contradicción que implica, y que es precisamente el derrumbamiento de la fe idealista en la razón, lo que le sirve de fundamento. Tal vez esta doctrina no sea una teoría racional, libre de contradicciones, pero es la doctrina de quien filosofa a martillazos, y así realiza su dominio. Su escepticismo práctico frente a la razón no es menos real que lo que era la fe en la razón práctica del idealismo.

Frente al acontecimiento histórico-universal representado por la filosofía de Nietzsche palidecen las formas académicas, mediante las cuales ha sido pensado el problema filosófico del historicismo. Sin embargo, ha sido fructífera la asiduidad consecuente con

La cuestión decisiva consiste en saber si un presente puede concebir su propio derecho por medio de la razón, aunque tal presente confiera, a sabiendas, una sola perspectiva hacia la verdad. ¿No se torna acaso la razón extraña a sí misma por tal saber-tan extraña como lo es frente a todas las demás perspectivas dentro de las cuales ella se mueve al tener una comprensión histórica, es decir, al reefectuar perspectivas ajenas?

Kant y el idealismo partieron de la siguiente premisa: todo saber de sí mismo es, a su vez, susceptible de tornarse objeto de un nuevo saber.

que Guillermo Dilthey se lo había planteado en medio de la época del idealismo gnoseológico. Tampoco Dilthey encontró otra salida a la aporía del historicismo que la vuelta a la “vida”. Pero según él, la vida se encamina hacia la reflexión. Es verdad que hay que liberarse del conocimiento por medio de conceptos, y reducir toda metafísica filosófica a la labor de la vida misma que produce el pensamiento. Pero la estructura antinómica de las concepciones del mundo es, no obstante, la expresión verdadera de la multilateralidad de la vida. La razón histórica, que restringe el horizonte a una cierta época y, por tanto, todas las pretensiones de validez absoluta, sigue siendo razón. Pese a todo. Cura las heridas en la particularidad histórica. Es el ideal de la ilustración histórica, de la razón histórica hecha soberana; ideal que ha llegado a su perfección en la universalidad del comprender histórico. Esta fe en la ilustración histórica sabe encontrar su fundamentación. Según ella, es evidente que el movimiento dirigido hacia la toma de conciencia representa un proceso infinito e irreversible. Ya Kant y el idealismo partieron de la siguiente premisa: todo saber de sí mismo es, a su vez, susceptible de tornarse objeto de un nuevo saber. Así como sé, puedo también saber que sé. Este movimiento de la reflexión es infinito. Mas para la autoconciencia histórica ello significa que el hombre histórico, al buscar su autoconciencia, transforma de este modo precisa y constantemente su ser. Al concebirse, ya se ha tornado distinto de aquel que quiso concebir. Cuando alguien llega a tener conciencia de la cólera que lo domina, esta autoconciencia alcanzada equivale ya a una transformación y hasta superación de la propia cólera. Hegel es quien en su *Fenomenología del espíritu* descubrió este movimiento de la auto-

conciencia hacia sí misma. Por cierto, Hegel concibió la autoconciencia filosófica de la razón absoluta como término absoluto de ese movimiento. En ello no le puede conseguir la concepción histórica del mundo que alcanza con Dilthey sus últimas consecuencias. No existe ninguna conciencia en cuyo presente la historia sea superada y concebida. Pese a toda la expansión infinita de la propia vida que debemos a la comprensión histórica, ella misma sigue siendo finitamente histórica. Pero, ¿qué significa entonces el ideal de la ilustración histórica? ¿Es consecuente con su propia historicidad? ¿No piensa, acaso, su propia razón finita bajo el ángulo de una visión divina, es decir, como omnipresencia de la historia en el comprender? Ciertamente evita las consecuencias de Hegel, porque no quiere “concebir” la historia. Pero en el ideal de comprensión, la ilustración histórica se proyecta sobre un presente universal que, aun sin poner en tela de juicio su propia finitud, no obstante la olvida. La infinitud del comprender a qué se dedica ¿no es acaso una ilusión? En efecto, Nietzsche tuvo en este punto una visión más acertada cuando en su segunda *Consideración intempestiva*, *Sobre el provecho y perjuicio la historia para la vida*, limita la ilustración histórica. Según él, una enfermedad histórica ha atacado a los alemanes, una costumbre de valerse de medidas extrañas cambiables y de tablas y valores siempre distintas. Esto destruye la única fuerza plástica capaz de conferir vitalidad a una cultura. Toda cultura tiene necesidad de un horizonte cercado de mitos. Si la razón histórica no quiere volverse contra la vida, tiene que practicar la historia correctamente y no desvinculándola del horizonte vital, sostén de una cultura. En verdad, Nietzsche no se detiene posteriormente en esta exigencia intempestiva. Supe, por sus presagios, que la llegada del nihilismo europeo era inevitable y le opuso la tentativa desesperada de establecer nuevos valores. El intento de interpretar todo suceder sobre

la base del principio de la “voluntad de poder” supera las ilusiones de la razón porque quiere entender la razón como ilusión. La razón del hombre es, en realidad, finitamente histórica y amenazada por ilusiones; pero ella misma no es mera ilusión. Sin duda, al aferrarse al tradicional y clásico concepto de razón, en el sentido de entender la razón histórica como la facultad que hace presente a todo ente tal como es, resulta que esta razón del hombre es por cierto solamente una “pequeña razón”, “soñando sobre el lomo de un tigre”.

Pero ¿es correcto pensar así? Ahí está el quid que indica nuevos caminos a la investigación del presente. Martin Heidegger en su memorable obra *Ser y tiempo* colocó la historicidad de la existencia humana tan radicalmente en el centro del filosofar, que junto con las ilusiones de la razón histórica (Dilthey) caduca también el desesperado desilusionamiento intentado por Nietzsche. El ser del *Dasein* humano es histórico. Esto no significa que tenga presencia en bruto, propia de la existencia de la naturaleza, sino tan sólo que es más percedero y variable que esta. Tampoco significa que ese ser se conozca como histórico, que tenga una conciencia histórica. Antes bien, posee tal conciencia porque es histórico. Es su futuro, a partir del cual se temporaliza en sus posibilidades. Pero su futuro no es su proyecto libre, sino un proyecto arrojado. Lo que puede ser es lo que ha llegado a ser. El ideal del universal comprender histórico es una falsa abstracción que olvida la historicidad. En eso tiene razón Nietzsche: sólo cuando estamos situados dentro de un horizonte determinado, somos capaces de ver. Nietzsche llama a tal horizonte cerco de mitos. También en esto tiene razón, si mito significa estar determinados por algo que posee un poder de enunciación absolutamente imperativo. Sólo un *Dasein* obediente a sus propias tradiciones, es decir, a aquellas a cuyo patrimonio pertenece, puede

tomar decisiones que hacen historia y saber de ellas. Tampoco el hombre individual que no se experimenta ante el “tú” porque no lo deja hablar, puede comprenderse a sí mismo.

De ello se desprende la siguiente consecuencia: la razón histórica no es la facultad de “superar” el propio pasado histórico en el presente absoluto del saber. La misma conciencia histórica es histórica. Así como el *Dasein* en su actuar histórico, ella experimenta, debido a la corriente, una constante desviación; no está situada, en actitud estética, lejos y a distancia de la historia, sino en medio de su curso. Es verdad que puede elevarse reflexivamente por encima de su momento histórico. Decimos que tiene conciencia de época. Época equivale a punto de apoyo. Esta conciencia pone un alto “ideal” en medio de la corriente del suceder; fundándose en este el presente histórico, y originándose en él también el pasado, se convierte en una imagen, en un cuadro histórico, es decir, en una unidad de sentido permanente. Pero la conciencia de época, siendo ella misma histórica, vuelve a disolver necesariamente aquel firme punto de arranque que nos confririó. Sea que se entienda como decadencia de un mundo pasado o como nacimiento de uno nuevo, ya como decadencia

de la época burguesa del Occidente, o como comienzo de un nuevo orden planetario del cosmos, en tanto que histórica, es devenir y perecer simultáneamente. Vale para ella, por mucho que se entienda primariamente como disolución de lo viejo, la palabra de Holderlin: “esta disolución ideal no tiene temores”.

El ser del *Dasein* humano es histórico. Esto no significa que tenga presencia en bruto, propia de la existencia de la naturaleza, sino tan sólo que es más percedero y variable que esta. Tampoco significa que ese ser se conozca como histórico, que tenga una conciencia histórica. Antes bien, posee tal conciencia porque es histórico.

Del bergsonismo al existencialismo

Por Jean Hyppolite

Dos grandes acontecimientos filosóficos fundamentales marcaron la vida cultural francesa hasta mediados del siglo veinte, después de los cuales no ha vuelto a ser la misma. El primero se origina en tiempos previos a la guerra mundial de 1914. Se trata del vitalismo inspirado en Henri Bergson. El segundo transcurre en los pliegues del otro gran episodio bélico mundial: el existencialismo, que encontró en la figura de Jean Paul Sartre su principal artífice.

Jean Hyppolite desde La Sorbona, corazón de la filosofía francesa, envió una ponencia al congreso de Mendoza que hasta el momento no había sido traducida al castellano. En ella se propone trazar el itinerario que recorre estos puntos de inflexión, intentando develar aquello que de existencialismo se encontraba latente en el bergsonismo y los problemas que este último no llegó a pensar. Hyppolite expone las diferencias entre ambas corrientes alrededor de las modalidades de ser –auténtica e inauténtica como fuga de sí–, reflexiones que han provocado debates significativos en la filosofía. Es por ello que rescatamos y ponemos en circulación este original texto. Agradecemos especialmente el esfuerzo de Mario Goloboff en la traducción, sin el cual no hubiera sido posible ofrendar al debate esta contribución.

I.

Uno de los grandes acontecimientos filosóficos en Francia antes de la guerra de 1914 ha sido sin ninguna duda el desarrollo, el crecimiento armónico, de la filosofía bergsoniana. El bergsonismo ha renovado todos los problemas, ha liberado a una generación que estaba prisionera de una falsa concepción de la ciencia. Después de Bergson, el racionalismo francés no podía ser más el mismo que antes. Oponiéndose en primer lugar a Bergson, el idealismo brunsviegiano presentaba una concepción de la inteligencia liviana y viviente, que prolonga hasta nuestros días los trabajos epistemológicos de G. Bachelard, tan atento al devenir concreto del pensamiento científico. De la misma manera, la filosofía del espíritu, que con R. Le Senne había comenzado por inspirarse en el libro de Hamelin (*Ensayos sobre los elementos de la representación*) ha ampliado sus bases de partida. R. Le Senne y L. Lavelle, de un modo diferente por otra parte, han sabido aprovechar el bergsonismo y su concepción de la duración, tanto como el racionalismo de Hamelin. Las nociones de existencia, de obstáculo, de valor han sido retomadas en una filosofía que pretende seguir siendo fiel a ciertas tradiciones, pero que, al mismo tiempo, se abre a todas las influencias que permiten situar al hombre en relación al mundo y al valor.

Sin embargo, al día siguiente de la guerra de 1939, un nuevo acontecimiento filosófico se produjo en la filosofía francesa, que fue la aparición y el éxito de lo que se ha llamado *el existencialismo*. Ciertamente, ese acontecimiento no data exactamente de la guerra. Los principales trabajos de Gabriel Marcel, en particular el *Diario metafísico*, y el artículo en la Revista de metafísica que le ha consagrado Jean Wahl, son muy anteriores; de la misma manera que los *Estudios kierkegaardianos* de Jean Wahl, que han hecho conocer al mismo tiempo

en Francia a Kierkegaard, a Heidegger y a Jaspers; finalmente, la novela de J. P. Sartre, *La náusea*, es de 1938. Nosotros no hablamos además del libro de J. P. Sartre sobre la *Imaginación*, anterior a la guerra, pero cuya significación verdadera debería revelarse más tarde, después de *Lo imaginario* y sobre todo *El Ser y la Nada*, que apareció en 1943. Pero si es realmente verdad que el movimiento existencialista se prepara antes de 1939, es cierto que su éxito data de la guerra y que para apreciar su importancia, su influencia, la significación, hay que situar su emergencia en el contexto histórico de la guerra mundial, de la ocupación y de las amenazas que pesan hoy sobre el destino humano.

Del *bergsonismo* al *existencialismo*, hay ahí un itinerario del pensamiento francés que nos parece tener una significación muy importante. Hay sin duda una parte de arbitrariedad en el hecho de enfocar ese único itinerario. Nosotros no lo disimulamos, pero hay que elegir y adoptar algunas referencias. Nosotros mismos somos tomados en el devenir de la historia, y la filosofía no puede desinteresarse del devenir humano. Ahora bien: nos parece que el pasaje del bergsonismo al existencialismo nos hace tomar conciencia de un modo mejor de nuestra situación histórica. Hasta pensamos que la mejor manera de comprender el éxito del existencialismo (que es más una atmósfera común a pensadores muy diferentes, que cierta filosofía particular), es la de preguntarnos qué insuficiencias se revelaban en el pensamiento bergsoniano para hacerlo criticable (muchas veces, por otra parte, injustamente) por nuestros modernos existencialistas.

El bergsonismo ha renovado todos los problemas, ha liberado a una generación que estaba prisionera de una falsa concepción de la ciencia. Después de Bergson, el racionalismo francés no podía ser más el mismo que antes.

Trataremos de mostrar esas insuficiencias, intentando aclarar por ellas las exigencias a las cuales responde el pensamiento existencialista actual, y también la crisis de la filosofía que esas mismas exigencias representan. Notemos al pasar las influencias de la filosofía alemana que se ejercieron sobre los existencialistas franceses: Husserl, Heidegger, Jaspers y también la *Fenomenología* de Hegel.

Nuestra tarea está ahora definida: develar indirectamente, por decirlo así, el existencialismo en el bergsonismo, mostrar lo que falta al bergsonismo para satisfacer ciertas exigencias

Si el pensamiento bergsoniano ha marcado un despertar de la filosofía francesa, ella se desarrolla de todas formas en una atmósfera que sobrepasa demasiado la condición humana; su filosofía de la religión, por otra parte, no llega a ser empero una filosofía religiosa.

contemporáneas, y ello sobre algunos puntos necesariamente limitados. Se puede, en la gama de los existencialismos, distinguir dos polos, el *existencialismo ateo* y el *existencialismo cristiano*, el de

Sartre y el de Gabriel Marcel, si se quiere dar nombres para ilustrar un poco más precisamente estas doctrinas. Si el pensamiento bergsoniano ha marcado un despertar de la filosofía francesa, ella se desarrolla de todas formas en una atmósfera que sobrepasa demasiado la condición humana; su filosofía de la religión, por otra parte, no llega a ser empero una filosofía religiosa. Son dos aspectos que retendremos.

II.

En su primera obra, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson opone dos concepciones diferentes del yo, bajo el nombre de *yo profundo* y de *yo superficial*, que conducen a dos maneras radicalmente diferentes de existir para el yo mismo. En la primera,

el yo se ve en el espacio y, refractándose a través del mundo y de la vida social, se aparece a sí mismo como dispersado en una multiplicidad de momentos exteriores los unos a los otros. Cada uno de esos momentos, al adoptar el molde del lenguaje, adquiere allí la trivialidad, de tal suerte que el sujeto es allí un personaje anónimo que ama, odia o acciona, como se ama, se odia o se acciona en general. Este yo no vive en la duración continua y plena, sino en el tiempo que no es más que la duración refractada en el espacio. Desde que este yo es algo sin unidad verdadera y sin libertad, no se posee a sí mismo; vive en el olvido de sí mismo y es, podría decirse, *inauténtico*. Nosotros somos lo que los otros son y hemos perdido el sentido de la unidad y de la originalidad de nuestra vida. Es, por el contrario, negándonos a esta dispersión, evitando esta caída en el tiempo espacial como nosotros podemos conquistar nuestra autenticidad. Acabamos de emplear los términos de *autenticidad* y de *inautenticidad* para caracterizar lo que Bergson llama el *yo profundo* y el *yo superficial*, pero es muy destacable que Bergson no presente esta oposición como una crisis posible. El filósofo se limita a elaborar su concepción de la duración que supone una crítica del tiempo científico y del tiempo social, y para ello señala la distinción entre el yo profundo que dura y el yo superficial que exterioriza las fases de su vida dándoles la consistencia de las cosas. Él refuta cierto asociacionismo, de moda en su época, pero sin insistir sobre el carácter trágico, existencial diríamos hoy, de esta caída casi inevitable, contra la cual, en todo caso, es necesario luchar siempre. Bergson ha hecho un libro sobre lo cómico –del mecanismo adosado sobre lo viviente– mas no sobre lo trágico. Pero él tenía sin embargo en esa distinción del yo superficial y del yo profundo una posibilidad de analizar la existencia humana que el filósofo ha dejado de lado. Uno de sus discípulos, que era también

un gran poeta, Charles Péguy, ha sabido por el contrario vincular esta distinción de Bergson al *divertimento* de Pascal. No es sólo porque nosotros tenemos “el hábito de vivir en medio de las cosas”, o que “nosotros nos expresamos necesariamente por palabras y pensamos habitualmente en el espacio” que corremos el riesgo de olvidarnos a nosotros mismos, pero es porque nosotros rechazamos el pensamiento de la muerte, o evitamos meditar sobre la condición humana, que nosotros nos libramos a la exterioridad. Péguy ha expresado esta idea en su *Eva* cuando él describe como la más grande desgracia del hombre su deslizamiento hacia la mediocridad. Él había dicho, por otra parte, que era el mismo hombre el que “se salpica en el pecado y en la gracia”, de tal modo que la caída es probablemente menos el pecado que eso que podría llamarse el hábito del pecado original:

*“Y por eso usted sabe cuánto exagera el hombre
Cuando dice que detesta y cuando dice que ama
Y que no existe lugar ninguno sobre la tierra extranjera
Ni para un gran amor ni para una gran blasfemia”.*

Pero dejemos a este poeta que ha sabido interpretar a Bergson de una manera tan profunda, y muchas veces tan ajena a Bergson mismo, porque su interpretación del filósofo era al mismo tiempo una interpretación del cristianismo, y porque él ha sabido, a la luz del bergsonismo, percibir el carácter propiamente existencial de la encarnación cristiana. Consideremos a un filósofo alemán, Heidegger, que ha tenido una gran influencia sobre el existencialismo francés, y que ha hecho la misma diferencia que Bergson entre la *existencia auténtica* y la *existencia inauténtica*, y también ha caracterizado estas dos formas de existencia mediante dos temporalizaciones diferentes. El tiempo

de la existencia auténtica no es el tiempo mundano de la existencia inauténtica. A la cuestión “¿Quién vive en el mundo? ¿Cuál es el sujeto del *In-der-Welt-Sein*?” puede responderse de dos maneras diferentes. Una desemboca en la existencia inauténtica del Se que se pierde en el mundo al punto de confundirse casi completamente con las cosas que están en este mundo y sirven de instrumentos para nuestra acción, o son los objetos de nuestra preocupación cotidiana; la otra desemboca por el contrario en la existencia auténtica, que nos permite encontrarnos a nosotros mismos, no fuera del mundo, como es el caso de Bergson, sino frente al mundo cuya trascendencia está ligada a nuestra existencia misma. Estas dos maneras de existir corresponden, parece, primeramente a la distinción bergsoniana. En una y otra filosofía, la inautenticidad y la autenticidad parecen oponerse de la misma manera. Sin embargo, el tono es muy diferente, y se podría medir desde ciertos puntos de vista por esta diferencia el foso que separa la *filosofía de la vida* de Bergson de una *filosofía de la existencia*. Mientras que, para Bergson, no parece tratarse más que de una interpretación diferente del yo que conduce a dos maneras posibles de existir, para Heidegger la caída en el Se resulta de una suerte de fuga ante sí mismo, de un olvido dirigido por un retroceso ante la angustia de nuestra propia condición humana, fuga ante la angustia de asumir mi muerte, mi posible imposibilidad, el fin de todo proyecto o el horizonte último que hace mi finitud irremediable. Por otra parte, mientras Bergson opone la duración creadora a la concepción vulgar y especializada del tiempo, Heidegger parte de un análisis de la temporalidad en la cual la contextura expresa el drama propio de la vida humana, incapaz de existir sin estar a la vez *delante de sí misma* (porvenir de la preocupación y horizonte último de la muerte), *detrás de sí*, puesto que se encuentra estando ahí sin

haberlo querido ella misma, y *frente al mundo* que ella se vuelve presente en la situación fundamental.

Este análisis de la realidad humana es, como se ve, pese a ciertas analogías, muy diferente en los dos filósofos. Pero es también verdad que sus miras no son las mismas. Bergson no habla de la duración del yo en el *Ensayo*, más que para poder encontrar un día el impulso vital de *La evolución creadora* y resituarse al hombre en la naturaleza universal, en la naturaleza natural, como lo dice en las *Dos Fuentes*; Heidegger parte, al contrario, de la realidad humana para tratar, a partir de ella, pero sólo a partir de ella, de edificar una ontología, y uno tiene el derecho de plantearse si alguna vez podrá superar este análisis del *Dasein* humano. La filosofía bergsoniana sitúa al hombre en lo que lo sobrepasa; la filosofía existencial no llega a sobrepasar verdaderamente el *Dasein* humano.

El existencialismo francés, el de Sartre por ejemplo, se ha inspirado tanto en Husserl y en Heidegger como en Bergson (aunque Sartre, en su primer ensayo filosófico sobre *La Imaginación*, haya maltratado particularmente a Bergson). Sartre no acepta más la distinción que hace Heidegger entre la existencia inauténtica y la existencia auténtica. Él parece, de todos modos, reencontrar esta distinción cuando habla de la lucidez posible de la conciencia, en el plano reflexivo, y de la angustia “solamente de la toma reflexiva de la libertad por ella misma”. Sartre identifica el *para-sí* a la libertad, *nosotros* estamos *condenados a ser libres*, de tal suerte que la conciencia no es jamás prisionera más que de ella misma, y que ella puede en todo instante (es justamente lo que define el instante), romper con su proyecto fundamental que constituye su-ser-en-el-mundo. Pero si Sartre es un discípulo muy infiel de Heidegger, no por ello deja también él de hacer de la existencia humana el centro de su meditación y lo que es irremediable. Mientras que Bergson explica

al hombre por lo que lo precede y lo sobrepasa, por el impulso vital y por el Dios que es la fuente de este impulso y que encuentran los místicos, Sartre como Heidegger se limita a la realidad humana, al análisis de esta existencia del hombre como ser-para-sí, radicalmente opuesto al ser-en-sí de las cosas, y esta oposición tan diferente del dualismo bergsoniano matiza que deja prolongarse la conciencia y extenderse a todo el universo, se encuentra desde su primer ensayo sobre *La imaginación*: “si las cosas son para mí, ellas no son *yo*”...; “en ningún caso mi conciencia podría ser una cosa, puesto que su manera de ser en sí es precisamente un-ser-para-sí”. Existir para ella es tener conciencia de su existencia. Ella aparece como una pura espontaneidad frente al mundo de las cosas que es pura inercia. Sin embargo, Sartre distingue el cogito reflexivo del *cogito* pre-reflexivo. No habría ahí una conciencia latente, virtual, como en Bergson; no obstante, nuestras intenciones son vividas antes de ser pensadas y conocidas. Nuestro objetivo no es, sin embargo, el de desarrollar aquí la filosofía de Sartre por ella misma, nosotros queremos oponerle a Bergson en un punto fundamental: es entonces del *ateísmo* de Sartre que nosotros vamos a hablar y de sus caracteres.

Heidegger ha podido ser considerado como un filósofo ateo pero esta tesis no es explícita en él. No sucede lo mismo con Sartre, quien define la existencia humana, en *El Ser y La Nada*, por el imposible proyecto de hacerse Dios, de elevar su ser-para-sí al en sí. Hay que presentar algunas observaciones a propósito de ese ateísmo de Sartre. Ha existido en la historia de las ideas un ateísmo que consistía simplemente en afirmar que “Dios era una hipótesis inútil”, que el conjunto del universo podía explicarse sin recurrir a esta hipótesis. La religión era una ilusión que debía desaparecer con el progreso de la ciencia, pero para Sartre es en el corazón

mismo de la existencia humana que está inscrita la necesidad de sobrepasarse y de realizarse conservándose para sí. Este proyecto que tiene el hombre de hacerse Dios es entonces esencial a la existencia humana. El ateísmo está aquí ligado a la crítica del *proyecto humano fundamental*. El podría conducir a una filosofía de la desesperanza. Se conocen las expresiones de Sartre: “esta totalidad cuyo ser es la ausencia absoluta es hipostasiada como trascendencia más allá del mundo; por un movimiento ulterior de la meditación ella toma el nombre de Dios. La realidad humana es deseo de ser-en-sí... el ser que hace el objeto del deseo del para-sí, es entonces un en-sí que sería su propio fundamento para sí mismo... es en tanto que conciencia que él quiere tener la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí”. Y para expresar las cosas de una forma menos técnica, Sartre escribe: “Así se puede decir que lo que expresa mejor el proyecto de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios. Cualesquiera puedan ser los mitos y los ritos de la religión considerada, Dios es primero “sensible al corazón del hombre” como lo que lo anuncia y lo define en su proyecto último y fundamental... Ser hombre es tender a ser Dios, o si se lo prefiere, el hombre es fundamentalmente *deseo* de ser Dios”; y que no se comparen estas fórmulas de Sartre con las de Bergson “el universo es una máquina de hacer Dioses”, o “el Creador ha querido crear creadores” pues la noción de Dios es correlativa en Sartre de su concepción del para-sí y de la anulación que hace que ese para-sí no coincida jamás con él-mismo, es siempre de “mala fe” a despecho de una nostalgia de la buena fe, mientras que esta noción resulta en Bergson de una concepción de la duración creadora que es plenitud y que envuelve al hombre. La duración bergsoniana le parece a Sartre contraria al análisis heideggeriano de la temporalidad, que hace que el hombre sea “el ser

que es siempre lo que no es y no es jamás lo que es”. El hombre que es deseo de ser Dios, es entonces una pasión inútil y sin embargo la filosofía de Sartre no se acaba, no quiere acabarse en la desesperanza. Simone de Beauvoir, intérprete de un Sartre que prepara una moral, y que en el tomo III de los *Caminos de la libertad* va a hablarnos del heroísmo humano, escribe: “es verdad que en *El ser y la nada*, Sartre ha insistido, sobre todo, en el aspecto faltante de la aventura humana; en las últimas páginas solamente el abre las perspectivas de una moral”. Esperemos entonces

esta moral que Sartre no nos ha dado pero notemos el carácter de esta descripción de la existencia humana, tan diferente de la de Bergson, y que evoca a veces la fórmula trágica de Nietzsche: “Dios ha muerto”. Pero, tomando en serio esta expresión “*la muerte de Dios*”, Sartre hace de la existencia humana aquello que precede toda esencia, toda naturaleza: “El hombre existe primero, se reencuentra, surge en el mundo y se define después” [...] “el hombre...es tal como se quiere, el hombre no es nada más que lo que él se hace. Tal es el primer principio del existencialismo”. Se ve que, en Sartre, el hombre toma el lugar de Dios sin poder ser Dios y se angustia ante su libertad. El éxito del existencialismo sartreano, si se deja de lado un snobismo indigno del filósofo, pero que también ha conocido Bergson bajo otra forma, reside en el reencuentro de esta filosofía de la angustia con las desgracias de una época tal como jamás sin duda en la historia el destino humano no ha

Ha existido en la historia de las ideas un ateísmo que consistía simplemente en afirmar que “Dios era una hipótesis inútil”, que el conjunto del universo podía explicarse sin recurrir a esta hipótesis. La religión era una ilusión que debía desaparecer con el progreso de la ciencia, pero para Sartre es en el corazón mismo de la existencia humana que está inscrita la necesidad de sobrepasarse y de realizarse conservándose para sí.

El bergsonismo ha desconocido la angustia, él ha sobrepasado la existencia humana, y es, al contrario, de esta angustia de esta existencia humana que parten todos los existencialistas, los unos para demostrar que la realidad humana a pesar de su proyecto fundamental de ser Dios no podría arribar a esta imposible trascendencia.

aparecido tan amenazado y tan precario (el existencialismo sartreano parece por otra parte orientarse hacia un esfuerzo heroico del hombre para superar todo destino), pero sería equivocado creer que la filosofía de Sartre se sitúa ella misma

en el contexto de una historia de la cual ella se haría un momento. Aunque muy inspirado por Hegel, Sartre se mantiene bastante cartesiano para hacer una descripción del para-sí y de el en-sí, de la conciencia y de la cosa, que tenga

un valor independiente de un tiempo histórico. No hay filosofía verdadera de la historia en Sartre, y es lo que lo opone más a los marxistas ortodoxos.

Así, el existencialismo sartreano, como el de Heidegger, se opone a la filosofía bergsoniana bien que tomándole tal vez un “sé lo que tu devienes” distinto del “deviene lo que tu eres” de los filósofos alemanes. No hay, en efecto, lugar en Bergson para la angustia humana; o ese lugar es tan mínimo que él desaparece inmediatamente cuando se avistan las cosas desde más arriba. Pero es precisamente esta posibilidad de ver las cosas de más arriba la que se niegan tanto los existencialistas ateos como los existencialistas cristianos. De allí igualmente, por otro lado, el existencialismo implica cierto renunciamiento al sistema filosófico.

Reconozcamos antes de continuar avanzando, toda la dificultad de nuestra tarea. La comparación que queremos instituir entre el bergsonismo y el existencialismo, simbólica para nosotros de un itinerario espiritual, supondría análisis técnicos que no podemos soñar desarrollar aquí. No olvidemos tampoco que nosotros queremos comparar el bergsonismo tanto con el existencialismo ateo

de Sartre como con el existencialismo cristiano bajo las diversas formas que ha podido revestir. Necesitamos, entonces, ir a lo esencial. El bergsonismo ha desconocido la angustia, él ha sobrepasado la existencia humana, y es, al contrario, de esta angustia de esta existencia humana que parten todos los existencialistas, los unos para demostrar que la realidad humana a pesar de su proyecto fundamental de ser Dios no podría arribar a esta imposible trascendencia (Sartre se inspira aquí en los análisis de *La fenomenología*: “La realidad humana es sufriente en su ser porque ella surge al ser como perpetuamente encantada por una totalidad que ella no tiene el poder de ser, puesto que, justamente, ella no podría alcanzar el ser-en-sí sin perderse como para-sí. Ella es entonces, por naturaleza, *conciencia desdichada*, sin superación posible del estado de desdicha.”). Los otros, para descubrir detrás del fracaso de la aventura humana una esperanza trascendente, revelable solamente en una cifra (Jaspers), o en un misterio al umbral del cual puede conducirnos una reflexión sobre la reflexión (G. Marcel). En los dos casos, la filosofía no puede ir más allá de la existencia humana, ella desaparece en una acción, o se acaba en una fe. Pero estas consecuencias que manifiestan una crisis de la especulación filosófica misma, crisis ya entrevista al día siguiente del hegelianismo por un Kierkegaard, un Marx o un Nietzsche, no nos interesan especialmente aquí; nosotros solamente queremos retomar una vez más nuestra comparación entre el bergsonismo y el existencialismo para cernir de más cerca esta ausencia de inquietud y de angustia en el bergsonismo o, si se quiere, para mostrar la *serenidad final* de esta filosofía que no satisface ni el ateo contemporáneo ni el cristiano.

Si se quisiera extremar en el detalle la comparación que instituímos, se descubriría en el bergsonismo equivalentes de lo que Heidegger y Sartre llaman la temporalización. La acción humana

para ser eficaz supone precisamente cierto desgarramiento de la continuidad de la duración; el pasado se opone al yo actuando para que pueda lanzarse hacia el porvenir, pero esta separación de momentos del tiempo es, en seguida, sobrepasada. Esta falla en la duración creadora es descrita según las exigencias de una acción, así como la distinción del yo superficial y del yo profundo era el resultado de cierta interpretación de la duración y del tiempo. Bergson no tiene en cuenta la estructura misma de la existencia humana y del para-sí. Él la estudia como un filósofo especulativo que reconoce la necesidad de esta separación (en la cual Sartre basa la esencia del para-sí), pero que sabe por otro lado que ella no es más *que un momento en la vida universal*. Antes de ella, está la vida orgánica, el impulso vital; después de ella está la alegría del místico. La serenidad final recubre lo trágico humano y la inquietud, que sólo aparecen por un instante. Por eso, Bergson está, sin duda, muy próximo del espinosismo, a pesar de su teísmo afirmado en su última obra. Pero no somos solamente nosotros quienes hablamos aquí de esta serenidad bergsoniana. Es el filósofo mismo quien ha empleado esta expresión en las *Dos fuentes de la moral y de la religión*. Es en esta obra que aparece la inquietud que una inteligencia consciente puede introducir en la vida universal. Es como contrapartida de esta inquietud que la Religión es ahí estudiada. Volvamos entonces a esos textos. Bergson había ya insistido a menudo sobre los falsos problemas especulativos que puede plantearse la inteligencia cuando ella pasa de la acción (para la cual es primero constituida) a la especulación. Los problemas de la Nada (la obsesión del vacío y de la ausencia), del desorden, son falsos problemas especulativos que vienen de una transposición al plano de la especulación de ciertas exigencias prácticas limitadas. *La intuición auténtica de la duración* permite disipar

estos espejismos. Pero si, en *La evolución creadora*, Bergson denuncia estos falsos problemas, él va más lejos todavía en las *Dos fuentes*, donde muestra cómo la inteligencia consciente del hombre, hecha de entrada para prolongar el movimiento de la vida y participar en el impulso creador, tiende a volverse contra la vida. Esta idea de una conciencia de la vida que va *contra la vida* estaba en el origen de lo que Hegel llamaba *conciencia desdichada*: “la conciencia de la vida, escribía, es la conciencia de la desgracia de la vida”. Bergson retoma este tema romántico. La inteligencia, hecha primero para la acción, esboza en la apertura de lo creable el horizonte de posibles; ella percibe el porvenir como proyecto, pero entonces ella se manifiesta como poder disolvente, descubre el riesgo, con él el fracaso posible de toda empresa particular y, tal vez, por un pasaje hasta el límite, de toda la empresa humana; yendo del pasado al porvenir ella toma conciencia de la muerte. Esta conciencia de su muerte, aísla al individuo del movimiento convergente del grupo. De la misma forma que, en la sociedad cerrada, la obligación instintiva de los hábitos puede ser rota por una reflexión parcial de la inteligencia, igualmente aquí la reflexión universal de la inteligencia puede llegar hasta el sentimiento de la vanidad de todo esfuerzo. Transpuesta al plano de la especulación esta reflexión puede engendrar la angustia y la desesperación. Es entonces cuando la religión, como función fabuladora, interviene. Estos mitos devuelven al hombre que va a desalentarse el coraje de la iniciativa y de continuar viviendo. Y estos mitos no son pura ilusión, puesto que la religión estática es sólo un momento de la religión dinámica en la cual la mística, tomando contacto con la fuente del impulso creador, encuentra la alegría divina del amor.

Así, el momento de la inquietud, ese calambre de la vida, es apenas un momento superable. Bergson nos

presenta la angustia engendrada por la inteligencia consciente como un falso problema que debe necesariamente disolverse. No es el hecho de que esta inquietud o esta angustia sean siempre inútiles; ellas pueden ser la condición de una vida más alta, el término intermedio entre lo que se podría llamar lo infrahumano y lo suprahumano. La misma inteligencia termina aquí por responder a falsos problemas, pero no, a despecho de las apariencias, con sus solos recursos. En un texto de *El pensamiento y lo moviente*, Bergson se sirve de un ejemplo trivial para manifestar, en lo que nosotros tomamos por un *plus* una simple *deficiencia* del querer: “recordémonos al incrédulo que cierra una ventana, después retorna para verificar si está cerrada, después verifica su verificación, y así continuamente. Si nosotros le preguntamos sus motivos nos responderá que cada vez, al tratar de cerrar mejor la ventana, ha podido reabrirla. Y si él es filósofo, transpondrá inmediatamente la hesitación de su conducta en este enunciado del problema: ¿cómo estar seguro, definitivamente seguro, de que uno ha hecho lo que quería hacer? Pero la verdad es que su poder de actuar está lesionado y que ahí está el mal del cual sufre; él no tenía más que una media voluntad de cumplir el acto, y es por eso que el acto cumplido le deja sólo una media certeza. Ahora, el problema que este hombre se plantea ¿lo resolvemos nosotros? Evidentemente no, pero nosotros no lo planteamos”. Cuidémonos, sin embargo, de creer que Bergson se queda ahí, denunciando simplemente esta transposición de una deficiencia mórbida a este plano especulativo. Ese calambre del querer puede atacar a toda la humanidad en marcha, y si la inteligencia puede responder a la inteligencia en esta crisis es porque el llamado creador inspira a la inteligencia en su respuesta, así como el empuje vital evita aún la cuestión en el

sano querer cotidiano. “Otra cosa es la condición casi animal de un ser que no se plantea ninguna cuestión, otra cosa el estado semi divino de un espíritu que no conoce la tentación de evocar problemas artificiales por un efecto de la debilidad humana. Para este pensamiento privilegiado, el problema está siempre a punto de surgir, pero siempre es detenido en lo que tiene de propiamente intelectual por la contrapartida intelectual que le suscita la intuición. La ilusión no es analizada, no es disipada porque ella no se declare, pero ella lo sería si se declarara, y estas dos posibilidades antagónicas, que son de orden intelectual, se anulan intelectualmente para no dejar más lugar que a la intuición de lo real. “En presencia de estos textos que oponen a la desesperación posible, siempre a punto de surgir, una metafísica de la esperanza cuya fuente es tanto infrahumana como suprahumana, uno no puede impedirse evocar las reflexiones existenciales de G. Marcel. Pero es necesario también insistir bien sobre las diferencias entre el bergsonismo y el existencialismo cristiano. La esperanza cristiana, aún si, como en Péguy, salva lo temporal, es una esperanza a pesar del fracaso, de la caída que amenaza todo lo temporal, del pecado en fin. Esta esperanza es un más allá del *fracaso*. Ella supone una fe y no es solamente la intuición de lo real que Bergson nos presenta en la alegría del místico.

El existencialismo cristiano, en un G. Marcel o en un Jaspers, no ignora el fracaso o el pecado. Es por el contrario profundizando esta noción de fracaso que Jaspers se eleva a la relación de la existencia con la trascendencia. Es por la angustia ante el pecado que G. Marcel nos conduce del *rechazo a la invocación*. Pero Bergson no conoce ni la angustia del existencialismo ateo ni el pecado del existencialismo cristiano. Ha hecho en las *Dos fuentes*, una filosofía de la religión sin hablar

de ese sentimiento del pecado que obsesionaba a Kierkegaard, sin reconocer el abismo que separa la existencia humana de la trascendencia. Su filosofía se acaba sin duda por una *filosofía de la religión* en la cual la intuición mística viene a alimentar la intuición filosófica, pero él no es sin embargo un filósofo religioso. Charles Péguy, intérprete cristiano de Bergson, había sabido desarrollar sobre este punto el pensamiento de su maestro en una dirección bien diferente. Él insistía en el envejecimiento irremediable, el movimiento de caída de todo lo temporal abandonado a sí mismo; y el descubrimiento del *misterio* de la esperanza, a pesar de esa caída, tenía un sentido infinitamente más religioso y más cristiano que la serenidad bergsoniana.

Esta serenidad nosotros la encontramos en ese texto de *Dos fuentes*, que nos servirá para mostrar la grandeza del bergsonismo y, a la vez, sus insuficiencias: “Así las inquietudes del hombre arrojado sobre la tierra y las tentaciones que el individuo puede tener de preferirse a sí mismo antes que a la comunidad, inquietudes y tentaciones que son lo propio de un ser inteligente, se prestarían a una enumeración sin fin. Pero esta complicación se desvanece si se reinstala al hombre en el conjunto de la naturaleza, si se considera que la inteligencia sería un obstáculo a la *serenidad* que se encuentra por todas partes y que el obstáculo debe ser superado, el equilibrio restablecido. Considerado desde ese punto de vista, que es el de la génesis y no ya del análisis, todo eso que la inteligencia aplicada a la vida comportaba de agitación y de desfallecimiento, con todo lo que las religiones le aportan de sosiego, deviene una cosa simple. Perturbación y fabulación se compensan y se anulan. A un Dios que miraría desde lo alto, el todo parecería indivisible como la confianza de las flores que se abren en primavera”.

Es esta serenidad de una naturaleza extraña al hombre la que no somos más capaces de comprender hoy, del mismo modo que no podemos llegar a ocupar esta posición de un “Dios que miraría desde lo alto” y se pondría así al margen del riesgo humano. Del bergsonismo al existencialismo nosotros podemos ahora percibir toda una evolución espiritual. Si Bergson define la filosofía en esta fórmula: “la filosofía debería ser un esfuerzo para sobrepasar la condición humana”, nosotros debemos decir al contrario que el existencialismo se muestra impotente para sobrepasar esa misma condición, de otro modo que por una fe que la filosofía no sabría justificar por ella sola. Es por eso que el existencialismo ligado a un análisis indefinido de la realidad humana (y en este punto el análisis encuentra sin cesar una literatura que parece formar parte integrante de la filosofía existencial) implica una crisis de la filosofía misma. Nosotros no podemos más que buscar volvernos más lúcidos sobre esta realidad humana de lo que somos nosotros mismos y de lo que hacemos nosotros mismos; un sistema filosófico que nos permitiría sobrepasar esta existencia, referirla a otra cosa que a ella misma, parece imposible. La trascendencia vertical, como se dice, no es accesible más que a la fe. Queda, es verdad, el sentido de la historicidad de esta existencia, y el ensanchamiento de esta historicidad en historia. ¿Cómo comprender el vínculo de los existentes humanos, el devenir histórico, cómo examinar el problema del *sentido* de esta historia, que bajo ciertos puntos de vista nos es dado, pero que es necesario también que nosotros constituyamos? El problema último donde se enfrentan hoy existencialistas, marxistas, cristianos nos parece ser bien el de este “*sentido* de la historia”.

Traducción: Mario Goloboff

El primer congreso nacional de filosofía en la Argentina

Por Roberto Baschetti ()*

El congreso de filosofía de 1949 no careció de curiosidades. Entre ellas, además de la presencia de grandes nombres de la escena filosófica mundial, un decreto presidencial con la firma de Perón. No resulta posible pasar por alto este hecho. Expresaba el interés de Perón por recibir esas figuras y exponer, en un contexto en que el marxismo y el existencialismo se abrían paso, la doctrina justicialista plasmada en su célebre discurso de cierre, La comunidad organizada.

Roberto Baschetti repasa con detalle las dinámicas del congreso, desde los asistentes nacionales e internacionales, los temas tratados, las sesiones plenarias y ciertos aspectos del discurso presidencial.

Antecedentes

Ya han transcurrido 56 años de aquel Primer Congreso Nacional de Filosofía que sesionó en Mendoza entre el 31 de marzo y el 9 de abril de 1949. Un evento que muy pocos recuerdan y muchos ignoran. Sin embargo, por los temas tratados y la calidad de sus integrantes y participantes debería ser visto como un hito importante en el universo de la ciencia social argentina. La iniciativa corrió por cuenta de la Universidad Nacional de Cuyo, en la figura de su rector Ireneo Fernando Cruz cuando firmó una resolución el 18-12-47, convocando al “Primer Congreso Argentino de Filosofía”. Esa idea tomó cuerpo y forma definitiva, cuando el Poder Ejecutivo Nacional dio a conocer un decreto con fecha 20-4-48; el cual a continuación se transcribe:

Visto:

La reunión del Primer Congreso de Filosofía propiciado por la Universidad Nacional de Cuyo y la presentación efectuada por el Comité Ejecutivo encargado de los trabajos preparatorios; y

Considerando:

Que las circunstancias concurrentes de ser el primer Congreso de este género que se convoca en la Argentina señala la trascendental importancia que asumirán sus deliberaciones en el movimiento cultural de la Nación; Que cooperan y tomarán parte en él todas las Universidades Nacionales de la República;

Que su temario relativo a la persona, educación y convivencia humanas reviste un interés capital para la doctrina nacional;

Que al citado Congreso asistirán oficialmente en calidad de participantes, los delegados de todos los países iberoamericanos, incluidos España y Portugal;

Que en las sesiones administrativas del Congreso se constituirá la Junta Permanente de los Congresos de Filosofía, con carácter de organismo universitario;

Que el Poder Ejecutivo, en la persona del Primer Mandatario, tendrá a su cargo la conferencia final y la presidencia de la sesión final plenaria de dicho Congreso; Por ello y de acuerdo a lo aconsejado por el secretario de Educación, El presidente de la Nación Argentina

Decreta

Art. 1º. Otórgase carácter nacional al Primer Congreso Argentino de Filosofía, convocado por la Universidad Nacional de Cuyo, el que se designa en lo sucesivo, Primer Congreso Nacional de Filosofía.

Art. 2º. Fijase como sede del Congreso la ciudad de Mendoza y como fecha para sus deliberaciones del 25 al 29 de octubre de este año 1948.¹

Art. 3º. Confirmase en sus cargos a los miembros del Comité Ejecutivo del Primer Congreso Argentino de Filosofía y al Comité de Honor, dejando reafirmado todo lo actuado hasta la fecha.

*Art. 4º. Por la Secretaría de Educación, convóquese a reunión plenaria al citado Comité en Mendoza para determinar lo que corresponda en fuerza del presente decreto y dispóngase las medidas para arbitrar los recursos necesarios a los efectos de solventar los gastos que origine su convocatoria y reuniones hasta la suma de trescientos mil pesos moneda nacional (m\$*n* 300.000).*

Art. 5º. El presente decreto será refrendado por el señor Ministro Secretario de Estado en el Departamento de Justicia e Instrucción Pública.

Art. 6º. Comuníquese, publíquese, anótese, dese a la Dirección General del Registro Nacional y archívese.

PERÓN

Gache Pirán-Ivanissevich

El antecedente inmediato anterior a este Congreso, debe buscarse en 1937 cuando en el marco de la Feria Universal de París sesionó otro, el “Congreso Descartes”; grandioso, magnífico, espléndido, pero también impregnado por un sentimiento de duda, alarma e inquietud por la coyuntura mundial existente que desembocaría como se sabe, en la segunda conflagración mundial. En ese panorama poco halagueño, el nazismo y el comunismo buscaban también legitimar sus acciones en el mundo de las ideas.

Luego, en la Europa posterior a 1945, con el fin de la gran guerra y la reconstrucción material y económica de los países involucrados en la contienda bélica, parecía haber llegado nuevamente la hora del pensamiento y la palabra; el momento del futuro y la esperanza, ahora, bajo el rigor de otras premisas filosóficas, dónde el optimismo de la idea de progreso y la fe en la razón (seriamente cuestionadas por los millones de muertos en la guerra finalizada), dejaban espacio a filosofías de crisis como el existencialismo.

Funcionamiento

El Congreso Nacional de Filosofía de 1949 estuvo abierto desde un prin-

cipio a una serie de temas de indudable importancia para el momento que se vivía, no sólo a nivel local sino también internacional. Se debatieron temas tales como la metafísica; la situación actual de la filosofía; filosofía de la existencia; lógica y gnoseología; axiología y ética; psicología; estética; epistemología y filosofía de la naturaleza; filosofía de la historia; la cultura y la sociedad; filosofía de la educación; filosofía del derecho y la política; historia de la filosofía y la filosofía argentina y americana.

Mucho tuvieron que ver en la elección de estos temas, algunos intelectuales de reconocido prestigio en el ámbito filosófico nacional y que actuaron como un Comité Ejecutivo autónomo. Menciono entre ellos a Nimio de Anquín² (Universidad Nacional de Córdoba), Carlos Astrada³ (Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires), Angel Vasallo⁴ (Universidad de Buenos Aires) y Eugenio Pucciarelli⁵ (Universidad Nacional de La Plata).

El Congreso reunió a 147 filósofos entre argentinos y extranjeros de 19 países y en el transcurso del mismo se consideraron 171 ponencias y discursos. Por su parte, los miembros relatores extranjeros al Congreso fueron 105 y los miembros relatores argentinos sumaron 121.

Cabe mencionar la presencia física o a través del envío de trabajos académicos, entre los extranjeros más reconocidos por su labor filosófica, a Karl Jaspers⁶ de la Universidad de Basilea-Suiza, Julián Marías⁷ del Instituto de Humanidades de Madrid; Bertrand Russell⁸ de la Universidad de Cambridge; Benedetto Croce⁹ del Ayuntamiento de Nápoles; José Vasconcelos¹⁰ de la Biblioteca de

México; Galvano della Volpe¹¹ de la Universidad de Messina-Italia; Jacques Maritain¹² de la Universidad de Princeton-U.S.A.; Michele Federico Sciacca¹³ de la Universidad de Génova, Francisco Miró Quesada¹⁴ de la Universidad Mayor de San Marcos, Lima y Hans-Georg Gadamer¹⁵ de la Johann-Wolfgang Goethe Universität en Frankfurt. Resulta destacado comentar que en la sesión inaugural del Congreso de Filosofía se leyó la adhesión del renombrado filósofo alemán Martín Heidegger¹⁶ quien se lamentaba de no poder estar presente en el cónclave por compromisos tomados con anterioridad.

En lo que respecta a los “miembros relatores argentinos” hubo reconocimiento unánime a la labor desplegada por Enrique Aftalió¹⁷, Rodolfo Mario Agoglia¹⁸, Alberto Baldrich¹⁹, el R.P. Hernán Benítez S.J.²⁰, el Padre Juan Antonio Bussolini²¹, Raúl Bustos Fierro²², Alicia Eguren²³, Carlos Cossio²⁴, Octavio Nicolás Derisi²⁵, José María de Estrada²⁶, Juan Izurieta Craig²⁷, Jaime María de Mahieu²⁸, José Enrique Miguens²⁹, Rodolfo Mondolfo³⁰, José León Pagano³¹, el R.P. Ismael Quiles S.J.³² y Miguel Angel Virasoro³³.

Asimismo entre la categoría de “miembros adherentes activos argentinos” pueden encontrarse nombres que han marcado su impronta en el saber filosófico y/o político local como es el caso de los sacerdotes Pedro Badanelli³⁴, Leonardo Castellani³⁵ y Julio Meinville³⁶, además del político Alberto Serú García³⁷.

Las sesiones plenarias del Congreso fueron seis. A continuación brindo

el título de las mismas y los autores y temas desarrollados en cada una de ellas:

Primera Sesión Plenaria

La Filosofía en la Vida del Espíritu

1º de Abril de 1949

Filosofía y religión.

Nimio de Anquín

La filosofia nella tradizione umanistica.

Ernesto Grassi

Escenas de la vida estética.

Luis Juan Guerrero

La notion marxiste et la notion aristotélicienne de contingence.

Charles de Koninck.

Subjetividad y trascendencia. Sobre la esencia de la filosofía.

Angel Vassallo

Segunda Sesión Plenaria

La Persona Humana

2 de Abril de 1949

Mensch und Technik.

Donald Brinkmann

La persona humana desde el punto de vista psicológico.

Honorio Delgado

Fenomenología y ontología de la persona.

Octavio Derisi.

Das Ethos der Persönlichkeit.

Nicolai Hartmann

An Approach to the Problem of a Philosophical Anthropology.

Helmut Kuhn

Tercera Sesión Plenaria

El Existencialismo

4 de Abril de 1949

L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea.

Nicola Abbagnano

El existencialismo, filosofía de nuestra época.

Carlos Astrada

La existencia auténtica.

Hernán Benítez

Background and Problem of Existentialism.

Karl Lowith

Le primat de l'existentiel. Sa portée étique et religieuse.

Gabriel Marcel

Cuarta Sesión Plenaria

La Filosofía Contemporánea Informes sobre Direcciones Filosóficas actuales en diferentes países

5 de Abril de 1959

La filosofía española contemporánea.

Ramón Ceñal Lorente

Du bergsonisme à l'existentialisme.

Jean Hyppolite

North-American Philosophy.

Gustav Mueller

La filosofía italiana contemporánea.

Luis Pareyson

La philosophie allemande actuelle.

Wilhelm Szilasi

Quinta Sesión Plenaria

La Filosofía y la Ciudad Humana

6 de Abril de 1949

Le philosophe et la société.

Gaston Berger

The Changing Pattern of Social Philosophy in the United States in the Period of the Republic.

L.L. Bernard

Comunidad y multitud.

José Cortés Grau

La filosofía y la ciudad humana.

Carlos Cossio

Individualità e collettività.

Ugo Spirito

Sexta Sesión Plenaria

Commemoración de los Centenarios de Francisco Suárez, Johan Wolfgang von Goethe y Enrique José Varona. Homenaje a la Memoria de Félix Krueger, Guido de Ruggiero y Martín Grabmann

8 de Abril de 1949

Commemoración de Francisco Suárez.

Enrique B. Pita

Das Bild des Menschen bei Goethe.

Fritz Joachim von Rintelen

La filosofía como vocación y servicio.

En honor de Enrique José Varona.

José Vasconcelos

Félix Krueger y su aportación a la psicología actual.

Eugenio Pucciarelli

Guido de Ruggiero.

Miguel Ángel Virasoro

Martín Grabmann.

Nimio de Anquin

El Presidente de la República en el Congreso Nacional de Filosofía

A las 11 horas del día 8 de abril de 1949 desde la estación Retiro partió el tren presidencial con Perón y su esposa María Eva Duarte. Iban a cerrar el Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza. Al arribar a la provincia cuyana un día después, fueron recibidos por la mayor parte de los integrantes del gabinete nacional (lo que demostraba fehacientemente la importancia que se le daba al acto) como así también por las autoridades provinciales encabezadas por el Gobernador de Mendoza, teniente coronel Brísoli. En un auto descapotable recorrieron las calles céntricas ante la algarabía de la multitud reunida y arribaron a la sede

central de la Universidad Nacional de Cuyo; en su patio de honor se hizo la entrega de los diplomas a los primeros egresados del Instituto del Trabajo de dicha Universidad. El presidente de los argentinos recibió como regalo una bala de cañón del Ejército de los Andes, lo que le permitió improvisar al respecto:

Si en horas trágicas para la República esta bala era un instrumento forjador de la libertad, en las horas felices que vive el país podemos presuponer que, en el futuro, el instrumento de la libertad y de la felicidad no será más un proyectil de cobre sino la inteligencia cultivada de los argentinos y la habilidad manual de sus trabajadores para que, unidas en una conjunción hermosa, que es la única que hace grandes a los pueblos, podamos poner en marcha esta Nación como la soñamos nosotros.

No era una frase de cuño retórico y preciosista solamente, sino que recordaba implícitamente, como ese mismo año a instancias del Poder Ejecutivo se había reformado la Constitución Nacional.

Luego, Juan Domingo Perón, fue invitado a clausurar las sesiones del magno evento cultural a través de las palabras del rector de la Universidad de Cuyo y Presidente de Primer Congreso Nacional de Filosofía, el ya mencionado Ireneo Fernando Cruz, quien públicamente expresó:

Sin precedencia histórica, según mi entender, un mandatario que sabe salir al encuentro de los humildes, sabe también ascender —como hoy lo hace— al alto estrado de la cátedra filosófica para debatir en ella su

pensamiento y expresar los fundamentos de su doctrina. Gracias a su fe en la cultura, a la que considera simiente fundamental de la felicidad de los pueblos, nuestro Presidente ha calado con profundidad la significación espiritual decisiva que éste Congreso tiene para el destino de la cultura argentina, puesto que sólo haciendo balance de sí misma en la reflexión filosófica, sólo desde ahí, puede emprender su gran avenida de perfección sin atajos erróneos, abierta hacia la autenticidad de su perfil nacional. Si el filósofo de antaño fue en vano a golpear a las puertas de los estrados poderosos de su tiempo para llevarles los frutos de su meditación recogida, hoy tenemos la certidumbre, desde esta hospitalidad que habéis brindado a la filosofía y que vuestra presencia atestigua nitidamente, que ella jamás llamará en vano a vuestra reflexión y vigilia de estadista. Ilustre doctor Honoris Causa de la Universidad Argentina: os invito a exponer vuestro pensamiento.

Ese pensamiento, expuesto por el Presidente de la Nación, se convirtió en una reflexión medular sobre los fundamentos filosóficos y sociales de aquel momento histórico; con el tiempo mutó en doctrina política al trazar las líneas fundamentales del Justicialismo y pasó a la posteridad con el título de *La Comunidad Organizada*. Fue para muchos, un lúcido análisis que evidenció una exacta comprensión del conflicto latente que se establecía por entonces, entre el adelanto científico-tecnológico por un lado, y la preservación y exaltación de los valores de la dignidad del hombre, por otro. De allí que su exposición abarcara temas de reflexión trascendental que

aún hoy son motivo de preocupaciones y discusiones en pos de un futuro mejor para la humanidad. Eso sí, aclaró Perón, que él, no tendría jamás la pretensión de hacer “filosofía pura” precisamente ante los maestros del mundo en tal disciplina científica; que estaba ahí, agregó, para ofrecer “una idea sintética de base filosófica, sobre lo que representa sociológicamente nuestra Tercera Posición”. Sostuvo que el movimiento nacional argentino poseía una doctrina propia, nueva en el campo ideológico mundial, en un todo de acuerdo con los hechos y el devenir que marcaban la realidad de nuestro país y que la misma quedaba instituida con fuerza de ley en la Constitución recientemente promulgada.

Perón confirmó que “el hombre y la sociedad se enfrentan con la más profunda crisis de valores que registra su evolución”, y a favor del hombre consignaba que éste “puede desafiar cualquier mudanza si se halla armado de una sólida verdad”. Sobre el particular recordaba que “si la crisis medieval condujo al Renacimiento, la de hoy, con el hombre más libre y la conciencia más capaz, puede llevar a un renacer más esplendoroso” y que en el haber de esa intención no debe ignorarse “la formación del espíritu americano y las bases de la evolución ideológica universal”; porque sin lugar a dudas el “reconocimiento de las esencias de la persona humana son la base de la dignificación y del bienestar del hombre”.

Luego, su conferencia hizo hincapié en la importancia de cierto tipo de valores y sentimientos. “Los valores morales han de compensar las euforias de las luchas y las conquistas, y oponer un muro infranqueable al desorden”;

al mismo tiempo que recapitulando en la historia universal, aseveró que “el amor entre los hombres habría conseguido mejores frutos en menos tiempo del que ha costado a la humanidad la siembra del rencor”.

También apuntó al pueblo argentino y a su particular proyecto a futuro cuando esgrimió que: “El grado ético alcanzado por un pueblo imprime rumbo al progreso, crea el orden y asegura el uso feliz de la libertad”. Y para el hombre argentino también dejó un mandato explícito en pos de su perfección: “El sentido último de la ética consiste en la corrección del egoísmo”.

Quedaba claro que, en un mundo bipolar repartido entre el capitalismo y el colectivismo internacional, Perón apuntaba a una tercera posición equidistante de ambos apotegmas y consideraba superada la lucha de clases implícita en ambas realidades, sólo por medio de “la colaboración social y la dignificación humana”. Consideraba también al Hombre “como portador de valores máximos y células del bien general” y que había que “devolverle al Hombre la fe en su misión”, inserto en “La Comunidad Organizada a la que debemos aspirar, dónde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto, en que exista una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia”. Interpretaba con razón que es muy dificultoso para la persona lograr cierta plenitud o realización en un ámbito inhóspito, refractario o simplemente indiferente. Esa idea la plasmó en una frase que hasta hoy se repite como un acierto de su pensamiento: “Es muy difícil que un hombre pueda realizarse en una comunidad que no se realiza”.

Los estudiosos del tema podrán advertir, a continuación, que en este

discurso de cierre, Perón cuestionó a Sartre –mentor del existencialismo– sin nombrarlo. Precisamente, Sartre, ya había publicado en forma de libro, su trabajo “La Náusea”, una novela clave de su pensamiento que reflejaba la angustia del hombre. Si el marxismo resultaba peligroso para Perón desde un enfoque filosófico, porque hacía hincapié y se fortalecía sobre “el descontento social”; en esa idea de “La Náusea”, del existencialismo, que apuntaba sobre “el descontento individual” también lo era. Por lo que el peronismo debía tomar prudente distancia de ambas filosofías.

De allí que Perón cerró su conferencia con este esperanzado concepto: Nuestra comunidad tenderá a ser de hombre y no de bestias. Nuestra disciplina tiende a ser conocimiento, busca ser cultura. Nuestra libertad,

coexistencia de las libertades que procede de una ética para la que el bien general se halla siempre vivo, presente, indeclinable. El progreso social no debe mendigar ni asesinar, sino realizarse por la conciencia plena de su inexorabilidad. La náusea está desterrada de este mundo, que podrá parecer ideal, pero que es en nosotros un convencimiento de cosa realizable. Esta comunidad que persigue fines espirituales y materiales, que tiende a superarse, que anhela mejorar y ser más justa, más buena y más feliz, en la que el individuo puede realizarse y realizarla simultáneamente, dará al hombre futuro la bienvenida desde su alta torre con la noble convicción de Spinoza: Sentimos, experimentamos, que somos eternos.³⁸

(*) Licenciado en sociología

NOTAS

1. Luego la fecha fue modificada para marzo-abril de 1949.
2. 1896-1979. Filósofo cordobés. En la década del 30 militó en el nacionalismo y en 1938 presidió la Unión Nacionalista. En Alemania siguió los cursos de Ernest Cassirer. Doctor Honoris Causa de la Universidad de Maguncia. Catedrático de Metafísica en la Universidad Nacional de Córdoba. Simpatizó con el peronismo.
3. 1894-1970. Filósofo y catedrático nacido en Córdoba. Estudió Derecho y Filosofía. Fue profesor titular de Ética en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata. Filósofo existencialista ligado a Heidegger primero y luego a la concepción dialéctica marxista. En su primera época adscribió al nacionalismo, luego fue peronista y por último maoísta, después de su viaje a Pekín en 1960.
4. 1902-1978. Porteño. Profesor en las universidades de Buenos Aires, La Plata y del Litoral. Pensador influenciado por el idealismo clásico alemán, por la mística cristiana y por la metafísica francesa contemporánea.
5. 1907-1995. Filósofo y médico argentino nacido en La Plata. Entre sus maestros se contaron Pedro Henríquez Ureña, Alejandro Korn y Francisco Romero. Docente. En la Universidad de Buenos Aires dirigió el Instituto de Filosofía y la revista “Cuadernos de Filosofía”. Investigador Emérito del C.O.N.I.C.E.T. Miembro titular de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Fundó y dirigió el Centro de Estudios Filosóficos que hoy lleva su nombre y la revista “Escritos de Filosofía”.
6. 1883-1969. Alemán. Doctor en Medicina. Profesor en Psicología. Filósofo existencial.
7. 1914-. Español de Valladolid. Discípulo de Ortega y Gasset. Aportó contribuciones a la “Filosofía”, a la “Estructura empírica de la vida humana” y a la idea de la “Metafísica”.

8. 1872-1970. Inglés. Matemático y filósofo. En 1950 recibió el Premio Nobel de Literatura. Dedicó suma atención a las cuestiones históricas y sociales de su tiempo.
9. 1866-1952. Italiano de la zona de Los Abruzzos. En Nápoles desarrolló la mayor parte de su actividad crítica y filosófica. Fue considerado el más caracterizado representante del neoidealismo itálico.
10. 1882-1959. Mexicano de la ciudad de Oaxaca. Su pensamiento filosófico estuvo inspirado en una reacción contra el intelectualismo y por un intento de revalorizar las posibilidades de la intuición emocional, con el fin de constituir un sistema metafísico.
11. 1895-1968. Natural de Imola, Italia. Descubrió en el marxismo la posibilidad de articular diversas tendencias del pensamiento contemporáneo.
12. 1882-1973. Parisino. Discípulo de Bergson. Se convierte al catolicismo en 1906. Fue embajador de Francia en El Vaticano. Propuso el establecimiento de una metafísica cristiana que, al reafirmar el primado de la cuestión ontológica sobre la gnoseológica, permitía desde su punto de vista, evitar errores y desviaciones que desembocaban en el idealismo moderno.
13. 1908-1975. Nacido en Giarre, Catania, sur de Italia. Fundador de la revista "Giornale di Metafisica". Pasó de un período actualista e idealista a un espiritualismo cristiano.
14. 1918-. Peruano de la ciudad de Lima. Se interesó por la matemática, la lógica y la física. Llegó a la conclusión que la filosofía no se sitúa fuera de las ciencias, sino dentro de ellas.
15. 1900-2002. Alemán natural de Marburgo. Discípulo de Heidegger. Se especializó en la exploración hermenéutica del ser histórico, tal como se manifiesta en la tradición del lenguaje.
16. 1889-1976. Alemán nacido en Baden, Selva Negra. Rector de la Universidad de Friburgo. Pareció adherir al nacional-socialismo pero luego renunció al rectorado y continuó la enseñanza con un bajo perfil. Luego del triunfo aliado en la Segunda Guerra Mundial, recién se le permitió ingresar nuevamente a la universidad en 1952. Sus ideas revolucionaron el campo de la filosofía en el siglo XX.
17. Doctor en Derecho y profesor de la universidad de Buenos Aires. Reconocido por su labor en el ámbito del Derecho Penal.
18. 1920-1985. Filósofo y catedrático nacido en San Luis. Profesor de Filosofía de la Historia en la Universidad de Buenos Aires (1945) y Rector de la Universidad Nacional de La Plata (1974). Dirigió la revista "Humanidades". Se lo consideraba un discípulo de Carlos Astrada. Militó en el peronismo.
19. 1898-1982. Magistrado, docente, escritor y sociólogo. Catedrático en Sociología, Política Internacional y Política Educacional. Interventor Federal de Tucumán (1943). Ministro de Justicia e Instrucción Pública (1944). Militante peronista.
20. 1907-1996. Sacerdote, escritor y asesor espiritual de la Fundación Eva Perón. Notable orador. Párroco en el barrio de Saavedra. Gran admirador de Evita. Crítico de Perón. Adhirió a la Revolución Cubana y en su casa de Florida en la provincia de Buenos Aires, podía verse al lado del retrato de Eva Perón uno grande del "Che" Guevara. Fue profesor de Antropología y director de la "Revista de la Universidad de Buenos Aires" durante el primer gobierno peronista. Debido a serias controversias ideológicas abandonó la Compañía de Jesús.
21. 1905-1966. Nació en Chivilcoy. Teólogo, astrónomo, geofísico, geodesta y sacerdote de la Compañía de Jesús. Doctorado en Teología en Alemania. Profesor universitario de Cosmología y Astronomía. Desde 1944 fue director del Observatorio de Física Cósmica de San Miguel, en la provincia de Buenos Aires. Consultor y asesor de Perón en temas científicos durante su primer gobierno.
22. Escritor y poeta. Funcionario del gobierno peronista. Reemplazó a Angel Borlenghi como ministro del Interior, luego de los bombardeos a Plaza de Mayo el 16 de junio de 1955 por las fuerzas armadas insurrectas.
23. 1924-1977. Porteña. Escritora, poetisa y docente. Estudiante y militante peronista en la Facultad de Filosofía y Letras. Casada en segundas nupcias con John William Cooke. Al caer Perón en 1955 estuvo encarcelada desde noviembre de ese año hasta junio de 1957. En 1960 se fue a Cuba y defendió la revolución caribeña. A su vuelta siguió militando en el peronismo revolucionario. Fue secuestrada por un grupo de tareas de la E.S.M.A. durante la última dictadura militar, el 26-1-77 y "trasladada" definitivamente en abril del mismo año.
24. 1903-1987. Tucumano. Jurisconsulto. Docente en las universidades de La Plata y Buenos Aires. Fundador y presidente del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social.
25. 1907-2002. Monseñor. Doctor en Filosofía y Ciencias. Doctor en Filosofía y Letras. Fundador de la revista "Sapientia" en 1946. Fundador de la Sociedad Tomista Argentina en 1948. Fundador de la Universidad Católica Argentina y rector de la misma entre 1958 y 1981.
26. 1915-1997. Marplatense. Doctor en Filosofía y Letras. Docente en numerosas escuelas y universidades. Director de Bibliotecas Públicas y Publicaciones Municipales y también Miembro Honorario de la Comisión Protectora de Bibliotecas Populares.
27. Filósofo. Profesor de Filosofía y Lógica –de quien esta nota suscribe– en el Colegio del Salvador en 1965.
28. También conocido como "Conde Menou". Sociólogo, arqueólogo y antropólogo francés nacionalizado argentino. Durante la Segunda Guerra Mundial fue colaboracionista en Francia del Gobierno de Vichy y según su propio relato voluntario de la División Francesa Carlomagno que combatió a las tropas soviéticas frente a

la Cancillería de Berlín en 1945. Una vez en la Argentina se instaló en Mendoza. Profesor en la Universidad Nacional de Cuyo, miembro de la Academia Argentina de Sociología y del Instituto de Ciencia del Hombre. Se autodefinía como un “hidalgo del pueblo”, admiraba a Aristóteles y a Spinoza. Cultivó la amistad de Perón, llegando a ser secretario general de la Escuela de Conducción Peronista y redactor de los “Fundamentos de la Doctrina Nacional Justicialista”. A través de sus charlas y conferencias fue de algún modo ideólogo del grupo de Tacuara que rompió con la ultraderecha y dio lugar a la creación del Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara (M.N.R.T.), un grupo guerrillero peronista y socialista. De Mahieu cruzaba amistad e impresiones con Arturo Jauretche, Juan José Hernández Arregui y Rodolfo Ortega Peña.

29. Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Realizó estudios de posgrado en sociología en la Universidad de Harvard. Profesor universitario en la U.C.A. Consultor de la U.N.E.S.C.O.

30. 1877-1976. Italiano. Emigró a la Argentina en 1938. Profesor en las universidades de Córdoba y Tucumán.

31. 1875-1964. Ensayista y literato. Crítico de arte, pintor y docente. Escribió “El arte de los argentinos” en 3 volúmenes.

32. 1906-1993. Filósofo y teólogo español nacido en Valencia. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1922. Diez años más tarde se trasladó a la Argentina con motivo de su tuberculosis. Rector de la Universidad del Salvador y Decano de su Facultad de Filosofía. Fundó y fue Director de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador desde 1967 y Director del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas Oriente y Occidente desde 1973.

33. 1900-1966. Filósofo santafesino. Docente en la Universidad de Buenos Aires. Partiendo de Hegel, intentó sintetizar su doctrina dialéctica fundamental con las corrientes del pensamiento existencialista.

34. 1899-1986. Andaluz. Jurista, teólogo y catedrático. Su accionar político-social puede rastrearse a través de su libro “Perón, la iglesia y un cura”. Buenos Aires, 1959. Tartessos, 143 págs. Fue resistente peronista luego de 1955 y rompió con la iglesia católica.

35. 1899-1981. Pensador católico y nacionalista. Era jesuita pero por graves desavenencias con sus superiores de la Orden dejó los hábitos. Quien desee conocer a fondo su vida y su obra, inexorablemente deberá remitirse al libro del Dr. Sebastián Randle, titulado “Castellani. 1899-1949”. Son 899 páginas editadas en Buenos Aires, año 2003, por editorial Vortice.

36. 1905-1973. Presbítero. Doctor en Teología. Representante de la ultra derecha católica. Un esbozo de su pensamiento puede encontrarse en un reportaje que le hicieron, titulado: “Julio Meinville: hay que ser fascista”. Panorama. Año IX. N° 237, 9-11-71.

37. Político de extracción peronista. Sin embargo, en 1965 fue el candidato del “vandarismo” para enfrentar a Perón en las elecciones de Mendoza. Fue derrotado en las urnas.

38. Todo aquel que desee profundizar sobre estos temas podrá acceder en esta Biblioteca Nacional a las “Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía – Mendoza. Argentina. Marzo 30 – Abril 9, 1949”; 3 tomos publicados al cuidado de Luis Juan Guerrero, Secretario de Actas del Congreso y también a la “Conferencia del Señor Presidente de la Nación Argentina Gral. Juan Perón pronunciada en el acto de clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza 9 de abril de 1949”; publicación editada por la Secretaría de Prensa y Difusión de la Presidencia de la Nación.

Filosofía y literatura

En ciertos momentos de imprudencia, somos llevados a pronunciar estas dos palabras juntas. Por un lado, el contexto filosófico enmarca, en el sentido de limitar, pero también de nutrir todo texto literario. Un filósofo que así pretenda denominarse, está obligado a ser, al menos, no desdeñable escritor. Por otro lado, las inquietudes terminales, la filosofía como ruptura en el interior de un lenguaje, suelen alumbrar al mismo tiempo una obra lite-

raria. Las literaturas son pulsiones que padecen de hipertensión filosófica cuando se plasman textualmente, cuando dejan de pertenecer a un alma soñadora que vaga en la divina comedia de su verbo ficcionado y de repente chocan con el rostro teórico de una época. Y la filosofía, lo sabemos, padece obligada y felizmente de la enfermedad de la escritura.

En esta sección de La Biblioteca asoman los jacobinos textos morenianos, la linda, poderosa e intransigente pluma sarmientina (la femineidad inmanente de la metonimia no es azarosa) la maternidad nacional pensante (cuyos retoños son susceptibles de ser psicoanalizados) de los textos alberdianos, la flagrante bibliodispepsia de la seducción arltiana, los libros fatigados de las lecturas borgeanas, el Martín Fierro (cuya imposición como texto nacional trajo aparejada diatribas no mal fundamentadas), incluso el filosóficamente injuriado Payador de Lugones, escritos que alimentan el embrión de la simbiosis entre la literatura y filosofía argentinas. Permítannos, los lectores, pluralizar el gentilicio y confundir viscosamente por esta única vez, la riqueza de un lazo que fundamenta el vínculo literatura y filosofía. Una ligazón que nunca puede dejar de existir. Ni puede nunca dejarnos tranquilos, sin incertezas.

Norberto Wilner encuentra en expresiones casi aforísticas de Borges y Macedonio un detonante conceptual para sustentar el marco sugestivo de sus llamados “Filosofismas locales”.

¿Por qué Macedonio Fernández no puede refutar a quienes escindieron la filosofía de la poesía, la metafísica de la teoría política? En medio de las tensiones epistolares entre William James y Macedonio Fernández, Rubén Ríos afirma que para ingresar en el universo metafísico de Macedonio Fernández se impone sortear la invención borgeana de “Macedonio” e internarse en el tratamiento del intercambio textual entre el “Sócrates criollo” y el gran pragmatista norteamericano.

“El estudio de la tensión entre filosofías académicas y filosofías no-académicas podría sin duda ser un punto de inflexión para reflexionar en torno a la filosofía que se dibuja en la producción de Macedonio Fernández y hacerlo también respecto a las filosofías o políticas filosóficas presentes en la Argentina, en el cruce de los siglos XIX y XX”, sostiene en su artículo, “Macedonio Fernández: configuraciones de un filosofar”, la investigadora mendocina Marisa Muñoz.

El impacto de la posterior lectura del Saint Genet sartreano provoca un cambio de trayectoria, un viraje copernicano hacia el existencialismo, en cuanto a la interpretación de Roberto Arlt. Este giro es el punto de partida del artículo de la crítica rosarina Analía Capdevila. El humor metafísico macedoniano, las aporías eleáticas y el irónico refutaciónismo de Borges, el retrospectivo existencialismo de Arlt, permiten inferir la fuerte imbricación de la filosofía en la literatura, pero no desafiar a una duda nunca cancelable, pues una indeterminación profunda es lo que permite todas las relaciones entre filosofía y literatura. Es esta misma relación, su naturaleza y motivo esencial, la que al tiempo de practicarse funda la propia duda que la nombra. Así, las conclusiones de esta conexión poderosa y esquiva nunca están abiertas para la clausura; después de todo los existencialistas nos enseñaron que toda filosofía (¿o literatura?) es la esperanza difusa de una solución que sólo pertenece a la libertad humana. Esa libertad, lo involuntario que alienta el encuentro entre filosofía y literatura, nos permite suponer que son realidades siempre prestas a diluirse una en otra, a veces con compromisos sartreanos, a veces con vigiliias macedonianas. Existen, por eso, en tiempo futuro. Son la promesa de un arte compartido en una mutua dilusión.

Filosofismas locales

Por Norberto Wilner

Un mano a mano entre dos de los más grandes escritores argentinos. Borges y Macedonio Fernández se miden palmo a palmo en expresiones que tienden a refutarse mutuamente. Esta es la original manera que propone Norberto Wilner para plantear este desafío, cuyas argucias retóricas aparecen como estiletazos derivados de los enunciados –fragmentos convocados a esta reunión– que les dan pie. Dotados de una notable erudición, a la que concurren las más variadas filosofías, antiguas y modernas, teorías filosóficas y lingüísticas, literatura y mitologías varias; hilvanando todos estos elementos como piezas que se incorporan al tablero, nacen estos “filosofismas locales”.

Para cada una de las digresiones filosóficas que siguen, hallamos en expresiones de Macedonio Fernández y de Jorge L. Borges un exacto y autorizado remate. El precio de este hallazgo es propio de la magia retórica: la digresión, –que aquí se denomina filosofisma–, se trastoca en un subalterno comentario a esa expresión. Toleramos con agrado esta expropiación.

*...Esas personas que se ignoran,
están salvando el mundo.
(Jorge L. Borges, *Los justos*)*

Una leyenda talmúdica proyecta la imagen de un mundo humano precario, siempre al borde del colapso. Su suerte pende en cada generación de la existencia de una comunidad virtual de por lo menos treinta y seis justos para legitimarlo, requisito este engañosamente modesto. Un *justo* (*tzadik*) es alguien que ha erradicado de sí mismo el mal. Ante la falta de tal quórum en los días del *Rabí* Shimón ben Yojai, él mismo un *justo*, descendió un ángel para proceder a provocar el colapso que aritméticamente correspondía. La resolución quedó sin efecto sólo porque el *Rabí* supo esgrimir a último momento un versículo del libro de *Proverbios*, según el cual, con un único justo debía evitarse la destrucción, dado que *El justo es el fundamento del mundo* (10:25). Jorge Luis Borges retomó este relato en el poema *Los justos*, –Un hombre que cultiva su jardín, como quería Voltaire, o El que justifica o quiere justificar un mal que le han hecho, son dos de aquellos: Esas personas, que se ignoran, están salvando el mundo, concluye el poema. Immanuel Kant imaginaba también una comunidad virtual, denominada

reino de los fines. Acuñar una ley moral universal y someterse a ella, es el requisito para integrarse a este reino. Una tal ley y su correspondiente obrar se vale de la humanidad, tanto en la propia persona como en la persona de otro, como fin, nunca como medio. A su vez, la comunidad de la *filía* que propiciaba Epicuro tenía alcances más modestos: se filosofaba de cara a uno mismo y a la comunidad filial, y no para la Hélade en su conjunto.

En contraste, Platón y Martin Heidegger exhiben en sus vidas ciclos de intervención en el nivel de la Hélade en su conjunto. En *República*, Platón afirma que los dramas de los estados y de la humanidad

misma no habrían de encontrar final, hasta tanto los filósofos no se convirtieran en reyes en este mundo, o hasta tanto aquellos que ahora calificamos de reyes y gobernantes no llegasen

En *República*, Platón afirma que los dramas de los estados y de la humanidad misma no habrían de encontrar final, hasta tanto los filósofos no se convirtieran en reyes en este mundo, o hasta tanto aquellos que ahora calificamos de reyes y gobernantes no llegasen a ser efectivamente filósofos.

a ser efectivamente filósofos. Ambos retornaron igualmente con el rabo entre las patas. Platón tiene en su haber tres concurrencias al reino de Siracusa, la primera de las cuales data del año 388 a.C. Invitado por cortesanos influyentes, pensó que se le brindaba la oportunidad de conformar un gobierno de filósofos, ya que el hijo de Dionisio I había manifestado su interés por la doctrina del ateniense, y disposición a cursar los estudios matemáticos que aquella doctrina exigía como propedéutica. La serie accidentada de estas intervenciones concluyó en el año 353, con el asesinato de Dion el cortesano influyente, y Platón en accidentada huida.

Por su parte, Heidegger imaginó que el movimiento nacionalsocialista debía llevar a Alemania a una transformación total del *Dasein* (existencia, ser-ahí) alemán, y experimentar así un resurgimiento (*Aufbruch*) y un cambio

El mundo humano es precario, y la megalomanía del poder y la riqueza lleva esta fragilidad al extremo. En Platón impera el eros que impulsa hacia el Ser y el Bien. En Heidegger, impera la llamada del Ser que nos convierte en sus mensajeros. Entonces, ¿cómo dejar pasar la oportunidad de ganar al Príncipe para la magna causa? Para quien, en cambio, la única y efímera certeza es la moralidad, –Kant–, o para quien más vale el amor y la amistad, –Epicuro–, la política y la riqueza merecen por lo menos ser tratados con desconfianza.

espiritual similar al que había experimentado la *polis* helénica con el nacimiento del pensar filosófico. Esa fue la misión que lo llevó a afiliarse al partido nazi y a la aceptación del cargo de rector de la Universidad de Friburgo en mayo de 1933, desde el cual se proponía motivar a la juventud. Mientras Adolf Hitler en ese mismo año, daba por agotada la etapa revolucionaria, Heidegger afirmaba que la revolución alemana no duerme, se enciende de nuevo a nuestro alrededor. Su propósito de actuar por líneas interiores le llevó a ganarse enemigos, todo lo cual culminó con su renuncia al rectorado en 1934, y a toda intención de influir en el curso político de ahí en más.

El mundo humano es precario, y la megalomanía del poder y la riqueza lleva esta fragilidad al extremo. En Platón impera el eros que impulsa hacia el Ser y el Bien. En Heidegger, impera la llamada del Ser que nos convierte en sus mensajeros. Entonces, ¿cómo dejar pasar la oportunidad de ganar al Príncipe para la magna causa? Para quien, en cambio, la única y efímera

certeza es la moralidad, –Kant–, o para quien más vale el amor y la amistad, –Epicuro–, la política y la riqueza merecen por lo menos ser tratados con desconfianza.

...el mundo fue inventado antiguo
(Macedonio Fernández, *Museo de la novela de la Eterna*)

La pareja compuesta por *palabra* y *cosa* hace rato que retoza, tomadas de la mano. Se alimenta de la pregunta por el origen del lenguaje, ya que, si a usted le conminan a brindar una respuesta, ¿no afirmará acaso que el lenguaje se origina en las palabras, y que las palabras nombran a las cosas? En presto apoyo, vendrá el obligado recurso al *Génesis* 2.19, en el cual Adán es convocado por Jahavé a completar su acto de creación de los animales mediante la atribución de nombres a cada uno de ellos: Jahavé Elohim formó pues de la tierra toda bestia de campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. A cada cosa-animal, su nombre.

Filósofos recientes martillaron sobre caliente, haciendo que *las cosas* ya vinieran con las palabras inscriptas, sea porque Dios las creó con su Verbo, –léase a Walter Benjamin: la cosa es creada por el verbo de Dios y conocida en su nombre según la palabra humana–. O porque *la palabra* es impuesta por el embate prepotente de las cosas, a las que dota así de constancia, léase en Martin Heidegger. En todo caso, la pareja *palabra* y *cosa* sigue retozando. Ambos, Benjamin y Heidegger, están emparentados en presuponer para el lenguaje un

comienzo radicado en uno de sus componentes, *la palabra*, inscrita en *la cosa*, por acción de Dios o del Ser, que en sí misma carece de voz propia. Mas si sólo se tratara de poner palabras, ¿hubiera bastado que Karl Marx profiriera la palabra *fuerza-de-trabajo*, o que Albert Einstein gritara el $e=mc^2$, o que Enrique Santos Discépolo exclamara *Yira...Yira?* ¿Hicieron falta respectivamente *El Capital*, la teoría especial de la relatividad de 1905 o el poema de tango *Yira...Yira?* Sí, rotundamente. La cuestión es cuándo el lenguaje empieza a ser tal, y no de qué partes se compone, y no confundir una cuestión con la otra. Si Es indudable que las cosas no comienzan; o no comienzan cuando se las inventa. O el mundo fue inventado antiguo, al decir de Macedonio Fernández, entonces, también el lenguaje ya nació antiguo, esto es, discurso, ya sea artístico o argumentativo, literario al fin. El discurso es quien implanta palabras nuevas, y para ello se necesita ser persuasivo ¿Cómo llega a serlo? Sumiendo al oyente o al lector en un nudo gordiano, y poniendo en evidencia que sólo la palabra propuesta es la que puede desmembrarlo. Esa palabra será la única... para el nudo así expuesto. La palabra *fuerza-de-trabajo* supo cortar el nudo expresado por Marx en el dilema de la economía política clásica, que, salvo recurriendo a la astucia de los agentes, no podía explicar el incremento del capital. Si el lector de *El capital* aceptó ser sometido a dicho dilema, seguramente recibió dicha palabra con alborozo. El discurso que plantó el dilema fue persuasivo y logró instalar la palabra como si la hubiera dado a luz, porque de otro modo la palabra hubiera quedado boyando en el limbo de los diccionarios.

No quiero despedirme del platonismo (que parece glacial) sin comunicar esta observación... (Jorge L. Borges, *Historia de la Eternidad*)

Platón nutrió a toda la Filosofía; obviamente a los filósofos que se asumieron como platónicos y lo ejercieron de un modo manifiesto. Con los recursos platónicos, Anselmo de Canterbury dejó demostrada la existencia de Dios, porque, si Dios responde a la idea de un ente perfectísimo, no puede no existir, porque existir es más que no existir. Nutrió asimismo a los filósofos para quienes la historia de la Filosofía es la historia de los comentarios a pie de página al platonismo, como Immanuel Kant, aun cuando este fuera tan crítico de esa misma demostración anselmiana. Y también nutrió a otros filósofos, aquellos que han querido invertir el platonismo, Friedrich Nietzsche es uno, o los que declararon el fin de la filosofía metafísica, equivalente al fin del platonismo, caso de Martin Heidegger. Pero el platonismo es imperecedero, y le sobrevivirá a todos sus victimarios. Jorge Luis Borges hace su defensa en *Historia de la eternidad*. No quiero despedirme del platonismo (que parece glacial) sin comunicar esta

Anselmo de Canterbury dejó demostrada la existencia de Dios, porque, si Dios responde a la idea de un ente perfectísimo, no puede no existir, porque existir es más que no existir. Nutrió asimismo a los filósofos para quienes la historia de la Filosofía es la historia de los comentarios a pie de página al platonismo, como Immanuel Kant, aun cuando este fuera tan crítico de esa misma demostración anselmiana. Y también nutrió a otros filósofos, aquellos que han querido invertir el platonismo, Friedrich Nietzsche es uno, o los que declararon el fin de la filosofía metafísica, equivalente al fin del platonismo, caso de Martin Heidegger.

observación, con esperanza de que la prosigan y justifiquen: lo genérico puede ser más intenso que lo concreto. Casos ilustrativos no faltan. De chico, veraneando en el norte de la provincia, la llanura redonda y los hombres que mateaban en la cocina me interesaron, pero mi felicidad fue terrible cuando supe que ese redondel era 'pampa' y esos varones, 'gauchos'.

Aquí el comentario que nos cabe. La felicidad a la que se refiere Borges es la felicidad platónica. A partir de la perfecta idea de 'gaucho', los gauchos serán vistos como más o menos gauchos, más o menos perfectos, y desde sus imperfecciones aspirarán ellos mismos a ser gauchos perfectos. Hubo un momento en el cual el niño Borges supo esa perfección, y la supo como preexistente. Como el gaucho en estado de perfección es lo mejor, lo más bueno, y lo más bueno es la medida de cuán verdaderamente gaucho es quien se precie de tal, bien y verdad se hermanan por esta aspiración de las cosas y de las almas a la perfección. Y es fuente de vida, porque cada gaucho existe como tal por gracia de la idea del perfecto gaucho.

Platón estaba en la vereda de enfrente de los retóricos griegos, quienes se jactaban de ser los dueños de la última palabra en el tema que fuere, siempre que la contienda se dirimiera mediante la palabra. Que un médico dispusiera del remedio más adecuado para su cliente enfermo resultaba insuficiente, hasta tanto no interviniese el retórico capaz de persuadir al cliente a su ingesta. Pero de la misma forma, podría inducir a la ingestión de un veneno mortal. Esta falta de escrúpulos es la que sacaba a Platón de sus casillas. Aspiraba a que el retórico se atuviera al remedio benéfico, y excluyera el

venéfico. Pero vio que la mera invocación moralista al Bien y a la Verdad resultaba inconducente. Los maestros retóricos cabalgaban sobre recursos inherentes a las energías persuasivas del discurso, y hasta tanto Platón no hubo descubierto un recurso equivalente, presintió que la batalla estaba perdida. Pero lo descubrió: lo que esencialmente es cada cosa resulta atraído por su idea, por su concepto en estado de excelencia. Esta fuerza atractiva es lo que Aristóteles denominó *dialektiké isj_s*, energía dialéctica. Recién ahí la contienda fue pareja, y a Borges le brindó una felicidad terrible.

...subyace la idea de estar perdido en el universo, de no comprenderlo...

(Jorge L. Borges, entrevistado por Georges Charbonnier)

¿Existe algo así como La Humanidad? Es una pregunta que despierta sospecha. ¿No será peligroso dudar? Hasta ahora la susodicha Humanidad se las arregló muy bien para desmentir la existencia de algo digno de ese nombre, ya que todo, absolutamente todo, ha servido para racionalizar divisiones y desprecios de unos contra otros. Aún la misma doctrina de la no-violencia ha servido para identificar seres humanos acreedores a una rotunda dosis de violencia. También la doctrina de la universalidad de los derechos humanos, y el dogma de nuestra humana condición de criaturas de Dios han sido operadas con fines discriminatorios.

Algún inocente platónico podrá aducir que la idea de La Humanidad, en su *areté*, en su estado de perfección, es única e indivisa, como única e indivisa es la idea del número 2. Una visión que suponga una multiplicidad

de posibles humanidades distintas es pura apariencia; sólo vale una visión *sinóptica*. Y como tal idea platónica, es paradigmática, —es la Humanidad en sí, la esencial, según la medida de Dios y no de los hombres—, y ejerce atracción, inspirando intentos ascendentes para aproximársele. Sin embargo, el platónico deberá admitir enseguida que no todos los humanos participan de dicha perfección en el mismo grado, y que se pondrán de manifiesto notorias distancias entre unos y otros. Por otro lado, tan pronto nos proponemos brindar una definición de Humanidad, —la conocida dialéctica descendente—, ha de cumplirse inexorablemente aquello de que *omnis determinatio est negatio*, toda determinación es negación, todo intento de definición de lo humano, cualquiera sea, —animal racional, junco pensante, animal político, *parlêtre*, o creatura de Dios—, llevará por lógica a otras tantas oposiciones. Ninguna definición coadyuva a que impere entre los seres humanos una mirada fraternal.

Hagamos aquí brotar en nuestro auxilio aquéllos conocidos *Pensamientos* de Blaise Pascal: El silencio eterno de esos espacios infinitos me espanta... ¡Cuántos reinos nos ignoran!. Comentando *La biblioteca de Babel*, Borges indica la idea que le subyace: la ...de estar perdido en el universo, de no comprenderlo...el sentimiento de la soledad, de la angustia, de la inutilidad, del carácter misterioso del universo, del tiempo y, lo que es más importante, de nosotros mismos. La sospecha de que estamos solos en el universo, extraviados en el mismo bote, sumidos en un universo indiferente, puede llegar a liberar una mirada *filantrópica* y piadosa. Con esta sospecha vuelta convicción, pasaremos

a vivir sin arrogarnos un protagonismo que los espacios infinitos se ocuparán en desmentir. Insensiblemente iremos aceptando la figura de la vida recoleta y umbría acuñada por Virgilio, la *vita umbratillis*, que nos habilitará para la fraternidad entre náufragos. De todos modos, siempre estaremos a tiempo de volver a llenar nuestro mundo de sonido y furia.

...sentimiento de auto-existencia, sin comienzo ni subordinación a Planes Ajenos o Divinidades (Macedonio Fernández, *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*).

En la Historia de la Filosofía, Epicuro tiene mala prensa, y en el mejor de los casos se le guarda no más que un humilde nicho, a la sombra de Platón, a quien cuestionaba.

De Epicuro (341-270 a.C) nos han llegado testimonios de terceros, especialmente los que provienen de Filodemo, un epicúreo tardío, y fragmentos de epístolas cursadas por Epicuro mismo. Propone abandonar la obsesión por anticipar los designios divinos, ya que percibimos en cuánto nos sobrepasa la naturaleza de los dioses en poderío y existencia. Aconseja desacoplarse del temor a los dioses, y abocarse a las tareas terrenales. Es lo que Macedonio Fernández denominaba *Mística*: sentimiento de auto-existencia sin comienzo, ni subordinación a Planes Ajenos o Divinidades. Netamente defino *Mística* al estado de auto-existencia, no de adoración a conformidad con nada otro, Materia o Dios. El célebre *tetrafarmacos* (cuádruple remedio) atribuido a Epicuro, dictaba: Los dioses no son de temer. Ningún riesgo se corre con la muerte. El bien es fácil de

procurar. El mal, fácil de soportar con fortaleza. La naturaleza ha hecho que lo necesario resulte fácil de obtener, y lo que es dificultoso lo ha hecho prescindible. Si es vana tarea la de dirimir las verdades últimas, porque los dioses *están en otra*, –en la beatitud y en la inmortalidad–, por lo cual no somos merecedores de la menor atención divina, entonces no valen los fanatismos doctrinarios. No hay dueños de la última palabra ni influyentes que intercedan ante los seres olímpicos. Refiriéndose a los fenómenos astrales, campo en donde Platón (véase, si no, el diálogo *Timeo*) gozaba aterrorizando al prójimo, Epicuro escribe: reconociendo que tal o cual fenómeno puede

Anagramas en la *Eneida*, ...que los hay, los hay. Así lo aseguraba el padre de la lingüística estructuralista Ferdinand de Saussure. Su *Curso de Lingüística General* es un libro que resultó del dictado de clases recogidas por algunos de los escasos discípulos que congregaba en la universidad en Ginebra, y que él mismo no vio editado. Mucho menos sus apasionados estudios noctámbulos sobre los anagramas a los que pretendía haber identificado en variadas poéticas latinas, estudios que después de su muerte fueron hallados ocupando decenas de cuadernos, para los que buscó algún eco condescendiente en el medio académico.

comunidad basada en la filía (amor, amistad), liberada de la prisión de la riqueza y la política, y sobretodo de la *paideia*, esto es, el cuerpo de

cultura oficializado, que la *Pedagogía* se encarga de gestionar: Joven feliz, conduce tu barca y huye de toda forma de *paideia*. Estas eran las enseñanzas que impartía Epicuro en su escuela del Jardín, establecida en Atenas en el 306 a.C.

Simulemos un encuentro casual con el Kant de *Sueños de un visionario*, en donde, a partir de atestiguar allí que la razón humana no está dotada de alas como para atravesar nubes tan altas como las que nos ocultan los secretos del otro mundo, concluye con una recomendación: ocupémonos de nuestra felicidad, vayamos al jardín y trabajemos. ¿Puede acaso evitarse la suposición de que Kant se refiere al *Jardín* de Epicuro?

Los raptos epicúreos en varios de los grandes de la Filosofía no son raros, hasta el punto que puede hablarse de un pequeño corazón supernumerario de signo epicúreo latiendo en más de uno, por supuesto, sin admitirlo.

...he encontrado en la matemática y la filosofía posibilidades literarias sobre todo para la literatura que más me apasiona: la literatura fantástica (Jorge L. Borges, entrevistado por Georges Charbonniere)

Una obra de Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, invita a pensar en el regocijo de una lectura literaria que puede perderse por acción del *furor docendi*, que no trepida en hacer de todo texto magno un objeto didáctico. El docente de la asignatura *Ética* clasificará la moral kantiana en la gaveta de las éticas formalistas, porque manda someter la máxima que preside un acto a la prueba que consiste en su elevación a ley universal. Si por la forma

universal, la máxima, –por ejemplo *siempre que contraigas un préstamo, te comprometerás a su cancelación*–, supera la prueba, será incorporada al *corpus* de leyes. Es el caso del préstamo: ¿cancelarlo siempre o dejar alguna vez de cancelarlo? Si mi máxima fuera: *contraerás préstamos que te propongas no cancelar*, destruiría la institución del préstamo. Por la sola forma lógica, que revela una flagrante contradicción lógica entre préstamo y no cancelación, esta máxima se autodestruye. Si alguien evadiera la máxima, querrá justificarlo, pero seguramente será conciente que está actuando por excepción. Hasta aquí la clasificación didáctica no ha trastabillado, porque todo confirma el carácter formalista de la moral kantiana. Pero en el mismo libro, otro ejemplo cuya máxima determina que todos los talentos personales deben ser cultivados, no entraña las mismas consecuencias ya que, no porque algunos hombres dejen de cultivar sus talentos, irán los talentos a extinguirse. La máxima vale sólo porque el ser racional quiere necesariamente que todas las facultades en él se desarrollen. Este ser de las cosas es lo que dicho ser racional quiere, y por eso vale. Liberar la *Fundamentación*, como a tantas otras obras filosóficas, de la égida académica, debiera llegar a permitir una lectura literaria, en nada menor a la lectura del *Dr. Jekyll y Mr. Hyde*.

...La matemática y la filosofía, la metafísica, siempre me han interesado. No diré que sea matemático o filósofo, pero he encontrado en la matemática y la filosofía posibilidades literarias sobre todo para la literatura que más me apasiona: la literatura fantástica. Borges, pues,

concuera. La compulsión que exhibe la moralidad a favor de la universalidad del deber, y la intolerancia a la excepción, es hasta tal punto digna de la literatura fantástica, que para el mismo Kant, querer explicarla es totalmente imposible para nosotros los hombres. Pero hay más: esta compulsión, aunque inexplicable, es la fuente de dignidad más importante para el ser humano, ya que no hay otra cosa que confiera tanta dignidad como el actuar ateniéndose a normas que no responden a ninguna tutela o voluntad ajenas, sino sólo a la compulsión y a la capacidad propias por juzgar sin excepciones. Hasta punto tal que también la santidad de los santos será sometida a su tribunal. Esta es la parábola que Kant ha descrito, parábola que no se detiene en la dignidad que confiere juzgar según la universalidad, sino que avanza hasta cerrar el círculo: las cosas serán buena o malas a juzgar por su coincidencia con la inexplicable voluntad humana de universalidad. Ella definirá la naturaleza, el ser de las cosas, que desea ver imperante, –no despilfarrarás el talento–, investida de la autorizada figura del deber.

¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? (Jorge L. Borges, La escritura del dios)

Anagramas en la *Eneida*, ... que los hay, los hay. Así lo aseguraba el padre de la lingüística estructuralista Ferdinand de Saussure. Su *Curso de Lingüística General* es un libro que resultó del dictado de clases recogidas por algunos de los escasos discípulos que congregaba en la universidad en Ginebra, y que él mismo no vio editado. Mucho

menos sus apasionados estudios noctámbulos sobre los anagramas a los que pretendía haber identificado en variadas poéticas latinas, estudios que después de su muerte fueron hallados ocupando decenas de cuadernos, para los que buscó algún eco condescendiente en el medio académico. En un pasaje del segundo canto de la *Eneida* de Virgilio, Saussure aseguraba escuchar en su lectura, y por más de una vez, la palabra *Priamides*, nombre que alude a Héctor, hijo de Príamo, audición discutible porque dicha palabra está cortada en sílabas, y sembrada en forma dispersa en el poema. Lo difícil

Actualmente es frecuente el recurso de intercalar una ventana, donde se recuadra en tipografía destacada una frase, extraída del cuerpo del texto. He aquí que esta frase con llamativa frecuencia es recogida de la misma ubicación a la que yo sabía ir a sorprender el meollo ¿Qué es lo que lleva al autor a instalarlo en dicha ubicación? ¿Lo que le precede es sólo un relleno?

fue asegurar que dicha resonancia respondiera a una siembra intencional procedida por Virgilio, y no a un efecto sonoro casual. El hecho es que Saussure no logró ser convincente. La pasión empeñada en la revelación de los anagramas era comprensible, porque el *Curso* trata del valor de los signos lingüísticos, mientras que la razón de ser del lenguaje, esto dicho por Saussure mismo, es otra: es el discurso, de la índole que fuere. La voz *Priamides* requiere de un discurso poético, tanto como un llamativo acorde sonoro reclama una secuencia musical. Una palabra es un anagrama si resulta de la transposición o de la dispersión a partir de las letras de otra palabra. Los cabalistas hebreos enseñaban que la Biblia era un texto sembrado por obra divina de anagramas y seudónimos,

los que, una vez revelados, dejaban trasuntar la verdadera intención de los versículos. Ellos sí tenían la respuesta a la pregunta que inquietaba a Tzinacán, el protagonista del relato *La escritura de Dios*: ¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta...una sentencia escrita por un dios?. Los nombres del *Ein Sof* (el ser infinito) y de las sefirot (que encauzan las emanaciones divinas), pasan desapercibidos, escabullidos debajo de vocablos inocentes. Lo que auxilia aquí no es un oído sensible, como en los anagramas de Saussure, sino la adecuada doctrina de fe que alerta a la percepción. Para esa doctrina, el Dios creador y demiúrgico es una entidad subordinada, que forma parte del total dispositivo divino. Si en las primeras palabras del Génesis 1:1, –Al comienzo creó Elohim (Elohim, como Jehová, es uno de los nombres del Dios creador)–, se sabe leer que *Al-comienzo* es un seudónimo de la *sefráh* de más próxima emanación al *Ein Sof*, ello arroja como resultado que también Elohim es una creatura: *Al-comienzo*, (esto es, el *Ein Sof*) creó a Elohim (esto es el Dios creador). El *Ein Sof* es la causa por encima de todas las causas. El seudónimo (*Al-comienzo*) del *Ein Sof* está ahí, porque Él lo grabó, construyó y sostuvo de un modo oculto, conteniendo el secreto del más recóndito misterio, tal como lo comenta el *Zohar*, enciclopedia canónica de textos cabalísticos. Si estos hubieran sido los anagramas que develaban a Saussure, podría él haber sido acreedor de la bendición que alcanza al hombre libre, que para el *Zohar* es quien eleva su frente para revelar e interpretar cosas, y no teme. Pero ni tan siquiera recibió la bendición del mundo académico.

¿Quién podría negarle a Meister Eckhart (¿-1372) el derecho a afirmar en uno de sus sermones que todo cristiano debiera aspirar a ser un *adverbio* (*Biwort*) del Verbo que es Dios, cuando en un versículo aparece un adverbio, adosado al término templo de Dios: ha resplandecido en el templo de Dios como (*quasi*) una estrella matutina en medio de la niebla? El adverbio *quasi* es, entonces, un seudónimo que alude a la condición del cristiano cabal: la de ser un adverbio del Verbo.

...los peces no se deducen; las verdades tampoco (Macedonio Fernández, *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*)

He aquí el relato de una presunción, suscitada por la lectura asidua de diarios y publicaciones periódicas. En los *mass media* gráficos, son habituales las notas de comentario, rubricadas con la firma de su autor. Debiendo enterarme de su contenido en un lapso reducido de tiempo, me sorprendí reiteradamente a mi mismo yendo a levantar siempre a la misma ubicación una muestra de no más de un párrafo: pasando un tanto la mitad de la nota, digamos, al promediar el 60 % de la misma. Allí me procuraba el meollo. Actualmente es frecuente el recurso de intercalar una ventana, donde se recuadra en tipografía destacada una frase, extraída del cuerpo del texto. He aquí que esta frase con llamativa frecuencia es recogida de la misma ubicación a la que yo sabía ir a sorprender el meollo ¿Qué es lo que lleva al autor a instalarlo en dicha ubicación? ¿Lo que le precede es sólo un relleno?

Supongamos que el autor de la nota es Platón, discuriendo acerca de la virtud, entendida como el saber hacer

el bien, tal como aparece en el diálogo *Menón* (99 e). Se propone instalar la tesis de que la virtud llega por favor divino. Dicho así, a secas, la tesis no ganará ningún adepto. ¿Cómo proceder, pues? Platón trae a colación otras dos tesis, de cuya insuficiencia se valdrá: una, la virtud se tiene por naturaleza, y la otra, la virtud es enseñable. Ni una ni otra resultan. La primera no es cierta, la prueba está en que nunca ocurrió que se encerrara en la *acrópolis* a algún niño descubierto con la virtud incorporada de nacimiento, para que nadie los corrompiera, y

una vez que llegasen a adultos fueran útiles a la patria. La segunda tampoco, porque los estadistas virtuosos supieron enseñar a sus hijos los secretos de la equitación o los del combate, pero esos hijos nunca salieron imbuidos de la virtud de la que hacían gala sus padres, que con seguridad quisieron transmitirles. Llegados a este punto, sumido el lector en la perplejidad del dilema, estará ávido de una resolución. Pero, ahora sí, la tesis antedicha será bienvenida, porque las dos tesis precedentes no han resultado, y esperaron con ansiedad la solución. Platón la tiene: la virtud es de otro orden, es un don divino, que no se enseña ni se hereda. Esta teatralización es la que nuestro notero helénico desplegaría en el 60 % previo, y es allí donde haría su aparición triunfal la tesis, que no resulta de una deducción ni de una

No hay diálogo si no hay predisposición, si no hay un crédito recíproco, proveniente de la confianza que pudieran despertarse entre si los dialogantes, o de un interés por la diferencia que cada uno aporta. Pero, al final de cuentas, no habrá acontecido el diálogo si en alguna de sus vueltas de tuerca no se puso de manifiesto un saldo significativo, y la correspondiente aceptación del mismo.

síntesis. Pescar o no pescar es lo que resulta de una jornada de pescador; los peces no se deducen; las verdades tampoco. Los peces y las verdades se imponen en virtud de su capacidad resolutoria imprevista.

¿No es esta teatralización la que realizamos en nuestro hablar discursivo cotidiano? ¿No es acaso habitual que dramaticemos un intrínquilis para vender nuestra opinión, legitimada precisamente por resolver lo que otros, según nuestra propia coreografía retórica, no pueden? Nuestra creatura estuvo antes y fuera del discurso, pero, para ser aceptada, armamos un proceso de gestación, de modo tal que aparezca como un resultado, aunque hubiera precedido al proceso. La Retórica clásica supo categorizar estas estrategias discursivas en término de *oikonomía*, o articulación modular del discurso, *metábasis*, o transformación súbita y sorprendente de la tensión, y *éxodos*, o salida al reposo por desanudamiento. Pero debiera irse más lejos: lo retórico no es una *floritura* ocasional para ornamentar el discurso, sino que el acto de hablar o escribir discursivamente implica hacer ejercicio de retórica, porque hablar es intervenir en la voluntad de nuestros interlocutores, y para intervenir se requiere persuasión. A menos que lo nuestro sea del orden de lo asumidamente imperativo.

Soy un europeo nacido en el exilio
(Jorge L. Borges, 10.2.1983,
Clarín, entrevista por
Marie-Banier François)

Los nacionalsocialistas germanos se definían por la opción *sangre-y-suelo* (*Blut-und-Boden*), para distinguirse de, y aislar a, los sospechados de estar

cultivando alguna vocación por el exilio, y de habitar el mundo con la liviandad propia de un estado de tránsito, v.gr. los judíos, los gitanos y, por causa del internacionalismo del que hacían gala, los comunistas.

Desapego, desasimiento, nos llevan sensiblemente a pensar en el exilio como opción espiritual, como modo de estar en el mundo. Los cabalistas hebreos se animaron a dejarlo por sentado como un espacio imbuido de divinidad. Véase la interpretación atribuida en esta tradición al siguiente versículo del Cantar de los cantares (5:2). Porque mi cabeza está cubierta de rocío y mis cabellos de la humedad de la noche. Dios fue quien sumió al pueblo de Israel en la intemperie, pero su amor le llevó a acompañarlo al exilio. Ante la incredulidad de su amada, es precisamente la testa cubierta de rocío y de humedad prueba de que, sin cobijo, comparte con ella la exposición a los elementos. Con su *boutade*, –Soy un europeo nacido en el exilio–, Borges también nos deshinea para pensar el exilio.

De Meister Eckhart, quien después de fallecido cargó con una condena papal promulgada en 1329, proviene un término afín en el idioma alemán de la época, para cuya traducción al castellano se recurrió a Teresa de Ávila: *desasimiento*. En un sermón, Eckhart hace su presentación sobre la parábola del evangelio de Lucas (19:12), donde se relata que un hombre noble fue a un país lejano para ser coronado rey, lo cual alude a un irse, a una renuncia gozosa de sí mismo y de todo lo prescindible, para ganar todo, para ser devuelto a sí mismo. La condición de rey ya no perderá la dimensión del exilio, de la cual ha resultado.

En una alocución de Martin Heidegger que data de 1955, volveremos a encontrarnos con el *desasimiento*, aunque otras traducciones al español optaron por el término *serenidad*. El término original en idioma alemán es *Gelassenheit* (del verbo *lassen* = dejar, soltar, ceder), con el cual se propuso promover el desasimiento para con las cosas y para con el pensar calculador, tal que, a la espera de un Dios vivo, el misterio y el sentido oculto del mundo técnico no se vieran obliterados.

Sin embargo, Heidegger añoraba un nuevo arraigo, porque el hombre es una planta que requiere de la tierra para elevarse al éter del espíritu: Todo lo esencial y grandioso ha surgido cuando el hombre tenía un hogar y estaba enraizado en una tradición. Preguntamos nosotros: ¿por qué, más bien, no permanecer en el modo del habitar de las especies migratorias, y no en el de las plantas, arraigando pero sólo para recuperar la movilidad? El arraigo y el apego vividos por unos como apropiación, entrañan el exilio como castigo de destierro para otros. Por eso, amigo, más vale desconfía de todo enaltecimiento del arraigo... y anhela adquirir esa mirada fraternal tal que te permita amar, y no excluir, al prójimo en la diferencia.

...el silogismo es probablemente el más auténtico Vacío que se ha dado... (Macedonio Fernández, No toda es vigilia la de los ojos abiertos)

El concepto de *diálogo* lleva a idealizar una relación simétrica de dos o más personas, en donde ninguno

ejerce predominio, inspirada en una búsqueda compartida de la verdad. La cultura escolar ha levantado un monumento al *diálogo*, con Sócrates como prócer. En el diálogo *Gorgias*, Platón lo pondrá en duda. En esta obra, los interlocutores del personaje *Sócrates* se muestran abrumados, pero no convencidos, con claras expresiones de ofuscación y fastidio hacia *Sócrates*. Véase este extracto:

Calicles: ¿Qué violento eres, Sócrates! Si quieres creerme, renuncia a esta disputa o terminala con otro.

Sócrates: ¿Quién querrá ser ese otro? Por favor, no dejemos sin terminar esta discusión.

Calicles: ¿No podrías terminarla solo, sea hablando o contestándote tu mismo?

O este otro extracto:

Sócrates: ¿Admitimos ésto como cierto?

Calicles: Sí, si así lo prefieres... Te concedo también esto para que puedas terminar tu discurso.

Tras la fachada de un diálogo, Sócrates arrincona a su interlocutor mediante silogismos que amenazan con el ridículo a quien se le resista:

Sócrates: El que está castigado, cuando se lo castiga, sufre por lo tanto una cosa justa.

Polo: Aparentemente.

Sócrates: ¿No habíamos convenido en que todo lo justo es bello?

Polo: Sí.

Sócrates: Lo que hace la persona que castiga y lo que sufre la persona castigada es, pues, bello.

Polo: Sí.

El silogismo no es mucho más que el enunciado a secas de su conclusión, salvo los lacónicos asentimientos del interlocutor *Polo*. Al decir de Macedonio Fernández: el silogismo es probablemente el más auténtico Vacío que se ha dado, aun cuando la ‘demostración’, la ‘aplicación’, etc., todo lo que no es una humilde mostración, también es vacío. Es evidente que en el *Gorgias*, Platón no deja bien parada la virtud dialógica de Sócrates. ¿Existe, pues, algo así como el *diálogo*? Si por *diálogo* se entiende ‘búsqueda conjunta y encuentro final de una verdad’, puede sospecharse que está actuando la versión edificante acerca del lenguaje, la cual lo imagina como carente de intenciones premeditadas y de voluntad de intervención. No hay diálogo si no hay predisposición, si no hay un crédito recíproco, proveniente de la confianza que pudieran despertarse entre sí los dialogantes, o de un interés por la diferencia que cada uno aporta. Pero, al final de cuentas, no habrá acontecido el diálogo si en alguna de sus vueltas de tuerca no se puso de manifiesto un saldo significativo, y la correspondiente aceptación del mismo. Si este saldo es deductivo, como en el caso de nuestro Sócrates, estamos ante un acto de pobre retórica impositiva. Si el saldo es una suma ecléctica de las opiniones vertidas, el resultado será un híbrido efímero. Lo decisivo es que, como en la buena retórica, el saldo constituya algo novedoso y convincente. El mismo pudo preceder al diálogo mismo, premeditado por alguno de los dialogantes, o surgir como súbita iluminación en el transcurso del diálogo. En ambos casos, lo decisivo, lo que le ha justificado, es ese saldo.

Este libro viene a llenar un gran vacío, con otro

(Macedonio Fernández, *Museo de la novela de la Eterna*)

En un diálogo registrado en 1953 con un profesor japonés de nombre Tezuka, Martin Heidegger procura desalentar la solicitud de definiciones que le formula su interlocutor, y rememora que su trayectoria académica y su obra escrita estuvieron signados desde un principio por el tema del habla, *Sage* en idioma alemán. Al momento de este diálogo, casi cuarenta años después de este principio, Heidegger ruega a su interlocutor que le ahorre el intento de definir la *Sage*. Se resiste a ponerla enfrente como un objeto de examen, –Hablar sobre el habla convierte casi inevitablemente al habla en un objeto–, e invita al profesor a cejar en la pretensión de hacer teoría, pretensión que nos llevaría a decir no otra cosa que: el habla es..., o el habla consistió al principio en..., o el habla fue causado por..., o el habla es posible gracias a... Es en ese sentido que aspiran a pronunciarse disciplinas como la lingüística, la antropología, el psicoanálisis, la teología. ¿Porqué no? Ferdinand de Saussure, padre de la lingüística estructural, al respecto jugó limpio, afirmando que estudiará la *lengua*, y no el *habla*, porque, de entre la maraña del *habla*, la *lengua* es lo único pasible de ser objetivado.

Cuando se objetiva, se quiere establecer una verdad. Lo menos que se puede decir es que la noción de *verdad* es ineficaz. Macedonio Fernández escribió: Este libro viene a llenar un gran vacío, con otro. No bien se quiere establecer una verdad objetiva, sobreviene un otro gran vacío. Buda dijo, según el monje Kosen,

que el verdadero budismo no es una verdad, porque toda verdad puede ser refutada. Y cuando se trata de la *Sage* misma, salta todo por los aires. Ello ocurre porque el habla es intervención, no espejo. Cuando hablo quiero convencer, provocar que se acepte algo, reponerme como actor armando un relato que me tenga como protagonista. Lo *verdadero*, si es que queremos seguir hablando en términos de verdad, es lo que logra convencer, ya sea porque abre una perspectiva inédita, o porque tiene la capacidad de resolver un intríngulis en el que otros quedaron varados. El habla es un acto retórico, no especular.

Heidegger invita a un silencio de teorías, al menos en cuanto al habla. Queda, según él, ejercer el habla poética, pero no como un acto de voluntad, sino recién entonces cuando nos lo sea dictado por gracia del Ser, y así sus dictados nos conviertan en sus mensajeros. ¿Será que cuando devienen grandes, –grandes en edad y en vigencia–, los filósofos bajan sus pretensiones de teoría?

Pretenderemos al menos que el habla y el arte son hermanos: lo verdadero tiene que persuadir, lo bello también. Ambos tienen que dar en el blanco, en el blanco del alma, a la que tienen que deslumbrar, según Platón en *República* (VII, 518 b):

*al pasar de la ignorancia a la luz,
queda (el alma) deslumbrada por su
vivo resplandor.*

Macedonio Fernández y el sueño americano

Por Rubén H. Ríos

La impronta transgresora de los textos macedonianos supera ampliamente –en la perspectiva que ofrece Ruben Ríos– la visión borgeana, un tanto reduccionista, del “Sócrates criollo”. Su escritura “en objeto” subvierte al lector, por estar desprovista de sentido para aquellos que lo buscan ávidamente, partiendo de las estructuras convencionales del abordaje teórico literario y de plataformas encuadradas en la filosofía apodíctica.

Constructor de teleologías alternativas, incluso de la nulidad teleológica, en su sustantiva polémica con William James alrededor del pragmatismo, Macedonio se torna, más pensante, (desprovisto, además de la limitante dualidad sujeto-objeto) para quienes lo niegan como pensador o como imagen del pensamiento. La carencia de relación entre lo sensible y la imagen pensada del pensador, distorsiona los argumentos negadores de Macedonio que se quiebran bajo la presión de sentidos superfluos.

I.

Sin duda, el aspecto (o el haz de aspectos, más bien, y que parten de una raíz en común, por otro lado) menos estudiado, menos examinado y desplegado, de la obra de Macedonio Fernández (1874-1952) corresponde a su pensamiento. A lo que él denominaba –pese al explícito antiacademicismo, de modo tradicional– metafísica y que hoy, después de todo, ese decir así, se ha vuelto inapropiado, un poco obsoleto, y aun más: equívoco. Porque esa *escritura en objeto*, como la denomina (fascinado) Germán García¹, ese discurso en abismo, ese balbuceo de lo *sensible* que practica Macedonio en sus textos –siempre fragmentarios, inconclusos, como los restos de un naufragio– denominados metafísicos, llevaría adelante una *radical infracción* a las estructuras de la metafísica occidental que han modelado nuestra noción de realidad o del ser; en una palabra: del mundo.

Además, al parecer, para aproximarse al Macedonio pensador habría que atravesar (y armados tan sólo de algunas discutibles categorías o pseudo-categorías del supermarket del pensamiento contemporáneo) la versión ciclópea y absorbente elaborada por la crítica literaria, –más o menos desde la primera edición de *Museo de la Novela de la Eterna* (1967)–; pero –como contraparte– sobre todo, y de ello dan muestras por ejemplo Oscar del Barco² y más recientemente Horacio González³, habría que “matar” (como solicitaba teatralmente Witold Gombrowicz, dicen, desde la cubierta del barco que lo alejaba para siempre de Buenos Aires) a nuestro quizá más grande escritor; es decir, a Borges.

Dicho de otro modo: deberíamos someter a sospecha el capítulo borgeano

(para nada episódico) dedicado a Macedonio; el retrato, para ir al grano, un tanto costumbrista y anecdótico, que nos brinda Borges del amigo de su padre y posteriormente amistoso maestro suyo –a partir de un famoso texto de 1960–, de un anciano genial y excéntrico, suerte de Sócrates criollo entregado a los puros deleites del pensamiento y para quien (y con esto Borges lo dice todo) escribir no era una tarea.

Y bien, no sólo la distinción borgeana entre continente y contenido –palabra e idea, concepto y significante– es hartamente cuestionable, sino que contradice al mismo Macedonio. Dice éste:

Hago libro con lo pensado hace años, con lo que percibí claro recién ayer y con lo que indago aun mientras escribo la página. Aun más: en el tópico Tiempo trabajaré la vista del lector; los libros deben ser trabajo a la vista, provienen de un hombre que como todos tiene muy pocas, casi ninguna verdad profunda, plenamente poseída⁴.

Como si fuera poco Macedonio agrega:

... en arte también debe ser así, nada de trabajo inconsciente y de arrebatado, ni la simpleza de aspirar a hacer caer al lector en la ilusión de realidad, de estar presenciando, y no leyendo ficción. William James así se

Deberíamos someter a sospecha el capítulo borgeano (para nada episódico) dedicado a Macedonio; el retrato, para ir al grano, un tanto costumbrista y anecdótico, que nos brinda Borges del amigo de su padre y posteriormente amistoso maestro suyo –a partir de un famoso texto de 1960–, de un anciano genial y excéntrico, suerte de Sócrates criollo entregado a los puros deleites del pensamiento y para quien (y con esto Borges lo dice todo) escribir no era una tarea.

mostraba; yo hallo en su ejemplo estímulo a seguir mi gusto igual al suyo.

Retengamos esa mención al filósofo neoyorkino y profesor de Harvard William James (1842-1910), y en tal contexto. Pero, entrando en tema, hay

Si Borges no se instituye como el Platón del Macedonio socrático –según lo inventa–, no lo es tanto (aunque tiene su peso) por el mito borgeano del Libro (la publicación) en el horizonte constitutivo de todo texto, y que tal vez le haría confundir escribir con publicar. Se trata, en realidad, de que Macedonio no es un maestro ágrafo, únicamente –ni principalmente– un expositor oral. Los ocho volúmenes de sus obras completas, los incontables manuscritos inéditos, al respecto, lo prueban. Eso sí –lo que debe darnos una señal de la vasta dimensión de su empresa intelectual, y no tal vez sólo de su imposibilidad–, en vida, publicó poco.

más. Si Borges no se instituye como el Platón del Macedonio socrático –según lo inventa–, no lo es tanto (aunque tiene su peso) por el mito borgeano del Libro (la publicación) en el horizonte constitutivo de todo texto, y que tal vez le haría confundir escribir con publicar. Se trata, en realidad, de que Macedonio no es un maestro ágrafo, únicamente –ni principalmente– un expositor oral.

Los ocho volúmenes de sus obras completas, los incontables manuscritos inéditos, al respecto, lo prueban. Eso sí –lo que debe darnos una señal de la vasta dimensión de su empresa intelectual, y no tal vez sólo de su imposibilidad–, en vida, publicó poco.

Borges, en todo caso, reconoce haciéndole justicia –y con cierta carga emotiva infrecuente en él, con admiración y nostalgia–, como pocos, en Macedonio al pensador y no parcialmente al literato. Sin embargo, habría un prejuicio básico, acaso un deslumbramiento, y hasta un modelo

de lectura (o de escritura), que en el fondo *le impide leerlo*. O leerlo (y en esto Borges prefigura la tendencia dominante del asedio a Macedonio, incluso habría que considerar sino difunde esa familiaridad excesiva, que acorta demasiado las distancias, algo *naïf*, de llamarlo por el nombre de pila), siguiendo el armado de su antología publicada en 1961, exactamente al revés: desde la metafísica *hacia* la literatura. Sin embargo, los textos filosóficos están ahí, publicados, desde el comienzo; y con todas las claves, las pistas. Sin ir más lejos, en 1907, el *Ensayo de una nueva teoría de la psiquis*⁵.

Escrito este al que, prolíficamente, se vuelve una y otra vez como en un rito neurótico. Por asunción o por alusión más o menos tangencial, más o menos directa. Casi todos los estudiosos de Macedonio han sentido el hechizo –el encanto al menos, como cuando se hojea una vieja revista de modas– de ese lejano texto han captado, de uno u otro modo, la suntuosidad, el fulgor, el momento *stard-top* de Macedonio (un oscuro pensador de provincias, un literato extravagante) descorriendo, apenas, su relación epistolar –filosófica, precisando– con uno de los más célebres filósofos de la época. Claro, es William James: el mayor psicólogo de todo tiempo y filósofo de la emoción, del pluralismo y del pragmatismo... dice Macedonio por 1929⁶; mi total maestro enfatiza en 1944⁷.

En fin, se trata de cierta discusión con William James (fecha aquí en 1906, pero que se extendería probablemente hasta 1909 a través de dos cartas más)⁸ acerca –en el dominio de la psicología prefreudiana– de la continuidad de los estados de conciencia, según postula Macedonio, bajo el prin-

cipio –digamos– de la intensidad (que subsume Imagen, Sensación, Afección, Representación: lo que Macedonio denomina Especificidad). Y a la cual James, en la carta transcrita en el *Ensayo de una nueva teoría de la psiquis*, no se opone de modo frontal, aunque le resulta decididamente paradójico.

Pero no nos engañemos; si bien el problema no es menor (es, a decir verdad, crucial), la diferencia no afecta la devoción –mayor que la ofrendada a Schopenhauer⁹– de Macedonio por James. Recordemos, por ahora y al pasar, aquel texto de 1944:

Sé que hago metafísica poco académica; –dice Macedonio– mi total maestro William James no la hacía poco ni mucho y después de él ya no se puede ser original en metafísica no académica, que ya quedó inventada; soy sólo una manera de exponerla¹⁰.

Lo cual no significa (sino Macedonio, nuestro primer metafísico al decir de Scalabrini Ortiz en el prólogo a *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1928), no iría más allá de lo meramente epigonal) que su pensamiento no se atreva a la autonomía. O a la originalidad. Quiere decir –y lo dice, en todo caso– que James (y, tal vez con injusticia, no Schopenhauer) inventó una modalidad a la que adscribe, esto es metafísica no académica. Y se reserva –y tratándose del *estilo* de Macedonio no habría que considerarlo irrelevante, ni menor–, en cambio, una manera propia.

Ahora, en esta manera (si resulta imposible, o forzado, distinguir en la escritura de Macedonio continente de contenido, forma de fondo, pues todo se resolvería en la *inmanencia de la palabra* y por ahí se filtra, en una especie de demostración por el

absurdo, su humorismo¹¹), entonces se jugaría ahí mismo –en la palabra, en la escritura– toda o gran parte de la diferencia filosófica entre William James y Macedonio.

Pero en qué consiste su pase de manos, su gesto? Uno de los avisados, cabe suponer (maliciosamente) antes que otros, sería –otra vez– Borges. En una carta (sin fecha¹²) Macedonio le comunica:

...lo que me preocupa es la Metafísica; es decir redondear a William James, que es todo lo que falta a la humanidad consciente.

Y todavía más frontalmente se lo hace saber, por 1942, a González Lanuza:

Yo retengo la pretensión de completar a William James que lo supo todo salvo un casi que yo creería poder llenar; usted conocerá mi síntesis metafísica pronto: adición sola, no síntesis, a lo que faltó mínimamente a William James¹³.

Completar a William James, sumarle un “casi” que falta, plegarle un suplemento mínimo al pragmatismo: eso (y, al parecer, en el actual estado de remoción de sus papeles, no otra cosa) ha sido –por lo menos desde finales de la década del 30– el proyecto “filosófico” de Macedonio Fernández. En cuyo caso nos encontramos, de entrada, con algunas (pocas) certezas y en un horizonte desconocido.

II.

Para introducirnos, como Teseo pero sin ovillo alguno, en la intrincada relación Macedonio-James, o aun peor: en

la relación de Macedonio con el pragmatismo e, incluso con el utilitarismo, ambas doctrinas pertenecientes a la tradición anglosajona –lo apropiado sería despejar el camino hacia ese laberinto. En suma, abrir la discusión iniciada en 1906 entre ambos, echar una mirada *ahí*, donde hoy quedan sólo restos– señas vagas, códigos arruinados, relentes –de aquella correspondencia (y testimoniada unilateralmente por Macedonio)– aunque quizá no importe tanto lo discutido sino los *bordes*, sino el halo, el juego de sombras.

En principio todo se muestra o se organiza en torno a la tesis *sinestésica* de Macedonio: no existe lo específico en el orden de los sentidos, de la sensibilidad¹⁴.

Sé que hago metafísica poco académica; –dice Macedonio– mi total maestro William James no la hacía poco ni mucho y después de él ya no se puede ser original en metafísica no académica, que ya quedó inventada; soy sólo una manera de exponerla.

Sin embargo, si en 1906 con esto no alcanzaba para provocar la refutación de William James, por 1930 la producirá –de paso, refutando a su oponente– él mismo¹⁵. Y, en el movimiento –movimiento *princeps*– que lo arrastra fuera de la esfera psicológica, hundiendo al ser (la univocidad) en el mar sin orillas de lo múltiple *sensible*.

En rigor (y en particular) buena parte de las escasas objeciones a James apuntan, para decirlo todo, precisamente al soporte psicológico de la sensibilidad¹⁶: a la antropología, la egología, al yo, o dicho de otro modo, a la subjetividad, la conciencia. Esta última –según Sartre y algunos otros– siempre conciencia de algo y, a la vez, conciencia de conciencia: *autoconciencia*.

Primera gran toma de distancia con respecto al psicólogo James, desde ya. Sin embargo se trata de una *sustracción* –del yo, por supuesto, aunque quizá en tanto sólo cierto ultraveloz y enredado *montón o haz de percepciones* sin identidad real, al modo de Hume– y no de una *adición*, tal como lo enuncia –y con insistencia– en la carta de 1942 a González Lanuza. Pero todo ello, al cabo, no haría más que ilustrarnos al Macedonio consabido del *almismo ayoico*, al filósofo de esa única realidad: lo Psíquico; y nada del que completaría a James, y quizá al pragmatismo. El camino inverso –complementario– a recorrer consiste en seguir las adhe-siones de Macedonio a James. Seguirlo por ejemplo –momento sensacional, digamos *full colors*, del pensamiento argentino– cuando, en cierta carta, le apostrofa al filósofo Carlos Astrada:

*Como empiricista radical al estilo de W. James, no creo en ninguna clase ni necesidad de fundamentos*¹⁷.

O en otra carta¹⁸, esta vez a Adolfo de Obieta, donde asevera:

Mi teoría que creo la tomo de W. James es que: el Interés, Voluntad, Deseo (estado sentido), actúa directamente sobre cierta parte de la Materia, del Mundo, poquísima; es nuestro cuerpo, y de este cuerpo muy poca parte...

Pero, por lo demás –y tenemos muy poco o casi nada– las breves referencias a James basculan entre la cita de apoyatura o el reconocimiento.

Es como si Macedonio hubiera ocultado (o, quizá, olvidado o, acaso, postergado) el sistema (o la falta de sistema) de articulaciones, de enva-

ginamientos, desplazamientos, integraciones o desintegraciones, el *hipertexto* (acaso la síntesis metafísica que le promete a González Lanuza en 1942) –en definitiva– que como consecuencia *hiciera conexión* –acople suplementario, adición– con William James. Y a todo esto, cabe preguntarse: ¿cuál James? Porque, descontado, no se trataría de *todo* James. En realidad, a Macedonio le interesa –y así lo hace saber¹⁹– dos campos discursivos: la psicología y el pragmatismo.

Ahora bien, Macedonio (el Macedonio *básico*) –en la elaboración del *almismo ayoico* (así como su tesis del *Ostensibilismo* –“todo es lo que parece”– supone la liquidación del ser como fundamento)– ha eliminado, ha restado, sustraído, suprimido al sujeto clásico, y luego, por necesidad, a toda psicología. De modo que la cobertura de esa falla mínima que encuentra en James, la pretensión de completar a William James –como dice en la carta a González Lanuza– que Macedonio *retiene* (Yo retengo la pretensión de completar a William James afirma) en 1942, si se llevó a cabo, envía a la *vía regia* del pragmatismo. Nos coloca, como ante un *building* repentinamente nimbado de magia y secreto, frente a un texto central –la cumbre para Macedonio– de James: *Pragmatismo*²⁰. Y, a la vez, también, quizá nos hace sentir la cercanía de esa obra paradigmática o emblemática dedicada a John Stuart Mill (por paradoja o ironía) nunca más lejos de Macedonio –nunca más lejos de su *vuelo* filosófico, de su agramatismo, de esa figura familiarizada con la sensibilidad que insiste en la cultura argentina desde hace tanto tiempo. Pues, verdaderamente, qué tendría que ver Macedonio –el pensador de la inmanencia sensible o

psyché, el genial autor de *Museo de la Novela de la Eterna*– con una filosofía (rescatada en la posmodernidad por el filósofo estadounidense Richard Rorty) de lo útil y de lo instrumental, la felicidad laxa y el reformismo político: tan luego él, un *utopista*? En principio, y aproximándonos con cautela, bastante.

James en la primera conferencia (*Pragmatismo* se compone de ocho conferencias pronunciadas entre noviembre de 1906 y enero de 1907, es decir en momentos que se inicia la supuesta correspondencia con Macedonio), y apelando al argumento *ad homini* –como dirían los lógicos–, abre fuego contra el racionalismo –los principios universales, las abstracciones– a favor del empirismo –los hechos, la experiencia, las percepciones–. El punto es que de esta divergencia *filosófica* (algo así como idealismo versus sensualismo) James, tomando partido por uno de los bandos –muy nietzscheanamente, podría decirse, aparte de cierta división entre espíritus delicados y rudos–, hace *una diferencia temperamental entre filósofos*²¹. Reducción, por supuesto, que pone en escena –concepto materialista– *el cuerpo*; el cual a la vez –al decir de James– contra la perfección eternamente completa del fundamento absoluto (lo suprasensible) de las cosas, remite a lo *sensible*.

Aquí, por fin, hallamos un delgadísimo hilo de donde tirar. En este sentido, en el sentido ontológico, Macedonio completaría a James *más allá del sujeto*. O, mejor, de cierto sujeto. Subsumiría entonces, siendo lo propio del *almismo ayoico*, los temperamentos –la expresión– en la substancia (si se tratara de un *subjectum* a lo Spinoza) de la *psyché* del mundo. Se intro-

duce, así, cierta alteración de importancia en el dualismo –teoría/práctica, sujeto/objeto, *res cogitans/res extensa*– que persiste, y fundacionalmente, en los presupuestos y supuestos del pensamiento jamesiano.

Esto puede apreciarse en la segunda conferencia (“El significado del pragmatismo”), en la cual James –operando con el esquema ideas/hechos– establece el gran principio pragmático:

*un significado que no sea práctico es, para el pragmático, como si no existiera*²².

O, mejor dicho, como si sólo existiera en abstracto (“verbalismos”, diría Macedonio), en los papers de los departamentos de filosofía. Procedimiento

En Macedonio, comparando, todo sucede menos dramáticamente. No hay drama, sino tragedia. Al *fatum* (darse, “donación”) del acontecer sensible –y no sería posible otro acontecer más que el del *afecto*– pertenecen tanto las “ideas” como los “hechos”. No hay diferencia. Más todavía: “no hay más que descripción de una Experiencia imprevisible”; y a eso lo denomina (y no a algo oculto) Misterio: a ese carácter gratuito, errático, del mundo.

que, desde ya, pretende vaciar de toda trascendencia a los significantes ontológicos, pero para sujetarlos mejor a otros significantes –“realidad”, “hechos”, “experiencia concreta”, “efectos prácticos”– no menos trascendentes, no menos ontológicos, sólo hay un reemplazo de teleología: las teorías son instrumentos útiles para la vida. Y no, por ejemplo, para descifrar el enigma del universo o captar lo verdadero.

Inevitablemente esta reapropiación o inversión del sentido, en vista a fines prácticos, de la tradición filosófica, también absorbe a la noción de verdad (*es verdadero aquello que es*

beneficioso para la vida); y en tanto se trata de *creencias* –“útiles”–, además, el mismo movimiento capta a la religión. Así James, en la tercera conferencia, superpone (con inspiración, hay que decirlo, un poco *fundamentalista*) materia, energía, Dios, plan de la Naturaleza, en cuanto –no importa el nombre teológico– nos otorgan unas *vacaciones morales*, “la promesa” de un porvenir mejor²³.

En Macedonio, comparando, todo sucede menos dramáticamente. No hay drama, sino *tragedia*. Al *fatum* (darse, “donación”) del acontecer sensible –y no sería posible otro acontecer más que el del *afecto*– pertenecen tanto las “ideas” como los “hechos”. No hay diferencia. Más todavía: “no hay más que descripción de una Experiencia imprevisible²⁴”; y a eso lo denomina (y no a algo oculto) Misterio: a ese carácter gratuito, errático, del mundo²⁵.

Hundido el fundamento de las cosas sensibles, Macedonio es más radical que James. Más *interesante*. Nada lo obliga a recurrir a fundamentos *ad hoc*, a significantes prácticos (a las creencias, en suma²⁶), para disimular la incertidumbre de la vida humana, o no humana. Esa preocupación –por la “vida”, el “mundo”– de su maestro en Macedonio no tiene lugar. O tiene un lugar de pasaje (“El zapallo que se hizo cosmos”, por ejemplo, algunos textos de sesgo biólogo), siempre *experimental*. Se lo dice a Astrada en una exclamación: Nadie sabe qué le conviene más a una especie, ni siquiera si le conviene ¡vivir!²⁷

Con todo, la vida –producto de *un golpe de dados que se repite* (“...a cada momento debe repetirse el azar que por primera vez originó la vida...”) ²⁸–, se comporta como una voluntad de

vivir; es decir, quiere, aunque no todo querer da lo mismo:

...debe suprimirse el rótulo 'seres vivientes' o vivos —escribe Macedonio— y reemplazarse por 'seres sobrevivientes'; debe hablarse de especies o individuos sobrevivientes. Un ser vivo común, o sea sobreviviente, no es más que un individuo que se adaptó mientras perecían muchos otros cualesquiera iguales (...) Un sobreviviente no debe tener nada que no sea teleológico; pero hay una superior a la teleología del Longevismo: la teleología del Hedonismo²⁹.

Aquí nos aproximamos finalmente a un suplemento de relativa importancia al sistema de James. Mientras en Macedonio el ser (lo Uno), en realidad, *no es* —no existe, puesto que el mundo sensible, la *psyché*, no tiene sustancia y, por lo tanto, habría sido dada la nada en vez del ser³⁰—, y no siendo sino pura *representación sin voluntad* en el sentido de Schopenhauer (o puro modo, pura “Naturaleza naturada”, puro “cuerpo”, según las categorías de Spinoza), puro fenómeno, *carece de determinación, de teleología*.

En James, por el contrario —según la cuarta conferencia—, el ser (lo Uno) sólo puede concebirse en términos *teleológicos*, si bien se trata —dentro, una vez más, de cierta *inversión* del dispositivo hegeliano, al parecer, tomado de Schiller— de una teleología abierta o negativa³¹, donde lo Uno (el ser unívoco) estaría hipotéticamente al final —y no al principio— del proceso pragmático del mundo, siempre fragmentario (múltiple) y plural³². De este modo (quinta y sexta conferencia), la épica de James hace ingresar la expe-

riencia de la conciencia humana bajo una estructura más amplia: la del *bildungsroman* instrumental y utilitario del pragmatismo³³.

El sentido de todo ello, sin duda, falta. En Macedonio también, pero falta en general y no cada momento en particular (y esto, justamente, por aquello). Puesto que la vida, y la vida humana (en especial), como parte de la inmanencia sensible, se constituye teleológicamente. Lo que sucede, a diferencia de James (para quien cualquier teleología de efectos prácticos, útiles, es preferible a ninguna), y porque éste atiende al sentido del objeto en vez de al campo de posibilidades de lo sensible, es que en Macedonio —el Macedonio utopista— se desarrolla crispadamente una crítica a la teleología vital del *antrophos*. Al para qué. A eso apunta —es decir: al surgimiento de otra sensibilidad y otra teleología, en todo caso— la fuerte crítica social y política (y también la preocupación constante por el dolor, las enfermedades, etc.).

III.

Observemos, antes de avanzar sobre las consecuencias de esta crítica sobre el humanismo de James (séptima conferencia), que tal “adición” de Macedonio al pragmatismo —la dimensión crítica— comporta cierta performatividad antipragmatista. Hierde el núcleo del pensamiento de James, pero también la teleología de la felicidad —extraída o heredada del *american dream*—, esa eudemonología del pragmatismo posmoderno de Rorty. Es como si, con Macedonio —que no haría más que radicalizar la desfundamentación de su maestro³⁴—,



Macedonio Fernández

la instrumentalidad pragmática (y el proceso de mutación que supone) sufriera una conversión de *sentido*. Es decir, la “acción” (*pragma*), orientada más allá del (lo) útil; en suma, como si la teleología de universo abierto –pero de *economía cerrada*– de James (o de Rorty) se ensanchara.

¿Hacia dónde? Hacia lo ilimitado, sin duda. Para Macedonio *todo es posible*, ya que la inmanencia sensible –la *psyché*, los estados del mundo *experimentados* por una sola sensibilidad y no por los sujetos– no responde a ninguna ley, a ningún fundamento: sólo “fenomenalismo”, acontecer, y bastante caótico por poco que se piense. Ahora, en cuanto al hombre (o, mejor dicho, a los hombres), a la *humanitas*, en torno a la cual gira la séptima conferencia de *Pragmatismo*, cabe decir igualmente otro tanto. Porque es allí, con relación al hombre, donde Macedonio agre-

garía el suplemento definitivo (y el más problemático) a William James.

De manera que éste, sobre la base de un devenir múltiple (tendiente, y quizá a perpetuidad, como el personaje de Kafka que jamás llega al castillo, a la unificación del mundo), en la séptima conferencia, distingue –en el constructo humanista– tres partes (muy apegadas al empirismo) de la realidad: las *sensaciones* (“que nos son impuestas sin que sepamos de donde vienen”), las relaciones entre las sensaciones o entre sus copias en nuestra mente (de dos tipos: mudables y fijas, esenciales estas últimas asignadas a la teoría del conocimiento), y las verdades previas (“adicional a esas percepciones, aunque en gran parte basada sobre ellas”).

Las dos primeras partes son mudas, mientras la tercera –el tejido de las creencias– concentra el lenguaje, las *descripciones* de la realidad; o, en rigor, la “realidad” misma, puesto que para James no existe la realidad en sí –círculo vicioso– *sino solamente nuestra creencia acerca de la realidad*.

De ahí que, rectamente, el estatuto del hombre –contra el fondo evanescente del mundo– corresponda al del *creador*³⁵. Si bien lo es sólo en parte (la parte humana), actúa como el agente principal de la astucia de la razón pragmática. Es decir, es un creador instrumental, del *medium* teleológico.

Por supuesto en Macedonio, por empezar, no hay sensaciones (*affectus*) por un lado, y percepción heurística –mediante la creencia– de la realidad por otro. Esto porque, como sabemos, la dualidad sujeto/objeto ha sido, en él, abolida. Todo lo que hay –o, mejor que *no hay* (la donación de la nada, de lo insustancial)– sería el flujo sensible: si se quiere, el Alma del Mundo del

Timeo de Platón –esa *psyché* compuesta del Ser, lo Mismo y lo Otro a la manera de una esfera de doble hélice intermedia entre lo sensible y lo inteligible– sometida a una *inversión* (como pedía Nietzsche) en la cual lo Otro (la alteridad, la pura diferencia pero no de *algo*, la *diferencia en-sí*) se convierte en el principio propio de la sensibilidad desencadenada.

Por lo que el hombre –si es que nos mantenemos en ese registro– no tendría oportunidad de agregar, de añadir, cosa alguna a la “Externalidad”, como la llama Macedonio, quizá en distorsionada sintonía con el mundo como absoluta percepción del obispo Berkeley. No hay exterioridad posible. No hay cosa extensa, se entiende.

En segundo término –y entraríamos, al parecer, en cierto umbral de indecidibilidad– está la cuestión a dilucidar de las “copias”, como dice James con Hume, de la instancia sensible. La cuestión (a dilucidar), en el pensamiento de Macedonio, de las “imágenes” en cuanto *re-presentación* o copias de la sensibilidad o *psyché*. El problema no es para nada secundario, puesto que –y en eso le va la suerte de Macedonio en ciertos debates del pensamiento contemporáneo–, allí mismo, quizá se decide (sobre todo) si se trata de un pensador de la tradición metafísica (*ontoteología*, en jerga heideggereana), o no. O, dicho todavía más sofisticadamente, si Macedonio forma parte de la *metafísica de la presencia*, o no.

Eso –el rebasamiento de la metafísica– anuda y desanuda las aporías, las vacilaciones, de Macedonio, ante (como lo advierte, en su libro, Horacio González³⁶) la relación –o falta de relación– entre lo sensible y la imagen. En realidad, entre los estados del mundo y la *representación* de estos. Pero tal

posibilidad, en la ontología negativa de la *psyché*, resultaría por completo imposible. Todas las oscilaciones –los embrollos– de Macedonio³⁷ se basan, por el contrario, en un concepto tomado de la tradición metafísica, es el concepto de representación quizá heredado en especial de Schopenhauer y, en definitiva, de toda

la metafísica de la conciencia que, como un falso juego de espejos, crea la presencia donde no la hay. O nunca la hubo. Ya que, desde luego, sólo puede haber *re-presentación* (mediación) de la presencia, del

ser, en tanto que éste se concibe como *presencia* (ente). Pero la afectividad, la sensibilidad, en este caso, es (si puede decirse así) el *no-ser mismo*, por lo tanto, supone la disolución inmediata de todo ente (presencia presente) en un *estado afectivo*, y como tal –sentir sin imágenes, sin percepción– *irrepresentable*. Y más aún: como tal contingente. Con esto Macedonio se resguardaría de la metafísica de la presencia, pero generaría un problema mayor.

Queda claro algo: *lo sensible permanece irreductible a la mediación*. Y si la *psyché* se define como el continuum de los estados irrepresentables en –preposición de lugar– una sola sensibilidad o afecto, o bien esta produce (igual a una *physis*) los estados, o bien los traduce. Pero, tanto en lo primero como en lo segundo, la sensibilidad misma (si existiera) no sería más –recordando a Derrida– que una *huella*. En esa diferencia (se diría, entre el *no-ser* y

Todas las oscilaciones –los embrollos– de Macedonio se basan, por el contrario, en un concepto tomado de la tradición metafísica, es el concepto de representación quizá heredado en especial de Schopenhauer y, en definitiva, de toda la metafísica de la conciencia que, como un falso juego de espejos, crea la presencia donde no la hay.

el ente) Macedonio hallaría el motivo principal para llamar a su pensamiento idealismo. Porque, en principio, todo discurso –escena privilegiada de la representación de la conciencia– que pretenda la transparencia ontológica se enroscaría sobre sí mismo: no tendría otro destino que la circularidad auto-referencial, logocéntrica.

Todo el tiempo la *escritura* de Macedonio (que explícitamente renuncia a ser otro cosa que texto) da testimonio del carácter intratable de lo sensible. Más todavía: “afectividad”, “sensibilidad”, “afecto”, etc., conformarían –lo mismo que el universo entero del lenguaje– sólo puros significantes sin correlato “real” de un incondicionado extralingüístico.

No obstante, a ese nivel, habría que conjeturar, por el contrario, un *condicionado lingüístico* (sólo un producto del lenguaje); y en consecuencia, admitir –como insinúa Macedonio (“no hay más que descripción de una Experiencia imprevisible”)– que la *psyché* consistiría (sin consistencia alguna) únicamente en la praxis del lenguaje nombrando o describiendo el acontecer errático del mundo. Es decir, lo que Macedonio define como “idealismo” (si se quiere, algo así como el espíritu absoluto invertido, sensible, aunque sin dialéctica, “nominalista”), y que, según la lógica irrepresentable o impresentable de la inmanencia de la sensibilidad, cabría denominar (dado el poder performativo del lenguaje que, virtualmente, “hace mundo”) *pragmatismo poético o mitopoético* del acontecimiento.

Todo ello, en James, se encuentra (se refleja) como en una *remake* demasiado concebida para hacer buenos negocios. Si la sensibilidad (que, en él, no es irrepresentable) adolece de

mudez, el lenguaje –las descripciones– viene a llenar esa carencia de modo creador, pero siempre de modo *útil*. La saga pragmática de James –saga, por lo demás, fácilmente superponible a la de la técnica “provocante de la naturaleza” (Heidegger) con fines prácticos o *razón instrumental* (Horkheimer)– no admite, concluyendo, otro modo creador para el hombre. Incluso, éste como fabricante de creencias (la realidad misma, para James), sirve al *deber-ser* de la teleología negativa de lo útil, de la utilidad. Y, como tal, el pluralismo se revela –con todos los slogans democráticos– un estrecho corredor que rechaza lo inútil, el exceso, “el gasto puro”; en otras palabras, *lo ilimitado*.

De la misma manera que hay algo religioso –del orden de la escatología–, y cierta teología negativa (el “misterio original”) que hace posible esta razón instrumental, alimentando la conciencia iluminada de la “creencia en la creencia”, también la intervención humana –cautiva de la finitud en el infinito potencial del devenir– se somete (ahora, a nivel del ente objetivado) al *límite* infranqueable, utilitarista, deshistóricizado, profano, *del trabajo*.

Casi, podría decirse, que con el pragmatismo de James asistimos a una transfiguración del esclavo hegeliano; extraña transfiguración de tipo antropológico (“humanista”, aunque de un humanismo zoológico y anonadado³⁸) que renuncia a la lucha por la libertad. Por lo menos. Y coloca en su lugar la lucha por la supervivencia a través de la generación de instrumentalidad.

En cambio, con Macedonio, de acuerdo a “esa única realidad: lo Psíquico”, el *hombre* (el sujeto) se desvanece en la nada. O en la inmanencia sensible, lo que vendría a ser lo

mismo, aunque “nada” –la palabra– no significa “vacío”. Allí actúan, por doquier, los *sense-data* del viejo empirismo desobjetivizados y desobjetivizados, sin fundamento, –y aquello que lo es todo– isomorfos al *lenguaje*.

De existir (ontológicamente hablando, en el sentido fuerte) una entidad –por decir así– llamada “sensibilidad o *psyché*”, de ella no tendríamos más que ecos, trazos, marcas o huellas, pero al no existir en-sí, sino como *autoposición* del pensamiento de Macedonio que tacha la instancia suprasensible de la metafísica, el lenguaje (que tampoco existiría, en sentido objetal) agota –recubre– toda la dimensión del “ser”. Por lo cual, *psyché sería el nombre de la actividad incesante de la producción inmanente de los estados del mundo en el nombrar*. Supone, en todo caso, la nada –¿el silencio?– como sus bordes, aunque no como su límite.

Aquí entramos, y a través de caminos –o de desvíos– por completo divergentes, a una zona vecina de las tesis tardías –“nominalistas”– del viejo Heidegger acerca del lenguaje³⁹. Y donde –salvando las distancias, todas las distancias del caso– la *psyché* se asemeja (comparten la misma *tonalidad*, el mismo rechazo de la operatividad técnica) al Canto (“melos”) del Mundo, al modo mismo del *Ereignis*, del –traduciendo– “evento que co-apropia” donando, así, el *ser*, nada menos: el *ser*. Punto denso de confluencia –tal vez de encrucijada– que enunciaría de algún modo lo mismo: “¿el ser es la donación de la palabra?” Quizá.

Pero volviendo de estas oscuridades, para volver a la cuestión central, a William James, a esta altura se hace evidente que la “adición” de Macedonio –el complemento o suple-



mento– al pensamiento de James (y por extensión, al pragmatismo) lo trasciende. Y en mucho. Ese “casi” (de acuerdo a Macedonio) que le faltó a James (en vocabulario metafísico: que el “ser no es dado”) se convierte, al fin, por un desplazamiento al interior del pragmatismo, y desde un exterior “místico”, en el pretexto para proyectar otro horizonte, otra sensibilidad, quizá el esbozo de otro pensamiento.

De modo que sobre James (y para quedarnos en James) cae un efecto cascada de transmutación o de aniquilación en el corazón de la concepción humanista; lo que no es poco por tratarse, en el fondo, de un humanismo. No a favor, sin embargo, de lo inhumano o lo no-humano (o, incluso, de esa “eternidad” sospechosa, algo *teologizada*, que Macedonio le adjudica a la sensibilidad a la manera de Spinoza o, incluso, de Berkeley), sino más bien a la inversa. Esto es: –corriendo el peligro de resubjetivizar todo o algo

peor, quien sabe— la *psyché* no sería posible sin el *antrophos* o sin aquello que, en su lugar, hable. No digamos —esa “invención reciente”, como dice Foucault— el “hombre”. Pero la *psyché* (dejando entre paréntesis el “hombre”) requiere de cierta subjetividad que escuche, hasta lo inaudito, el “Canto del Mundo” y diga, nombre lo *innombrado*. Lo otro, la alteridad. Lo que aún no “es”.

Mientras en James (y quizá, por definición, en los humanismos metafísicos) el hombre ante los *sense-data* del campo de objetos y sus leyes, envuelto en sus creencias útiles, en sus egologías, en su *mathesis universalis*, como un cruzado escéptico —y ascético— en su armadura, se *re-presenta* a sí mismo por medio de la creación de instrumentalidad al servicio de la racionalidad del dispositivo técnico, guiado a su vez por una teleología ciega (o la del *american dream*), en Macedonio el “hombre”

(aunque ya no sería el “hombre”, el “sujeto” tal como lo conocemos) tiene que asumir la tarea —que le vendría impuesta por la inmanencia irrepresentable de la sensibilidad— de “hacer” el mundo describiendo lo que aun no tiene nombre, lo que aún no ha advenido, o está por advenir, a la palabra, al mundo. Tarea esta, para decirlo todo, más que humana, “sobrehumana”. O dicho, abusando del entrecomillado, con una fórmula retórica: “el nominalismo de la sensibilidad” de Macedonio Fernández sería justamente un “superhumanismo”. Y tal tarea, al menos, tendría un “nombre” provisorio, un nombre que no lo nombra o lo tergiversa, un nombre melancólico y aproximado, menesteroso y destellante, arcaico e improbable: *pensamiento poético, mitopoiético* (de *poiesis*: “invención”, “creación”), esto, por supuesto, si algo así es posible o simplemente todavía *pensable*.

NOTAS

1. García Germán, *Macedonio Fernández: la escritura en objeto*, Buenos Aires, Siglo XX, 1975.
2. Del Barco Oscar, “Macedonio Fernández o el milagro del ocultamiento”, en *La intemperie sin fin*, México, Universidad de Puebla, 1985.
3. González Horacio, *El filósofo cesante*, Buenos Aires, Atuel, 1995.
4. Fernández Macedonio, *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*, *Obras Completas*, vol. VIII, Buenos Aires, 1990. Nota al pie insertada por Adolfo de Obieta en “Yo sé la palabra en la boca del ser” (1930), p. 355.
5. Fernández Macedonio, *Papeles Antiguos*, *Obras Completas*, vol. I, Buenos Aires, 1981, pp. 74-81. Publicado originalmente en “La Universidad Popular”, N° 10-12.
6. Fernández Macedonio, *NVA*, *op. cit.*, “Extractos de correspondencias espiritualistas”, pp. 237-238.
7. Fernández Macedonio, *NVA*, “Verdades pedantes frías y verdades calientes” (1944), p. 380.

8. Cf. En “Extractos de correspondencias espiritualistas” escribe Macedonio: “*William James, viviendo en Cambridge, Massachusetts, U.S., calle Irving 95, envíame dos fotografías suyas y varias cartas interesándose por mi preconización espiritualista y por una teoría psicológica de la Especificidad, original mía, que, parece, singularmente le impresionó. La impugna, pero queda en hacer observaciones ad hoc y exhortame a observar en sensaciones de más extensión y duración, pues yo negaba la pura especificidad estimándola aperceptiva y no inmediata. Me escribió con fecha noviembre 3 de 1908 y luego en agosto 27 de 1909 (...) Mi teoría se la expuse en inglés y francés (...) Yo manifestábele pensar que su teoría de la Emoción era, de inspiración o de consecuencia, optimista.* Si bien por otro lado, en NVA, “Definiciones de ideas y vocablos”, p. 307, parágrafo 6, Macedonio asegura que la correspondencia con James se produce entre 1906 y 1911, cuando James muere en 1910.
9. Fernández, Macedonio, *Epistolario, Obras Completas*, vol. II, Buenos Aires, 1991. Carta a Juan B. Justo, marzo de 1926, pp. 151-153. “...creo que el único pensamiento claro (pero ni completo, ni realmente honesto siempre, algo teatral) es el de Schonpenhauer”.
10. Fernández, Macedonio, *op. cit.*, “Verdades pedantes frías y verdades calientes”.
11. Hay que subrayar aquí cierta conexión, también, con James. En *Cuadernos de todo y nada*, Buenos Aires 1972, pp. 32-33, Macedonio anota: *La vivencia de absurdos. De William James debió decirse: Hizo llorar a la Tautología pero sonreír, vivir y ser vividos a los absurdos. Yo lo imito: soy como su Jefe de Trabajos Prácticos en mi humorismo. Comprender los absurdos significa comprender que todo es posible.*
12. Fernández, Macedonio, *op.cit.*, Carta a Jorge Luis Borges, sin fecha, p. 24.
13. Fernández, Macedonio, *Ibid*, Carta a Eduardo González Lanuza, junio 30 de 1942, pp. 75-76.
14. Cf. *...llamamos color y forma a una sensación que no ocurre nunca sin cambio en ese grupo de sensaciones que llamamos ojo. Este el asunto prominente de mi correspondencia con el psicólogo James entre 1906 y 1911. Las veinte páginas en que le expuse mi tesis negando la especificidad sensorial, visión, audición, contacto, nacieron de un ensueño del que no supe al despertar si estaba tejido con imágenes visuales (pasaje de una novela o escena visual de la vigilia) o auditivas: el canto de Hans Sachs en Meistersinger..., como llamamos naranja a un conjunto de sensaciones cuya reunión es de gran frecuencia: cierto olor, resistencia o rigidez, sabor, color y forma cuya reunión (espacial-temporal) es frecuente, se llama naranja*”. (NVA, “Definiciones de ideas y vocablos”).
15. Cf. *Lo que yo he negado al negar la Especificidad o Variedad en mi correspondencia con William James fue absolutamente confuso. La Variedad es tan eminente que precisamente anula la noción de ‘ser’. Lo que debí negar es la supuesta semejanza entre fenómenos puros por provenir de un mismo órgano (complejo material), ojo, oído, piel. Por su parte William James estuvo acertado en no admitir mi teoría, y tan equivocado como yo en lo que me opuso: que una sensación más extensa y prolongada hacia manifiesta la diferencia. Por duración o amplitud de aplicación en el punto de origen, una variedad pura no varía psicológica o metafísicamente, y lo que pueden llegarme son datos causales, noticias (que son otros estados puros) a su vez irreductibles unos a otros en su Variedad metafísica o psicológica. Una variedad no varía por ella, y si tuviera sentido decir que varía (lo simple no varía sin dejar de ser totalmente, en todo lo que es), aparecer otra variedad no es variar la anterior. Ante la variedad (de lo simple, pues otra cosa no merecería tal nombre) el pensamiento ha concluido. Ella es todo el misterio, y quizá, que concluya el pensamiento, como ella lo impone, es la plena comprensión (como diferente de Intelección), la claridad, la cesación del misterio, el estado místico.* (NVA, “Yo sé la palabra en la boca del ser”).
16. Cf. *El verdadero problema para el Idealismo Psicológico Pluralístico, diremos al estilo James, es el de la simultánea percepción por toda la pluralidad de psiques, de multitud de estímulos de sensación que parten del Mundo Exterior, o sea de esa materia cuya existencia como externalidad, como diferente de los estados psíquicos que se dice provoca, niego.* (NVA, “Metafísica”, 1930-1950, p. 414). O también: *Los psicólogos pueden escribir amplios capítulos sobre la asociación de ideas, emociones, efectos de la atención, inhibiciones, memoria, evocación, etc., pero ninguno, creo, podría asegurarnos haber percibido la prelación temporal mínima: (como en toda secuencia causal) 1, entre la voluntad de mover un brazo y el movimiento de éste; 2, entre la voluntad de atraer, mantener o desterrar una imagen y la retención o alejamiento de ésta. Este es un caso de los que llamaré mínimos del ser; en este caso es mínimo de tiempo; otros son mínimos espaciales; quizás otros de intensidad. Estos hechos de minimalidad del Ser estorban en extremo la indagación metafísica; hay muchos volúmenes, errores y dudas de metafísica que no son más que oscuridades debidos a los mínimos. Las teorías de la emoción han padecido mucho con ellos; con James, con Lange, con Ribot, con Wundt, no estamos seguros todavía si la emoción (sentida) y su gesticulación son simultáneos, son de distinto instante, y en tal caso cual es antecedente. (...) Todo el problema dualismo cuerpo-alma depende de este mínimo.* (NVA, “El ensueño es un trámite”, p.334.) O aún más: *Dos situaciones de tropiezo de metafísicos, que aparece en los que estudian todo, son: cómo pensar en lo ‘interior’ de otro sin revestirlo de cierta externalidad. Baldwin: no es posible intuir el sentir de otro. Kant Pero este intuir es inteligible como ‘conocer’ en la acepción de James, y acaso en todo intuir no hay halo y proceso a-perceptivo? Si lo hay, lo mismo es sentir lo propio que intuir lo subjetivo de otro, y siendo ambos actos de intuición algo a-perceptivos podemos decir que no es imposible sentir el estado psíquico de otro; no sentir por simpatía igual estado que otro sino el mismo estado sentido por dos yo. Esto sugiere que lo que no hay es el yo-otro, o sencillamente el ‘yo’(...) qué queda de los esquemas, nociones, de los conoceres como los entiende James?* (NVA, “Ella”, pp. 220-221)

17. Fernández, Macedonio, *op. cit.*, Carta a Carlos Astrada, sin fecha, pp. 140-142. Hay otra carta a Astrada, noviembre 2 de 1933, pp. 135-137, que da una idea bastante precisa de la posición de Macedonio respecto de la filosofía universitaria, sólo por esta frase: *...igual posibilidad de darse el ser o el no-ser y estar dado el ser. Está implicada naturalmente toda la investigación sobre la inanidad o validez de las abstracciones Ser, No-Ser.*
18. Fernández, Macedonio, *op. cit.*, Carta a Adolfo de Obieta, sin fecha, pp. 215-217.
19. Fernández, Macedonio, *op. cit.*, “Diario de vida e ideas”, p. 100. *Dos ideas preciosas tiene el médico yanqui William James: la absolutamente propia de la teoría de la emoción (simultánea se dice con la de Lange) y la importantísima de pragmatismo que quizá arrancó en aquello de ‘creer que se cree’, de Spencer, idea que se decide mejor en James.* También en, *op. cit.*, Carta a Borges, diciembre de 1938, pp. 23-24, Macedonio recomienda la lectura de “Pragmatismo de W.J. y el último capítulo de su texto de psicología”.
20. James, William, *Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires 1975. Trad. de L. Rodríguez Aranda.
21. James, William, *op. cit.*, “El dilema actual en la filosofía”. Dice, p.e., James: *Los temperamentos, con sus apasionadas tendencias y oposiciones, determinan a los hombres en sus filosofías, ahora y siempre.*
22. James, William, *Ibid.*, “El significado del pragmatismo”.
23. James, William, *Ibid.*, “Algunos problema metafísicos considerados pragmáticamente”.
24. Fernández, Macedonio, *op. cit.*, Carta a Borges, sin fecha, pp. 19-23.
25. Fernández, Macedonio, *Ibid.*, “Este mundo no tiene Rumbo (dinámico) ni Perfil o Modo de Ser; por tanto no tiene Identidad, como nosotros tampoco tenemos”.
26. Aún menos a la creencia en Dios. El misticismo de Macedonio –“Crítica del Ser”– es a-teológico. Cf. *Epistolario, op. cit.*, Carta a Francisco Rodríguez Egaña, abril 2 de 1936, pp. 191-192, donde alude a la “novedad de la concepción del estado místico a-teológico”. En todo caso, para Macedonio, Dios nada resuelve, nada dice del “Misterio”. En *NVA, op. cit.*, “Codear fuera a Kant es lo primero en metafísica”, p. 349, lo dice claramente: “El problema metafísico es un problema para Dios como para el espíritu humano”.
27. Fernández, Macedonio, *op. cit.*, Carta a Carlos Astrada, setiembre 2 de 1939, pp. 139-140. También, dentro de la misma línea desfundamentante, en Cuadernos de todo y nada, *op. cit.*, pp. 133-135, Macedonio escribe: *Como el girar de los planetas, la vida no se propone nada (...). Mejor decir que la vida existe como pudo no existir; que surgió de una casualidad y que por cualquier accidente eventual –aumento de varios grados en la temperatura del mar, del aire, de la tierra o disminución por enfriamiento del sol o cualquier otro causa– puede desaparecer cualquier día.* La misma idea puede encontrarse en *Teorías, op. cit.*, Crítica del Dolor, “Arte de Vivir”, p. 46.
28. Fernández, Macedonio, *Teorías, op. cit.*, Apéndice de “Para una teoría de la salud”, p. 312.
29. Fernández, Macedonio, *Cuadernos de todo y nada, op. cit.*, pp. 36-37.
30. Cf. Fernández, Macedonio, *op. cit.*, Carta a Adolfo de Obieta, febrero 5 de 1933, pp. 218-219.
31. James, William, *op. cit.*, “Lo Uno y lo Múltiple”, p. 16. “Es dogmatizar a riesgo propio clamar que existe una unidad teleológica absoluta, decir que hay un propósito al que se hallan subordinados todos los detalles del universo”.
32. James, William, *Ibid.*, *El pragmatismo, al hacer depender la indagación empírica final de lo que pueda ser entre las cosas el equilibrio de la unión y desunión, se coloca claramente del lado pluralista. Y hasta admite que puede llegar un día en que la unión total con un conecador, un origen y un Universo consolidado en cada aspecto concebible sea la más aceptable de todas las hipótesis. Entretanto, la hipótesis opuesta, la de un mundo todavía imperfectamente unificado, y quizá destinado a permanecer siempre así, debe ser abrigada con toda sinceridad. Esta última hipótesis es la doctrina del pluralismo.*
33. James, William, *op. cit.*, “Concepción de la verdad según el pragmatismo”, p. 173. *En cuanto la realidad significa realidad experimentable, tanto ella como las verdades que el hombre obtiene acerca de ella están continuamente en proceso de mutación, mutación acaso hacia una meta definitiva, pero mutación al fin y al cabo.*
34. James, William, *op. cit.*, “Pragmatismo y humanismo”, p. 201. *Detrás de los simples hechos fenoménicos, como acostumbrara decir mi viejo amigo ‘rudo mental’ Chauncey Wright, el gran empirista de Havard de mi juventud, no hay nada. Cuando un racionalista insiste en que detrás de los hechos existe el fundamento de los hechos, la posibilidad de los hechos, el empirista más rudo lo acusa de tomar el simple nombre y naturaleza de un hecho y de agitarlo detrás del hecho como una entidad duplicada que lo hace posible.*
35. James, William, *op. cit.*, *Ibid.*, p. 197. *Tanto en nuestra vida cognoscitiva como en nuestra vida activa somos creadores. Añadimos, tanto al sujeto como al predicado, parte de la realidad. El mundo es realmente maleable, está esperando recibir su toque final de nuestras manos. Como el reino de los cielos, sufre voluntariamente la violencia humana.*
36. Cf., González, Horacio, *op. cit.*, “El sueño, la muerte, el idilio”, p. 165 y ss.
37. Cf., Fernández, Horacio, *op. cit.*, “Verdades pedantes frías y verdades calientes”.
38. Cf., James, William, *op. cit.*, “Pragmatismo y religión”, p. 227. *Personalmente no creo en modo alguno que nuestra experiencia humana sea la más alta forma de experiencia que exista en el Universo. Creo más bien que estamos en la misma relación con la totalidad del Universo que nuestros perros y gatos lo están con la totalidad de la vida humana.*
39. Cf., Heidegger, Martin, *De camino al habla*, Barcelona 1990, Trad. Y. Zimmermann.

Ciclo de pensamiento contemporáneo

Panoramas, ofrecimientos, expectativas

Mayo

26 > Ricardo Forster: *Benjamin y los libros*.

Junio

2 > Ricardo Piglia: *El escritor como lector*.

9 > José Emilio Burucúa: *Consideraciones sobre la conservación del patrimonio artístico argentino*.

16 > Juan Molina y Vedia: *La ciudad de Buenos Aires en los años '90*.

23 > Germán García: *El psicoanálisis y los debates culturales: ejemplos argentinos*.

30 > Juan Samaja: *El cuerpo, la lengua, la escritura y los hipertextos en la trama del hombre contemporáneo*.

Julio

14 > Angela Di Tullio: *La construcción de la identidad lingüística argentina*.

21 > Alcira Argumedo: *Los desafíos de la integración en América Latina*.

28 > Ricardo Bartís: *La puesta argentina*.

Agosto

4 > Héctor Schmucler: *La memoria como ética*.

11 > Nicolás Rosa: *La izquierda de la izquierda del grupo Boedo: miserabilismo y pobreza*.

18 > Fernando Devoto: *Argentina y Brasil: apuntes para una historia comparada*.

25 > Josefina Ludmer: *Tonos antinacionales de América Latina*.

Septiembre

1 > Oscar Terán: - *Peregrinaciones de Juan Bautista Alberdi*.

8 > Alejandro Kaufman: *Amor, duelo, libros y lazo social*.

13 > Osvaldo Bayer: *El oficio del historiador*.

Octubre

15 > Alan Pauls: *La intimidad*.

20 > María Gabriela Mizraje: *La conquista del porvenir (Raúl González Tuñón y las vanguardias)*.

Macedonio Fernández: configuraciones de un filosofar

Por Marisa Muñoz ()*

Los textos de Macedonio se insertan en el drama existencial, relevando y entrando en conflicto con visiones elaboradas y reelaboradas por teorías instaladas (Nietzsche, Schopenhauer). Trágicas sensibilidades trascendidas enriquecen el inhallable y revulsivo sentido de su prosa filosófica que por la convergencia de sus estigmas vitales, deviene literaria en la semántica de épica y también de lírica. Sus aproximaciones teóricas que intentan despojar al sujeto de su tendencia al solipsismo preservante y demandante, otorgan fortaleza al tronco de un pensamiento que siempre llega a tiempo para la huida.

I.

Nietzsche habló de las “ventajas” y “desventajas” que caracterizan a los pensadores tomando como eje la referencia a sus “almas”. Kant y Schopenhauer se encuentran en una posición desventajosa:

sus ideas no representan la historia de un alma apasionada, no hay detrás de ellas una novela, no hay crisis, catástrofes ni horas de angustia; su pensamiento no es, a la vez, la involuntaria biografía de su alma, sino, en el caso de Kant, la de un “cerebro”; en el caso de Schopenhauer, la descripción y el reflejo de un “carácter”...

No cabe duda, si seguimos el esquema nietzscheano, de que Macedonio Fernández sería un alma aventajada.

En similitud a las observaciones realizadas por Nietzsche, Macedonio emprenderá la crítica a estos filósofos y se inclinará con reverencia a la Pasión opuesta a la “longevística”, el “vivir por vivir”. Reacio a ser llamado filósofo, Macedonio dice, además, no simpatizar con el “rótulo helado de la Filosofía”, y agrega que “... sólo un Emerson o un Nietzsche pueden salvar a la Filosofía”¹. Ventaja y salvación se convierten en grietas por las que se sigue colando una praxis filosófica poco ortodoxa, huellas de una modernidad cuyas categorías centrales comienzan a ser cuestionadas.

En este sentido, Macedonio Fernández es exponente, a nuestro juicio, de un sujeto que expresa en sus tesis la crisis de la “sujetividad” moderna, su descentramiento y pérdida de transparencia. No vamos a teorizar sobre el “desfondamiento del yo” que ha sido uno de los ejes de los filósofos llamados de la sospecha (Nietzsche, Marx y Freud)

los tres en abierto cuestionamiento a la transparencia de la mirada. Debemos decir, sin embargo, que es precisamente sobre este descentramiento de la subjetividad moderna, donde adquiere plenamente sentido la propuesta teórica de este filósofo del Río de la Plata. Macedonio tiene la clara conciencia de que el “yo” ha dejado de ser dueño en su propia casa, tal como lo dijera Freud al comenzar el siglo XX.

El desafío en que nos encontramos, entonces, es restituir las voces del autor dentro del universo de voces en que se encuentra inserto, atravesadas estas voces por la conflictividad propia que provee el espesor histórico desde el cual son enunciadas. *Locus enuntiationis* escurridizo y complejo.

Ahora bien, volviendo a las llamadas “ventajas” y “desventajas” del alma de los pensadores,

no sería extraño que, desde otros esquemas el autor se encuentre, a partir de sus proposiciones y prácticas filosóficas, en posiciones desventajosas pues, se le podría objetar, apelando no ya al “alma” como Nietzsche sino a la “filosofía académica” que adolece en más de un caso de las condiciones para ser incorporado al llamado proceso de “normalización” en la filosofía propuesto por Francisco Romero.

El estudio de la tensión entre “filosofías académicas” y “filosofías no académicas”

En similitud a las observaciones realizadas por Nietzsche, Macedonio emprenderá la crítica a estos filósofos y se inclinará con reverencia a la Pasión opuesta a la “longevística”, el “vivir por vivir”. Reacio a ser llamado filósofo, Macedonio dice, además, no simpatizar con el “rótulo helado de la Filosofía”, y agrega que “...sólo un Emerson o un Nietzsche pueden salvar a la Filosofía”. Ventaja y salvación se convierten en grietas por las que se sigue colando una praxis filosófica poco ortodoxa, huellas de una modernidad cuyas categorías centrales comienzan a ser cuestionadas.

podría sin duda ser un punto de inflexión para reflexionar en torno a la filosofía que se dibuja en la producción de Macedonio Fernández y hacerlo también respecto a las filosofías o políticas filosóficas presentes en la Argentina en el cruce de los siglos XIX y XX. En este sentido, damos importancia al trabajo intelectual realizado con espíritu genealógico pues permite indagar sobre el pasado y la memoria buscando localizaciones críticas².

Ahora bien, se puede responder sin tantas prevenciones: ¿Cuál es la filosofía de Macedonio Fernández?, ¿Dónde

La filosofía del autor se ha expresado en ensayos, novelas, poemas, atravesados estos espacios productivos por un hilo que anuda teoría del arte, humorística y filosofía. Nosotros decimos filosofía, Macedonio habló de Metafísica en un acto de protesta contra la filosofía vigente de su época.

está dibujada esta filosofía? ¿Qué alcances tiene esa filosofía? Nuestra respuesta es que sí, efectivamente, hay una filosofía en la obra del autor. Hay, asimismo, un filósofo, un sujeto, con una profunda

necesidad de comunicar, aun cuando algunos núcleos de sus tesis metafísicas confinen su propia voz al silencio.

La filosofía del autor se ha expresado en ensayos, novelas, poemas, atravesados estos espacios productivos por un hilo que anuda teoría del arte, humorística y filosofía. Nosotros decimos filosofía, Macedonio habló de Metafísica en un acto de protesta contra la filosofía vigente de su época.

Podríamos hacer referencia a la filosofía que está dibujada en los sucesivos gestos vitales a partir de los cuales el autor expresa y revela los malestares presentes en la cultura que le toca vivir. Su espacio construido fuera de las Academias, su política en torno a las publicaciones, la redacción de infi-

nitos borradores. En fin, podríamos trazar la “involuntaria biografía” de este filósofo itinerante: desde las tertulias familiares que tuvieron de anfitriona a su madre; la muerte de Elena, su compañera; las innumerables piezas por las que deambula en pensiones de Buenos Aires, en fin, cada espacio habitado nos da la impresión que remite a “un cuarto propio”, tomando esta imagen con la que Virginia Wolf trata de representar la construcción de la subjetividad/subjetividad de las mujeres en un intento de romper las lógicas que separan los espacios privados de los públicos.

Desde esta biografía filosófica posible en torno a Macedonio Fernández se podrían trazar genealogías con la muerte, el amor, la pasión, el lenguaje, la comunicación, la risa, la tragedia. No sería desacertado decir que en Macedonio la problemática del *ethos*, de la morada, del “cuarto propio” asume distintos niveles que nos hacen reflexionar sobre los modos en que se desarrolla su vida subjetiva-objetiva. En este sentido, esta biografía posible del autor no estaría ajena a nuevas formas de moralidad que en el siglo XX aparecen asumiendo el papel de crítica social contra la hipocresía, el dogmatismo, las apariencias, la mercantilización de la vida. Arturo Roig ha propuesto la categoría de “moral emergente” frente a la de “eticidad del poder” para expresar las tensiones sociales en las que se juegan los sujetos en el mundo social y en cuanto insertos, como diría Marx, en las condiciones materiales de existencia³.

Asimismo, la problemática “Muerte-Eternidad” que está desarrollada en sus escritos no podemos remitirla mecánicamente a la muerte de Elena aunque sí podemos ver cómo es profundizada

a partir de ese hecho decisivo en la vida de Macedonio. Los primeros escritos del autor indagan sobre la “naturaleza del yo” y diremos que en los últimos también los atraviesa. En los escritos de 1908⁴, está ya enunciada la Pasión y todo un programa filosófico articulado en una nueva ontología que comenzaba a dibujarse tempranamente en la filosofía argentina que por esos años se caracterizaba por un clima fuertemente positivista y cientificista.

II.

Respondidas, en parte, las preguntas que hicimos en torno a la filosofía de Macedonio Fernández, quisiéramos ahora restituir, en alguna medida, el marco sobre el que Macedonio Fernández constituye su crítica de la vigilia. Haremos, entonces, un repaso a algunas de las tesis que están expuestas en su ensayo filosófico *No todo es vigilia la de los ojos abiertos* (1928)⁵. Elegimos este texto en cuanto condensa, a nuestro entender, gran parte del ideario del autor y, al mismo tiempo, sus permanentes miradas de distanciamiento. Precisamente la insistencia en corregir el borrador se convierte en parte del mismo y nos revela en sus tensiones los intereses que se van jugando en sus preocupaciones teóricas. El autor, redactó, aunque quedó inconcluso, un opúsculo a *No todo es vigilia...*, publicado póstumamente con un título de tintes heideggerianos “Yo sé la palabra en la boca del Ser”⁶. La falta de claridad aunque no de profundidad eran en la autocritica de Macedonio los vicios de este libro. Sin embargo, y pese a que en sus últimos años sintió madurar su metafísica, la comunicación de sus

tesis siempre se plantea como aproximaciones, pues el lenguaje, mediación inevitable con la que luchó tantos años, nunca alcanzó a ser un instrumento transparente⁷.

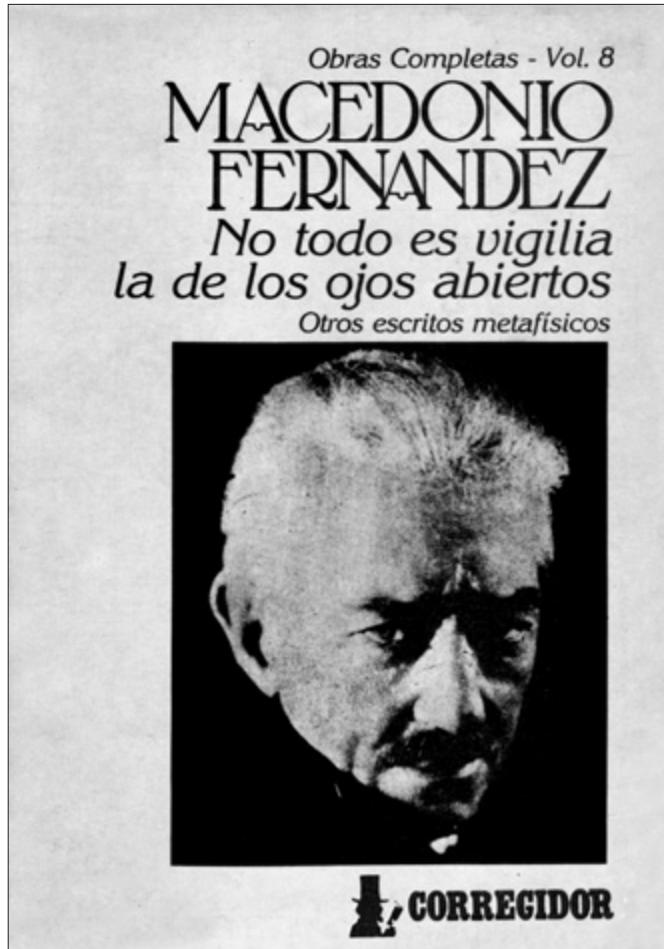
La mudanza de autor-lector-personaje que pone en ejercicio Macedonio Fernández bien podría darnos pie para cruzar las trayectorias de Macedonio y “Deunamor”, el “No Existente Caballero”, personaje que aparece en *No todo es vigilia* y reaparece en *Museo de la novela de la Eterna*. Incluso podríamos pensar la historia de la filosofía en la Argentina a partir de la hipotética visita de Hobbes a Buenos Aires, que relata Macedonio⁸. Trastocamientos en los

que se juega, a nuestro juicio, la ruptura de linealidades temporales y espaciales. Emergencias que nos proponen nuevos modos de trabajar con el pasado o de instalarnos en el presente. Merece un desarrollo aparte, que no se

abordará en este escrito, la convergencia de Metafísica, Artística y Humorística en la apuesta macedoniana.

Asimismo, el ensayo filosófico del que hablamos se ha podido situar en un contexto de mayor comprensión al editarse nuevamente junto a otros escritos metafísicos previos y posteriores a dicho texto. Esta ampliación ha permitido poner especial atención en el ejercicio “reiterativo” del autor por pensar ciertos temas que indudablemente forman parte de nuestra historiografía filosófica. Nos referimos

La falta de claridad aunque no de profundidad eran en la autocritica de Macedonio los vicios de este libro. Sin embargo, y pese a que en sus últimos años sintió madurar su metafísica, la comunicación de sus tesis siempre se plantea como aproximaciones, pues el lenguaje, mediación inevitable con la que luchó tantos años, nunca alcanzó a ser un instrumento transparente.



a lo que podría denominarse una “nueva ontología” que puede ser señalada en sus escritos y en la que ya han reparado algunos filósofos⁹. Sin querer entrar aquí a analizar, en detalle esos escritos anteriores o posteriores en lo que tengan de anticipación o maduración de las tesis que están expuestas en *No toda es vigilia...*, se podría decir que este libro y su título asumen con fuerza el ideario macedoniano.

Publicado, como hemos dicho, en varias ediciones, el ensayo ha sido motivo en su recepción, de numerosos comentarios. Si bien Macedonio tuvo una relación con sus escritos a los que en general daba el nombre de borradores y esto les agrega un parén-

tesis en relación a textos definitivos o cerrados, no sucedía lo mismo con los títulos de esos escritos a los que daba una atención especial pues eran una especie de “umbral”, (no metafísico aunque con posibilidades de un uso metafísico) para entrar y salir de los textos. Pensemos, por ejemplo, en el título de la novela *Museo de la Novela de la “Eterna” y la Niña del Dolor, la “Dulce Persona” de-un-amor que no fue sabido*¹⁰. En este sentido, da la impresión de que el autor ponía a prueba a los lectores, al lenguaje mismo en su doble función óptico-ontológica y al sujeto mismo de la enunciación en cuanto al ejercicio de las competencias que le permitan comunicar lo incomunicable. Palabras como “signos suscitadores de imágenes” y no como adecuaciones transparentes entre significados y significantes.

Ha llamado la atención la indistinción con que ha circulado el título de su ensayo filosófico: *No todo es vigilia... / No toda es vigilia...*¹¹ Entendemos que la proposición adquiere sentido al oponerse al imperio de la vigilia y problematizar la Realidad, el Ser, Mundo, la Existencia, el Sueño, los Ensueños. La “protesta” que se argumenta en este libro asume, en medio de una escritura que por momentos histeriza la situación comunicativa, una posición decisiva de enfrentamiento a entender Vigilia por Realidad. Esa es precisamente la identificación que se intenta horadar en todo el texto. Los “ojos abiertos” de la vigilia se corresponden con la mirada que va tras las causas de los fenómenos e interponiendo sucesivas mediaciones a la Realidad a la que finalmente presentan como “necesitada de documento”. En esta dirección cobra sentido la crítica formulada a Kant y

la interrogación filosófica en torno a la Realidad desde los postulados de una Metafísica de la Afección.

El eje a partir del cual se organiza el ensayo es la ruptura de la hegemonía de la vigilia entendida falsamente como “la Realidad” por los “pensadores de la especulación” y equipararla a la categoría de “ensueño”. No se trata de contraponer sueño y vigilia sino más bien de mostrar la indistinción entre ambos. Si la Realidad es definida en función de la ley de causalidad y de la categoría de substancialidad, esto conlleva el planteamiento de una trascendencia de la externalidad y la búsqueda de esencias. El autor discute tesis de Kant y Schopenhauer y se vale de ciertos personajes para darle impulso a sus tesis. La hipotética visita de Hobbes a Buenos Aires, el encuentro con Dalmiro Domínguez y la búsqueda del gran metafísico de Buenos Aires que es el mismo Macedonio, le permite plantear el desarrollo de la pregunta ¿Sueño o Realidad? Estas “figuraciones”, a nuestro juicio, no obedecen meramente a estrategias ficcionales sino que forman parte del “fantasismo del Ser” que pone en juego el autor con la intención de operar ontológicamente sobre los entes para jaquear las identidades de los sujetos.

Podemos preguntarnos por qué elige al Hobbes citado por Schopenhauer y no directamente al filósofo de la voluntad, o a Kant, o a otros metafísicos reconocidos por él mismo. Macedonio confiesa, en este libro, no haber leído a Hobbes por considerarlo un jurista, pero sin embargo, en esos “pensares ocasionales” del filósofo relatados por Schopenhauer, la interrogación metafísica adquiere todavía más hondura pues surge del asombro o del entimimiento de extrañamiento que producen los

ensueños a todos los seres humanos y que les permiten, precisamente, interrogar la realidad de la vigilia. Los metafísicos, dice, refiriéndose a Schopenhauer y en menor medida a Kant, reducen estos hechos a clasificaciones entre “sueños cortos”, “sueños largos”, “ensueño primero”, “ensueño segundo”. Macedonio opera el trastocamiento para asegurarse la ruptura de la linealidad

temporal, ingresa la categoría de Ensueño como emergencia a un tiempo homogéneo y le abre al presente la puerta a la afirmación de la “Eternidad de la sensibilidad nemónica”.

El Ensueño configura una puerta, un umbral para acceder al Ser y para librarse de una temporalidad limitante en la que se construyen lenguajes poblados de “inadecuaciones verbales”. Materia, Tiempo, Espacio, Yo, Sustancia, Númeno, son inexistencias en cuanto “inadecuaciones” y en la medida en que no tienen ninguna imagen o percepción propia que les pertenezca de modo exclusivo, es decir, como contenido de la palabra. Sin embargo, y este es a nuestro juicio un punto importante, el autor no entiende que estas “inexistencias” sean negadas en sí mismas. Paradojas en las que transita el sujeto, en el que la subjetividad asume caracteres episódicos.

¿Qué valor asigna el autor a la palabra en tanto enuncia al mismo tiempo la ausencia de un lenguaje que sea acorde a los postulados idealistas dentro de los cuales él se encuadra? Se piensa con percepciones e imágenes, nos dice, y se comunica con palabras. Pero si las palabras son como lo señalamos anteriormente, “inadecuaciones verbales”, ¿qué alcances tiene la comunicación? En todo caso, ¿cuál sería la función que asume ese lector tan mentado por el autor en su obra? Precisamente éste es uno de los puntos de fuga en sus ensayos, que nos remiten a tensiones no resueltas.

Ahora bien, ¿qué valor asigna el autor a la palabra en tanto enuncia al mismo tiempo la ausencia de un lenguaje que sea acorde a los postulados idealistas dentro de los cuales él se encuadra? Se piensa con percepciones e imágenes, nos dice, y se comunica con palabras. Pero si las palabras son como lo señalamos anteriormente, “inadecuaciones verbales”, ¿qué alcances tiene la comunicación? En todo caso, ¿cuál sería la función que asume ese lector tan mentado por el autor en su obra? Precisamente este es uno de los puntos de fuga en sus ensayos, que nos remiten a tensiones no resueltas.

El autor vuelve sobre las “inadecuaciones verbales” y les asigna un uso posible: ayudan a aludir y/o refutar a otras “inadecuaciones verbales” que hay en la mente del lector o interlocutor. Debemos decir, sin embargo, que aún este uso se desdibuja por momentos y el autor expresa:

...diré que hablo para mí, no porque necesite hablar, palabras para pensar, sino para estimularme y para guardar signos de evocación, para volver a pensarlo, signos que han de llevarme a imágenes —y ellos son imágenes auditivas, visuales también— sin lo cual de nada me sirvieran. Y esto lo digo también para mí (...) Escribo para mi yo futuro...¹²

En este punto inevitablemente entra en juego una tensión que enfrenta por un lado la Metafísica esbozada por el autor, caracterizada como una vivencia íntima intransferible y, por otro lado, el lenguaje en posición de comunicación que instituye la presencia de “otro”. Sujetos, y este término es nuestro, que a modo de mónadas “casi” cerradas intentan establecer comunicación. El

“casi” deja pasar una pequeña luz a lo que por momentos se torna dramático y amenazante: la incomunicación.

No son pocas las contradicciones que se juegan en el texto a partir de las cuales Macedonio pone en juego una maquinaria compleja para expresar su concepción metafísica. El ansia de Eternidad es amenazado por el ansia de mundo; la negación del yo es vencida en ocasiones por la Altruística o Pasión que remite al “amor entre iguales”. La Pasión, esa ventaja del alma que señalara Nietzsche y con la que comenzamos este escrito es quizás, a nuestro entender, el ancla que le permite a Macedonio escapar a lo que podría ser una filosofía solipsista o a un irrealismo, ambos calificativos, usados más de una vez por especialistas para referirse a sus concepciones.

(*) UNCUYO - CRICYT Mendoza

NOTAS

1. El texto citado de Nietzsche aparece en *Aurora*, parágrafo 480. Buenos Aires, *Obras Completas*, Tomo V, M. Aguilar Editor, 1948. Las palabras de Macedonio Fernández pertenecen a una carta dirigida a Ildefonso Pereda Valdés publicada en *Museo de la Novela de la Eterna*. Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1982, pp. 432-433. Con estudio preliminar y crítico de César Fernández Moreno.
2. Cfr. Horacio González, *El filósofo cesante. Gracia y desdicha en Macedonio Fernández*. Buenos Aires, Atuel, 1995; Marisa Muñoz, "Macedonio Fernández: localizaciones críticas en la historiografía filosófica argentina", en *Páginas de Filosofía*, Año IX, Nº 11, agosto, 2004, pp. 165-174.
3. Cfr. Arturo Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Cuyo, 2002, 275; "Macedonio Fernández y el malestar de la cultura. Diario *Los Andes*, Suplemento Cultural, Mendoza, 3 de marzo de 2003.
4. Cfr. "Bases en Metafísica", "La Metafísica", "Acción psíquica entre conciencias"; "Cómo son diferentes la vida y el ensueño"; "Metafísica", "Metafísica y teoría de la ciencia"; "Existencias e inexistencias"; "Naturalidad de la conciencia". *Obras Completas*, Vol. VIII, pp. 43-189.
5. *No toda es vigilia la de los ojos abiertos; arreglo de papeles que dejó un personaje de novela creado por el arte, Desamor el No Existente Caballero, el estudioso de su esperanza*. Buenos Aires, Gleizer, 1928, 201 p. Este libro se volvió a publicar en 1967 por el Centro Editor de América Latina, agregándose otros escritos metafísicos del autor y con las correcciones que dejara indicadas el autor. En 1974 comienza la edición de las *Obras Completas* de Macedonio Fernández por la editorial Corregidor, el volumen VIII *No todo es vigilia...*, vuelve a agregar otros textos y aparece con las advertencias de Adolfo de Obieta. De los diez volúmenes proyectados se han editado nueve de los cuales algunos han sido reeditados. En el libro de Carlos García hemos encontrado los datos que permiten reconstruir esa primera edición. Cfr. *Macedonio Borges. Correspondencia (1922-1939)*. Buenos Aires, Corregidor, 2000.
6. *Obras Completas*, vol. VIII, pp. 351-359.
7. Adolfo de Obieta reproduce en una nota a pié de página pequeños fragmentos escritos por Macedonio: "Vuelvo por centésima vez y sin poseer todavía la verdad..."; "Doctrina definitiva. Integrando aclarando y rectificando errores e incoherencias de la teoría metafísica ensayada en "Vigilia", que además de errores de teoría que confieso y he corregido y he corregido todos alcanzando ahora toda la verdad propiamente metafísica, apareció con trastroque y omisión de páginas del manuscrito por negligencias mías"; "Metafísica - 100° Comienzo", en *Obras Completas*, vol. VIII, p. 354. Asimismo en el *Epistolario* es posible rastrear los proyectos de libros y publicaciones que finalmente nunca fueron publicados.
8. Es interesante la lectura del libro de Eduardo Holmberg, *Dos partidos en lucha: fantasía científica*, Editorial El Argentino, Buenos Aires (1875). En este texto el autor ficcionaliza la recepción de las tesis darwinianas en un congreso de ciencia en los que habría dos grupos diferenciados: los "Darwinistas" y los "Rabianistas" (antidarwinianos) en Buenos Aires con la mediación de la presencia hipotética de Darwin.
9. Cfr. Arturo Roig, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Puebla, México, Cajica, 1972, 590 p.; Francisco Leocata, *Las ideas filosóficas en la Argentina. Etapas históricas II*. Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1993; "Dossier sobre Macedonio Fernández", en *Páginas de Filosofía*, Año IX, Nº 11, agosto, 2004; Raúl Cadús, "El salto metafísico", en Hugo E. Biagini y Arturo Andrés Roig (Directores) *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Utopía, identidad e integración (1900-1930)*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Tomo I, 2004, etc.
10. El concepto de "umbral" ha sido trabajado por Ana María Camblong. La "umbralidad" reviste caracteres espaciales, procesuales y temporales que permiten dibujar múltiples configuraciones de los discursos de Macedonio Fernández mostrando la riqueza y complejidad a través de distintas dimensiones: epistémicas, pragmáticas y ético-políticas. Es, según la autora, la "construcción paradójica" la que introduce la "umbralidad discursiva", en *Macedonio. Retórica y política de los discursos paradójicos*. Buenos Aires, Eudeba, 2003, 468 p. Véase también la edición crítica de Museo de la novela de la Eterna coordinada por Ana Camblong y Adolfo de Obieta, Madrid, Archivos ALLCA XX-Université de Paris X-UNESCO-Fondo de Cultura Económica, 1993.
11. La indistinción en el título del libro aparece con la publicación de las *Obras Completas* por Corregidor y no ha sido modificado en las sucesivas ediciones.
12. *Obras Completas*, Vol. VIII, p. 315.

Arlt, existencialista (Acercas del buen uso del *Saint Genet*)

Por Analía Capdevila

Sartre se preanuncia en los textos de Arlt, rescatándolos del anacrónico cánon antiliterario que los reducía a una serie de peripecias indignas de sublimación, sin indagaciones ontológicas, ni insoportables interrogantes acerca de qué manera un sujeto individual como conciencia, tiene al ser como punto de llegada. Partiendo del *Saint Genet, comediante y mártir* de Sartre, Analía Capdevila emprende una movilizante travesía por textos de Carlos Correas, Oscar Masotta y Juan José Sebrelí, en los cuales el Drama inherente al origen de Arlt, lo abruma de un modo que supera los límites de una interpretación psicoanalítica, y lo conducen a elegir el Mal para luego, en una circularidad vindicatoria, volver para disolver las genealógicas tragedias. El ejercicio literario como acto sacrificial, en la visión de Sebrelí reconoce una contraposición por parte de Masotta que alude a una dialéctica entre la vida y la obra. Para Correas *Los siete locos* tiene una densidad que que anula cualquier “remanente inescencial”, que consagra la voluntad de inventar lo nuevo. En Sartre, Masotta, Correas y Sebrelí las singularidades divergentes, sólo confluyen en el revulsivo e inmanente, interrogante arltiano ¿Cuál es el sentido de mi vida?

En el prólogo a la cuarta edición de su biografía *Roberto Arlt, el torturado*, fechado en enero de 1973, Raúl Larra reconoce, entre otros, como uno de los atributos de la obra arltiana, su facultad de prefigurar el existencialismo. “Arlt es ya todo un caso en la historia de nuestra literatura –afirma Larra–. El examen de su obra permite los más variados enfoques, las más variadas discusiones. Se puede hablar de su existencialismo, un existencialismo precursor, anterior a Sartre, se puede hablar de su montaje del absurdo, anterior a Ionesco y Durrenmat. Se pueden contravertir sus posturas ideológicas, su anarquismo más temperamental que conceptual. Lo importante es considerarlo unido a sus circunstancias de tiempo y lugar y comprenderemos entonces sus caídas y también sus toques de grandeza.” En el revés de ese recuento generoso de Larra, que estima en su variedad la amplitud de los efectos propiciados por la literatura de Arlt, se oculta en verdad el acuse de recibo (el segundo en orden de llegada) de las críticas que se le venían haciendo a su libro desde su publicación, en el año 1950. Es seguro que el biógrafo estaba pensando en el estudio de Oscar Masotta, *Sexo y traición en Roberto Arlt*, escrito entre 1957 y 1959, y publicado en 1965, en el que se ensayaba una interpretación del sentido de la obra arltiana desde algunos postulados de la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre.

En todo caso, el existencialismo *avant la lettre* de Roberto Arlt acerca del que nos advierte Larra, es el resultado de una operación de lectura, la del ensayo de Oscar Masotta, por aquel entonces un joven crítico que cuestionaba la dogmática del realismo socialista, doctrina oficial del arte del PC, desde la filosofía de la existencia. En

términos generales, el resultado de esa operatoria, en lo que se refiere a la obra, fue el rescate de la literatura arltiana en toda su complejidad y en toda su controversia, y en lo que respecta al autor, la vindicación de cierto malditismo violentamente lúcido, reverso ostentoso de un proyecto artístico que sorprendía por su original radicalidad. Dos efectos saludablemente decisivos que revolucionaron por completo el ámbito de la crítica literaria argentina (no sólo de la crítica arltiana) producida hasta el momento y que fueron patrocinados casi exclusivamente por algunos escritos de Sartre difundidos por aquel entonces en el país.

En varias oportunidades, Carlos Correas ha dado testimonio acerca del impacto que entre los jóvenes de la llamada “nueva generación” produjo el pensamiento de Sartre. “Pienso que Sartre se convirtió en ejemplar para nosotros porque por su intermedio nos uníamos o escapábamos a la angustia de la soledad (...) en Sartre encontrábamos los más eficaces medios para luchar contra los enemigos literarios internos de la época. Así, la idea del arte como fundación humana del mundo, contra los majaderos surrealistas; la idea de la escritura como imaginaria corrosiva de lo real, contra los comunistas, faltos de la malignidad necesaria para el valor estético. Y Sartre era también nuestra arma en común para vencernos entre nosotros, los contornistas, la unión en el combate para decidir quién resultaría el único que sería nuevo y daría la pauta”. Ese valor de uso, puramente negativo y guerrero, fue, para Correas, lo que hizo que *Qué es la literatura* se convirtiera para su generación en un “canon”, sobre todo para el grupo de los jóvenes malditos de *Contorno* que él mismo conformaba junto con Juan José Sebreli y con Oscar Masotta.

Lecturas tronchadas, malentendidas, embaucadoras, ideas apenas sospechadas, alusiones y referencias incomprensibles por falta de contexto, intuiciones aproximativas, y sin interés, iluminaciones anticuadas o caducas. No sólo provocaban las consabidas insolvencia e impostura; nos daban también, para satisfacer nuestras pulsiones belicosas, consignas puramente episódicas.

Tales fueron, según Correas, las primarias condiciones de recepción de la obra de Sartre entre estos jóvenes con veleidades intelectuales, condiciones que, a pesar de su precariedad,

La serie de los títulos—“Inocencia y culpabilidad de Roberto Arlt”; *Sexo y traición en Roberto Arlt* y *Arlt literato*—bien podría indicar la superación de la fenomenología existencial como “instrumento” del análisis literario: de una primera apreciación, sumaria, de la problemática existencial de Arlt apuntada por Sebrelí (los complejos de culpabilidad del artista y su relación con el Mal), al tratamiento de los temas fundamentales en su obra (la sexualidad y la traición) para culminar, en el libro de Correas, con la aplicación rigurosa del psicoanálisis existencial de todo Arlt, de su vida y de su obra, y del vínculo dialéctico entre ambas, condensada para el crítico en el epíteto “literato”.

—“obra maestra de la crítica contemporánea” en palabras de Sebrelí; “la obra crítica más importante de nuestro tiempo” según el propio Masotta—, la que precisamente producirá el viraje necesario para aquella modernización.

Publicado en Francia en 1952 por la editorial Gallimard, el Saint Genet consiste, básicamente, en la aplicación del psicoanálisis existencial, un método que Sartre ya había puesto a prueba en su *Baudelaire* (1947) y que continuará desarrollando con posterioridad en su inconcluso Flaubert, el *idiota de la familia* (1971-2), a la vida y a la obra de su amigo, el escritor Jean Genet. Un método que pretende elucidar, en toda su irreductibilidad, de qué manera un sujeto individual, en tanto conciencia, llega a ser lo que es. Se trata de una indagación ontológica, que, según Sartre, muestra en su desarrollo los límites de las interpretaciones (para él parciales) del marxismo y del psicoanálisis, y que se dirige a descubrir “la verdadera concreción del sujeto” esto es, “la totalidad de su impulso hacia el ser, su relación originaria consigo, con el mundo y con el Otro, en la unidad de relaciones internas y de un proyecto fundamental”.

Con todo, el libro de Masotta tiene un antecedente importante, también él inspirado en aquel estudio de Sartre. Me refiero al artículo “Inocencia y culpabilidad de Arlt”, publicado en el número 223 de *Sur*, de julio-agosto de 1953, firmado por Juan José Sebrelí, ocasional colaborador de la revista de Victoria Ocampo. También tendrá su continuidad en *Arlt, literato*, ensayo filosófico de Carlos Correas, elaborado entre 1977 y 1984, y publicado en 1996 por la editorial Atuel. Los tres, escritos bajo el influjo persistente del *Saint Genet*, conforman, a mi entender, esa versión existencialista de Arlt que intentaré describir en este artículo.

La serie de los títulos —“Inocencia y culpabilidad de Roberto Arlt”; *Sexo y traición en Roberto Arlt* y *Arlt literato*—bien podría indicar la superación de la fenomenología existencial como

“instrumento” del análisis literario: de una primera apreciación, sumaria, de la problemática existencial de Arlt apuntada por Sebreli (los complejos de culpabilidad del artista y su relación con el Mal), al tratamiento de los temas fundamentales en su obra (la sexualidad y la traición) para culminar, en el libro de Correas, con la aplicación rigurosa del psicoanálisis existencial de *todo* Arlt, de su vida y de su obra, y del vínculo dialéctico entre ambas, condensada para el crítico en el epíteto “literato”.

Apuntes para un psicoanálisis existencial

Casi en su totalidad, el artículo de Sebreli se encuentra contenido en una cita del epílogo del *Saint Genet* que lleva por título “Plegaria por el buen uso de Genet”, en la que Sartre enumera resumidamente los cometidos de su libro:

Mostrar los límites de la interpretación psicoanalítica y de la explicación marxista y que sólo la libertad puede dar cuenta de una persona en su totalidad, hacer ver esta libertad en lucha con el destino, al principio aplastada por sus fatalidades y luego volviéndose sobre ellas para digerirlas poco a poco; demostrar que el genio no es un don sino la solución que se inventa en los casos desesperados, encontrar la elección que un escritor hace de sí mismo, de su vida y del sentido del universo hasta en las características formales de su estilo y su composición, hasta en la estructura de sus imágenes y en la particularidad de sus gustos; exponer detalladamente la historia de una liberación: eso es lo que yo he querido hacer, y el lector dirá si lo he conseguido.

Casi en los mismos términos, el artículo de Sebreli apunta los principios de un programa semejante a cumplir con Roberto Arlt, fundado en la reconstrucción del “contexto ontológico, económico, social y psicológico” del “hombre Arlt”, resultado de la síntesis de todas esas “estructuras” en una “unidad orgánica y esquemática” que las trasciende. De ese programa futuro, Sebreli se centra solamente en el tema de la elección original de Arlt, que estaría en la base de su proyecto de ser escritor, planteando una hipótesis que parece tomada directamente del *Saint Genet* (aunque también resuenan algunas de las conclusiones del *Baudelaire* de Sartre). Para Sebreli, habría en Arlt una “maldición ontológica”, mezcla de inferioridad y de masoquismo, que pesa sobre él desde su infancia, momento decisivo en el que se vive, debido fundamentalmente al trabajo de humillación al que lo somete su padre, como un ser pasivo, negativo, puramente inmanente. Tal la culpabilidad de Arlt a la que elude el título del artículo y que es la que estaría en el origen de su elección del Mal, que es el medio a partir del cual Arlt logra alcanzar cierta trascendencia, a través de la literatura. “Cuando Arlt elige el Mal es ya el futuro novelista”, afirma Sebreli, e inmediatamente agrega: “tenemos ya en nuestras manos el hilo que nos conducirá a través de toda la vida de Arlt: una infancia desastrosa lo lleva al culto del Mal, el Mal lo lleva a la Imaginación, la Imaginación lo lleva al Arte y el Arte finalmente lo libera del Mal y de su regresión eterna a la infancia”. A partir de esta hipótesis, se explican para Sebreli ciertos aspectos controvertibles de Arlt escritor, como el de su “sistemática negación del mundo de la cultura”, su “jactancia de

barbarie”, su “manía de escribir deliberadamente con faltas de ortografía”, la oscilación de los tonos perceptible en su prosa, sus pasajes abruptos del sentimentalismo a la humorada y de la humorada al cinismo, y también, su afición al ocultismo, su delirio de grandeza, su gusto por lo extraño y lo artificial. Todo esto indicaría, para Sebrelí, la extravagancia de Arlt, su culto a la rareza, que no es más que impulso original hacia la trascendencia del ser. En lo que hace a la idea misma de creación literaria, los presupuestos en juego en esta sumaria exégesis de Arlt,

En lo que hace a la idea misma de creación literaria, los presupuestos en juego en esta sumaria exégesis de Arlt, son reconociblemente sartreanos: la escritura como “escape, catarsis o conquista del ser”; la literatura como “pasión inquebrantable de vivir una condición hasta lo último”, la imaginación como “el poder taumatúrgico de inventarse a sí mismo”, de escaparse de la contingencia a través de la irrealización del mundo, etc. Son esos presupuestos los que, según Sebrelí, aseguran una comprensión correcta de ciertos aspectos de Arlt, que debería explicar las “limitaciones estéticas de su obra”, superando (de eso se trata) la lectura que izquierda ortodoxa venía haciendo de su obra.

son reconociblemente sartreanos: la escritura como “escape, catarsis o conquista del ser”; la literatura como “pasión inquebrantable de vivir una condición hasta lo último”, la imaginación como “el poder taumatúrgico de inventarse a sí mismo”, de escaparse de la contingencia a través de la irrealización del mundo, etc. Son esos presupuestos los que, según Sebrelí, aseguran una comprensión correcta de ciertos aspectos de Arlt, que debería explicar las “limitaciones estéticas de su obra”, superando (de eso se trata) la lectura que izquierda ortodoxa venía haciendo de su obra. Así, por ejemplo, la angustia de los personajes arltianos (un

motivo que pertenece por cierto a una visión existencialista del mundo), no es tanto, para Sebrelí, como lo quieren los partidarios locales del realismo socialista —léase, los críticos comunistas—, el resultado unívoco de las determinaciones sociales de los personajes sino más bien un fenómeno de época reflejado por Arlt a partir del cual surgen una serie de “intuiciones metafísicas” que descubren, en su trascendencia, “aspectos verdaderos de la condición humana”. Su “terrorismo teórico”, el uso ostensible de los “lenguajes destructivos”, desde el lunfardo hasta el tango, el “recurso a la fantasía” obedecen para Sebrelí a ese deseo de negación a partir del cual Arlt concibe la literatura como un acto sacrificial, de aniquilamiento y de repudio del mundo, situándose en él como un mártir o un santo.

Esta hipótesis acerca de la santidad —un motivo sobre el que Sartre reflexiona largamente en el *Saint Genet*— es la que le permite encontrar a Sebrelí, promediando el final del artículo, la clave para un buen uso de Arlt entre nosotros, “los argentinos, los americanos”. Pero aquí, más que la impronta de Sartre, se reconoce la de Murena. Porque lo que Sebrelí propone es convertir a Arlt en “el Mito de nuestra ciudad” y a las historias vividas por sus personajes, “esos monstruos absurdos que pueblan sus libros”, en “el reflejo del drama de nuestro pueblo”. “Es necesario leer a Arlt, aunque su lectura no sea más que una experiencia de humillación y de profunda desesperanza para los argentinos (...) Él nos ha dado nuestra imagen agrandada hasta los últimos límites del horror, horror en el cual él mismo estaba hundido y del que no pudo salvarse nunca”. Arlt como “héroe del fracaso” y como “mártir” dispuesto a cumplir en el mundo una “misión profética”,

la de revelar la “profunda ilegalidad vital” de los argentinos y de los americanos. La tesis, en estos términos levemente diversos, había sido desarrollada por Murena unos años antes en su nota “Rostro de Roberto Arlt”.

La comprensión de la obra

En la nota al pie número 34 de “La pancha de metal”, segundo apartado de *Sexo y traición*, Masotta se refiere al artículo de Sebrelí para marcar su límite metodológico. Dicha nota no figura en la versión original que apareció en la revista *Centro*, sino que fue agregada especialmente para el libro.

Sebrelí –dice Masotta– ha sugerido la importancia que tiene, para un psicoanálisis de Roberto Arlt, el papel del padre en las novelas. Es significativo que en El juguete rabioso exista un silencio completo referente al padre de Astier; en las otras novelas, el personaje hace revertir al padre el origen de la humillación, a un padre autoritario, castigador. En el origen de la obra existiría así un problema de autoridad: la humillación del niño ante un padre que lo rechaza y lo obliga a vivir en el seno de una percepción desvalorativa de sí mismo. Pero a nuestro entender, si se quiere comprender esta obra e intentar un verdadero psicoanálisis del escritor, habría que rescatar en esa referencia a la infancia humillada por un padre autoritario, la conciencia del niño de la humillación social que pesa sobre ese padre que lo humilla.

La crítica de Masotta a la hipótesis de Sebrelí, que marca sus limitaciones respecto del método de Sartre que está aplicando, señala también un trayecto

a recorrer si se quiere progresar en la comprensión de Arlt: el relevamiento de la problemática de lo social. En ese sentido, el libro de Masotta avanza un paso más allá y se convierte, por eso mismo, y a propósito de la obra de Arlt, en un ensayo certero acerca de la idiosincrasia de la clase media.

Desde el principio, Masotta tiene claro no sólo el cometido de su estudio, sino también el lugar que ocupa en ese proceso dialéctico en el que supuestamente cada nueva lectura avanza en el esclarecimiento de un autor, respetando el precepto de totalidad que, según Sartre, debe guiar toda labor crítica. En la nota 31 de la versión original, suprimida en el libro, Masotta así lo declara:

Entiendo que es preciso, antes de hablar sobre la vida de un autor, ponerse de acuerdo sobre lo que verdaderamente ocurre dentro de su obra. Hoy se habla mucho sobre la unidad de la vida y de la obra; tal vez sería mejor hablar de dialéctica entre una y otra. Pero antes de pasar a ella, es preciso describir las significaciones inmanentes de la obra. Por otra parte, y si la descripción es justa, puede dar cuenta de aquella unidad. Si el sentido de una vida no se separa del sentido de la obra, entonces es posible encontrar esa totalidad de sentido tanto en la una como en la otra.

A eso se dedica, distintivamente, *Sexo y traición*, a describir las significaciones inmanentes de la obra, el mensaje de Arlt, entendido como una unidad sintética de sentido, “eso que la obra, a su manera, dice”, refiriéndolo a “las estructuras sociales efectivas” en las que ese mensaje se resignifica. Y lo hace desde la perspectiva del lector, más precisamente, de un “lector ingenuo”, de tal modo que en su remedo se pueda recuperar la conmoción que produce una obra como la de Arlt, el sentido de ese “horroroso” que nos interpela.

A eso se dedica, distintivamente, *Sexo y traición*, a describir las significaciones inmanentes de la obra, el mensaje de Arlt, entendido como una unidad sintética de sentido, “eso que la obra, a su manera, dice”, refiriéndolo a “las estruc-

Masotta reconoce como conflicto fundamental sobre el que se estructura el universo ficcional arltiano (y que también es el del *Saint Genet* de Sartre), el del vínculo entre el yo (o la conciencia) y el mundo o entre la libertad y el determinismo. La respuesta que los personajes de Arlt le dan a esa tensión, el modo en que sobrepasan los condicionamientos que le vienen del mundo es, para Masotta, lo que hace al hombre de Arlt: *lo arltiano por excelencia*.

turas sociales efectivas” en las que ese mensaje se resignifica. Y lo hace desde la perspectiva del lector, más precisamente, de un “lector ingenuo”, de tal modo que en su remedo se pueda recuperar la conmoción que produce una obra como la de Arlt, el sentido de ese “horroroso” que nos inter-

pela. El principio que sustenta esa tarea proviene también de Sartre, que juzga a la obra literaria como la empresa por la cual un hombre nos cuenta de qué modo, en tanto conciencia dispuesta hacia el mundo, hacia las cosas, hacia los otros hombres, y hacia sí misma, en un movimiento vertiginoso de idas y vueltas, se constituye como ser. Ahí reside, creo yo, el acierto metodológico del libro de Masotta, en el hecho de haber propuesto, siempre a partir de Sartre, una lectura que asuma la posición del lector como uno de sus más preciados predicamentos.

De lo que se desprende, a su vez, una premisa con valor heurístico: que el realismo —y particularmente el de Arlt— es más una cuestión de efectos indirectos (oblicuos) que de contenidos manifiestos, de lo que se presenta más que de lo que se representa, de lo que

se revive *desde adentro* (como experiencia) más que de lo que se reconoce desde afuera (como contenido). Lo que Masotta está discutiendo en su libro es la categoría del reflejo, y lo está discutiendo con los defensores locales del realismo socialista, que leyeron a Arlt en el nivel explícito de las ideas antes que en el nivel inmanente de la obra literaria. En su polémica con Larra, que en los dos capítulos del libro (“Silencio y Comunidad” y “La plancha de metal”) funciona como disparador de sus argumentos, Masotta termina por impugnar el reduccionismo de clase, un lugar común de la crítica arltiana —Arlt como el escritor representativo de la clase media y sus personajes como prototipos del pequeño burgués— con el fin de afirmar el costado progresista de su literatura. No hay que olvidar que el interés de Masotta se dirige a recuperar para la izquierda no ortodoxa el contenido político de la obra de Arlt, sin olvidar el precepto sartreano de la contemporaneidad, la interrogación acerca del presente y de la propia condición de clase.

Masotta reconoce como conflicto fundamental sobre el que se estructura el universo ficcional arltiano (y que también es el del *Saint Genet* de Sartre), el del vínculo entre el yo (o la conciencia) y el mundo o entre la libertad y el determinismo. La respuesta que los personajes de Arlt le dan a esa tensión, el modo en que sobrepasan los condicionamientos que le vienen del mundo es, para Masotta, lo que hace al hombre de Arlt: *lo arltiano por excelencia*.

De allí, de ese conflicto, se derivan los “temas” de la literatura de Arlt —de los que el título del libro, *Sexo y traición*, sólo apunta los más “comercialmente atractivos”—, temas que Masotta va

relevando en la lectura de su obra narrativa y que configuran lo que caracteriza como “realismo metafísico”. A saber: el hombre de Arlt como naturaleza muerta, como un ser condenado de antemano a ser lo que es, que elige coincidir con esa condena; el crimen y el robo como actos realizados en busca de cierta autonomía; el recurso al sueño como vía para convertirse en otro; la imposibilidad de contacto entre humillados; la sinceridad sobreactuada y el cinismo lúcido como denuncia de la hipocresía; el espiritualismo, el idealismo y la puerilidad como reverso de una sexualidad alienada; la abyección como ética negra del mal; el proyecto revolucionario como anarquismo al revés; etc.

Como para el Genet de Sartre, para los personajes de Arlt se trata de conseguir cierta autonomía a través del Mal. “La culpabilidad –dice Sartre en el *Saint Genet*– suscita ante todo singularidad”. Es ese afán el que constituye sus historias en historias de vida. Y lo logran, también como Genet, haciendo coincidir el determinismo inicial que padecen con la libertad que conquistan progresivamente, porque se trata de un proceso dialéctico en el que se superan etapas sucesivas. En cada nueva acción, en cada nuevo acto en el que se juegan su destino, los personajes de Arlt nos muestran, según Masotta, de qué modo la oscuridad absoluta de una conciencia mistificada puede coincidir con la lucidez total.

En este contexto, la lectura que hace Masotta de *El juguete rabioso* –uno de momentos más brillantes de *Sexo y traición*–, es donde se vuelve más evidente su deuda con el *Saint Genet* de Sartre. Deuda reconocida por el mismo Masotta en una nota a pie de página en la que nos remite a la descripción de la

dialéctica del Bien y del Mal de la que dice estar aplicando sus conclusiones generales. Masotta lee *El juguete rabioso* como una novela de aprendizaje, de aprendizaje del Mal, como una “verdadera fenomenología de la aparición del Mal”, el relato de un desarrollo rigurosamente dialéctico, regido por la búsqueda de una autonomía del ser. Astier, un “puro-para-los-otros” que carece de “para-sí”, anhela el ser. Degradado ontológicamente al comienzo de la novela, inicia la búsqueda de su trascendencia en el camino del Mal. Cada nuevo acto que comete se diferencia de los anteriores porque explicita un contenido inédito. Así, las sucesivas “maldades” –desde la aventura del pequeño cañón hasta la traición al Rengo, pasando por el robo a la biblioteca y el intento del incendio a la librería– no son, para el personaje, más que tentativas de acceder a aquella autonomía, tentativas que se configuran como ascesis, como un proceso de despojamiento progresivo a través del cual se convierte en un “objeto criminal”; en un “objeto libre”, en el “hombre espejo”. De allí la ambivalencia de la traición, entendida por Masotta como un doble desapegamiento de Astier, en el reenvío del sentido de ese acto a las determinaciones de clase: del lumpemproletariado (al delatar al Rengo, Astier toma distancia de la clase que ese personaje representa para mantenerse fiel a la que representa el ingeniero, que es la clase media) y de la clase media (Astier traiciona su decencia y con ella la posibilidad de pertenecer a esa clase). Y también su ambigüedad, en tanto la traición es un acto moralmente bueno cuya condición de posibilidad es el ejercicio del Mal. Doble faz que da cuenta de la coincidencia entre libertad y

determinismo y que Masotta se anima a leer en las imágenes metálicas de Arlt (la plancha de metal) que estarían metaforizando –“manifiestan como en espejo”, dice Masotta– la intención que subyace en la delación de Astier.

De estas significaciones se deriva el sentido político de la novela de Arlt, concebido como un efecto ideológico, en el que se accede a una toma de conciencia. Astier es un “destapa cloacas” que pone al descubierto que “la sociedad es una jerarquía de verdugos” y que, en la moral social, el Bien y el Mal no se excluyen.

En este otro nivel, más inclusivo, donde se intentan determinar significados que trascienden la obra de Arlt,

Arlt literato es un libro rigurosamente desmesurado. Excesivo en su empeño (se presenta como un ensayo filosófico, como “una reflexión materialista totalitaria” sobre el escritor argentino) y generoso en su factura escrituraria: hay allí un estilo que oscila entre la plebeya mordacidad de cuño arltiano y la elegante concisión borgeana.

pero que están sugeridos por ella, *Sexo y traición* en Roberto Arlt es, como se dijo, un ensayo sobre la clase media. Ese sería, para Masotta, el tema rector que unifica las significaciones que emanan del universo ficcional

arltiano. Más precisamente, la afectividad propia del hombre de clase media: su “vertical grosería”, su profunda ridiculez, su temor, su fastidio, su aburrimiento, su patetismo y su recaída en el sentimentalismo; en suma: su histeria. Arlt, dice Masotta, nos hace *vivir desde adentro* la singularidad de esta clase a través de sus personajes, esas “individualidades sobresalientes” que exceden en mucho a la noción de tipo. Porque los personajes de Arlt no son el típico pequeño burgués, “el hombre de la medianía”, ese sujeto alienado en una conciencia mistificada, incapaz de

llegar al corazón de lo real y reconocer sus leyes de funcionamiento efectivas. O al menos, no son sólo eso. Extremadamente perspicaces a causa de una sensibilidad encendida, profundamente lúcidos, Astier, Erdosain o Balder son agentes concientizadores que nos interpelan como a sus semejantes. Cuando Masotta llega a este nivel en la comprensión de la obra de Arlt, guiado por sus propias intuiciones, ha dejado atrás al *Saint Genet* de Sartre.

Todo Arlt

Una nota a pie de página de *Sexo y traición en Roberto Arlt*, cuyo párrafo final es un agregado a la primera versión, anuncia o anticipa el ensayo de Carlos Correas. Me refiero a la nota 22 de “La plancha de metal”, donde Masotta aclara, en relación al tema de la sinceridad, la disparidad (hoy en día más que evidente) entre sinceridad del autor y sinceridad de los personajes; una distinción elemental que no habían tenido en cuenta los comunistas. Luego de definir el propósito de su libro, la descripción de las significaciones inmanentes de la obra de Arlt, Masotta sugiere:

Pero una verdadera labor crítica excedería este trabajo; yo me propongo describir ‘estructuras significativas’ –cosa que no se había hecho aún con Arlt– es decir, describir simplemente eso que la obra, a su manera, dice. Un trabajo posterior debiera rebasar el análisis de las novelas, para convertirse en un psicoanálisis existencial e histórico del hombre Arlt y no ya del hombre de Arlt. Este psicoanálisis investigaría el nivel del entrecruzamiento dialéctico de la obra con la

vida del autor, la relación entre la 'autenticidad' de sus personajes, la insinceridad constitutiva del autor, y la presunta sinceridad del hombre Arlt. Se vería entonces cuáles mitos sociales de la obra y la vida de Arlt revelan y denuncian, y cuáles otros, en cambio, afirman.

A casi quince años de la propuesta de Masotta, Correas acepta el desafío.

Arlt literato es un libro rigurosamente desmesurado. Excesivo en su empeño (se presenta como un ensayo filosófico, como una “una reflexión materialista totalitaria” sobre el escritor argentino) y generoso en su factura escrituraria: hay allí un estilo que oscila entre la plebeya mordacidad de cuño arltiano y la elegante concisión borgeana. Es, también, un libro provocador en su anacronismo, que ambiciona hacer jugar en el presente —el presente de su escritura, los perversos años de la dictadura militar— los efectos de una diferencia temporal: escribir, a mediados del setenta, un ensayo sobre Arlt desde el “sartrismo”, desde el “triumfante Sartre de los años cincuenta”. Es, por último, y quizás por todo esto, un libro justo (como pocos) con la literatura de Arlt, que cumple, como sus personajes, aunque en otro sentido, con un destino maldito: casi no ha sido leído por nadie. Se podría pensar, como el mismo Correas lo ha sugerido implícitamente, que su libro está escrito para discutir un argumento de Masotta, aquel que sostiene que “en el hombre de la clase media hay un delator en potencia, que en sus conductas late la posibilidad de la delación” —“me sigue irritando [la tesis de Masotta], siento que si lo tuviera adelante se la discutiría de nuevo”, confiesa Correas en la página 341—. Pero, además, el ensayo se presenta

como tarea reparadora, al proponer la aceptación en bloque de Arlt, de su vida y de obra, (de la publicada y de la inédita), cosa que, según Correas, no había sido hecha hasta ese momento. Lo que, desde otro punto de vista, es también una exigencia del método, que aspira a la totalidad, esto es, al desarrollo completo de un objeto en una argumentación dialéctica. De allí, el retorcimiento del estilo de Correas, en el que cada concepto, cada frase, cada enunciado, entra en tensión complementaria con su contrario simétrico en aras de promover un rebasamiento. Lo que exige, por parte del lector, una atención en extremo vigilante, temerosa de perder el curso especulativo.

En *Arlt literato*, Correas reconstruye el proyecto artístico de Arlt en su singularidad irreductible, esto es, como elección original, como el corolario de una pesquisa ontológica en la que se realiza como ser en el campo de la alteridad —o, “en el infierno de los otros”, para decirlo con Sartre—, en y por la libertad. Ser un intelectual (que se pregunta por la posibilidad misma del *ser hombre*); ser un literato (que comunica la monstruosa experiencia en que consiste esa interrogación); ser un escritor (que inventa un estilo absoluto en el que se exprese lo dramático de la apuesta). Tal la entidad que se ha dado como conciencia libre “el hombre Arlt”; tal lo que ha hecho de sí con lo que han hecho de él.

Los peripecias de esa aventura metafísica, que Correas entiende como una verdadera labor de conquista, tienen un correlato ficcional en la literatura; porque allí, en las historias de vida de los personajes arltianos, se juega también el mismo derrotero ontológico. “El hombre de Arlt”, que Correas reconstruye en la lectura ordenada de sus obras, no es más que la suma de los posibles destinos

imaginados por el escritor para su propia vida, en un afán sostenido de conjura. En esto, Correas es más que fiel a Sartre. Su lectura sospecha, en el todo de su obra, y en cada una de sus partes, al artista, y detrás de él, al hombre.

El asunto que subyace a la literatura de Arlt, para Correas, es la pregunta acerca de ¿quién es el hombre? O mejor: ¿es posible ser hombre? El recurso propuesto

Correas va dibujando el trayecto de este recorrido de Arlt, releva sus momentos más importantes, que coinciden, muchas veces, con los momentos más brillantes del libro: el relato de la iniciación de Astier (y de Arlt en la literatura); la descripción del sistema de la miseria; la diferenciación entre el lenguaje señorial enfático y el estilo plebeyo; el análisis de los neologismos arltianos (“encurioseado”; “aciegado”), la interpretación del suicidio de Erdosain (que se vuelve premonitoria del final del propio Correas); la lectura de *El amor brujo* (la más generosa y justa que se haya hecho sobre la “novela mala” de Arlt), el examen del tema de la porteñidad en las *Aguafuertes porteñas*.

a esa interpelación es, para decirlo en términos precisos, “el juego de aprehensión inmediata de lo burgués”. Eso es lo que Arlt le propone al lector a través de las historias que cuenta en sus libros. Ese es el drama que viven sus personajes, porque para ellos, “lo burgués” es, precisamente, lo que les impide el cumplimiento de sus potencialidades más humanas. La respuesta a la que arriban no es para nada alentadora

—lo que habla del riguroso realismo de Arlt—: lo burgués es el fracaso del hombre y el hombre es el fracaso de lo burgués. La moraleja que se desprende de una tal evidencia, —y que es lo que nos dejan como legado esos personajes— es que el rescate debe comenzar por la autodestrucción: matar al burgués que hay en mí. Estamos en el extremo opuesto de la literatura edificante —lejos, muy lejos del humanismo sencillista de Boedo—,

pero la literatura sigue siendo uno de los caminos de la salvación. Lo nuevo de Arlt, es que la pregunta acerca de quién es el hombre nos lleva a la invención de un “ser social insólito”, como “nuestra posibilidad humana más profundamente verdadera”; no el ser que es el Otro para los otros sino el ser que es el Otro para sí. Un trabajo penoso, que comprende “todas las formas de la aflicción y el patetismo de la vida humana”, dice Correas.

Arlt literato recompone ese trabajo de singularización que caracteriza a los personajes de Arlt como un proceso dialéctico en el que todos ellos, cada uno a su modo, progresan en la elección de los medios de los que se valen para acceder a la trascendencia, que es el ámbito de la libertad. El devenir “raro”, la “extravagancia” como rareza auténtica, es encontrar el ser, no en la generalidad sino en la particularidad, en la profundidad de cada uno, que es lo único que se encuentra en todos.

Así, el aprendizaje de Astier, es el desarrollo en etapas de un anhelo, el de asumir la totalidad de la condición humana. Un afán planteado por el personaje según una “política de la barbaridad”, entendida como categoría ética y ontológica. Inventar, robar, delatar son acciones que buscan afirmar la trascendencia, algo que Astier sólo encuentra en el ser inexplicable (para sí y para los otros). En ese sentido, la traición es un acto casi perfecto, debido a que propone una consustancialidad entre agente y paciente, entre victimario y víctima. Traicionar es traicionarse, dice Correas apoyándose en Sartre, es cambiar el destino del prójimo y también el propio destino. El costo de una tal temeridad es el despojo y el desapegamiento, la irrevocable soledad de Astier al final de la novela.

Con esa tarea de despojamiento de sí (en busca de la singularidad) continúa Erdosain. La santidad, asociada para Correas al trabajo, la humillación, la fantasía, el crimen, la violencia subversiva, la locura y el suicidio son los recursos a través de los cuales el personaje quiere acceder al ser, aunque sea intermitentemente. Por último, Balder, el puro ser “disocial”, encuentra en su apega-miento lúcido y repulsivo a “lo burgués” —un recurso superior a los anteriores, dice Correas, que conjuga la pasividad de Erdosain con el trabajo reflexivo del Astrólogo—, avanza hasta el límite posible a través de “la extranjerización en el seno de la sociedad”. Balder, el personaje absoluto, descubre lo burgués, lo interioriza para volverse contra él en la abominación y la repulsa. Como si llegara al corazón secreto de “lo real efectivo” atravesando toda “apariencia inesencial”: “ser burgués es ser simplista con razón y aprobación social”, tal la certeza de ese sondeo en el que se experimenta el vacío de lo burgués o lo burgués como vacío. “Esto es lo nuevo de *El amor brujo* —dice Correas— y no es posible ir más allá por este camino.” La virulencia de Arlt, tantas veces señalada por los críticos, su empeño en la denuncia de “lo aberrante social” es, para Correas, de parte del escritor, un ejercicio de ascesis maldita. Arlt quiere desembarazarse, a través de la literatura, de los valores burgueses, pero sabe que es tarea difícil, sino imposible. El subterfugio que encuentra, entonces, consiste en postular como salida, a través de sus personajes, la encarnación, escandalosa y ostentatoria, de esos valores que, vividos desde adentro, muestran su falsía.

Correas va dibujando el trayecto de este recorrido de Arlt, releva sus momentos más importantes, que coinciden, muchas veces, con los momentos

más brillantes del libro: el relato de la iniciación de Astier (y de Arlt en la literatura); la descripción del sistema de la miseria; la diferenciación entre el lenguaje señorial enfático y el estilo plebeyo; el análisis de los neologismos arltianos (“encurioseado”; “aciegado”), la interpretación del suicidio de Erdosain (que se vuelve premonitoria del final del propio Correas); la lectura de *El amor brujo* (la más generosa y justa que se haya hecho sobre la “novela mala” de Arlt), el examen del tema de la porteñidad en las *Aguafuertes porteñas*.

En cada uno de esos momentos, Correas nos enseña cómo y por qué hay que leer a Arlt desde la filosofía, desde la filosofía de la existencia. Porque no se trata de cualquier perspectiva que pudiéramos encontrar a mano, sino de aquella que más le conviene a esa literatura. Hay un trasfondo filosófico en la literatura de Arlt, al que Correas lo llama “densidad”, “el todo despojado de su remanente inesencial”, una cualidad mensurable en y por el acto de la lectura. La densidad de Arlt (que Correas dice que no es “adocenada”, esto es, propia de la simpleza o de la vulgaridad) es, ella también, una secuela de la totalización, una voluntad completa de inventar lo nuevo. Un valor heterogéneo a la Cultura, a las Bellas Letras, a la Tradición o al Canon; por eso le molesta a Correas las tesis que hablan de Arlt como del recién llegado que busca su lugar, que quiere insertarse en la gran Literatura, compartiendo sus valores espirituales. Hay algo más en este escritor salvaje, hay un impulso hacia la “radicalización absoluta”, aquella que desbarrata esos valores y crea otros, inéditos y propios. Pero que lo hace pensando en el lector. Fuera de Arlt (y también de Borges), dice Correas, “jamás ningún otro escritor argentino ha creado en medida tan extrema la actividad del lector

en la literatura”. Porque la densidad es o surge de una participación –específica, distintiva– del lector en la obra, que está mediada por el estilo.

Es el estilo de Arlt el que exige del lector una “comprensión afectiva”, que no se distancie demasiado de las palabras, que no llegue de inmediato a la cosa significada, sino que la experimente, que la sienta, que la viva. Tal la fenomenología de la lectura que describe (y propone) Correas. Lo opuesto a la identificación de lejanía que propician las Aguafuertes porteñas, en la que el lector se mantiene a distancia del objeto (en ese caso: “lo porteño” o “la porteñidad”).

Es en este sentido que Correas dice que Arlt trabaja con la “materialidad”, que se nutre de la “materialidad vivida”. No sólo porque es un escritor que piensa, a través de la ficción literaria, sobre las condiciones históricas y materiales de la existencia –el hambre, la violencia, el deseo, la angustia, el desasosiego, la locura, la muerte–, sino porque también, y sobre todo, invita a pensar al lector a través de su estilo, del trabajo sobre la materialidad de la lengua.

Acerca del buen uso de Jean-Paul Sartre

En el epílogo a *Arlt literato*, Carlos Correas ha reflexionado sobre lo que supone asumir una perspectiva filosófica para pensar la creación literaria: “La redacción de un texto ‘influido’ filosóficamente contiene la cualidad de ir suprimiendo esa influencia en y por su desarrollo mismo. En efecto, si el autor cifra el poder, la comunicación y el futuro de su obra en su propio pensar, y no se limita a copiar dondequiera las lecturas que realiza para darse ánimo, entonces ese pensar –que sólo

puede cumplirse alimentándose de la vida del autor en el mundo, en su país, en su tiempo y en la clase social a la que pertenece o a la que se refiere– producirá esencialmente ideas nuevas.”

De Sebrelí a Masotta y de Masotta a Correas se ha producido un desplazamiento en el sentido apuntado en la cita. Si en un principio las ideas de Sartre probaban su eficacia en la oposición de circunstancia –la polémica con la ortodoxia comunista–, con el correr del tiempo, y a medida que se abandonan como “influencia”, han propiciado un nuevo descubrimiento: la singularidad de Arlt; la valía de un proyecto artístico profundamente original, cuyo tema, precisamente, es la singularidad del hombre, o mejor, la (posible) singularidad del hombre común. Es en ese punto donde Arlt se encuentra con Jean-Paul Sartre, porque la singularidad, se sabe, es el núcleo de su teoría existencial.

¿Qué hacer con lo que han hecho de mí? Esa pregunta sartreana nos ofrece la clave para pensar el drama de los personajes de Arlt, porque, formulada en otros términos, tal vez más novelescos –¿cuál es el sentido de mi vida?– es el asunto sobre el que no dejan de reflexionar sus conciencias atribuladas. Los temas de la literatura de Arlt –el monstruo, la “voluntad de vivir en dioses”, “la vida fuerte”, “el ser a través del crimen”–, no son más que las alternativas pensadas como respuesta a aquella pregunta. Y constituyen las peripecias que forjan el destino de los personajes, destino que Arlt se figura como “un camino largo y tenebroso” que hay que recorrer hasta el final.

Se podrá pensar que allí, en el final del trayecto recorrido, esos personajes se enfrentan con el fracaso porque aquellas peripecias no son más que

acciones fallidas; es cierto, “el suceso extraordinario” nunca llega. Pero sólo si se los juzga desde una moral del éxito. Porque para esos personajes, llegar hasta el final, experimentar el fracaso, es ya estar en otra parte o ser otro del que se era. Tal la “autenticidad” de Astier, de Erdosain, de Balder o de “Las fieras”, que consiste, como lo sugiere Sartre, en la osadía de “vivir hasta el límite una condición”.

Es verdad que las determinaciones sociales explican a los personajes de Arlt —se ha dicho hasta el cansancio: la clase media, tensionada entre los ideales de la burguesía y la contramoral del lumpemproletariado—, pero no justifican esas, sus elecciones particulares: su regodeo en la infamia, en la humillación, en lo abyecto, Guiados por lo que Arlt llama “el demonio de la perversidad”, esos personajes ejercen, en ese deleite gozoso, la denuncia de la morbidez social, situándose no como sus víctimas puras sino también como sus agentes o sus emisarios. La “comedia de la conciencia” de Astier, el espiritualismo idealista de Erdosain, el moralismo de Balder son los recursos a partir de los cuales esos personajes encarnan los valores sociales que padecen y lo hacen para hacer más visibles su carácter arbitrario, infundado. Es esa su única (y última) posibilidad de ser singulares, de salirse de la medianía. En este sentido, el pesimismo de Arlt es nada más y nada menos que el alcance efectivo de su visión realista del mundo, para nada ingenua, sumamente rigurosa. La rareza, un término que también se encuentra en Sartre y que en Arlt toma el nombre de angustia, lucidez o locura, es lo que queda de aquella denuncia como su remanente insumiso. Pero además, siempre ella también es un límite absoluto, también ella es radical. Lo que hace que no se confunda con lo

inefable, porque surge de una situación —el hombre en su circunstancia concreta, o, siempre según Sartre, “el ser en situación”, como “centro de una indeterminación irreductible”—.

Son estas las cuestiones que han sido relevadas por las lecturas existencialistas de Arlt que han querido dar cuenta de la “ontología filosófica” que subyace en su obra. Es cierto, también, que han caído las certidumbres que sostenían toda ontología (el autor, la conciencia, el sentido de la historia) y, tal vez, habría que agiornar la perspectiva filosófica, leer a Arlt *después* de “la muerte del autor”, después de la “escisión del sujeto”, después de “la teoría del acontecimiento”. Tal vez. Lo que sí es seguro, es que hay un costado filosófico de su literatura, un sustrato intelectual —además del sustrato perceptivo— que no ha sido lo suficientemente desentrañado por la crítica literaria y que hace que su realismo sea “un realismo de ideas”.

Por otra parte, en este terreno más ceñido de la crítica literaria, hay un valor que se afirma en estos escritos, un valor que debería ser retomado como una profesión de fe de la lectura: el de la conmoción. Escribir acerca de las obras que no interpelan, en un diálogo en el que se comunican dos subjetividades inestables, en tren de manifestarse. Así lo quiere Sartre, así lo propone Sebrelí, así lo hacen Masotta y Correas, quienes, a propósito de Arlt, y a partir del resultado del cotejo de sus propias experiencias vitales con las de sus personajes —la historia de la clase media, en el caso de Masotta, la vindicación del “ser salvaje”, en el de Correas—, han sabido experimentar cierta comunidad en la extranjería, cierta comunión en la excentricidad. Y la extranjería o la excentricidad son (o deben ser) esas raras certidumbres que, aún, no habría que abandonar.

NOTAS

1. Ya en el Prólogo a la segunda edición de *Roberto Arlt, el torturado*, fechado en 1956, Larra se hacía cargo de las objeciones de *Contorno*, esos “jóvenes con inquietudes políticas y sociales” que, según él, se mostraron desconcertados por su biografía porque “no lograban compaginar mi imagen de Arlt con el contenido de sus libros”. Esto, desde la perspectiva de los contornistas, que le habían dedicado algunos párrafos a Larra en el segundo número de la revista, consagrado al autor de *Los siete locos*, era la incongruencia flagrante que se producía entre la imagen condescendentemente bonachona que allí Larra construye de Arlt y una obra contradictoria y complicada, producto de una rebeldía extrema que no tolera encasillamientos ideológicos. A tal punto se hizo cargo Larra de las objeciones que corrigió algunos enunciados de su libro en los que era evidentes el reduccionismo inicial que le habían imputado debido a su interés desmedido por hacer de Arlt un escritor filocomunista. Para una crónica de esta polémica cfr. Avaro, Nora y Capdevila, Analía: *Denuncialistas. Literatura y compromiso en los '50*; Santiago Arcos, Buenos Aires, 2004.
2. Editado por Losada en 1950, *¿Qué es la literatura?* apareció como la traducción de *Situations II*, publicado por Sartre en Gallimard, en 1948. Reúne, junto al ensayo homónimo, la “Presentación de *Les temps modernes*” y el artículo sobre “La nacionalización de la literatura”. Para una historia de la influencia del pensamiento de Sartre en nuestro país cfr. Terán, Oscar: “Rasgos de la cultura argentina en la década de 1950”; *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986 y Correas, Carlos: “La historia del existencialismo en Argentina”; *Cuadernos de Filosofía*, Nueva época, N° 49, Buenos Aires, Siglo XXI, 1994.
3. La primera declaración está tomada del reportaje aparecido en la revista *El juguete rabioso*, Año I, N° 1, noviembre de 1999; la segunda pertenece a *La Operación Masotta (cuando la muerte también fracasa)*, Buenos Aires, Catálogos, 1991.
4. La afirmación de Sebrelí pertenece a la contratapa de la primera edición de *Sexo y Traición en Roberto Arlt*; la de Masotta a la *Encuesta: La crítica literaria en la Argentina*, dirigida por Adolfo Prieto y publicada por el Instituto de Letras de la Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1963.
5. *El ser y la nada* (1943), Buenos Aires, Losada, 1979.
6. Cito la traducción de Luis Echávarri para la edición de Losada, Buenos Aires, 1967, a la que le hice algunas correcciones.
7. En *La Nación* del 11 de marzo de 1951; reproducida en *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1954.
8. *Sexo y traición en Roberto Arlt* apareció como libro en 1965 en la editorial Jorge Alvarez. Es la recopilación de una serie de artículos, escritos y publicados por Masotta en los últimos años de la década del cincuenta, a los que el autor les hizo una serie de modificaciones importantes. Ellos son: “Silencio y humillación en Roberto Arlt”, *El litoral*, Rosario, 6 de agosto de 1958; “Roberto Arlt al día”, *Fichero*, Año I, N° 1, 1958; “Roberto Arlt, la plancha de metal”, Centro N° 13, tercer trimestre de 1959; “Seis intentos frustrados de escribir sobre Arlt”, *Hoy en la cultura* N° 5, 1962.
9. Además de algunas correcciones estilísticas, además de la reescritura de algunos párrafos confusos en el original, como el que se refiere al transactivismo y la culpabilidad sexual, además de la supresión del epígrafe de Jean Disanti tomado de *Historicidad y Verdad*, de alguna frase exaltadora de Sartre (“Sin duda que en adelante no se podrá ya hablar del problema del Mal sin detenerse en las reflexiones de Sartre [en el *Saint Genet*]”, de alguna que otra diatriba contra algún personaje de la época (Ghiano, Beatriz Guido), además de todo esto, en la versión que presenta para el libro, Masotta ajusta el léxico, refina su terminología teórica, sobre todo la que se relaciona con el marxismo, con el propósito de desdibujar un poco la impronta sartreana de su discurso. Así, por ejemplo, “ideología imperante” se transforma en “ideología dominante” o “situación social” en “extracción de clase y condición social”. Por otra parte, Masotta agrega nueva terminología, habla de síntoma, de relación isomórfica, de potlach, de Arlt como etnólogo, etc. Los cambios realizados estarían indicando su abandono de la fenomenología existencial y su pasaje al estructuralismo (a la antropología estructural) y al psicoanálisis. Pasaje que Masotta reconoce en el impresionante escrito autobiográfico que lee en la presentación de su libro, “Roberto Arlt, yo mismo” (*Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1968), en el que le atribuye al *Saint Genet* de Sartre la totalidad de sus intuiciones sobre Arlt. Horacio González, en “Oscar Masotta, provisoria ontología de la lectura”, ha pensado, precisamente desde Sartre, las derivaciones de esta atribución; Actas del “Coloquio Sartre”, realizadas en la UBA, en agosto de 2004, publicadas en Internet.
10. Tomo de Hernán Scholten el término “precepto de contemporaneidad”. Cfr. *Oscar Masotta y la fenomenología. Un problema en la historia del psicoanálisis*; Buenos Aires, Atuel-Anfora, 2001.
11. A propósito del tema de la imposibilidad de contacto entre humillados Masotta reconoce también el parentesco de la obra de Arlt con Sartre y con Genet. Su descripción de las tres vías que constituyen, en el relato “Las fieras”, la comunicación entre humillados —ni el silencio absoluto, ni la asunción de la palabra sino el asentimiento del “orgullo demoníaco” en la palabra infame—, es uno de los pasajes mejor escritos de *Sexo y traición*.
12. En “*Arlt: todos nosotros*”, Jorge Quiroga señala esta dimensión de la obra arltiana; *El juguete rabioso, op. cit.*

Un caballero de 400 años

Muestra de ediciones
del *Quijote* en la colección
de la Biblioteca Nacional



Septiembre 2005
Sala "Leopoldo Marechal" 1er piso
Biblioteca Nacional

Universidad y filosofía

Las relaciones entre universidad y filosofía están tramadas de numerosos acontecimientos políticos que han enriquecido esta relación desde sus orígenes. La univer-

sidad supo albergar, en sus momentos de mayor democratización, a muchos de los más destacados filósofos, profesores y alumnos que convivieron —muchas veces de modo crítico— en el seno de sus aulas. Alguien dijo alguna vez, que los pasillos universitarios son los ecos de todas las revoluciones fracasadas. Sus debates, en ocasiones, adoptaron la forma del afiche y la asamblea. Otras veces se manifestaron en grandes conferencias y seminarios. Una filosofía que nunca pudo reducirse al tamaño de sus pizarrones. La calle fue, en sus momentos más salientes, un ámbito que se confundía con las sedes académicas. Pero también la universidad fue espacio de terror, listas negras y oscurantismo. Su historia es la de una convulsión que la atravesó rehaciendo sus sentidos. Entre la dicha y la tristeza oscilan sus recuerdos, teñidos a menudo en forma de olvido o de evocación nostálgica. La riqueza de sus glorias convive con la flaqueza de sus tiempos inciertos.

Una rutina agobiante invade las prácticas universitarias actuales. Un modo burocrático que deviene homogeneización de sus lenguajes, sus recursos y sus formas de pensar. Encerrada sobre sí misma —sólo abierta a los flujos globales desterritorializados que resultan modelo académico a imitar— la universidad, y en ella probablemente la acción filosófica, se reproduce en un vacío que no logra repensar sus sentidos.

Hugo Biagini recuerda las derivas de la Reforma Universitaria. Desde el suelo larvario de la hora latinoamericana, hasta algunos de los principales nombres de esta gesta —centrándose en la figura de Deodoro Roca— los puntos salientes del movimiento reformista son examinados por Biagini.

María de Pauli ofrece una interesante lectura sobre los modos en que el conocimiento fue desarrollándose desde la antigüedad hasta nuestros días. Si en sus comienzos, el conocimiento era construido en base al recurso de la oralidad, la modernidad intentó subordinar los sentidos sonoros al imperio del ojo. Objetivo que, por otra parte, nunca se ha logrado del todo, en la medida en que la lucha por el sentido de las palabras implicó poner en juego la totalidad de los sentidos corporales en la tarea del filosofar. De Pauli advierte sobre las tendencias burocratizantes de la universidad de nuestros días, no sólo en el tipo de lenguajes que aparecen en ella, sino en sus propios procedimientos de enunciación.

Gregorio Kaminski, Samuel Cabanchik y Silvia Ziblat fueron consultados sobre sus experiencias cotidianas en la práctica de enseñanza de la filosofía que viven en las aulas universitarias argentinas. Todos ellos, conocidos profesores, comparten sus perspectivas críticas de una labor que no se resigna a desaparecer.

Olgária Mattos, profesora de la Universidad de São Pablo, encuentra en la revuelta parisina del 68 un interesante momento en el que la filosofía, verdadera pregunta por el sentido, y la universidad, encontraron sellados sus destinos. Matos reflexiona sobre las principales cuestiones que atravesaron este movimiento, las preguntas que éste se hizo y las modificaciones sociales que llevó a cabo en la escena del espacio público la insurgencia estudiantil.

Deodoro Roca, el movimiento reformista y la integración latinoamericana

Por Hugo Biagini

Pocas veces la filosofía universitaria argentina se vio conmovida tan radicalmente como en los sucesos de la reforma universitaria. Hugo Biagini recrea el suelo larvario sobre el que emerge este acontecimiento. El arielismo y el americanismo antimperialista como sensibilidades que atraviesan las fronteras y contagian el naciente optimismo a escala continental.

La hora americana era anunciada por un puñado de apellidos, entre los que sobresale Deodoro Roca, de los que es difícil sustraerse a la hora de rememorar este autoexamen que la universidad se hizo a sí misma desde sus propias capas internas, en este caso estudiantiles.

Lecturas posteriores de estos sucesos han descuidado un aspecto medular: la autonomía universitaria proclamada en la reforma, resultaba inescindible de su vinculación con los movimientos populares del momento. Varias décadas más tarde, la autonomía académica fue entendida como un repliegue de la universidad sobre sí misma, impermeabilizándose frente a las prácticas sociales.

Si en nombre del orden se nos quiere seguir burlando y embruteciendo, proclamamos bien alto el derecho sagrado a la insurrección. Entonces la única puerta que nos queda abierta a la esperanza es el destino heroico de la juventud. El sacrificio es nuestro mejor estímulo; la redención espiritual de las juventudes americanas nuestra única recompensa, pues sabemos que nuestras verdades lo son —y dolorosas— de todo el continente.

Manifiesto liminar de la
Reforma Universitaria

El humus universitario.

Los movimientos estudiantiles han ejercido a menudo un papel relevante en el desarrollo de la conciencia continental y universal, por haberse adelantado a muchos grandes asuntos como el de la unidad y la solidaridad latinoamericanas, una cuestión ya presente en las reuniones internacionales de estudiantes que tuvieron cabida en nuestro hemisferio antes de la guerra del 14, bajo el empujado credo arielista de la juventud como un factor decisivo para el cambio histórico. Durante el primer encuentro, realizado en Montevideo hacia 1908, se proclamó que había llegado la hora de la emancipación, del resurgimiento político y cultural, bajo el ideal común de la unión americana; luego, en la ciudad de Buenos Aires para el Centenario de la emancipación, se aseveró que la juventud debía provocar una significativa reacción moral en el Nuevo Mundo. El último de tales congresos internacionales celebrados en el Cono Sur se llevó a cabo hacia 1912 en Lima, donde

se proclamó el continente como el vínculo natural y a las distintas nacionalidades como meros accidentes de la historia. Un giro muy marcado se verifica en otro precoz evento: el Congreso de Estudiantes de la Gran Colombia, celebrado en Bogotá hacia 1910, donde se emite un documento de grueso calibre antiimperialista: además de afirmarse allí que la alianza de las repúblicas convocantes —Colombia, Venezuela, Ecuador— se extenderá a los otros puntos de Sudamérica, se niega la afinidad con los americanos del norte, denunciándose el monroísmo acomodaticio y la agresión de las águilas septentrionales. Hacia las postrimerías de la Primera Guerra Mundial, todo ello se vería reforzado, por otros influjos y predicamentos como el que ejerció francamente el Premio Nobel de Literatura Romain Rolland —de mucho ascendiente epocal y con vínculos directos con nuestras organizaciones estudiantiles— mediante su promoción del diálogo intercultural y su postura sobre la conflictividad intergeneracional, su adhesión a la Revolución Rusa o su visión de los jóvenes como un revulsivo insurgente contra las injusticias y el malestar social.

Por otro lado, con la generación de 1900, se reanudan los planteamientos indoamericanistas y se buscan modelos culturales que surjan del propio medio circundante, tomándose a lo concreto como punto de partida de lo universal. En ese aspecto, si bien hubo casos paradigmáticos como el Ateneo de la Juventud en México, los planteos no sólo exhibieron una faceta intelectual sino que también adoptaron ribetes institucionales específicos, por ejemplo, a través de gestiones presi-

denciales como la llevada a cabo en la Argentina por Hipólito Yrigoyen, el cual, desde una mirada krausista, se inclina hacia una política exterior de neutralidad y autodeterminación, de confianza en nuestro común destino latinoamericano. Si a tales antecedentes les añadimos algunos factores de relevante magnitud interna y exterior –Revolución Mexicana, I Guerra Mundial, Revolución Rusa, democratización gubernativa en el Plata, corrientes vitalistas e idealistas–, puede inferirse que se había generado el clima para el célebre estallido con el cual irrumpe la Reforma Universitaria en Córdoba hacia 1918, cuya proyección dio lugar a que la misma reforma fuese visualizada como la segunda aventura común de los países latinoamericanos, tras los cien años de mutua soledad que siguieron al ciclo de su independencia política.

Cuando hace eclosión el movimiento reformista en Córdoba, aparece allí el libro *Reflexiones sobre el ideal político de América*,

Cuando hace eclosión el movimiento reformista en Córdoba, aparece allí el libro *Reflexiones sobre el ideal político de América*, publicado por uno de los principales referentes teóricos de ese movimiento: Saúl Taborda, en cuyo texto puede explicitarse el célebre postulado del manifiesto liminar de 1918 sobre el advenimiento de una hora americana.

publicado por uno de los principales referentes teóricos de ese movimiento: Saúl Taborda, en cuyo texto puede explicitarse el célebre postulado del manifiesto liminar de 1918 sobre el advenimiento de una hora americana. En dicha obra, Taborda avanza sobre las reiteradas expresiones metafóricas del Nuevo Continente como tierra promisoría, sol de primavera o Atlántida encantada. A la voz

persistente de “América, ¡la hora!”, el pensador cordobés estimaba que había llegado el momento de romper el yugo factoril con Europa y acceder a una verdadera libertad a tras un siglo de pseudo independencia: “El régimen social consagrado por Europa ha carecido de eficacia para hacer efectiva la paz y con la paz el bienestar del mundo [...] Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido. ¡América, hazte ojo! ¡América, hazte canto! [...] un momento histórico hay que decide el derrotero en el oscuro laberinto de las encrucijadas; una hora sin retorno pone sus vibraciones en el reloj del tiempo, señalando el camino de la acción”. Según Taborda, estaban dadas las condiciones para sobrepasar la mera democracia electoralista, al servicio de una clase parasitaria y de un sistema en el cual los partidos poseen un mínimo de soberanía y un máximo de autoridad. Una genuina democracia americana debía basarse en el imperio de la opinión pública y social, en un estado cooperativo donde se entone el himno de la solidaridad, desaparezca el analfabetismo, se cuestionen los medios de servidumbre y la tierra no resulte objeto de apropiación privada. Para viabilizar tales objetivos tenía que socializarse la industria, la banca y el transporte mediante un dictamen inapelable que expropia en beneficio de los pueblos. Toda una plataforma maximalista que dista de poseer la tónica pequeño-burguesa que se le asignó prejuiciosamente a los primeros reformistas argentinos. La épica estudiantil llegaría a una de sus máximas expresiones cuando, en el México de 1921, con una alta representatividad, la juventud universitaria anuncia que luchará

contra el nacionalismo y el militarismo, por una nueva humanidad, por asociaciones federativas regionales y por la integración en una comunidad universal –ideario que procuró plasmarse en una Federación Internacional y extenderse por el resto del mundo. Unos tres años después, el dirigente peruano Haya de la Torre, al hacerle entrega a los universitarios mexicanos la “Bandera de la nueva generación hispanoamericana”, se sentía en condiciones de aducir que el ensueño bolivariano, de fusionar a nuestros pueblos, se ha reencarnado en el credo y el accionar de las juventudes.

Concomitantemente, vendría esa formidable prédica sustentada por la Unión Latinoamericana, impulsada en sus inicios por José Ingenieros, el cual anunciaba que la revolución universitaria –en tanto reorientación científica de los estudios, cogobierno y demandas populares– se proyectaba más allá de los histriones del patriotismo por toda la América Latina y que la juventud que no se encuadraba con las izquierdas constituía una mera vejez sin canas. Dicha entidad –avalada por miles de estudiantes y automarginada de los diferentes gobiernos para preservar su libertad de opinión ante las impopulares potencias extranjeras– reivindica una Reforma Universitaria integral, pretende suprimir la Unión Panamericana y repudia la penetración capitalista, para propiciar una unificación jurídica, política, económica e intelectual que permitiera salvaguardar la soberanía de nuestro continente austral y obtener la nacionalización de las fuentes de riqueza, la repartición de la tierra y la socialización de la industria.

En el congreso internacional de Costa Rica (1933), con la renovada presencia de la España republicana, el estudiantado se adelanta a propiciar la aspiración, aún incumplimentada, de la ciudadanía iberoamericana, unos 60 años antes de la creación de la Comunidad Iberoamericana de Naciones, cuyos logros reales todavía son objeto de

dudosa expectativa. Entre tanto, México vuelve a ser sede de grandes asambleas supranacionales: el Primer Congreso Iberoamericano de Estudiantes (1931), donde se promueve la

ciudadanía universitaria para todos los claustros, un acuerdo para que los alumnos expulsados de su país por razones políticas pudieran continuar sus estudios en otras naciones junto a la creación de la Casa del Estudiante Iberoamericano; el Primer Congreso de Estudiantes Antiimperialistas de la América (1936), que postula la formación de un Frente Popular, la Gran Central única de Trabajadores y una Agencia Interamericana de Información. Por otra parte, no cuesta advertir el antagonismo y la prolongada incompatibilidad axiológica entre militarismo y movimiento estudiantil que, desde sus inicios ha desarrollado una fuerte campaña contra el espíritu guerrero y chovinista. La nueva generación reformista se enfrentó aquí con toda una plataforma patrioterica a la cual le opuso la consigna de vivir y no de morir gloriosamente. Además de la preservación

Tenía que socializarse la industria, la banca y el transporte mediante un dictamen inapelable que expropia en beneficio de los pueblos. Toda una plataforma maximalista que dista de poseer la tónica pequeño-burguesa que se le asignó prejuiciosamente a los primeros reformistas argentinos.

del demos y el autonomismo universitarios, esa cruzada juvenil bregó por la Segunda Independencia, por la emancipación intelectual, social y nacional, responsabilizando primordialmente al imperialismo y a la cultura utilitaria de Occidente por el atraso de nuestros pueblos. En

Si Moreno refutaba en su introducción al Contrato Social de Rousseau el pretendido soporte celestial de la realeza y acudía a la voluntad colectiva, Deodoro Roca [...] denunciaba en el Manifiesto Liminar de la Reforma un régimen académico anacrónico montado sobre el derecho divino del profesorado universitario.

complicidad con los bárbaros del Norte, los sectores gobernantes aparecen en la mira como sus aliados incondicionales: las oligarquías criollas, los grandes terratenientes y comerciantes, el clero y las fuerzas armadas, los políticos engañosos que frenan la concientización de las masas.

Como respuesta a la xenofobia y al provincianismo se fue articulando una plataforma operativa cuyas principales banderas implicaron diversos elementos aglutinantes a partir del ideal americanista, con el cual se apuntaba a fusionar nuestros estados en un conglomerado de naciones ante los peligros comunes que amenazaban la integridad territorial. Junto con las diferentes aproximaciones a los indígenas, obreros y campesinos, se estrecharon los contactos con las juventudes del mundo y muy especialmente la unión entre el estudiantado latinoamericano, tanto para favorecer el intercambio académico e intelectual como para estimular la protección mutua. Los espurios conflictos fronterizos entre Argentina, Brasil, Chile, Perú, Bolivia, Paraguay y los

países que conforman otras regiones de nuestro continente no impidieron cultivar esa fraternidad sino que además fueron valientemente repelidos y desenmascarados por los mismos estudiantes en cuestión, quienes no sólo proponen soluciones para sortear dichos enfrentamientos sino que también llegan a establecer numerosos acuerdos y convenios en favor de dicho afán integrador.

En medio de esa empresa, el movimiento estudiantil, reconoció como grandes paladines a Rafael Altamira, Ingenieros, Vasconcelos, Unamuno Haya de la Torre, Varona, o Alfredo Palacios quien, reflejando una convicción generalizada, enfatizó que los cimientos para una confederación iberoamericana debían ser colocados por la juventud libre de compromisos con el pasado y de mezquinas rivalidades.

Junto a sus innovaciones intrauniversitarias y de extramuros –que van desde la autonomía académica a la unidad obrero-indígena-estudiantil y a la lucha contra el imperialismo–, el movimiento reformista ha forjado en millares de páginas sus acercamientos efectivos a la mancomunidad latinoamericana y a la unificación integral de nuestros pueblos, erigiéndose en uno de los más importantes precedentes culturales con el que deben contar emprendimientos regionales como los del Mercosur. Es que la Reforma Universitaria en Latinoamérica constituye una de las tantas expresiones que revierte la trillada versión sobre los ascendientes hegemónicos desde el norte hacia el sur para entroncarse con otras vertientes originales como el modernismo literario o las teorías de la liberación.

El “numen” de la Reforma.

A la resonancia americana que poseyeron dos fenómenos históricos como la Revolución de Mayo y la Reforma Universitaria, se suma el hecho de que ambas presentan una línea enunciativa concomitante. Si Moreno refutaba en su introducción al *Contrato Social* de Rousseau el pretendido soporte celestial de la realeza y acudía a la voluntad colectiva, Deodoro Roca –junto con otros miembros de la Federación estudiantil cordobesa– denunciaba en el Manifiesto Liminar de la Reforma un régimen académico anacrónico montado sobre el derecho divino del profesorado universitario. Allí se reclamaba el poder de decisión para los estudiantes, en tanto soberanos primordiales de una universidad democrática. Dicha pieza no sólo se dirigía proféticamente a los hombres libres de nuestro hemisferio sino que también anunciaba una inminencia rupturista similar a la de Mayo. Según llegó a parangonar Enrique González Tuñón, si Moreno fue el abogado de la revolución, Deodoro puede ser considerado como el abogado de la Reforma y su adalid por excelencia. Una meta básica consistía en disponerse creativamente para el advenimiento del hombre genuino y de la americanidad, lo cual representaba, con palabras de Deodoro Roca, el más fuerte imperativo de su tiempo y circunstancia, mientras que la Reforma –“levadura de procesos más vastos”, según la calificara el propio Roca– puede asociarse íntimamente con el esfuerzo por materializar un acariciado anhelo: nuestra independencia económica y cultural, la afirmación nacional y la unidad

continental. Las vanguardias juveniles universitarias se asignan un rol determinante en el logro de esos objetivos, a los cuales cabe añadir la implementación de la conciencia social y hasta de una nueva civilización. El movimiento reformista preconizó la confraternidad entre los pueblos, rechazando la política caciquil junto a las crecientes manifestaciones chovinistas y jingoístas.

Se trata de una línea de pensamiento vigorizada por los reformistas cordobeses de 1918. Deodoro Roca cuestiona los extravíos evidenciados durante la Colonia y el siglo XIX –cuando se transitaba por la tierra de América sin vivir en ella–, mientras destaca la actitud de las nuevas generaciones que, sin cerrarse a la cultura mundial, se preocupan por los propios problemas y sienten como el mayor imperativo la urdimbre del hombre americano. Aquellos líderes estudiantiles creyeron que se estaba asistiendo en América a un ciclo estructuralmente distinto, de amplia democracia y con un cambio total en los valores humanos, mientras aludieron a la decadencia de Europa, sumida en el exhausto belicismo de los Estados nacionales. Se propiciaba el nacionalismo continental para acabar con un estatuto factoril y para producir una revolución ecuménica. Con la unificación de Indoamérica el imperialismo debía sufrir un fuerte desequilibrio al no tener pueblos para sojuzgar, con lo cual se preparaba el fin del sistema capitalista.

En Deodoro Roca, la inquietud americanista e integradora se manifestó desde sus primeros escritos. Ya en su temprana tesis doctoral, *Monroe-Drago-A, B, C. Reflexiones sobre política continental*, dicha

temática quedó bien nítidamente y en íntimo vínculo de oposición dialéctica con el expansionismo colonialista estadounidense.

Repasemos sus principales enunciaciones. En primer término, debe aclararse que cuando Deodoro se refiere a Latinoamérica o a Sudamérica tiende a recurrir, como resultó bastante frecuente en el siglo XIX, al nombre genérico de América o americanos.

Más allá de esa reapropiación conceptual y más allá de los descorazonadores vaivenes históricos —especialmente provocados por las reacciones y gobiernos antidemocráticos junto al conservadorismo y fascismo criollos—, Deodoro no dejó de apostar ni

Un verdadero maestro en historia de las ideas, Arturo Roig, concluyó un estudio sobre Deodoro, al cual privilegia entre “las voces más valientes y pujantes en la denuncia de la presión social y del imperialismo”.

de pugnar por el porvenir de nuestra América, a la cual concebía como una unidad ideal y como un mundo auroral. Si bien no podía soslayar el hecho

de que constituimos un archipiélago desmembrado e inconexo, alentaba la idea de una América Latina rediviva y de una nueva nacionalidad supraterritorial, alejándose de tantas actitudes chovinistas que apartaban a los argentinos del resto de los pueblos latinoamericanos. Mientras sostenía la posibilidad de un desarrollo endógeno y la instancia liberadora de una segunda independencia, planteaba como asunto impostergable la construcción de una alianza económica entre nuestros países, anticipándose con ello a la existencia de un mercado común sudamericano.

Junto a sus colaboraciones en diarios como *Crítica* de Buenos Aires y en

periódicos de su provincia como *La Voz del Interior*, *El País* y *Córdoba*, diversas apoyaturas le sirvieron a Deodoro Roca para refrendar sus postulaciones americanistas. En un principio, el redentorismo juvenil, que lo llevó a atribuirle una función descollante a su propia generación dentro de la universidad y a la vez de esta casa para urdir el eslabonamiento de nuestros pueblos. Por lo demás, fue creciendo en él la fe en la articulación de una nueva izquierda, que reunía no sólo a personalidades intelectuales o políticas —Ingenieros, De la Torre, Ponce— sino a combatientes de la talla de un Sandino, quien, más allá de su coyuntural fracaso militar, representaba para Deodoro un símbolo de futuro. Finalmente, se encontraban también las distintas acciones y emprendimientos motorizados por el mismo Roca: desde su defensa profesional de los trabajadores y la gente común, a su dirección de la sección cordobesa de la Unión Latinoamericana y a su creación de comités continentales por la paz y la libertad, a favor de los presos y exiliados político-sociales, contra una serie de objetivos de diverso alcance: las dictaduras y semidictaduras —tropicales o no—, la carrera armamentista, la guerra del Chaco y su trasfondo rapiñero, el racismo, el antisemitismo y el imperialismo, el cual, junto a las contradicciones del sistema capitalista, representaría una de sus mayores preocupaciones.

Ya desde sus comienzos académicos, con su apelación a la doctrina Drago, Deodoro estaba pretendiendo rescatar el derecho de los estados a mantener su soberanía, la seguridad y la paz, a asumir una posición que revigorizara el espíritu continental

de las repúblicas hispanoamericanas. El planteo de Drago cuestionaba las premisas y supuestos darwinianos a que apelaban los tributarios del intervencionismo para justificar la conquista de los inestables países sudamericanos y para introducir entre ellos un supuesto orden civilizatorio, lo cual llevaría, según la acotación deodórica, a justificar políticas tutelares centradas en el mito de nuestra irremediable incapacidad constitutiva.

Deodoro no vacila en calificar a la doctrina Monroe como racionalización perversa que, al estilo del panamericanismo —esa oficina del Departamento de Estado norteamericano—, ha operado en el continente al servicio de Wall Street y de los intereses petroleros de las grandes corporaciones monopólicas. Simultáneamente, nuestro autor ha ido examinando el nuevo imperialismo encarnado en el capitalismo anglosajón y el yanqui en particular, los cuales, imbuidos de una misión mesiánica, han hecho estragos institucionales entre nosotros y se han apoderado de nuestros recursos sin necesidad de anexionarnos. *Contrario sensu*, Deodoro no deja de celebrar al “admirable país mexicano” que, frente a la indiferencia mundial, se manifestó por una ayuda franca y abierta al pueblo español cuando se produjo el sofocante levantamiento nacionalista.

Un espacio alternativo, de contestación y propuesta, ha sido encarnado por el célebre sótano en la casa de Deodoro, donde se dio cita la *intelligentsia* combativa de nuestro continente: desde Waldo Frank hasta Haya de la Torre, Henríquez Ureña, Máximo Soto Hall, o Manuel



Deodoro Roca

Seoane, siendo también visitado por un adolescente que daría mucho que hablar varias décadas más tarde a propósito de la revolución mundial: Ernesto Guevara, cuando aún residía en Córdoba. La atmósfera que se respiraba en ese rincón privilegiado fue puesta bien de manifiesto por Luis Emilio Soto en un artículo sobre el primer libro póstumo de Deodoro:

Durante más de veinte años, aquella catacumba ha sido por excelencia la sede de una generación de escritores y universitarios [...] un rompeolas ideológico [que] no era propicio

para devaneos narcisistas sino para contemplar nuestros conflictos con una mentalidad americana. Diríase que el 'sótano de Deodoro' comunicaba con el resto del Nuevo Mundo a través de selectas galerías. Los vestigios del último centro colonial y los reactivos revolucionarios de la Reforma, convirtieron a la docta ciudad en un sismógrafo que registra, mejor que ningún otro de los nuestros, las inquietudes continentales. (Sur, 128, 1945, p. 87)

En buena medida, el arielismo juvenilista —prácticamente indisoluble como otros nutrientes de la Reforma Universitaria— vuelve a hacerse presente cuando en un día de junio de 1942 desaparece ese máximo animador de la Reforma que fue Deodoro Roca. En tal circunstancia, Arturo Capdevila asoció su partida de este mundo con un llamado para seguir luchando por la misma causa en el más allá:

*¿Por qué se fue? ¿Por qué partió?
Aquí diré lo que avizoro.
Vinieron ángeles, dijéronle:
—Vamos, Deodoro.
Una revolución Ariel intenta,
y es su bandera un meteoro
de libertad y de esperanza.*

Tampoco faltó quien no ha vacilado en comparar a Deodoro Roca con un prototipo del Renacimiento, por la fe que aquel llegó a tener en el hombre como arquitecto de su propio destino. Por su parte, un verdadero maestro en historia de las ideas, Arturo Roig, concluyó un estudio sobre Deodoro, al cual privilegia entre “las voces más valientes y pujantes en la denuncia de la presión social y del imperialismo”.

Sea como fuere, resultan significativas las aportaciones de Deodoro Roca a un sentido de la integración regional en América Latina distinta a la del llamado realismo periférico, con sus estrategias para incorporarse indiscriminadamente al sistema internacional, mantener la dominación y aumentar las desigualdades. Por lo contrario, frente a la modernización excluyente, se insinúa, en nuestro autor, una perspectiva donde las políticas de integración deben suponer no sólo la unificación de los mercados sino también el ensamblaje cultural y socio-político, con democracia participativa, derechos humanos y justicia social.*

* Entre las fuentes consultadas, véase: D. Roca: *El difícil tiempo nuevo*, Buenos Aires, Lautaro, 1956, selección, prólogo y notas de Gregorio Bermann; *Ciencias, maestros y universidades*, Buenos Aires, Perrot, 1959, selección y notas de Horacio Sanguinetti; *El drama social de la universidad*, Córdoba, Editorial Universitaria, 1968, selección y prólogo de Gregorio Bermann; *Prohibido prohibir*, Buenos Aires, La Bastilla, 1972, prólogo, selección y notas de H. Sanguinetti; *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Biblos, 1999, selección y estudio preliminar de Néstor Kohan; *La trayectoria de una flecha*, Buenos Aires, Librería Histórica, 2003, edición e introducción general de H. Sanguinetti. S. Taborda, *Reflexiones sobre el ideal político de América*, Córdoba, La Elzeveriana, 1918; A. A. Roig, “Deodoro Roca y el ‘Manifiesto’ de la Reforma de 1918”, en su libro *La universidad hacia la democracia*, Mendoza, EDIUNC, 1998, pp. 147-176; H. Sanguinetti “Deodoro Roca, o la temprana lucidez”, en A. Ciria y H. Sanguinetti, *Los Reformistas*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1968, pp. 243-269. H. Biagini, *La Reforma Universitaria: antecedentes y consecuentes*, Buenos Aires, Leviatán, 2000; Gabriel del Mazo, *La Reforma Universitaria*, tomo 3, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968.

Filosofía: de la oralidad a la escritura

Por María De Pauli ()*

La oralidad ha sido el modo en que las experiencias y los conocimientos se han transmitido de generación en generación en la antigüedad. Así, la boca y el oído resultaban los recursos prioritarios en la elaboración de la palabra colectiva, llegando incluso en los orígenes de la filosofía a subordinar las escrituras. La memoria, hecha de repeticiones y variaciones, emanaba de una labor anónima que confinaba la palabra no dicha al olvido. Con el avance de la modernidad, la materialidad de la grafía fue sustituyendo a la oralidad. La obra escrita devino reproducción a la espera de ser redescubierta por lectores que la incorporan a la tradición. Sin embargo –piensa María De Pauli– la práctica filosófica no pudo nunca subordinarse al imperio del ojo. Ella, en su pretensión de ser tal, no cesó de producir ruidos e involucrar el cuerpo entero en el hacer profesoral filosófico. Estaba en juego una disputa por el valor de la palabra. De Pauli, en este bello texto, reflexiona sobre la aparición de un conjunto de dispositivos que han trocado la filosofía burocratizando sus lenguajes y administrando sus flujos de producción, logrando mercantilizar sus procedimientos de enunciación.

“Por la boca y el oído” titula Marcel Detienne el capítulo II de *La Invención de la Mitología*, en él recorre una serie de trabajos que en registro historiográfico, antropológico o lingüístico, han contribuido a amenazar el “dogma de la naturaleza escrita de la cultura griega” –de una supuesta “revolución de la escritura en el país de Homero”, acontecida a mediados del siglo VIII antes de la era cristiana–, y han permitido reconocer y explorar, temporalidades y modos de proceder propios de la memoria hablada y de la memoria de lo escrito.

Diferente a las civilizaciones china y mesopotámicas, en las que la técnica escrituraria fue reservada a especialistas con funciones de inventario y codificación al servicio del poder centralizado, en la ciudad griega, por el contrario, la tardía aparición de depósitos de archivos, el escaso número de letrados, el origen privado de las primeras escuelas, permiten pensar que fue considerable la distancia entre escritura y poder político. La escritura política, la exhibición pública de las leyes, procuraba más la visibilidad que la lectura y no tuvo como propósito sustituir la palabra en tanto instrumento privilegiado de la comunicación. La palabra seguía manteniendo superioridad respecto al discurso escrito como lo testimonian Esquilo en *Las suplicantes* y en el *Fedro* Platón.

Si bien es la filosofía, nos recuerda Detienne, junto con la investigación histórica y médica, uno de los nuevos saberes que se servirá de la escritura para producir una distancia crítica con la tradición, el libro, ya sea por su rareza como objeto o por el escaso número de letrados, es recepcionado en la escucha. No se lee con los ojos,

se lee a través de la audición en las recitaciones públicas de filósofos, médicos e historiadores. Al punto que la figura del intelectual con un libro en la mano, dedicado a una “lectura autista”, convoca a la risa a los espectadores de Aristófanes.

El libro, que lentamente se va convirtiendo en mercancía, se escribe en el seno de un amplio sistema cultural cuya transmisión continúa haciéndose por la boca y por el oído. Hasta bajo las propias ventanas de Platón.

Esta afirmación de Detienne nos sirve de advertencia sobre la existencia de una complicada complicidad entre oralidad y escritura en los orígenes de la filosofía, que son también los orígenes de su enseñanza.

Complicidad que resulta del juego entre la memoria hablada y la memoria letrada en una cultura a mitad de camino entre lo oral y lo escrito, como lo fue la cultura griega hasta el siglo IV antes de nuestra era.

La memoria social, aural, que opera en las sociedades cuya cultura “se teje entre la boca y el oído”, es una actividad cognoscitiva que asegura la reproducción de los comportamientos de la especie humana y del grupo produciendo la tradición al tiempo que la transforma, al trasmitirla de generación en generación.

Uno de los rasgos característicos de esta memoria anónima, es que en ella la creación va mezclada con la trasmisión, y la repetición con la variación, en un proceso de organización “homeostática” que realiza la memoria cuando selecciona entre las variantes individuales las que están destinadas a perdurar. Esta selección de lo memorable es resultado

de la fuerza de control que ejerce la aceptación otorgada en la vida social. Así como un relato debe ser oído y aceptado por la comunidad para formar parte de la tradición y no quedar confinado al olvido como palabra jamás dicha, los relatos conocidos por todos, fundados en la audición compartida, retienen los pensamientos esenciales que la atención mantenida en el tiempo por un grupo humano, ha producido.

Muy diferente resulta el trabajo de la memoria en sociedades cuyo resguardo está encomendado a especialistas en mnemotecnia, que, como los brahmanes de la India védica, se someten a un aprendizaje de muchos años dedicados a la recitación “palabra por palabra” para mantener inalterables los himnos sagrados que no confían a la escritura a la que consideran impura.

Salvando la existencia de estos “profesionales de la memoria oral”, el tipo de memoria que retiene palabra por palabra sólo puede existir en sociedades en las que el aprendizaje está dado por la alfabetización en la combinatoria de lectura y escritura frente a un texto que, como modelo fijo, es soporte indispensable de la memoria fiel. Porque es el texto el que posibilita la corrección de inexactitudes y la repetición exacta a través de un “mecanismo que subordina al ojo, a la mirada, la palabra que se ha vuelto silenciosa”. Se trata del mecanismo que constituye un sistema de aprendizaje cuya forma más antigua estaría dada en la escuela sumeria, con sus “profesionales de la escritura” dedicados a la copia literal, letra por letra, palabra por palabra, escribas formados en un medio artificial y separados tempranamente de sus

padres y de sus aldeas, del contexto indispensable para que tenga lugar la “rememoración constructiva”.

Si en la tradición oral la palabra que no ha sido oída y recepcionada en el presente está destinada irremediablemente al olvido y no podrá formar jamás parte de lo memorable, en el campo de la escritura, contrariamente, la materialidad de la grafía permite que una obra pueda esperar siglos hasta encontrar lectores que la incorporen en un lugar de importancia en la tradición letrada.

Este rodeo por el texto de Detienne nos ofrece en la letra, unas voces y un lenguaje singularmente significativos para pensar las condiciones y el sentido de nuestra práctica de profesores de filosofía.

En las prácticas cotidianas de enseñanza de la filosofía solemos tener encuentros maravillosos con lecturas memorables que han rescatado a un texto del olvido, y sintomáticamente decimos, si tal es el caso, que estamos ante un “lector que supo prestar oídos”. Es que la tradición filosófica se nutre de diálogos diferidos, el de Platón con Sócrates y con Homero inicia ese camino. Y se trata, además, de una tradición letrada que así como necesita conservar y conocer sus fuentes escritas, no puede producirse y reproducirse como tal, en el mero sometimiento del ojo a la letra, en la literalidad que silencia la palabra, que obliga a medir, a contar, y finalmente a abandonar las palabras.

La lectura filosófica de una tradición de textos reconocidos como tales puede o no producir un nuevo texto que la integre como lectura memorable, pero no puede, si se precia de filosófica, dejar de producir un cierto ruido, porque bien sabemos,

en los años de docencia transcurridos, que no se presta verdaderamente oídos a aquello que no provoca suficientes resonancias.

La enseñanza de la filosofía compromete el cuerpo entero del profesor de filosofía, no sólo el ojo y la mano, también la boca y el oído. Y no la mano del escriba vacía de presente y de pasado, alejada de la tierra fértil de significaciones y prácticas socialmente compartidas, del mundo que habla a la vez que otorga la palabra, ya para justificarlo, para recordarlo o para contrariarlo.

Para la tradición de pensamiento que va de Homero a Aristóteles, un hombre separado del grupo social estará también privado del sentido de la justicia y del pudor público, y, por tanto, también privado de logos. La filosofía en su enseñanza ha sido y es una actividad mundana, esencialmente mundana y decididamente interesada por la idea y la naturaleza de la justicia, desde Platón a nuestros días. Mundana y adversa a los dogmas, ya que no es la voz de los cánticos sagrados la que templó sus cuerdas vocales.

Ni copia fiel ni recitación litúrgica, la filosofía y su enseñanza instituyen siempre un ámbito de disputa por el valor de la palabra. Ese ámbito, claro está, posee reglas y procedimientos para la constitución de sus discursos, pero como juego agónico que la filosofía es, nada memorable se produce en ella sino por el deseo de superar permanentemente sus propias condiciones y reglas.

La filosofía en la Argentina ha tenido y tiene, dentro y fuera de sus universidades y de sus escuelas de filosofía, lecturas notables y páginas memorables que los profesores de filosofía

hemos transitado con interés, aunque la historia de la recepción y la creación filosófica en la Argentina, que ha sido motivo de debates y exposiciones frecuentes, es un tema que no estoy en condiciones de abordar.

Sí me interesa destacar que la Universidad Argentina de las últimas décadas, ha visto romperse paulatinamente la delicada trama de oralidad y escritura que supo sostener el carácter mundano y público de la filosofía y su enseñanza.

Un baquiano avizorado (quizá un experto en gestión y organización institucional de la educación) podría trazar el mapa de la diáspora que, por instinto de supervivencia individual y profesional, ha llevado a los profesores de las aulas a los escritorios, del estrado a los formularios, de los debates a

las ponencias. En un camino de ida que no es por igual de vuelta.

Como el instinto de supervivencia, individual y profesional, es astuto en pergeñar tretas, artimañas y zangamangas, los profesores hemos desarrollado un buen número de habilidades y capacidades especiales para sortear los obstáculos que representan las nomenclaturas, las taxonomías, las palabras contadas y los espacios clausurados. De ello dan cuenta más de un correo electrónico que las mismas asociaciones gremiales nos reenvían, describiendo con ingenio semejantes avatares, correos que finalmente nos han resultado hilarantes: si nuestra astucia intelectual nos protege, podemos reír en paz.

Sí me interesa destacar que la Universidad Argentina de las últimas décadas, ha visto romperse paulatinamente la delicada trama de oralidad y escritura que supo sostener el carácter mundano y público de la filosofía y su enseñanza.

Sin embargo, ni son las categorías, ni las denominaciones, ni el vocabulario, ni la reducción del vocabulario, ni el lenguaje de marketing empresarial dominante, el lugar donde ocurren los cambios profundos en las formas del pensamiento, aunque desde luego son sintomáticos de los mismos, porque bien sabemos que la colonización de un territorio comienza por incautar las palabras que lo nombran. En el sueño colonial, una vez perdida la hoja de ruta, perdido estará el territorio.

El lenguaje de los formularios es la “apariencia necesaria” (en un sentido similar al que da Marx a este concepto) que adquiere el producto de nuestro trabajo de profesores cuando no está ya, prioritariamente, dirigido al usuario tradicional, el público de las aulas, de los salones de actos públicos, o de las bibliotecas, según sea el caso, sino a distintas categorías de comités de técnicos evaluadores y expertos que no siempre son necesariamente pares en el sentido teórico disciplinario del término, pero

son quienes instauran un nuevo ámbito sustitutivo del agonismo, en la disputa por el valor de la palabra. Ámbito que, como hemos señalado, es constitutivo de la filosofía y su enseñanza.

Es ese desvío del pensamiento hacia una destinación técnica su transformación profunda, la mercantilización del pensamiento no está dada tanto por las jergas en uso aunque se nutran de la terminología economicista, sino por la administración del pensamiento que al direccionar sus flujos y reflujos va modificando las formas de producción de sus lenguajes.

Quizá sea esta “revolución” de la escritura administrada, que organiza la “producción y distribución” de los saberes, y hace innecesaria la presencia de los cuerpos, la que modifique profundamente una forma de hacer filosofía que todavía existe entre nosotros.

**(*) Profesora Escuela de Filosofía -
Facultad de Humanidades y Artes - UNR**

Interrogaciones

Gregorio Kaminsky, Samuel Cabanchik y Sivia Ziblat

Momentos muy especiales han marcado la relación entre la filosofía y la universidad. Muchos de los grandes nombres de la labor filosófica han transitado las aulas universitarias, primero como alumnos y luego como destacados profesores. Sin embargo, ese círculo virtuoso, tanto más cuando la universidad logró ser afectada por dinámicas sociales creativas, parece encontrarse en crisis. Una rutina burocratizante y especializadora ha acechado las academias en los últimos años.

Hemos consultado a tres profesores, quienes desde sus experiencias personales en las clases que brindan cotidianamente en la universidad, comparten sus impresiones sobre su labor. Para ello hemos preparado unas preguntas que expresaban nuestras inquietudes iniciales.

1. **¿Es posible considerar la existencia de una producción filosófica en la universidad argentina?**
2. **¿Qué debates significativos se han generado en la universidad en los últimos años?**
3. **¿Qué relevancia tiene la filosofía en la universidad actual?**
4. **¿Piensa que hay una filosofía en sus prácticas de enseñanza?**
5. **¿Sobre qué autores y bibliografías elabora sus interrogaciones filosóficas?**
6. **¿Encuentra marcas de las tradiciones filosóficas argentinas en las filosofías universitarias de esta época?**
7. **¿Existen bibliotecas filosóficas de importancia en nuestro país?**

GREGORIO KAMINSKY

Las preguntas que formulan son muy amplias y, asimismo, abigarradas. Pero no incurriré en el subterfugio de hacer referencia a su sintáctica o su estética para no responderlas, aunque no puedo hacerlo al pie de la pregunta ni dar el pie de su orden y numeración.

Me parece que hoy en la Argentina existe una producción filosófica que entra y sale, que atraviesa la universidad (pública, gratuita y laica) y mantiene una brecha. Brecha, entre surco y zanja, de quienes no pueden hacer de ella su seno. Se notan producciones de quienes piensan como intelectuales y que, luego, existen como universitarios. Predomina el territorio de la revista y ocurre que la universidad no las califica sino al revés: son las numerosas revistas artesanales las que califican la universidad. La filosofía académica no produce por sí misma una revista, aunque la presida el logo y la sigla universitaria, y la cuestión específicamente editorial no es menor sino grave. Entre 1994-1995 reiniciamos *Cuadernos de Filosofía*, fundada por Carlos Astrada. Se publicaron los números 40 y 41 de una Nueva Época intencionada en establecer continuidades, pero todo cayó en saco roto.

Es curioso que desde hace unos años en la universidad actual la matrícula de Filosofía haya aumentado considerablemente. En los primeros noventa, con el apogeo de la 'salida laboral' frente a la 'vocación', la inscripción parecía augurar la extinción. Pero en estos años ha vuelto a crecer de modo exponencial, porque si la falta de trabajo es generalizada, entonces es bueno retomar la guía vocacional. Ya no se trata de diletantismo cuando ninguna carrera profesional augura conchabo.

Creo que esto ha hecho posible un retorno al trabajo de ideas-fuerza de autores fundamentales que Deleuze denomina 'personajes conceptuales'. Pero, y de modo sumario como las preguntas, noto poca relevancia –aunque no irrelevancia– de la filosofía en la universidad actual y escasos debates significativos, tal vez tangenciales a otro tipo de preocupaciones. En cambio, otros circulan por otras facultades, carreras o cátedras. La filosofía como puro telón, como trasfondo de otras cuestiones 'realmente existentes' a la que se valora en importancia.

En las filosofías universitarias se advierte muy poco de las tradiciones filosóficas argentinas, tal vez en historia de las ideas y en cierta sociología e historia social nacional. Pero

sí un mercado mayorista de papers y otros productos de envase curricular. Finalmente, no sé si hay una filosofía en mis prácticas de enseñanza, aspiro, al menos, a que en sus contenidos haya cierta ventriloquia de autores y bibliografías.

SAMUEL CABANCHIK

1. Sí, es posible en al menos estos dos sentidos abiertos por la pregunta: a) porque hay una producción filosófica en la universidad argentina y b) porque puede seguir habiéndola. Respecto del primero de los sentidos, cabe destacar, como un ejemplo a título de ilustración, la cantidad de exposiciones, de gran variedad temática, en los congresos bianuales organizados por la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA), en diferentes sedes universitarias del país. Hablamos de cientos de participantes que se renuevan parcialmente con cada edición, pues la sede se traslada de provincia en provincia para fomentar la participación local, lo que facilita dicha renovación. (A esto se suman numerosas reuniones especializadas que se realizan todos los años en diversas zonas geográficas de nuestro país).

Otro ejemplo es la existencia de proyectos filosóficos grupales de investigación insertos en la vida universitaria, con una importante continuidad en el tiempo. Uno más es la continuidad de publicaciones nacionales especializadas en filosofía o que al menos en sus artículos, ensayos y notas, incluyen muchos contenidos filosóficos. (No las nombro a todas porque un olvido en esto podría ser involuntariamente significativo, en sentido negativo).

Apuntando ya al segundo sentido de la pregunta, es digno de ser destacado

que en esas publicaciones la mayoría de los autores de los trabajos publicados son filósofos argentinos que actúan en la universidad argentina y que a veces versan sobre otros trabajos producidos por otros filósofos argentinos actuales. Esto último todavía no es lo frecuente que sería deseable, pero es una práctica en crecimiento. A este elemento se agrega uno tanto o más importante: los autores en cuestión pertenecen a diversas generaciones, acentuándose la renovación generacional. Todo esto permite inferir que hay una comunidad filosófica viva en la universidad argentina y que puede seguir habiéndola.

2. Los debates que se generan en la dinámica referida en la respuesta a la pregunta anterior, suelen estar atomizados según las exigencias de la especialización y las afinidades grupales. Desde luego, muchos de ellos podrán ser significativos para quienes los protagonizan y para un círculo restringido, pero no logran trascender de un modo más general y, sobre todo, no logran perforar el techo de esa atomización disciplinar. El diálogo no alcanza generalidad ni en la participación de sus actores ni en la recepción del público. Tampoco hay una agenda temática común que reúna y potencie un debate más amplio. Un diagnóstico sobre las causas de esta situación, seguramente debería incluir el corsé de las exigencias de la especialización, apuntada por la burocratización de la producción académica. Con “burocratización” me refiero a que la instancia mediadora que se constituye en “el Otro para quien se produce” está conformada por los organismos de financiamiento y evaluación, que tienden a reproducir y afianzar las condiciones descriptas. Así las cosas, los filósofos cuya práctica se mantiene predominantemente en el marco de la

universidad, disponen de escasas energías y tiempo para aplicar su capacitación profesional a debates de interés público.

3. La respuesta a esta pregunta se superpone parcialmente con las anteriores. La relevancia es importante en un sentido y pobre en otro. Importante porque la continuidad democrática y la creciente diferenciación de una política de investigación, han contribuido a un mejoramiento notorio en la calidad profesional del trabajo académico —esto, a pesar de las muchas falencias del sistema de investigación implementado hasta ahora—; pobre por un factor difícil pero no imposible de superar, que describiré como “falta de riesgo en la apuesta del pensar filosófico”. En general, los filósofos argentinos, incluso cuando debaten entre sí, lo hacen con una escasa autonomía de lo que se produce en los grandes centros de producción filosófica. El pensamiento ya no está tan limitado al otrora masivo “diálogo con los muertos”, esto es, los grandes maestros de la tradición, pero de todos modos sigue siendo masivamente dependiente de la creación filosófica externa. Es decir, que por falta de una actitud más autónoma —no estimulada por el medio— y por falta de una difusión más amplia de la producción, las obras de los filósofos argentinos es poco relevante para el avance creativo del pensamiento filosófico.

4. Pienso que hay algunas filosofías o métodos y tradiciones emparentadas entre sí, en las que mi propia producción filosófica está comprometida y que aspiro transmitir. Me interesa la transmisión tanto de contenidos como de un acto filosófico que se produzca en el seno de una práctica del filosofar. Sobre el logro de este intento no me cabe a mí pronunciarme.

5. Los autores son muchos. Predominan unos u otros en función de la materia del caso. Pero en resumen, se destacan aquellos que se han constituido para mí en fuente permanente de alimentación de mi propia producción filosófica. En esto reconozco tres maestros principales: Nelson Goodman, Jean-Paul Sartre y Ludwig Wittgenstein. A las obras de estos autores se suman las de otros vinculados con ellas de diverso modo: ampliatorio, explicativo y polémico, dentro de las tradiciones en las que sus pensamientos se inscriben: la filosofía analítica, el pragmatismo y la filosofía de la existencia.

6. En la medida en que las tradiciones mencionadas en el punto anterior han sido o son muy importantes dentro del desarrollo de la filosofía en la Argentina, sí las encuentro, pero no a través de lo que otros filósofos argentinos del pasado o del presente han producido dentro de esas mismas tradiciones, con algunas excepciones.

7. Existen pequeñas bibliotecas especializadas, todavía más en el ámbito privado que público, aunque parte del financiamiento de la investigación universitaria se ha volcado a la compra de libros y revistas que van enriqueciendo las bibliotecas existentes. Sin embargo, aún queda mucho por hacer en esta materia.

SILVIA ZIBLAT

1. Existe producción filosófica, sin duda. No sistemática, porque en general, no recibe el apoyo oficial. Se trata de esfuerzos de personas y grupos. Aún así, creo que es importante señalar que esto ha cambiado positivamente entre nosotros. Cuando yo era alumna, mis profesores no escribían. Salvo el caso de

Conrado Eggers Lan, que era un helenista de nivel internacional, a quien EUDEBA publicaba, conocí pocos escritos de mis profesores. Se daba clase, se enseñaba y no se escribía mucho, más allá de una “ficha” de cátedra; a veces, a las perdidas, algún artículo. No hay libros de Andrés Mercado Vera, brillante profesor de filosofía moderna, si se me permite este pequeño homenaje.

Hoy se valora, por razones muy variadas, la producción escrita y esto es bueno. Animarse a plasmar ideas sobre lo estudiado, comprometerse con una interpretación y dejar que circule, no sólo lo de “los grandes” que escriben en otros lugares, sino también nuestros propios resultados de comprensión.

En la Universidad hay una producción filosófica permanente, que se realiza gracias al esfuerzo de grupos de docentes y alumnos. Sólo como ejemplo menciono la revista de nuestra cátedra de Filosofía, en la Facultad de Ciencias Sociales, *Diaporías*. Su existencia se sustenta sobre el esfuerzo intelectual y económico de los compañeros. La rescato como genuina, porque aparece como una necesidad de profundizar en los temas que nos acucian y como una forma de compromiso con la tarea docente. Digo que es genuina, porque está pensada desde un interés filosófico, social, un interés teórico y práctico según el sentido filosófico y también según el sentido común. Y como el nuestro hay muchos otros emprendimientos análogos.

Existe otro gran circuito productivo, generado a partir del sistema de categorizaciones e incentivos para la investigación. Este sistema ha sido muy criticado y denunciado, como producto de las políticas neo liberales en la Universidad. Se trata de un sistema perverso, alienante, que no levanta el nivel de nadie; que no implica renumeración ni sostén material

para la investigación y cuya categorización denigra a los docentes. Más allá de que puedan aparecer y hayan aparecido trabajos valiosos, el sistema somete al docente a una carrera absurda de escritura de papeles, compulsiva, carrera siempre perdida. Nadie puede investigar seriamente con ese incentivo, sobre cuya base se consume una grave patología en la vida académica: ni se enseña, ni se aprende, ni se estudia, ni se investiga. Se llenan papeles para ganar el concurso que viene. Las categorizaciones nacieron perversas: ostenta una falsa modernización, una falaz actualización, un simulacro de primer.

Ese ámbito no es universitario en serio, no hace a la cultura ni al bien público. Está al servicio de las carreras privadas, del currículum individual, según criterios ajenos a la universalidad del saber. La fiebre investigativa forma parte de esta patología. Investigar no es empapelar, no es publicar delirantemente, acorde con el último y efímero grito de la moda intelectual, sino ahondar reflexivamente, en las cuestiones. Estas políticas erráticas sólo consolidan el poder de las camarillas universitarias y no tratan seriamente del saber ni para la investigación ni para la docencia.

La alternativa está, como siempre, en la construcción del poder desde abajo, ese poder compartido y ese saber modesto y difundido de los grupos que toman sobre sí el esfuerzo de manera explícita, sin hipocresías académicas.

2. La universidad pública se encuentra golpeada fuertemente por las políticas vigentes que datan ya de muchos años. Las universidades nacionales, que deberían ser particularmente cuidadas, para que formaran allí los profesionales superiores que respondieran a todas las necesidades sociales, sufren el abandono,

la pérdida de nivel, el hacinamiento, el desprestigio de sus docencias. La Ley de Educación Superior, sancionada ya hace diez años se ha encargado de quitarle a la enseñanza superior pública oficial su rol de formadora específica en favor del negocio universitario privado. En ese contexto las grandes discusiones pierden altura, porque, ante la limitación, se discuten espacios, más que ideas, y el público queda ajeno.

Sin embargo, la universidad se defiende, como siempre, desde abajo. Desde abajo quiere decir desde grupos de estudiosos, docentes, alumnos y público en general, que inventan lo que falta a una política oficial servidora de modelos que no sirven al país. Es desde esos grupos desde donde surgen cátedras libres, abiertas y colegiadas en las que se discute sobre derechos humanos, sobre modelos económicos alternativos, sobre educación, sobre salud; desde jornadas armadas de la nada se reflexiona sobre la literatura, la historia, la filosofía, los procesos contemporáneos. Talleres participativos, asociaciones diversas, no siempre constantes, no siempre sistemáticas, dan batalla por la memoria y el proyecto. Se trata de debates significativos, si se entiende por tales a los que construyen poder, no a los que ejercen poder: algo así como el conatus spinocista.

3. Entiendo que ínfima. Lo filosófico está presente sólo en carreras humanísticas. Con un criterio equivocado lo filosófico se ubica en la carrera de Filosofía y en estudios “afines”, tales como Ciencias Sociales o Humanas. La filosofía es un ejercicio de reinstalación crítica de la propia práctica específica, incluye una historia de esa práctica y un posible proyecto social con esa práctica. La filosofía no es un mero cuerpo de contenidos afín a la sociología o a la

antropología, sino el necesario pensamiento acerca de todas las prácticas.

Cuando se pretende forma sólo expertos en algo, la filosofía sobra. El experto es una parcialidad, una herramienta más o menos sofisticada, una pieza de un engranaje. La ausencia de lo filosófico tiene que ver con ese profesional de nuevo tipo: eficiente, no inteligente. Brindarle Ética y Deontología profesional no hace más que exacerbar ese perfil fragmentado, consolidando la parcialidad del experto.

La filosofía hoy no es relevante en la Universidad, porque se abandona lo intelectual. El intelectual implica universalidad, el experto es una figura que hace a una totalidad falsa, carente, enferma, es decir, encerrada.

Esta situación coincide con una gran oferta filosófica lateral, generalmente privada, que en muchos casos roza las técnicas de autoayuda y en otros intenta llenar un vacío académico (como también abrir espacios laborales para los dedicados a la filosofía). Aun cuando estas opciones tuvieran muy buen nivel –y en muchos casos es así– esas prácticas filosóficas no se hallan en el ámbito propicio. Una institución privada puede ofrecer ilustración, versación, cultura general. Me inclino a pensar todavía en que la Universidad Nacional es el lugar de la gestación de proyecto de trabajo, de estudio, de justicia para la sociedad, de verdaderos proyectos colectivos en los que lo personal encuentra realización. Las formas de sobrevivencia son sólo eso: formas de sobrevivencia y surgen de las crisis limitantes, del achicamiento de los espacios públicos. La vida de lo filosófico está en el espacio público. Si no está allí, sólo es un adorno, no la construcción de una conciencia.

4. Resulta difícil contestar a este interrogante evitando caer en el moralismo

o la pedantería. De todos modos es bueno responder, aun con ese riesgo. Hay, sí, una, varias filosofías en mi práctica docente, como un conglomerado de ideas que se encarnan en el quehacer mismo. Lo filosófico es la elaboración de una conciencia conceptual acerca de la práctica insoslayable que es la vida; es un cuerpo de saber teórico concreto sobre la historia, la sociedad, el obrar, la ciencia, el conocimiento, el arte, que otorga sentido y, desde luego, un sentido puesto en cuestión una y otra vez. Si no fuera así la enseñanza sería una transmisión irreflexiva de un conjunto cualquiera de saberes atesorados. Lo filosófico en la práctica docente está obrando en la concepción del mundo como un despliegue histórico conflictivo, contradictorio, que busca su superación, siempre abierta.

En la enseñanza uno es, patentemente, sustancia que resiste hacer sustancia; sustancia que quiere ser sujeto, y sujeto es activo, pensante y obrante, con un rostro enfrente y una utopía adelante, como construcción de sentido.

No quiero parecer edificante ni altisonante. Lo dicho se particulariza en lo cotidiano y se encarna en pequeñas actitudes, en gestos hasta triviales, frente a situaciones de lo más diversas e imprevisibles, frente al espanto de la rutina y para espantar la rutina. Lo filosófico está en situarse, no como cosa dentro de una institución, sino en ponerse como sujeto activo en un proceso. Lo intento con todas mis fuerzas. No es un mérito. Lo otro es la muerte.

5. Siempre me interesó la filosofía moderna, la peculiar constitución del sujeto moderno y la búsqueda de unidad entre la rica gnoseología que reflexiona sobre la revolución copernicana y las polémicas sobre la legitimidad

del poder político en la revolución burguesa. En este sentido, el trabajo en la cátedra a la que pertenezco, que tiene como titular al profesor Rubén Dri, abrió enormemente este cauce de pensamiento. Encontré mucho de lo que andaba buscando desde la época de estudiante, por lo que estoy muy agradecida a este feliz hallazgo.

Con los límites del ejercicio de muchas horas de clase y considerándome docente más que investigadora, he tratado de dedicarme a algunos aspectos de la filosofía de Spinoza, apenas sugeridos durante la carrera pero que cobraron vigor en el contexto de la cátedra, alentados por Dri. He tratado de recorrer lo mucho que hay de bibliografía en castellano desde nuestro clásico, León Dujovne, hasta las publicaciones actuales, que son muchas, incluyendo las traducciones, y los últimos trabajos que conozco sobre el tema como los del joven filósofo argentino Diego Tatián o la brasileña Marilena Chaui.

En lenguas extranjeras me arreglo con el francés, lo que me permitió acceder a la lectura de autores franceses desde el clásico Victor Delbos hasta los más actuales Henri Laux, Gilles Bove, Pierre Macherey, Etienne Balibar y otros varios, y a los traducidos al francés, como el monumental trabajo de Kolakowski sobre la religiosidad en el siglo XVII, y muchos otros.

La filosofía de Kant es un de los ejes del programa de la cátedra en que trabajo y de ella me interesan últimamente las cuestiones políticas planteadas en sus textos tardíos, con no mayor pretensión que elaborar trabajos de cátedra, lo cual es para mi una exigencia bastante grande.

6. Sería necesario tener presentes todas las tradiciones filosóficas argentinas, y en este sentido el panorama es rico.

Sin embargo, haciendo un recorte, quisiera rescatar los debates sobre la sociedad y el estado como aparecieron con Echeverría, Sarmiento, Alberdi, Fraguero y otros. Se trata de proyectos políticos para una nación, con matices entre románticos y positivistas. Aquí, la tradición ofrece reflexiones sobre un proyecto de país.

La filosofía universitaria ha retomado esa senda en circuitos pequeños. Uno de ellos ha sido la revalorización de la filosofía nacional en la Facultad de Filosofía y Letras, en el ámbito de una materia, Pensamiento Argentino, que durante décadas había sido abandonada y que a partir de 1984 se revitalizó, primero con Gregorio Weinberg y luego con Oscar Terán y los grupos que los acompañaron. Fuera de esto, son los universitarios —no la universidad como tal— quienes conforman enclaves inquietos por la cuestión, en esfuerzos no tan institucionalizados y sí francamente desprotegidos. Un ejemplo de ello es el reciente libro de Juan Carlos Saccomano, *El cristal sin azogue*. Un estudio sobre la particularidad argentina, que resulta paradigmático: analiza nuestro pasado y presente y propone la realización de un proyecto de justicia; ofrece una reflexión sobre nuestra herencia filosófica y un análisis de nuestra postura frente a ella e invita a la construcción de un proyecto popular. Se trata de un esfuerzo aislado, sustentado en una comunidad de intelectuales, de amigos. No es de la universidad. Rubén Dri estudió el comportamiento de la iglesia argentina, la de la jerarquía y la del pueblo. Sus publicaciones no son de la universidad. Graciela Bosch estudia el pensamiento de Rivarola y de Ramos Mejía: no tiene, para ello, “incentivo universitario”.

También forma parte de nuestra tradición filosófica académica algo que no es

virtud intelectual y que consiste, a veces, en la adhesión acrítica a ciertas corrientes. No se trata de la procedencia de los autores sino de cómo nos situamos ante ellos. De nuevo, no se trata de sustancia que registre un accidente más sino tornarse sujeto activo puesto en perspectiva, es lo que nos hace falta. Recuperar lo mejor de las tradiciones filosóficas argentinas constituye una tarea a continuar en la cual lo que importa no es lo barrial ni lo folclórico, sino la puesta en situación histórica y la actitud crítica.

7. Sí, las hay y muy considerables, como la Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, y también las de los diferentes institutos de la Facultad. Cuentan con un buen bagaje de estudios clásicos y buena documentación, aunque entiendo que sin adquisiciones significativas en los últimos tiempos.

Es importante la Biblioteca Filosófica de la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata, la Biblioteca del Congreso Nacional, aunque sin gran actualización, y desde luego la Biblioteca Nacional.

Una importante biblioteca filosófica es la del Colegio Máximo de San Miguel, actualizada además en materia de revistas especializadas. Desde la vertiente protestante hay que destacar la Biblioteca de la Facultad Evangélica de Teología en el barrio de Flores, en la calle Camacú.

La gente que se dedica al pensamiento argentino tiene un gran lugar en la Biblioteca Miguel Cané, de Capital Federal en Carlos Calvo y Av. La Plata. Desde luego este panorama es muy incompleto: habría que mencionar las grandes bibliotecas del interior tales como las de Córdoba, por designar un lugar principal. Por desconocimiento será injusta con muchas otras.

La revolución estudiantil de los años 60

Por Olgária Mattos ()*

El enigmático Mayo del 68 puede pensarse como una peculiar situación capaz de trastocar todos los órdenes de la vida. Puede decirse que la universidad, y en ella muy especialmente la filosofía, no fueron ajenas a ese acontecer que hizo vibrar sus rutinas bajo esa radical pregunta por el sentido de la vida. Sartre, Foucault, Lefort y Castoriadis son sólo algunos de los nombres que participaron de la agitación parisina.

Olgária Mattos, profesora de la Universidad de São Paulo, realiza una revisión de los significados más hondos de la revuelta estudiantil y los modos en que ella modificó las percepciones respecto a diferentes dimensiones de la vida social expresados en los cambios culturales irreversibles tramados de los anhelos de cambio de aquellas generaciones. Estos acontecimientos son analizados a través de la obra de Luiz Carlos Bresser-Pereira.

(De *Em busca do novo: O Brasil e o desenvolvimento na obra de Bresser-Pereira*, FGU, São Paulo, 2004)

La revuelta estudiantil de 1968 reconstituye, al tiempo que amplía, el campo abierto por el Mayo francés. Metacartesiano y metamarxista, éste continúa siendo en gran medida, como los sucesos esenciales de la historia, un enigma. A diferencia de lo sagrado, que se deshace a partir del momento en que es comunicado, el enigma permanece merced a los interrogantes que suscita. A diferencia, también, de acontecimientos como el del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos –el ataque terrorista que culminó con la destrucción de las Torres Gemelas en Nueva York–, 1968 no es sólo una fecha o una época, sino un fenómeno de la historia que se remonta a las comunas de París, de 1789, 1830, 1848, 1851 y 1871. Ciudad de las grandes esperanzas revolucionarias, la capital del capital es también escenario de los grandes acuerdos de paz, como el del fin de la guerra de Vietnam. En cuanto a hacer de los ataques sufridos por los Estados Unidos una fecha que señala un “corte epistemológico” en la historia del mundo –a la manera de la Revolución Francesa o de la Primera Guerra Mundial–, es preciso esperar todavía el veredicto del tiempo:

¿Es lo que sienten los contemporáneos en un instante dado, importante para un diagnóstico de larga duración? Cuando estalla la Primera Guerra Mundial, pone fin a un periodo de paz que hoy podría, en cierto sentido, significar que nada nuevo sobrevino. Pero abre un siglo

de guerra total y de opresión totalitaria, de barbarie mecanizada y de asesinato burocrático en masa (...). Del mismo modo, sólo retrospectivamente se podrá saber si, con toda la carga simbólica que supone, el derrumbe de las ciudadelas del capitalismo en el sur de Manhattan significa un corte de la misma dimensión que un agosto de 1914, o si tal catástrofe no hace más que confirmar de manera dramática y deshumana la vulnerabilidad de nuestra compleja civilización –vulnerabilidad de la que desde hace mucho tiempo se tiene conciencia– (...). En ocasión de la Revolución Francesa, Kant habló después de una “señal de la historia”, destacando la “tendencia moral de la humanidad” –es decir, un movimiento menos ambiguo–, y es sobre todo la manera como él trabaja la historia y como la historia lo trabaja –su Wirkungsgeschichte– la que determina su orden de grandeza histórica¹.

Piénsese, para comenzar, en algunas publicaciones escritas al calor de los acontecimientos de 1968 –como La brèche² y el libro de Luiz Carlos Bresser-Pereira³–. Así como aquél escoge 1968 como un momento disruptivo de la historia del capitalismo –la brecha–, este último escoge una cuestión de la historia de la cultura, en particular la tecnociencia y la burocracia, para reflexionar acerca de 1968, de la contemporaneidad y de su futuro, aunque designándolo de otra forma, toda vez que sus premisas son diferentes. Así, Bresser-Pereira escribe:

(...) en la segunda mitad del siglo XX, una gran revolución se esboza –la primera gran revolución desde el

comienzo de la Edad Moderna—, la revolución de la contracultura. Esta revolución todavía permanece subterránea, todavía no ha definido plenamente sus objetivos (si es que ha de hacerlo algún día), pero ya es una revolución en marcha. Y si resultase victoriosa, habrá sido mucho más revolucionaria que cualquier otra revolución ocurrida desde que el racionalismo burgués y después tecnoburocrático se hicieron cargo del mundo⁴.

El Mayo francés introdujo novedades en la crítica al militante profesional, desde el partido-vanguardia, desde el heroísmo revolucionario o el ascetismo bolchevique y sus valores propios hasta el campo del resentimiento —la oposición amigo-enemigo—. El *flower power* no significó un pacifismo de la buena conciencia o una contrafigura frente a la violencia de las armas, sino que vino a cuestionar lo que se entiende por política y revolución. Todos aquellos que luchan por el poder se identifican clandestinamente con aquellos que lo ejercen, pues pretenden el mismo lugar. Reconocieron que la lógica del vencedor y del vencido hace del primero apenas el “vencedor del momento”, y de todo vencido, una víctima. Así, la Comuna estudiantil también trae consigo la presencia de la revista político-intelectual inaugurada por Claude Lefort y Cornelius Castoriadis, *Socialisme ou Barbarie*, que ya en los años 1945 desarrollaba la crítica de la burocracia, tal como la oposición trotskista al estalinismo comenzaba a desarrollarse hacia el final de los años 1920. El trotskismo produjo una crítica al totalitarismo y a la lógica implacable de su ideología,

convencido, no obstante, de que “es mejor equivocarse dentro del Partido que tener razón fuera de él”; de allí la defensa de la Unión Soviética, considerada un “Estado obrero con una deformación burocrática”, o la Revolución Rusa bajo el estalinismo como “revolución traicionada” o el “Termidor soviético”⁵. Después Lefort reconoció en el pensamiento de Trotsky una variante liberal de la propia burocracia, de la ideología y, en obras más recientes como *La invención democrática*, el filósofo vendría a desarrollar la crítica al totalitarismo:

En el totalitarismo, la ideología se suelda al partido y se convierte en “ideología de granito”. La certeza (que ella quiere producir) no se atiene a las “ideas” que directa o indirectamente permiten justificar el estado de hecho de las cosas establecidas, se aferra al hecho del estar-junto (l'être-ensemble), cada cual en comunión con los otros, detentadores de un saber último⁶.

La experiencia comunista y soviética como “fenómeno ideológico total” es inseparable de la interrogación acerca de la sociedad de masas y de la propia democracia.

Si Lefort inaugura un nuevo campo de pensamiento político a partir de análisis sobre el totalitarismo —fusión entre sociedad civil y Estado—, Luiz Carlos Bresser-Pereira inicia sus reflexiones para la vida democrática y sus aporías de la modernidad, señalando el poder de la ideología de la racionalidad tecnológica, o mejor, la ratio tecnoburocrática, como la génesis metafísica y política del malestar de los jóvenes en 1968 —extensivo a nuestra contemporaneidad—:

En la hora actual, lo que cabe criticar es el nuevo sistema político y tecnológico dominante –y este sistema es el de la sociedad industrial moderna–. Este sistema [recuérdese que el trabajo de Bresser-Pereira es de 1969, cuando existían el socialismo “real”, la Unión Soviética y el socialismo del Este europeo] todavía puede ser dividido, políticamente, en capitalismo o socialismo, según predomine la propiedad privada o la propiedad estatal de los medios de producción –si bien, tecnológicamente, este sistema es uno solo–. No es preciso conocer profundamente el marxismo para saber las consecuencias de este hecho: si el modo de producción es el mismo, aunque las relaciones de producción todavía no sean exactamente las mismas, es muy probable que la superestructura de valores y creencias –los valores y creencias de la sociedad industrial moderna– sean semejantes⁷.

De hecho, los acontecimientos posteriores de la historia, con la caída del muro de Berlín en 1989 y el fin del socialismo totalitario, pusieron de manifiesto que la lucha por la libertad consistió mucho más en la búsqueda de la libertad de consumo que en la invención de nuevos valores y deseos cualitativamente diferentes de aquellos ligados al mercado liberal. Por eso, Luiz Carlos anota: “la revuelta estudiantil hizo, ideológicamente, esa crítica –no sólo del capitalismo, o del comunismo burocrático, sino de la sociedad industrial moderna, de la sociedad tecnoburocrática–⁸”.

En ese horizonte en el que la ciencia, la ideología y la burocracia se conjugan, contrayendo el espacio público, el Mayo francés creó una nueva *polis*,

cuestionando las implicaciones políticas de la sociedad industrial, de la ciencia y de la técnica que esa cultura política engendra. En 1968 la sociedad, a partir de sus estudiantes, tomó la palabra como lo hiciera en 1789 con la Bastilla. El derecho al discurso, a defender intelectualmente pensamientos en público, no es algo que se negocia

sino que se ejerce y respeta. Contraponiéndose al lenguaje del resentimiento propio de la izquierda tradicional y a su lógica del insulto y de la difamación como arma de superioridad moral –recuérdense las expresiones “reaccionario”, “conservador”, “t r a i d o r”, “enemigo”–, el

Mayo francés construye un lenguaje distinto de la revolución⁹. Como recuerda Peter Sloterdijk, esas expresiones fueron inventadas por los jacobinos en el período de la radicalización de la revolución: “habían comprendido que, para sobrevivir en la turbulencia permanente, es preciso calumniar a los otros. La calumnia es la primera arma del pueblo, o mejor dicho, de los amigos del pueblo”¹⁰. El lenguaje del desprecio hace inviables los lazos asociativos e integradores de intereses y pasiones, y cualquier lazo de solidaridad y de amistad. El Mayo francés, al reinventar el ágora griega y la *philia*, hace que todos y cada uno se

En ese horizonte en el que la ciencia, la ideología y la burocracia se conjugan, contrayendo el espacio público, el Mayo francés creó una nueva polis, cuestionando las implicaciones políticas de la sociedad industrial, de la ciencia y de la técnica que esa cultura política engendra. En 1968 la sociedad, a partir de sus estudiantes, tomó la palabra como lo hiciera en 1789 con la Bastilla. El derecho al discurso, a defender intelectualmente pensamientos en público, no es algo que se negocia sino que se ejerce y respeta.

extroviertan en el espacio público. La visibilidad no es la del control¹¹ sino la del diálogo sin segundas intenciones; la idea de mala fe se eclipsó y, de manera análoga a la Grecia clásica, la mentira y la difamación fueron consideradas asunto de sociedades totalitarias (o, en la formulación griega, de ciudades gobernadas por tiranos). La relación entre democracia y visibilidad en todo, se definía con respecto a la experiencia contemporánea, en la cual la visibilidad total significa espectáculo, y espacio público, imagen pública. Visibilidad también como control total del individuo-ciudadano que, por ese motivo, pierde derechos y libertades por la constitución de una cultura del pánico. Considérese la sociedad norteamericana después del 11 de septiembre, cuando la insistencia de los medios sobre el terrorismo lo refuerza: “el terrorismo es la multiplicación de actos de violencia puntuales por medio de la propaganda del agredido(...). Los Estados Unidos, con la pretendida guerra contra el terror, cometieron una equivocación espiritual mayor –no una equivocación política, sino espiritual, deseando ser, al mismo tiempo, superpotencia y supervíctima–”¹². Su antítesis se encuentra en el ejemplo del Mayo de 1968 –“hagan el amor y no la guerra” y la flor en lugar del fusil–. Rechazo, pues, de la política implícita en la oposición amigo-enemigo¹³; rechazo de la política de la violencia; el rechazo planteado por la Comuna estudiantil es el de la legitimidad moral, pues se abandonan todos los “valores agresivos” y belicosos. En vez de pensar una sociedad sin valor de cambio, el Mayo quiere democratizar el lujo y la abundancia, inventando un “desecho” alternativo que

no devaste el planeta. En 1968, la palabra liberada fue expresión de todas las esferas de la vida –profesional, personal, colectiva, ecológica y sobre todo amorosa: “*on ne tombe pas amoureux d’un taux de croissance*” decía un grafito de la Sorbona–.

En el horizonte de las experiencias totalitarias, de izquierda o de derecha, del terrorismo de grupos y del de estados¹⁴, la democracia se reveló como el futuro del socialismo: rechazo de la obediencia y de la servidumbre voluntaria. Si la primera es resultado de un conflicto que se impone violentamente por las armas, siendo la fuerza la forma de dominación y opresión, la servidumbre es de otra naturaleza: oxímoron de la vida política, es el deseo de servir, libremente, a un señor, jefe carismático, vanguardia o partido político; es el rechazo de la libertad y de la responsabilidad, una vez que la acción se transfiere, por procuración, al Jefe, el Único, o mejor dicho, el Uno¹⁵. En ese sentido, la experiencia democrática de 1968 fue el espacio privilegiado de cuestionamiento de todas las figuras del totalitarismo, del ejercicio de un poder que se funda sobre el terror permanente y la ideología; dominación esta que se ejerce desde el exterior, pero también desde el interior de la subjetividad forjada para la servidumbre, contraria a la libre facultad de juzgar.

Recuérdese que Hannah Arendt, en su estudio *Eichmann en Jerusalén*, destaca en él, no el demonio patológico nazi, sino el hombre en su absoluta incapacidad de pensar por cuenta propia. El proyecto de dominación total tiene por impulso básico la negación de la pluralidad y de la legitimidad de los conflictos, pluralidad

que es reconocida y constitutiva de la sociedad democrática. El rechazo del conflicto y la criminalización de los movimientos sociales de emancipación, de los derechos y libertades, se traducen en un emprendimiento de organización y desresponsabilización total de la sociedad, tal como ocurrió, por razones diferentes, en el nazismo y en el comunismo, sumándose a sus procedimientos la atomización y masificación de la sociedad. La tentativa de organización total de la sociedad¹⁶ busca, antes que nada, incorporar a los individuos a colectivos y finalmente al pueblo Uno –el totalitarismo es el régimen que hace advenir a la unidad–¹⁷. Así, “*Ni dieu ni maître*” no remite solamente a la divisa anarquista, puesto que el Mayo francés le confirió un sentido inédito, liberado de la tradición del resentimiento de las izquierdas tradicionales.

En la senda de Nietzsche¹⁸ y su análisis de la voluntad de venganza, y de Freud¹⁹ –que reconoce una revancha en el “deseo de igualdad”–, un nuevo *savoir-vivre* se establece en 1968, una fiesta colectiva en un espacio público compartido, donde el deseo se aparta de la impotencia y de la lucha mortal por la posesión de bienes materiales y de la fuerza sobre los hombres, que tradicionalmente se ejercen mediante las astucias de la fe en el saber y en el poder. En la senda de la Beocia, el Mayo francés sacó a la luz la diferencia entre amistad y complicidad, constituyendo la primera –a semejanza de la *philia* griega– la esfera en que todos los hombres son iguales en tanto todos son igualmente legisladores.

En este sentido, los estudiantes, comenzando por París, crearon un espacio público innovador de las formas convencionales de ejercicio

de la vida pública –la que escinde gobernantes y gobernados, competencia y éxito, por un lado, fracaso e incompetencia social por otro–. La sociedad toma para sí la organización de la coexistencia social: ningún poder trascendente podría ejercerse en su nombre o sobre ella. Vivificando y reinventando la tradición de la democracia del ágora griega, del pensamiento de Rosa Luxemburg y de Hannah Arendt, para mencionar algunas experiencias del pensamiento político, la Comuna estudiantil fue el Gran Rechazo de la política gestada en la desconfianza, cuyo espacio no es el de la discusión, el del *pólemos* –sino de la “guerra” de intereses nunca explicitados, aunque permanentemente ideologizados–. Si la guerra oficial entre estados cesa en un determinado momento, el “espíritu de la servidumbre voluntaria” puede volverse permanente, pues el resentido nunca se convierte en amigo²⁰. Rechazo, pues, de la política del resentimiento, de la lógica del lucro, de la servidumbre voluntaria, de la omnipresencia de la publicidad, de la sociedad del consumo y del espectáculo. Ésta es vista como indisoluble de los incontrolados desarrollos de la tecnociencia y encuentra en la publicidad a su gran aliada, pues ésta, lo destacó la primavera de Mayo, se funda en una “mimesis de apropiación”: cada uno desea tener aquello que el Otro, por principio, ya poseyó. He aquí por qué frecuentemente los anuncios de los medios procuran instalar la idea de que la mayor parte de los consumidores ya disfruta de un producto, cuya compra se busca inducir por la compulsión mimética. Antes de que el pensamiento pueda ejercerse, la publicidad se

propone inscribir en la propia espontaneidad un desempeño impulsivo que imita el deseo del protagonista que se encuentra ante nuestros ojos: cada cual desea el deseo de aquel que desea, y de allí la importancia de los modelos de identificación colectivos. Al criticar a la sociedad de consumo, el Mayo de 1968 se incluye en los movimientos actuales de antipublicidad, muy activos en París²¹.

El Mayo de 1968 evidenció las imposuras de la sociedad de consumo y la miseria del bienestar que prometía. Su Eros político tuvo como pulsión esencial la pasión de vida que, con alegría, hizo vacilar conformismos y partidos organizados, y estuvo en el origen de la contracultura de movimientos liberadores con aspiraciones, como el Movimiento de Liberación de la Mujer, los derechos de la naturaleza y el de protección de los animales. El Mayo francés confirmó, ampliándolo, el concepto de derechos humanos:

Desde la revolución francesa y sus primeras declaraciones, hasta los de las que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, los derechos humanos no dejaron de enriquecerse, de especificarse, de determinarse (derechos de la mujer, derechos del niño, derecho al trabajo, derecho a la educación, derechos del hombre que van más allá de los derechos del hombre y del ciudadano, etc.). Para confirmar, afirmativamente, su historicidad y perfectibilidad, no se debe impedir nunca cuestionar, de manera tan radical como sea posible, todos los conceptos en juego: la humanidad del hombre, lo "propio del hombre", y allí se hacen presentes todas las cuestiones de los seres vivientes no humanos, pero también

las de conceptos o performativos jurídicos recientes de "crimen contra la humanidad", etc., e incluso su historicidad), y después el propio concepto de derecho, e incluso el concepto de historia²². Pues la justicia no consiste sólo en derechos, ni siquiera en los deberes que, de manera todavía más paradójica, deben, deberían ir más allá de la obligación y la deuda²³.

Pero el Mayo francés comportó, en sus prácticas discursivas y acciones, cambios en todos los dominios de la vida social, en el trabajo y en las empresas, en las vacaciones y en el ocio, en la industria y, en particular, en el automóvil y en su impacto en las ciudades, en la publicidad, en el cine, en los medios²⁴. El Mayo de 1968 fue portador de la crítica a la perversión del ideario de Marx en cuanto al fin de la sociedad centrada en el trabajo alienado: la automatización no proporcionó tiempo libre sino que produjo la masa de los seres "superfluos" disponibles para diversas formas de genocidio.

En cuanto a la gestión tecnoburocrática de la ciencia y de la sociedad, remite a las relaciones del hombre con la naturaleza. En 1939, Benjamin escribe:

Con los obreros alemanes, bajo una forma secularizada, la vieja ética protestante de la obra celebraba su resurrección. El programa de Gotha²⁵ ya trae consigo los trazos de esa confusión. Definió el trabajo como la fuente de toda riqueza y de toda cultura: "el trabajo es el Mesías de los tiempos modernos. En el mejoramiento del trabajo reside la riqueza, que hoy puede traer lo que ningún redentor consiguió". Esta concepción de trabajo sólo considera

*los progresos en el dominio de la naturaleza, no las regresiones de la sociedad. Prefigura ya los trazos de esa tecnocracia que habrá de encontrarse más tarde en el fascismo*²⁶. *Notablemente, una concepción de la naturaleza que rompe de manera siniestra con aquellas utopías socialistas anteriores a 1848. Tal como se concibe al presente, el trabajo apunta a la exploración de la naturaleza, exploración que con ingenua inocencia se opone a la del proletariado (...). A esta idea corrompida del trabajo corresponde la idea complementaria de una naturaleza que “está allí, gratis.”*²⁷

El Mayo de 1968 apuntó y destacó, en los bastidores de la fachada de bienestar y racionalidad, los mitos de la vida moderna y su multitud solitaria, en la cual los individuos no parecían infelices sino viviendo en el exterior de sí mismos, bajo el dominio de las cosas. Así, el teatro de Ionesco y de Beckett también se encuentra en la Comuna estudiantil, en el cuestionamiento del hombre y de su destino en la modernidad capitalista. Sus personajes viven en un mundo marcado por el *nonsense* y por la incomunicación, todos instalados en un tiempo espacializado, abstracto y vacío, donde la palabra es inútil y el descanso imposible.

El Mayo de 1968, al cuestionar la reforma universitaria, la privatización²⁸ de y en la educación, revelaba el límite de una sociedad, antes pautada por las humanidades, en el conocimiento, y por la calidad de los servicios públicos, en la sociedad. La idea de una educación formadora del carácter y del ciudadano, que cultivaba la literatura, la filosofía y las artes, se vuelve ahora, clara e inte-

gralmente hacia la “optimización” del tiempo, es decir, la superexploración del trabajo; la ciencia y la técnica se convierten en fuerzas productivas con su discurso intimidante de autojustificación ideológica. Uno de sus aspectos se encuentra en la privatización de los servicios públicos y la creación de particularismos en la sociedad. Si durante la industrialización en el siglo XIX las organizaciones patronales, renuentes a la creación de una sociedad de derechos sociales, pretendieron resolver cuestiones con filantropía, la posmodernidad capitalista busca transformar la pobreza en asunto de ONG o de asistencia social, privando a la sociedad de iniciativas políticas, convirtiendo a los excluidos del progreso y de la modernidad en eternos necesitados y en incompetentes sociales. La privatización de los servicios públicos genera la sociedad de la inseguridad social, que no detiene la pobreza, en cuanto actúa según un principio de desmoralización y de disolución social, minando la estructura psíquica de los individuos:

*“La inseguridad social hace de la existencia un combate por la supervivencia sostenido día a día, y cuyo desenlace es en todo momento incierto.”*²⁹

Los servicios públicos significaban una especie de propiedad social en homología con la propiedad privada. Los servicios públicos consistían en dispositivos que permitían al mayor número posible el acceso a bienes sociales esenciales que no pueden estar a cargo de empresas privadas. Servicios no rentables, accesibles a todos, constituían un factor por excelencia

de cohesión social entre diferentes segmentos de la sociedad moderna. Para que la modalidad de la ideología llamada liberal se estableciese, fue necesario el cambio de mentalidad y de comprensión del mundo —la asunción de la economía, por la sociedad, como un círculo cerrado de fenómenos objetivos, de números irrefutables—, lo que ocupa el lugar de la acción humana en la sociedad. Recuérdate que uno de los grafitos de 1968 manifestaba ya esa percepción: “*allons enfants de l’apathie*”. En lo que se refiere a la tecnociencia y al modo de producción tecnoburocrático —como ya observaba Bresser-Pereira—, ambos comportan una nueva percepción del tiempo, y la disolución de formas de subjetivación conocidas hasta hoy: la percepción del tiempo promovida por la tecnociencia, por la ingeniería genética, etc. trae consigo la idea de la prolongación, en principio indefinida, de la vida —cuyo corolario perverso pero visible es el fin de la dignidad del descanso—, noción hasta hace poco ligada a la idea de la jubilación garantizada como un bien de todos y no sólo de aquellos que, por la propiedad privada que detentan, no necesitan de ella como un bien colectivo. Sus presupuestos ideológicos están formulados por Bresser-Pereira:

*“El primer postulado de la ideología tecnoburocrática es el de que ella misma no es ideológica (...). Las ideologías son, todas ellas, expresiones emocionales e irracionales. Traducen intereses y pasiones. No son científicas, no son técnicas.”*³⁰

No se trata, entonces, de valorar el movimiento estudiantil sólo por su

eficacia política en los términos pragmáticos convencionales, y sí recorrer aquí y allá lo que puede ofrecer a la democracia su experiencia radical e innovadora en la lucha contra preconceptos y exclusiones. Esa ágora moderna devolvió a la sociedad la iniciativa política para solucionar conflictos y equilibrar intereses y pasiones. Valiéndose de pensadores como Adorno, Weber, Lukács, entre otros, pero diferenciándose de ellos en cuanto al desencanto, Luiz Carlos rastrea la necesidad de la ficción y de lo simbólico, de la que fue portador el inconsciente político latente o manifiesto de 1968. Con él se reabrió un campo de investigación de lo específico político para la comprensión de los totalitarismos, de la democracia y de sus paradojas, entre ellas la del consumo. La moderna sociedad de masas promete felicidad a través del consumo y la frustra, creando malestar en la civilización:

*La creencia en una ley y orden natural, de base racional, que fue una de las bases del racionalismo y de su expresión política más típica, el liberalismo, cayó por tierra (...). Y el hombre moderno es fruto básicamente de esta crisis. Sus valores y creencias ya no tienen más la seguridad y la firmeza de quien tenía la tradición, la religión o la razón como base*³¹.

Esta parece ser la respuesta a un mundo que, después de guerras, pobreza y descontento, se deseaba confortable y sin historia. De allí también la presencia de Lafargue y del *Derecho a la pereza*³²: “no cambien de empleo, cambien el empleo de sus vidas”. La alienación no es un

fenómeno ligado solamente al modo de producción capitalista y a la circulación de las mercaderías. Significó para la Comuna estudiantil, como hoy también se advierte, la atención vuelta hacia la pérdida de los usos y de los sentidos de nuestras vidas, tal como el Mayo lo eternizó: “*vivre sans temps morts, jouir sans entraves*”. Por eso el Mayo señalaba, y vivió, un camino de liberación, de felicidad, de revolución:

Decimos a todos los esclavos de una producción inútil casi en un 100%: ¡Paren! A los demás les decimos: ustedes serán rebasados. El primer resultado de ello será el dejarnos de envenenar el Planeta, el segundo, pasaremos a tener tiempo. Recuperar el tiempo de la reflexión, el tiempo de la curiosidad, el tiempo de valorar bien, el tiempo del deleite y del deseo, el tiempo de preguntar qué vale o no la pena —y colocarnos todos en ello, miles de seres pensantes—; he aquí la Revolución³³.

Traducción: José Luis Moure.

(*) Ex-Directora de la carrera de Filosofía de la Universidad de São Paulo

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor. *Stars down to earth*. 2da. ed. London: Routledge, 2001.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, M., *A indústria cultural*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Colección Os Pensadores).
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- Benjamin, Walter. *Mito e magia, arte e técnica*. São Paulo: Brasiliense, 1984, v.1.
- Bresser-Pereira, Luiz Carlos. *A revolução estudantil. Tecnoburocracia e contestação*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- Brossat, Alain. *L'animal démocratique, note sur la post-politique*. Paris: Farrago, 2000.
- Castel, Robert. *L'insecurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?* Paris: Seuil, 2003.
- Derrida, Jacques. *Force de loi*. Galilée, 1994.
- Fontenay, Elisabeth de. *Le silence des bêtes*. Paris: Fayard, 1998.
- Fontenay, Elisabeth y Habermas, Jürgen. *Le concept du 11 septembre: dialogues à New York (october-december 2001)*. Paris: Galilée, 2004.
- Foucault, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 28. Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. 18 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- Grupo Krisis. *Manifesto contra o trabalho*. São Paulo: Conrad do Brasil, 2003. (Colección Baderna).
- Kanstan, David. Ressentimento, história de uma emoção. En: Bresciani, Sella; Naxzara, Márcia (Org.). *Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Unicamp, 2001.
- Le Goff, Jean Pierre. *Mai 68, le héritage impossible*. Paris: La Découverte 2002.
- Lefort, Claude. *Pensée et histoire: entretien avec Claude Lefort*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996a.
- Lefort, Claude. *Savoir et mémoire, n.7*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1996b.
- Marcuse, Herbert. *A ideologia na sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- Morin, Edgar; Lefort, Claude y Coudray, Jean-Marc. *Mai 1968: la brèche; premières réflexions sur les événements*. Paris: Fayard, 1968.
- Nietzsche, Friedrich W. *Genealogia da moral: uma polémica*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- Sloterdijk, Peter y Finkielkraut, Alain. *Les battements du monde*. Paris: Fayard, 2003.

NOTAS

1. Derrida y Habermas, 2004:55.
2. Morin, Lefort y Coudray, 1968. Recientemente, Lefort declaró en una entrevista: "La noción de indeterminación de la historia siempre me resultó esencial. Nunca suscribí la creencia en una continuidad de la historia, en un principio de inteligibilidad que nos permitiese concebir, desde el exterior, una génesis regulada por etapas, para dar cuenta del estado presente del mundo" (Lefort, 1996a).
3. El ensayo de Luiz Carlos Bresser-Pereira, "La revolución estudiantil", fue escrito en 1968, pero recién fue publicado en Bresser-Pereira (1972). Fue vuelto a publicar en Bresser-Pereira (1979), edición que empleamos para las citas.
4. Bresser-Pereira, 1979:128-129.
5. Las obras canónicas son aquí las de Isak Deutscher y su trilogía sobre Trotsky, *El profeta armado, El profeta desarmado, El profeta desterrado y La revolución traicionada*, entre otras.
6. Lefort, 1996b:21.
7. Bresser-Pereira, 1979:184.
8. Bresser-Pereira, 1979:164.
9. Basta recordar la fortuna de las expresiones "revolucionario", "reaccionario" o "nuestra moral y la de ellos", para valorar el alcance de la crítica del movimiento estudiantil de 1968.
10. Sloterdijk y Finkielkraut, 2003:63-64.
11. Cf. Sobre la sociedad del control, Foucault (2003, 2000), Agamben (2002), Brossat (2000).
12. Sloterdijk y Finkielkraut, 2003:95.
13. Reléase, en particular, Clausewitz, El arte de la guerra, y Schmitt, Teología política.
14. Recuérdese el traumatismo de la descolonización de la sociedad francesa en 1962 y la larga resistencia de Argelia contra la ocupación francesa. Hoy los ejemplos serían otros, desde Bosnia, pasando por la acción de Putin contra Chechenia, Bush, Blair, Sharon, etc. En cuanto al fenómeno del terrorismo moderno y de alta tecnología, los títulos son numerosos. Me límito a señalar Gore Vidal.
15. "o Uno, ou melhor, o Um" en el original (N. del T.).

16. La tendencia al pensamiento único y la hegemonía de las leyes, llamadas ineluctables, del mercado mundial, por un lado, y la asimilación de esa ideología por los agentes sociales bajo el impacto de los medios llevaron a Adorno, Horkheimer y Marcuse a considerar la sociedad unidimensional como una de las figuras del totalitarismo, aunque de apariencia benigna (Adorno y Horkheimer, 1978; Adorno, 2001; Marcuse, 1964).
17. Cf. Lefort (1996b:15).
18. Nietzsche, 1998.
19. Freud, 1997.
20. Kanstan, 2001.
21. Blanco de diferentes críticas, sobre todo por no disponer en sus prácticas de una visión crítica de conjunto de la sociedad, ese movimiento moviliza a jóvenes de la periferia de París y de los “barrios sensibles” a la exclusión y al desempleo. Desde el punto de vista de los teóricos de la comunicación, a la conciencia de la invasión descontrolada y creciente del espacio público por el mercado visual se suma la crítica a la cuestión del gusto, del mal gusto, del grotesco, del sensacionalismo y de la obscenidad, además de su imposición visual o sonora a los ciudadanos. Para contrarrestar la hegemonía de la publicidad en las esferas colectivas, la prefectura de París tiene como práctica ceder en el metro durante una semana espacios en blanco, normalmente ocupados por publicidad, para la expresión de los ciudadanos. Sólo no están permitidas las inscripciones injuriosas o consideradas antisociales o de desunión de la vida en común de los individuos ciudadanos, que se oponen al individuo consumidor.
22. Cf. Fontenay (1998), Derrida (1994), entre otros. Actualmente se discute en Francia, tema ya aprobado en Italia, la prohibición de alimentar forzosamente gansos y patos con el fin de dilatarles el hígado para la producción del foie gras, en cuanto hábitos hoy innecesarios y bárbaros que implican un holocausto animal, además de tradiciones como las corridas de toros, etc.
23. Derrida y Habermas, 2004:192-193.
24. Cf. Grupo Krisis (2003).
25. Del Partido Socialista alemán, redactado en esa ciudad, en un congreso a mediados del siglo XIX.
26. Pueden añadirse aquí el estalinismo, el culto del obrero-patrón y el advenimiento del estajanovismo como religión del Estado.
27. Tesis N° IX de “Sobre el concepto de historia” (Benjamin, 1984).
28. “o empresariamento” en el original (N. del T.).
29. Castel, 2003:29.
30. Bresser-Pereira, 1979:110.
31. *Ibid.*, p. 174.
32. Indico, a título ilustrativo, el Manifiesto contra o trabalho (Boitempo/Departamento de Geografía, USP), con la participación de Anselm Jappe, Robert Kurz, Wolfgang Kukulis, éste más benjaminiano que neomarxista o postmarxista.
33. Le Goff, 2002:259. Cita presente en la película L’an 01, de los Situacionistas y de Guy Debord, Videocasete.

Labor bibliotecológica

Práctica milenaria surgida de los propios fondos de las convulsiones sociales, guerras y revoluciones; a medida que la palabra escrita se habría pasado como forma de producción y reproducción del conocimiento, las bibliotecas, y con ellas la labor bibliotecológica, fueron desplegando un conjunto de saberes y técnicas cuyas materias primas son otros saberes. Un saber que trabaja sobre otros saberes, combinando la destreza clasificatoria con una especial sensibilidad capaz de conmoverse por los misterios y desafíos latentes en las escrituras. El bibliotecario es un funcionario esencial de la cultura, cuyo drama es el de percibir el libro como objeto a ser integrado a conceptos clasificatorios y, al mismo tiempo, procurarle un resguardo a su individualidad. Se lo integra a una vastísima colección, borgeanamente babilónica, solo para que algún lector probable lo encuentre y redima entre los pliegues del tiempo. Esos libros esperan ser redescubiertos por nuevos lectores que interrumpen el descanso inquieto de los estantes, en el coqueteo de toda biblioteca con una aparente inutilidad, como lo entrevió Borges. Pero en el reverso de la fantasía del antiguo director de la Biblioteca Nacional, la tarea del bibliotecario nunca

podría desarrollarse sin que mediara el esfuerzo de una vocación que, en su perseverancia por atesorar y difundir esos papeles que descansan en anaqueles silenciosos, da vida a una cultura. Por eso, las bibliotecas, restos de una memoria colectiva, aguardan siempre la llegada de una nueva tecnología que se esmera en preservar sus tesoros, lo que también es una forma de reactualizarlos. Las bibliotecas viven porque siempre hay un vacío, siempre comentado y anhelado, el del catálogo de los catálogos, forma inasible final que proyecta al infinito el ideal bibliotecológico.

Ana Sanllorenti reconstruye la conflictiva historia de la tarea catalogadora e inventaria, a través de la cual los libros fueron botines de guerra de los ejércitos victoriosos, o bien blanco de rituales destrucciones para negar lo cognosible trascendente de los pueblos conquistados.

Mario Tesler descubre además de un momento de bifurcación identitaria de nuestra biblioteca, una historia del canje de publicaciones afectada por las contradicciones y vaivenes de lo institucional establecido.

Libros de la Biblioteca Nacional: cimientos de nuestra comunidad

Por Ana María Sanllorenti ()*

La tarea de catalogar e inventariar los fondos bibliográficos, requiere de procedimientos que exceden el aspecto administrativo. Esta árida tarea fue emprendida con la decisión que implica dar fe de la existencia de modos del saber, de inquietantes sensaciones, de vastas ignorancias posibles y parciales descubrimientos probables, de intentos denodados de conocimiento, si asumimos, tal como lo sugirió Spinoza, que la idea misma del conocer es un intento por perseverar en el ser.

En el segundo subsuelo de la Biblioteca Nacional, allí donde las publicaciones ocupan los depósitos a la espera del llamado de sus lectores, se recrea a diario una escena casi fabril. El lugar específico es un recinto de quinientos metros cuadrados especialmente acondicionado. Sucesivos grupos de estudiantes universitarios sentados frente a computadoras, supervisados y coordinados por bibliotecarios, toman cada libro que encuentran en carros contiguos, le adhieren etiquetas con números correlativos representados en un código de barras y, tras analizar la portada, el dorso de la portada, las primeras y las últimas páginas, ingresan en un formulario en pantalla los datos que describen la obra. Los libros entonces vuelven a los carros y son dirigidos hasta su lugar en las estanterías.

Esta descripción ofrece una imagen simplificada de lo que sucede en el marco del Programa Inventario 2005, a través del cual la Biblioteca Nacional se ha propuesto la concreción de un inventario global y automatizado de libros y monografías como primera parte de un registro completo de todos los materiales informativos existentes en la institución.

Vale preguntarse si la Biblioteca contaba con un inventario de material bibliográfico, o si los catálogos que supo conseguir bastan para el conocimiento de cuántas y cuáles son las piezas bibliográficas que posee y debe ofrecer a los lectores. Durante los casi 200 años de su historia —que incluyen, más acá en el tiempo, el hito de una mudanza en 1992 desde el edificio antiguo de la calle México al actual y moderno de Agüero— fueron muchos y diferentes los registros manuscritos, mecanografiados, impresos y en formato digital que con propósito de inventario o de catálogo la Biblioteca fue sumando. Sin embargo, ninguno

de estos instrumentos da respuestas indudables a las preguntas ¿cuáles materiales? ¿de qué tipo? ¿cuántos? ¿en qué lugar preciso? Conviven biblioratos, carpetas, cuadernos, fichas, archivos y bases de datos que brindan información muy valiosa pero, aun en su conjunto, resultan parciales e incompletos. Hay diferentes y paralelas secuencias de números asignados según distintos criterios, por lo cual varios materiales, por ejemplo, se identifican con el mismo número. Aparecen sin asignar rangos de números dentro de las secuencias y, además de estos huecos, existen piezas bibliográficas que sencillamente nunca fueron registradas de modo alguno.

Con tecnología más actual llegaron a confeccionarse diferentes bases de

datos, inconexas entre sí debido a la discontinuidad de criterios que no puede ser superada por algún programa mágico que los entrecruce. Todo ello permite la conclusión de que la Biblioteca carece de un registro completo y unificado de sus libros, publicaciones periódicas, folletos, partituras, fonogramas, fotografías, mapas, entre otros.

En ese contexto, es fácil percibir que se encuentra obstaculizado seriamente el cumplimiento de la principal misión de la Biblioteca Nacional, referida a acrecentar, registrar, preservar, conservar, custodiar y difundir la memoria impresa de la cultura del país, en cualquier soporte permanente de información, tal

Con tecnología más actual llegaron a confeccionarse diferentes bases de datos, inconexas entre sí debido a la discontinuidad de criterios que no puede ser superada por algún programa mágico que los entrecruce. Todo ello permite la conclusión de que la Biblioteca carece de un registro completo y unificado de sus libros, publicaciones periódicas, folletos, partituras, fonogramas, fotografías, mapas, entre otros.

como lo establece el Decreto 1386/96 que rige a la institución, coincidente con el reconocimiento internacional sobre el rol de las bibliotecas nacionales. Por otra parte, en una situación de falta de precisión sobre las existencias, resulta difícil cualquier estrategia para el desarrollo de las colecciones.

Catalogar, inventariar

Luego de haber hecho referencia al panorama de la Biblioteca Nacional, resultan oportunas algunas consideraciones conceptuales e históricas generales que permitan comprender mejor

El inventario de una biblioteca procura entonces la identificación de las obras para fines patrimoniales y administrativos, mientras que los catálogos remiten a las existencias de material bibliográfico de una o varias bibliotecas –esto último para el caso de los catálogos colectivos–, identificadas de una manera que permita su búsqueda y localización.

las características del inventario y la catalogación, procedimientos que forman parte esencial de la noción de biblioteca. Tanto es así que no hay biblioteca sin catálogo, si como definición de éste se entiende a la nómina ordenada

de las obras existentes en una biblioteca pública, privada o librería, con la indicación, mediante una clave o símbolo (signatura topográfica), del lugar donde puede ser hallado cada libro.

Un catálogo, entonces, representa a las obras de una biblioteca—obras extendidas más allá de los libros—, y constituye una herramienta cuyas tres funciones principales son la descripción de las obras, la posibilidad de buscarlas y recuperarlas por sus datos y la localización física de las mismas. Para que tales funciones puedan cumplirse cabalmente, deben darse las siguientes condiciones:

- a) Estructura lógica en los datos de representación de las obras. Que el conjunto de datos y la estructura que vincula a esos elementos sea la mejor para representar unívoca y adecuadamente a cada obra. En la actualidad y de la mano de las tecnologías vigentes, este elemento se denomina formato de registro bibliográfico. Con otros nombres o sin ellos, el problema de lograr esa estructura existe desde el nacimiento de las primeras bibliotecas.
- b) Adecuado nivel de normalización en los datos. Que el criterio utilizado para el ingreso de los datos pueda ser comprendido luego, en la etapa de consulta, por cualquier usuario y que facilite el uso de los dispositivos de búsqueda y recuperación. Sin normas claras de catalogación y sin normalización de los datos sería imposible reunir, por ejemplo, todas las obras de un mismo autor, ya que diferentes libros o documentos contienen diversas formas de transcribir el mismo responsable intelectual.
- c) Exhaustividad en la representación de las obras y controles sobre su existencia en la institución. La tercera condición nos remite al inventario, es decir, al registro de las existencias de material bibliográfico en una biblioteca. En términos generales, un inventario consiste en el listado ordenado de bienes de una persona o institución. El documento da cuenta del patrimonio individual o institucional y tiene una finalidad administrativa. Para el caso de una biblioteca, se trata del registro de los fondos bibliográficos y documentales mediante datos

que identifican las obras. Parte de estos datos son bibliográficos y parte, administrativos, como por ejemplo la procedencia o el precio. Esta herramienta permite a las bibliotecas regulares controles de existencias de sus colecciones. Con el tiempo, los inventarios han ido cambiando de soporte, desde las tabletas de arcilla, pasando por rollos de papiro, hojas de papel, cuadernos, carpetas y fichas, hasta las bases de datos.

- d) Dispositivos tecnológicos que hagan posible la búsqueda. Guarda vinculación con las herramientas tecnológicas disponibles en cada época, que fueron ampliando los puntos de acceso para buscar los materiales bibliográficos. Una lista manuscrita o impresa permite un único orden (por ejemplo, alfabético de autor o de tema). La reproducción de fichas catalográficas habilitó distintos modos de ordenamiento en diferentes catálogos (por título, autor, tema). Las bases de datos multiplicaron los datos de acceso y la posibilidad de combinarlos.

El inventario de una biblioteca procura entonces la identificación de las obras para fines patrimoniales y administrativos, mientras que los catálogos remiten a las existencias de material bibliográfico de una o varias bibliotecas –esto último para el caso de los catálogos colectivos–, identificadas de una manera que permita su búsqueda y localización. Inventarios y catálogos, diferentes y similares a la vez, con elementos en común. En el transcurso de la historia de las bibliotecas, estuvieron estrechamente ligados, confundidos inclusive. Sin embargo, podría decirse que, habiendo nacido

juntos, la vida se encargó de separarlos sin llegar a prescindir del aporte particular que cada uno ofrece.

Registros en las bibliotecas: algo de historia

Cuentan que en la biblioteca del rey asirio Assurbanipal (1668-1662 a.C.) almacenaban tabletas de arcilla grabada. Además de las menciones del nombre del rey en cada obra –especie de *ex libris*–, y de las bendiciones y maldiciones para quien las cuidara y para quien las dañara respectivamente, fueron encontradas tabletas con listados de obras donde aparecen el título o las primeras palabras de las obras, la cantidad de tabletas que componía cada obra, el número de líneas y la indicación de la localización física. En las bibliotecas de Alejandría, así como en las de la antigua Grecia y la antigua Roma, los catálogos tenían forma de listados e indicaban las primeras palabras del texto –ya que el concepto de título no estaba aún claramente establecido y las primeras palabras identificaban la pieza–, el número de líneas y el autor. El orden de las obras era cronológico o por autor, y ya en Roma hubo indicios de catálogos organizados por amplios temas.

La mayoría de estos catálogos-inventarios fueron utilizados como registros de existencia y no para buscar y recuperar la información sobre las obras. De todas maneras, evidencian la concepción de elementos para representar brevemente a cada documento, constituyendo una muestra de discriminación de datos con estructuras variables y el primer paso para la descripción bibliográfica y documental. En los monasterios de la Edad Media la actividad de producción de catálogos se limitó a los registros de inventario.

Los libros estaban ordenados por una asignación de importancia, con preeminencia de la Biblia y otros textos religiosos. En algunos casos se empleaba un orden de amplias materias combinado con un orden cronológico. Los datos de identidad de cada obra no variaron,

Uno de los primeros catálogos de biblioteca que incorporó la función de búsqueda fue el Catálogo Bodleiano de la Biblioteca de la Universidad de Oxford, cuya primera edición de 1620 estuvo a cargo de Thomas James y Sir Thomas Bodley. El ordenamiento de entradas combinaba los apellidos de autores y la primera palabra o palabras significativas de los títulos de obras anónimas.

respecto a lo que venía haciéndose, y llegados los siglos XIII y XIV se volvieron más comunes los catálogos según el tema, a los que a veces insertaban ordenamientos por autor.

La difusión de la imprenta de tipos móviles a partir del siglo XV produjo, además

de la conocida revolución en la producción y difusión de la memoria escrita, importantes cambios en la confección de catálogos y en el modo de catalogación. Aparecieron catálogos y bibliografías compuestos por varias partes, conteniendo órdenes diferentes para los mismos libros a los que hacían referencia. Se trató del nacimiento de otro concepto fundamental: el acceso múltiple a la información. Un ejemplo relevante es la *Bibliotheca Universalis* (Konrad Gesner, 1545), bibliografía comprensiva internacional, dividida en diferentes secciones. La principal era la lista de las obras de autores latinos, griegos y hebreos conocidos por el compilador. El orden daba prioridad a los nombres de pila, con el agregado de una lista de los autores en orden invertido, es decir, con el apellido en primer lugar tal como hoy aparece usualmente en los ordenamientos por nombre de

personas. En el segundo volumen, *Pandectarum*, las mismas obras estaban ordenadas alfabéticamente por veintiún encabezamientos de materia. Aparte, Gesner hizo otra contribución y difundió instrucciones para ordenar libros, afirmando que su *Bibliotheca* podría ser utilizada como catálogo en cualquier biblioteca, mediante el agregado de la signatura topográfica (ubicación física) y el valor de adquisición de la obra. En estas tempranas instrucciones catalográficas puede observarse una preocupación por la normalización de los nombres de los autores y la permanente combinación entre los conceptos de catálogo e inventario.

Uno de los primeros catálogos de biblioteca que incorporó la función de búsqueda fue el Catálogo Bodleiano de la Biblioteca de la Universidad de Oxford, cuya primera edición de 1620 estuvo a cargo de Thomas James y Sir Thomas Bodley. El ordenamiento de entradas combinaba los apellidos de autores y la primera palabra o palabras significativas de los títulos de obras anónimas. En 1674 otra edición del mismo catálogo incorporó reglas que establecían pautas para unificar diferentes formas de escritura de los nombres de los autores con referencias cruzadas entre ellas, en una suerte de normalización. Otros catálogos del mismo siglo incorporan el pie de imprenta como dato descriptivo y refinan el orden por materia, probablemente vinculado a la aparición de la clasificación del conocimiento aportada por Francis Bacon.

Sobre el final del siglo XVIII, el gobierno de la Revolución Francesa confiscó gran número de libros y manuscritos de instituciones y bibliotecas privadas. Una disposición gubernamental de 1791 estableció reglas simples y comprensivas para la organización de esas colecciones,

comenzando por la reunión y numeración de los libros, siguiendo con su descripción y finalizando con el envío de las fichas completas, por correo, a París, ciudad de centralización. Se estaba frente a uno de los primeros registros de la utilización de fichas u hojas para un catálogo—hasta entonces listas manuscritas o impresa—y la primera noticia de un catálogo / inventario que reunía información en el nivel nacional. París solicitaba los siguientes datos: un número correlativo, el autor tal como aparecía en la portada, el título exacto extraído del libro, lugar de impresión, nombre del impresor y fecha de impresión, medidas del ejemplar y otras características excepcionales. Las fichas debían ordenarse luego alfabéticamente, para ser atadas entre sí con un hilo que atravesaba su extremo inferior izquierdo. En la parte superior de la ficha quedaba anotado el nombre de la parroquia o distrito de origen. Se hacía una copia de la lista para el distrito antes de la encomienda a la capital francesa. Bajo este sistema, en 1794 se había conseguido el acopio de información sobre tres millones de volúmenes. El hecho constituye una muestra del ejercicio de funciones del naciente Estado moderno, que dispone un inventario patrimonial de libros, establece un procedimiento para la catalogación y evidencia la relevancia que otorga a libros y bibliotecas. En el siglo XIX, junto a la expansión del número de bibliotecas públicas en algunos países de Europa y en los Estados Unidos, se elaboran y difunden importantes códigos y reglas de catalogación, así como sistemas de clasificación y listas de encabezamientos temáticos. Se extiende el uso de fichas para la elaboración de catálogos, con la consecuente posibilidad de emplear varias formas de ordenamiento y multiplicar los puntos de acceso, consolidándose los catálogos

a modo de herramientas de búsqueda. También en este siglo se establece la catalogación como una especialidad dentro de la actividad bibliotecaria, consolidándose en la posterior centuria los métodos y herramientas para el registro bibliográfico y documental hoy empleados. El siglo XX, con el especial advenimiento de la tecnología informática y de telecomunicaciones, los catálogos se convirtieron en bases de datos e Internet trajo su caos y su riqueza imposible de atrapar en catálogos e inventarios. Se abrieron nuevas y enormes posibilidades para la producción, registro, acceso y difusión intelectual, afectando necesariamente las formas de trabajo y planteando permanentes desafíos y oportunidades a investigadores, lectores, editores y bibliotecarios.

El hecho constituye una muestra del ejercicio de funciones del naciente Estado moderno, que dispone un inventario patrimonial de libros, establece un procedimiento para la catalogación y evidencia la relevancia que otorga a libros y bibliotecas.

El Inventario en la Biblioteca Nacional

Por supuesto, cuando el repaso se aboca a los aspectos bibliotecológicos, está hablando a la vez de la serie de herramientas técnicas que recogen necesidades planteadas a partir de la producción social de obras, para su acopio y mantenimiento en cuanto a cantidad, variedad, origen, temática, pensando en su disponibilidad contemporánea y el uso que harán las generaciones venideras. No importa tanto el capital simbólico que hemos sido capaces de producir nacionalmente: lo decisivo es nuestra capacidad de valorizarlo como tal y, por ende, de generar las condiciones para preservarlo y socializarlo.



El paso del tiempo dirá si el procedimiento iniciado en la Nacional dejará una marca en la historia de las bibliotecas latinoamericanas. Por lo pronto, se están sembrando las semillas para que ello ocurra, al haberse diseñado un Programa con características que ofrecerán el gozo de beneficios en el corto, mediano y largo plazo.

La estructura de representación de las obras del Programa Inventario 2005 recoge diecinueve datos: Fecha y hora de la transacción (asignado en forma automática), Número de inventario (obtenido por el lector óptico sobre la etiqueta con código de barras adherida al libro, acción constituye además el recuento de los libros), ISBN (Número Normalizado Internacional para Libros, código que identifica a cada título publicado), Idioma, Autor personal, Otros autores, Autor Institucional, Título, Edición, Lugar de edición, Editorial, Fecha de edición, Descripción física (páginas/volumen), Estado de la obra, Notas de conte-

nido, Indicación sobre encuadernación junto con otro tipo de publicaciones no monográficas (para que sean desencuadernadas y reubicadas), Ubicación física, Número topográfico (antiguo número asignado a los libros y que, en los ficheros manuales, remite a información histórica), Responsable del registro de alta. En esta enumeración es posible encontrar dos tipos de datos: bibliográficos y administrativos.

Los datos bibliográficos escogidos constituyen una catalogación abreviada y la forma en que se transcriben permite su conversión automática al formato MARC, norma internacional para el registro automatizado e intercambio de datos bibliográficos. Por otra parte, los modos y sintaxis de cada dato bibliográfico se encuentran orientados por una adaptación de las Normas Angloamericanas de Catalogación 2, estándar también internacional. Esta normalización mejora las condiciones para la búsqueda y recuperación de la información.

Para el ingreso, edición y posterior consulta de los datos se realizó la adaptación del Weblis, un software de gestión de bibliotecas distribuido por UNESCO. A partir de desarrollos que se encuentran en curso, este mismo programa será utilizado para la catalogación completa, la consulta de los lectores y la circulación del material bibliográfico para su consulta en las salas. También posibilitará la reutilización de los de los 200 mil registros bibliográficos hoy albergados el catálogo en línea de la Biblioteca.

Una vez finalizada esta etapa, la Biblioteca Nacional habrá identificado los libros de modo detallado, conocido su lugar de ubicación y determinado el grado de conservación y la necesidad de restauración de cada pieza de ese fondo

bibliográfico. También habrá apartado de la Colección General determinados libros que por su valor o rareza deban integrar la colección especial del Tesoro o libros reservados, con especiales condiciones de preservación y seguridad. Este resultado deja sentadas las bases para proyectos y acciones para el desarrollo de la colección bibliográfica. Dentro del ámbito institucional, de forma inmediata se podrá deducir el registro de los ítems faltantes respecto de la ley de Propiedad Intelectual que designa a la Biblioteca como entidad depositaria de los libros y monografías que se incorporan al Registro de la Propiedad Intelectual en Argentina, y establecer políticas de recuperación de los mismos. El conocimiento preciso que sobre sus existencias tendrá la Biblioteca se convierte en una herramienta para la concreción de programas de cooperación biblio-hemerográfica con otras bibliotecas del país y del mundo y la construcción de la bibliografía nacional. El inventario como producto, puertas hacia fuera, favorecerá la investigación actualizada y, lo que es más importante, los datos de todos los libros estarán a mano para consultas en línea, lo que significa poner a disposición del público lector la colección completa.

El inventario como actividad es un ejercicio íntimo en ese predio especial del subsuelo, el lector no puede ver la forma del trabajo cotidiano. Pero el resultado



constituirá un puente que, junto a la trama de mostradores, personal para la atención en la Biblioteca, pantallas, teclados y computadoras, abrirá el acceso a los libros mismos, poniendo en movimiento textos y saberes que vuelven a la comunidad que los produjo. La Biblioteca Nacional habrá establecido raíces más sólidas para el cumplimiento de su misión de resguardar y difundir su patrimonio.

(*) Directora de Atención al Usuario de la Biblioteca Nacional Coordinadora General del Programa Inventario 2005

BIBLIOGRAFÍA

- Buonocore, Domingo. *Diccionario de Bibliotecología*, Buenos Aires, Marymar, 1986, 230 p.
- Etchepareborda, María. "Presencia de los Quesada en la Biblioteca Pública de Buenos Aires". *Revista La Biblioteca* N° 1, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2004, pp. 130-135.
- Hanson, Eugene R and Daily, Jay E.. Catalogs and cataloging. En: Kent, Allen; Lasecour, Harold, eds. *Encyclopedia of library and information science*, New York, Bekker, 1970, v. 4, pp. 242-305.
- Orera Orera, Luisa et al. *Manual de biblioteconomía*, Madrid, Síntesis, 1997, 509 p.
- Romanos de Tiratel, Susana. "La bibliografía nacional argentina: una deuda pendiente". *Revista La Biblioteca* N° 1, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2004, pp. 40-51.
- Sabor, Josefá E. et al. *Manual de bibliotecología*, México, Kapelusz mexicana, 1984, 242 p.

Nuestras dos bibliotecas nacionales y el intercambio de publicaciones

Por Mario Tesler ()*

La problemática bibliotecaria a través de uno de sus aspectos olvidados, la historia del canje de las publicaciones periódicas, es reflejada por la minuciosa propensión investigativa de Mario Tesler, revelando lo que, a su juicio, constituyen las carencias de índole diversa que le dieron forma a la complejidad de la Biblioteca Nacional. Una institución que no escapa a los conflictivos entramados propios de los estados nacionales.

Tesler investiga archivos y papeles que testimonian una actividad propia de las bibliotecas que nos habla del modo que éstas tienen de vincularse con la cultura de un país.

Como modalidad de cooperación cultural –interrumpida durante prolongados períodos– y para el enriquecimiento de las colecciones propias, el canje de publicaciones en la Argentina comenzó a ser atendido por los hombres de gobierno a partir de 1870: las autoridades nacionales dieron prueba de su interés mediante algunos decretos, expedidos en ese año, y en el orden provincial –a fines de setiembre de 1871– el canje lo emprendió Vicente Quesada durante su dirección en la hoy Biblioteca Nacional. Entonces esta era la Biblioteca Pública del estado de Buenos Aires, pasando a ser nacional recién después de la federalización de la ciudad.

La conveniencia en propender al movimiento iniciado en varias naciones sudamericanas con el objeto de cambiar entre sí las publicaciones que aparecen en cada una de ellas inspiró al Gobierno nacional, presidido por Domingo Faustino Sarmiento, un decreto mediante el cual se creó la oficina de canje internacional. Pero a esta no sólo se le otorgó independencia sino que fue jerarquizada con la denominación de Biblioteca Nacional, mediante otro decreto del 11 de febrero de 1870 que lleva la firma de Adolfo Alsina, entonces a cargo de la titularidad del Poder Ejecutivo. (Sarmiento se había ausentado a partir del 17 de enero en viaje a Concepción del Uruguay para visitar a Urquiza y regresó a Buenos Aires el 7 de febrero, pero sin reasumir sus funciones se fue a su isla en el Delta del Paraná. El 24 del mismo mes, el Vicepresidente en otro decreto aclara las razones de esta ausencia y el tiempo que demoró, pues en la parte introductoria dice: Estando ya de regreso en esta ciudad /de Buenos Aires / y restablecido de su salud el señor Presidente...)

Por jurisdicción, aunque también por carencia de espacio físico, el Gobierno Nacional no podía ubicar la oficina de intercambio nacional e internacional, denominada Biblioteca Nacional, en el edificio donde funcionaba la Biblioteca Pública de Buenos Aires. Entonces se le asignó inicialmente a esta primera Biblioteca Nacional una pieza contigua al despacho que el Ministro de Interior tenía en la Casa de Gobierno, a menos de doscientos metros de la Biblioteca Pública (que después será nuestra segunda Biblioteca Nacional). Con el tiempo ese espacio fue insuficiente para su funcionamiento –como ha podido averiguarlo Amador Lucero y lo trae en su libro *Nuestras Bibliotecas*, desde 1810, impreso por Coni Hermanos en 1910– siendo necesario su traslado, primero a los altos de la casa que forma la esquina nordeste, en la intersección de las calles Defensa y Alsina y en una segunda oportunidad a la casa de la calle de Bolívar número 90, antiguo.

La existencia de esta primera Biblioteca Nacional se prolongó durante varios años, aunque por sus logros e incumplimientos, todavía en 1878 era motivo de discusión. Es

cierto que a sus sostenedores se les opusieron no pocos con fundadas críticas. Pero a pesar de los dimes y diretes, quedan constancias de que cumpliendo con

lo prescrito en el decreto del 13 de mayo de 1870, se estableció intercambio con varios países, entendiéndose directamente con los bibliotecarios de las otras naciones y con los cónsules en ellas acreditados, y se obtuvieron valiosos

Se le asignó inicialmente a esta primera Biblioteca Nacional una pieza contigua al despacho que el Ministro de Interior tenía en la Casa de Gobierno, a menos de doscientos metros de la Biblioteca Pública (que después será nuestra segunda Biblioteca Nacional).

envíos del extranjero. Narciso Binayán en su artículo “Una Biblioteca Nacional fundada por Sarmiento”, publicado en 1969 por los ex alumnos de la Escuela Nacional de Bibliotecarios, da cuenta de algunos resultados sobre intercambio de publicaciones donde se advierte la intervención previa y directa de las autoridades nacionales.

El 20 del mismo mes /de mayo de 1870/ don Miguel Luis Amunátegui y don Félix Frías firmaban un protocolo que extendía el propósito anterior. Los gobiernos de la República Argentina y Chile se enviarán recíprocamente y en el más breve término que fuese posible, dos ejemplares de cuantas publicaciones se hagan por la imprenta... exceptuándose los diarios, hojas sueltas y opúsculos de interés puramente privado o que por su contenido no merezcan ser considerados como producciones literarias y científicas.

El 10 de agosto se aprobó la convención con Chile. El 11 de noviembre el vicecónsul Cav. Ricardo A. Barchi comunica desde Florencia que el 5 recibió la carta del 2 de setiembre y que el 8 recibió un paquete de libros que entregó al Ministerio de Instrucción Pública. El 22 de noviembre el presidente de la Dirección Nacional de Instrucción Pública de Venezuela propone el canje periódico de la legislación, textos y demás actos que se relacionan con la instrucción pública de los dos países.

El impulso continuó en 1871. El 9 de febrero Avellaneda avisa a Félix Frías, ministro en Chile, que se le mandan 70 volúmenes más.

Desde Washington, el 1º de octubre el ministro argentino doctor Manuel R. García, manda un cajoncito con

obras que remite la Oficina Superior de Instrucción Pública y por el director del Observatorio Nacional de Washington.

Quien consulte la Memoria del Ministerio de Instrucción Pública publicada en el volumen XIV Nº 2 de los Anales de la Educación Común, editado por Juana Manso en setiembre de 1874, encontrará bajo el epígrafe Biblioteca Nacional esta información:

Según datos suministrados por el Gefe de la Oficina, se han distribuido quince mil volúmenes entre publicaciones á que el Ministerio está suscrito, publicaciones oficiales de las demás reparticiones de la Administración y obras adquiridas por la Biblioteca.

Está establecido el canje con las Repúblicas de Chile, Venezuela, Estados Unidos de Colombia, con la Institucion Smithoniana de Washington y con el Reino de Italia. Por su parte, estas naciones han enriquecido el archivo de la Biblioteca con sus publicaciones oficiales.

Además la colección propia de esta Biblioteca Nacional fue puesta a la consulta pública por decreto del 18 de marzo de 1875, disposición que comenzó a cumplirse a fines de abril, una vez concluida la mudanza al edificio de Defensa y Alsina.

A partir de 1870, el entonces titular de la Biblioteca Pública de Buenos Aires no dispuso del marco legal de sustentación necesario para su labor en este nuevo servicio —me refiero al intercambio nacional e internacional de publicaciones—, sino que vio a esta biblioteca relegada por la presencia del inesperado contendiente, obra de

Sarmiento, Alsina y Avellaneda, imposible de ser soslayado. Sin embargo esto estimuló la perseverancia de Vicente Quesada y de quienes condujeron la Biblioteca Pública de Buenos Aires en su prolongada ausencia, primero al director interino Lorenzo Saborido y después a los oficiales Nicolás Massa y Ernesto Quesada, su hijo; al mismo tiempo que se mantenían cordiales relaciones con la Biblioteca Nacional de entonces, todos ellos continuaron sustentando el intercambio con otras bibliotecas argentinas y muchas extranjeras, para esto último se requirió la colaboración de nuestras legaciones diplomáticas.

Desde siempre los escritores practicaron el trueque de sus trabajos editados. Los diarios personales y epistolarios de la época registran detalles sobre esto. Pero el intercambio personal y espontáneo difiere del canje interinstitucional y regularizado. Por otra parte el intercambio autoral preexistente no beneficiaba más que a quienes lo efectuaban. En cambio los decretos nacionales sobre canje abrigan en su espíritu la seguridad de poner todo el material editado al alcance de cualquier solicitante y por eso en uno de ellos se dispuso remitir dos ejemplares de las obras que se publiquen a todos los gobiernos que acepten el cambio, debiendo dar preferencia a los que traten de educación o se refieran a los sistemas políticos, a la historia y geografía de sus respectivos países.

Con una insistencia que le honra—recuerda Paúl Groussac, poco afecto a los comentarios laudatorios—logró Quesada entablar relaciones de canje de esta Biblioteca / Pública de Buenos Aires / con muchas corporaciones y establecimientos congéneres de Europa y América. Los resultados inmediatos obtenidos fueron muy

apreciables pero, acota Groussac en el prefacio al primer tomo del Catálogo de la Biblioteca editado en 1893, por falta de alimentación recíproca dichas relaciones cesaron. Es decir que la Biblioteca Pública de Buenos Aires no poseía siempre tantas publicaciones a disposición como para actuar en reciprocidad.

Si el canje como modalidad está lejos de lo que sustancialmente es la compra y venta, facilitando esta distancia el no permitir confundir la naturaleza de una operación con la otra, lo mismo ocurre con la donación. Digamos que el canje es algo intermedio entre una y otra. Pero el canje exige un esfuerzo no comprendido por la donación y es el procurar un fondo de interés para bien corresponder y no ser mera distribuidora de sus duplicados o de sobrantes recibidos.

La falta de publicaciones propias de la entonces Biblioteca Pública de Buenos Aires y el escaso acopio de ediciones ajenas, tanto oficiales como comerciales y personales, motivaron la cesación de las relaciones

de canje tan auspiciosamente iniciadas por Vicente Quesada.

Empeñado en lograr mejorar esta biblioteca Manuel Ricardo Trelles, tras asumir su dirección en 1879, al querer poner al

día las colecciones de publicaciones periódicas incompletas y las ediciones individuales faltantes, se había encontrado con que ya en esos años el canje con el exterior era casi nulo y además con la dificultad de conseguir publicaciones editadas por organismos

Su condición de biblioteca del estado provincial complicaba aún más la política de desarrollo que se intentaba desde su dirección. Los organismos nacionales y sus dependencias en todas las gobernaciones, como también los estados provinciales, actuaban a su antojo remitiendo irregularmente lo que editaban.

oficiales, no ya en cantidad para canje sino con destino a la colección propia para uso del público lector.

Su condición de biblioteca del estado provincial complicaba aún más la política de desarrollo que se intentaba desde su dirección. Los organismos nacionales y sus dependencias en todas las gobernaciones, como también los estados provinciales, actuaban a su antojo remitiendo irregularmente lo que editaban. Con esto se podrá colegir y valorar cuanto empeño hubo de ponerse para revertir la situación de estancamiento y desactualización de la biblioteca del estado de Buenos Aires.

Después, durante cuatro años el canje estuvo a cargo de una dependencia del Consejo Nacional de Educación,

Otro nuevo acontecimiento internacional que favoreció la política nacional de auspicio de canje de publicaciones fue la convención realizada en 1902 en México, circunscripta a países del Continente Americano. No será mera casualidad, entonces, que en ese mismo año 1902 por decreto ministerial se encomendara el servicio de intercambio internacional a la Sección Canje de la Biblioteca Nacional.

la cual por sus características era más idónea en misión de repartir que para efectuar el servicio de canje. Entre el 5 de noviembre de 1884 y el 26 de octubre de 1888 la Biblioteca Nacional se vio privada de poder efectuar su labor de inter-

cambio. Esta situación iniciada en el último mes de la dirección de Manuel Ricardo Trelles se prolongó durante la gestión de su sucesor José Antonio Wilde y continuó en los primeros años de la de Paul Groussac. No obstante el intercambio de publicaciones aparece en el reglamento confeccionado por Wilde, aprobado el 2 de diciembre de 1884 por el presidente Julio A. Roca; entre otras tareas, en el artículo 3 enco-

mendaba atender dicho servicio a los empleados de la Primera Sección, integrada por José María Cantilo, Alfonso Lizer, A. Molino Torres, Eduardo Wilde, Arturo Martín y S. B. Bonjas. En el prefacio al tomo primero del Catálogo metódico de la Biblioteca Nacional, sobre ciencias y artes, publicado en 1893, Groussac contó que hasta ese entonces hemos sido excepcionalmente favorecidos con donaciones.... y las que proceden –felizmente sin interrupción– de nuestro servicio de canje internacional. Ahí también dio cuenta en 1892:

La parte más importante de dichas donaciones procede de obra y tesis recibidas de Europa por vía de canje. Y cabe aquí recordar que la sección de Depósito y reparto, incorporada a la Biblioteca desde 1889, coopera eficazmente al progreso de la institución, por las relaciones que ha permitido establecer con los establecimientos similares y corporaciones sabias de Europa y América. Actualmente, el número de Bibliotecas que mantienen correspondencia y canje con la de Buenos Aires (sic), asciende a 91.

Pero a partir de 1890 el intercambio de publicaciones además de continuar considerado como actividad propia de la Biblioteca Nacional se encaró como función de especial cuidado. A la sección Canje de Publicaciones, vuelta a establecer en dicha biblioteca por decreto del 26 de octubre de 1888, se le asignó en 1890 recursos especiales y una dotación de personal con dedicación exclusiva, compuesta de dos ordenanzas, un oficial y un jefe; además para su funcionamiento fue autorizado alquilar una casa, por la cual se abonaba una mensualidad de \$ 300.

Tres causas concurrentes estimularon el perfeccionamiento del servicio de canje:

1ª) La transferencia de la Biblioteca Pública de Buenos Aires a la jurisdicción nacional a partir del 9 de setiembre de 1884, aprovechando su ubicación dentro del territorio declarado Capital Federal de la República Argentina.

2ª) La dirección asumida por Paul Groussac el 19 de enero de 1885.

3ª) La ratificación por parte de la Argentina del acuerdo intergubernamental para el intercambio internacional de publicaciones, concertado en la Convención de Bruselas celebrada el 15 de marzo de 1886, sobre remisión y recepción de documentos oficiales y publicaciones de carácter científico y literario.

Con la primera causa la Biblioteca Pública de Buenos Aires pasó a ser Biblioteca Nacional y debió dar nueva forma al trazado de sus funciones para cumplir con la misión de reunir, procesar y custodiar toda la producción nacional y obtener la más importante y representativa de todos los países. Pero el 5 de noviembre, cuando aún no habían transcurrido dos meses de su nueva condición, el servicio de canje le fue asignado a una dependencia del Consejo Nacional de Educación.

La segunda causa sirvió como elemento indispensable para encarar la misión de transformar esta biblioteca. Paul Groussac, brazo ejecutor en esta nueva misión (dejar de ser la biblioteca de una ciudad para transformarse en repositorio nacional), arrancó con tan eficaz desempeño que, si luego menguó en algunos aspectos, le valió permanecer en tal función cuarenta y cuatro años consecutivo, hasta el día

de su fallecimiento. Fue durante su gestión cuando el canje como servicio se reinstaló en la Biblioteca Nacional y luego se le encomendó en especial el canje internacional.

Y la tercera fue otro impulso favorable al aprobar el Congreso Nacional, el 2 de mayo de 1902, la ratificación de lo acordado años antes por la Convención de Bruselas de 1886: establecer una oficina encargada del servicio de canje (de acuerdo con el artículo primero) y, además, ocupar a esta como intermediaria oficiosa entre las instituciones y las sociedades literarias, científicas, etc. y de los Estados contratantes para la recepción y el envío de las publicaciones (como se estipulaba en el artículo séptimo).

Otro nuevo acontecimiento internacional que favoreció la política nacional de auspicio de canje de publicaciones fue la convención realizada en 1902 en México, circunscripta a países del Continente Americano. No será mera casualidad, entonces, que en ese mismo año 1902 por decreto ministerial se encomendara el servicio de intercambio internacional a la Sección Canje de la Biblioteca Nacional.

Se conoce por referencia un catálogo para canje de esta época, que por su utilidad efímera tal vez fue concebido con el propósito de reemplazado periódicamente con nuevas entregas. Lo trajo Trenti Rocamora, incluido en su Aportes para la historia de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires y para una lista de sus publicaciones, dado a conocer en octubre de 1997 por la Sociedad de Estudios Bibliográficos Argentinos. Este catálogo llevaría por cabeza de portada Biblioteca Nacional /-/ Oficina de Depósito y Canje, nombre del organismo y área que lo produjo, y por título principal el de

Catálogo de las obras que se encuentran en mayor cantidad. Confeccionado por la Imprenta de la Biblioteca Nacional, tendría un total 32 páginas y habría sido publicado en 1902. De confirmarse sería este el primero en su tipo, antecedente lejano de los que aparecerán muchos años después, durante las gestiones de Jorge Luis Borges, Vicente Sierra y Elvio Vitali.

Pero no siempre la situación fue viento en popa. A partir de 1911 esta sección no figura más en el presupuesto, denuncia Gustavo Martínez Zuviría en una de sus anuales Memoria de la Biblioteca Nacional. Sobre las consecuencias de ello dijo: desde ese año las otras grandes bibliotecas extranjeras, a las cuales no se les retribuía en ninguna forma sus donativos, tras algunas solicitudes sin resultado, borrarón a la nuestra de sus listas.

Otra memoria posterior, del mismo Martínez Zuviría, permite suponer que el servicio de canje como sección por lo menos sobrevivió de alguna manera, tal vez nominalmente, desde 1914. En 1940 Martínez Zuviría recuerda al ministro de Justicia e Instrucción

Gustavo Martínez Zuviría tras asumir sus funciones buscó la solución capaz de romper nuestro aislamiento de las grandes bibliotecas extranjeras y se abocó a procurar publicaciones para poder responder en actitud de reciprocidad.

Pública, Jorge Eduardo Coll, que Existió la sección canje hasta 1914, que Funcionaba fuera del local de la Biblioteca, en una casa alquilada especialmente para ello a partir de 1890 y que A partir de aquel año /1914/ quedó suspendido, hasta, 1932. En el reglamento interno de 1931, establecido por Carlos F. Melo a partir del 30 de abril, consta en el artículo 11 que él también se dedicaría a propiciar la

vinculación, intercambio y acercamiento con las instituciones iguales, semejantes o análogas, tanto nacionales como extranjeras; estableciendo que solamente podrían ser trasladados o conmutados del organismo los ejemplares duplicados de libros, diarios y revistas destinados para el canje. En cambio, cuando Melo determina las áreas y sus tareas, el canje no está presente en ninguna de ellas.

Para Martínez Zuviría a partir de 1914 sobrevino paulatinamente el aislamiento y como consecuencia inmediata el empobrecimiento. Al no llegar las nuevas entregas de las publicaciones periódicas y de las seriadas estas por truncas comenzaron a languidecer. Tampoco las colecciones de ediciones individuales fueron actualizadas con nuevos envíos.

Gustavo Martínez Zuviría se ocupó de restablecer el servicio de canje y recuperarlo como función para la Biblioteca Nacional. Además le preocupó y logró que este servicio se prestara para difundir publicaciones y autores nacionales y cuidó que no fuera un centro de redistribución indiscriminada de cuanto duplicado se poseía.

Por aquellos años durante los cuales Martínez Zuviría ejerció la dirección de la Biblioteca Nacional, es decir desde 1931 hasta 1955, las bibliotecas nacionales de importancia y otras similares tenían secciones dedicadas en especial a determinados países. Y esto fue también otro de los beneficios que él procuró impulsar con el canje, como lo expresa en su La Biblioteca Nacional en 1937, ampliando lo dicho en la memoria de 1935:

!...! en las más grandes bibliotecas del mundo, en muchas de las cuales apenas si existía algún libro

argentino, se está formando ahora, gracias a nuestros envíos, verdaderas secciones de libros y publicaciones con datos precisos y frescos acerca de la República Argentina.

No hay para qué decir la importancia que tiene el que un escritor, un economista, un político extranjero, pueda hallar en las bibliotecas de su país noticias exactas referentes al nuestro, que tan desairadamente suele quedar cuando se refieren a él con ignorancia de su geografía o de las verdaderas condiciones de su vida actual.

En lo que atañe a este tema, Gustavo Martínez Zuviría tras asumir sus funciones buscó la solución capaz de romper nuestro aislamiento de las grandes bibliotecas extranjeras y se abocó a procurar publicaciones para poder responder en actitud de reciprocidad. Para ello prescindió de que estas sean propias o editadas por otro. En realidad –estima Martínez Zuviría en su informe anual de 1933 a Manuel María de Iriondo, ministro del cual dependía– esta es una circuns-

tancia que interesa mediocrementemente a las bibliotecas que reciben una donación o un canje. Con este criterio expuso públicamente la necesidad de recibir en donación todo tipo de publicación, pero con la condición de ser libros de autores y editores nacionales. Para esta campaña el Director de la Biblioteca Nacional invirtió no más que la suma necesaria en la confección e impresión de una página con el texto del requerimiento, del cual se hicieron 74.850 ejemplares; este trabajo lo efectuaron entre José M. F. Vítola y Fausto Vázquez en el taller tipográfico del organismo, y de su difusión se encargaron gratuitamente los medios periodísticos.

Además, Martínez Zuviría, procuró obtener de las autoridades una disposición por la cual todas las reparticiones oficiales enviaran gratuitamente a la Biblioteca Nacional cien ejemplares de sus publicaciones, lo cual se materializó el 25 de noviembre de 1932 con un decreto del Gobierno nacional, expedido por el departamento de Justicia e Instrucción Pública.

Años	Piezas recibidas	Piezas enviadas	Piezas incorporadas
1933	20.554	18.175 20.283*	2.375 2.167*
1934	49.663	46.695 47.283*	2.968 3.218*
1935	50.424	44.558	5.866
1936	43.081	37.577	5.501
1937	41.276	34.289	6.987
1938	52.302	45.273	7.029
1939	53.621	45.240	8.358

* Las cantidades alternativas aparecieron en la memoria correspondiente al año 1933, impresa en 1934.

A partir de entonces y con el aporte de donaciones particulares, entregadas por editores, entidades y autores, más lo proveniente de todas las reparticiones oficiales y lo publicado por la misma Biblioteca Nacional, la Sección pudo incorporar mayor número de ejemplares para remitir y a su vez recibir envíos en cantidad ciertamente equitativa. Desde ese momento la Sección Canje fue un verdadero centro nacional para el intercambio de publicaciones; inicialmente a cargo solamente de Leonardo Benítez ayudado por el portero y un peón, que, en la portería, hacen los paquetes y los llevaban al correo. Con el tiempo este servicio fue jerarquizado.

En el reglamento para la Biblioteca Nacional de 1937, aprobado el 13 de setiembre, se establece en el artículo 13 el canje como función propia del organismo, destinando el artículo 50 para indicar cómo se debía llevar el control administrativo y el 53 qué piezas podrán ser usadas con tal fin; en cuanto a las obligaciones de la jefatura están contemplados en los artículos 51 y 52. Las reparticiones públicas no respondieron por igual en el cumplimiento del decreto mencionado de 1932, pero aunque con demoras se fueron efectuando las remisiones de todo cuanto editaban. (Años después se generalizó el vicio del incumplimiento que minó y luego acabó con esta disposición.) La sección se instaló pasado el primer trimestre del año siguiente y recibió, en los restantes nueve meses que durante el año 1933 alcanzó a funcionar la "Sección Canje", unas 20.288 piezas que distribuyó inmediatamente entre más de 300 grandes bibliotecas del extranjero.

En lo que resta de esa década, o sea desde 1933 a 1939, la Sección Canje envió 271.807 publicaciones editadas en

Argentina y recibió un total de 310.921 piezas, llegadas de los más diversos países y de las cuales 39.084 se incorporaron a las colecciones de la Biblioteca Nacional para consulta del público.

Claro está que esta cantidad de ejemplares ingresados, los 39.084, importante por sí es mucho más significativa si se sabe que Martínez Zuviría recibió de su antecesor Carlos Francisco Melo un patrimonio que en su conjunto contaba con 265.899 piezas bibliográficas.

Para mejor valorar el aporte obtenido por medio del canje conviene mostrarlo comparativamente, en relación con dos de las tres fuentes de ingreso posible de entonces. Las cantidades en cualquier año de ese septenio, 1933-1939, son demostrativas, por lo cual he tomado a 1938. Durante ese año la Biblioteca Nacional compró 1.046 volúmenes y recibió 3.359 en su condición de ente receptor de lo que algunos llaman el Depósito Legal y otro Ley 11.723, en tanto la Sección Canje envió 45.273 publicaciones y recibió 52.302, de las cuales fueron ingresadas 7.029 al patrimonio bibliográfico.

En lo que va de 1940 a 1950 y luego durante la primera mitad de la década siguiente se mantuvieron esas cifras. Con el retiro de Gustavo Martínez Zuviría de la dirección en marzo de 1955, el servicio de Canje comenzó a decaer vertiginosamente y luego fue abandonado como tal.

En los primeros años, posteriores al reemplazo de Martínez Zuviría, la inercia permitió que subsistieran las recepciones, pero de manera cada vez más esporádica. Muchos años después alguna que otra propuesta sobre la reanudación del servicio quedó en apronte, y una fue abandonada en el inicio. Algunas constancias documentales nos permiten hoy saber más sobre estas iniciativas.

Se encuentra en el Archivo Institucional Histórico de la Biblioteca Nacional el borrador de respuesta al Expediente 053899/62, caratulado Canje c./ Chile, donde la dirección, a cargo de Jorge Luis Borges desde 1955, expuso sobre el servicio de intercambio suspendido y como entendía poder remediarlo. Dirigido a Héctor Blas González, entonces Director General de Cultura del Ministerio de Educación y Justicia, dice lo siguiente:

Señor Director General: En el punto 5º del Memorandum de fs.2, la Embajada de la República de Chile puntualiza que: El Sr. Guillermo Feliú Cruz, Director de la Biblioteca Nacional de Chile ha hecho saber informalmente que esa biblioteca suspenderá el canje con la argentina, a menos que esta última remita publicaciones a Santiago. La información dada por el Sr. Feliú Cruz establece que Chile ha enviado 307 publicaciones en 1961 y Argentina no ha remitido ninguna a Santiago. La información es exacta y la razón de hecho que la ha motivado puede concretarse así: La Oficina de Canje—medio importante para el mantenimiento de las relaciones interbibliotecarias, su finalidad específica— cesó de funcionar en 1959 debido a la escasez de personal y a razones de economía que impusieron diversas restricciones en la previsión del fraqueo (Res. N° 1 de 15.XII.58). En las circunstancias actuales porque atraviesa la Biblioteca, con un notorio déficit de agentes, apenas bastantes para cumplimentar sus servicios esenciales, resultaría prácticamente imposible dar curso a las sugerencias contenidas en este expediente, que

exigen una determinación inmediata que, de adoptarse, deberá dirigirse no solamente al establecimiento de canje con la Biblioteca Nacional de Chile, sino con todas las similares con las cuales se han mantenido relaciones de este tipo, y que son aproximadamente doscientas bibliotecas.

El medio por el cual esta Repartición espera superar esa y otras dificultades, es el mecanismo previsto por el Decreto 8607/61, que se cumple dentro de las normas establecidas en los decretos 9530/58, 11041/59, 3331 y 8725/61, o sea por el procedimiento del concurso. El primero de éstos, realizado

en octubre del año anterior, fue de antecedentes y por lo tanto no resultó del mismo ninguna alta

que modificase en este sentido nuestros cuadros de personal; el segundo, efectuado en abril último, y extendido a todo el personal del Ministerio, sólo dio como resultado la posible incorporación de un Encargado de Discoteca y un Oficial de 1ª Carpintero, dado que esta prueba todavía no ha sido homologada por el P.E.

Para el concurso abierto, tercera etapa destinada a cubrir 46 vacantes de presupuesto, deberá declararse desiertas las anteriores pruebas en que no hubo participantes, gestionarse luego nuevos candidatos dentro de la Administración Nacional y si ello no diere resultado, efectuarse recién el mencionado concurso abierto.

En espera de estos resultados o de que—conforme a la posibilidad entrevista recientemente (nota D.G.C. 368 de 14.VI.62), para subsanar las

Respecto al canje de publicaciones desde la asunción de Borges, a fines de 1955, hasta 1972 solamente existen estas constancias: tres listas con un total de 576 títulos.

situaciones de mayor apremio—pudiera obtenerse la incorporación de un mínimo de diez agentes que aliviasen las tareas que pesan sobre los otros, esta Biblioteca ha demorado su informe en estos actuados, informe que no puede ser otro, dadas las circunstancias aludidas, que lo manifestado ut-supra, y que la Biblioteca Nacional Argentina no puede exponer en el extranjero como razón de su silencio, por razones del más elemental decoro.

Tres listas de canje confeccionadas por la Sección Canje Nacional e Internacional aparecieron en el curso de 1972, último año de la dirección de Borges. La primera de ellas está mecanografiada y fechada en marzo. De las 173 publicaciones ofrecidas, 48 eran extranjeras. Las otras dos listas fueron impresas en los talleres gráficos del Ministerio de Cultura y Educación. La segunda lista apareció en julio con 123 asientos, de los cuales 41 son libros y el resto publicaciones periódicas. En esta oportunidad, de las 41 publicaciones individuales tan sólo 4 son ediciones extranjeras, pero entre lo editado en nuestro país encontramos traducciones de autores como Dale Carnegie, Arthur Hailey, K. Heberger, Ernest Hemingway, W. Hennig, Jean François Lyotard, Gastón Ossa, Henri Charriere, Lobsang Rampa, Jean François Revel, Lawrence Sanders, Robert J. Serling, Alejandro Solzenitsin y Vivian Wallace.

En la tercera, que no tiene indicado el mes de publicación, figuran 280 asientos, de los cuales los primeros 141 son obras y el resto publicaciones periódicas; de estas 141 obras 86 eran ediciones extranjeras. Respecto al canje de publicaciones desde la asunción de Borges, a fines de 1955, hasta 1972

solamente existen estas constancias: tres listas con un total de 576 títulos. En 1974, cuando ya ocupaba la dirección Vicente Sierra, se puso en circulación la cuarta lista con las mismas características de las anteriores: un total de 187 asientos de publicaciones, entre ediciones individuales y las publicaciones periódicas oficiales, donde alcanza a 106 la suma de autores extranjeros más las ediciones de otros países. Horacio Hernández, nombrado el 19 de junio de 1979, fue otro de los directores que manifestó querer reanudar el canje, pero no como una de las funciones de la Biblioteca Nacional sino ante la imposibilidad de contar con presupuesto para efectuar adquisiciones. Para él el canje no fue más que una alternativa, que usó como una posibilidad supletoria.

Junto con sus antecesores Manuel Moreno y José Antonio Wilde, Hernández integra el terceto de graduados en ciencias médicas que dirigió este organismo, a lo cual se debe sumar su desempeño en la Biblioteca de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional del Litoral y —con posterioridad— como director de su similar en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Por su formación profesional y su experiencia laboral en estas dos bibliotecas, los antecedentes lo comprometían aún más en el tema. En esas disciplinas el canje actualizado de publicaciones fue una fuente de valor para la investigación y la actualización de los profesionales, por entonces los impresos en las formas tradicionales fueron el principal medio de comunicación de los conocimientos.

A pesar de lo señalado, Hernández no pudo lograr revertir el abandono en el cual se encontraba el ingreso de publicaciones a la Biblioteca Nacional: las limi-

taciones presupuestarias han impedido la adquisición de revistas o la suscripción a publicaciones periódicas /.../, lo que ha redundado en el envejecimiento y obsolescencia del patrimonio bibliográfico nacional. En relación con la producción autoral, tampoco ingresaban libros y folletos, separatas y sobretiros en la medida necesaria.

En tal situación actual—reconoció ese Director— no teníamos más que una opción: o nos resignábamos a que nuestra Biblioteca Nacional creciera exclusivamente con ejemplares de libros y revistas que ingresaban a la institución por la vía del Depósito Legal de obras impresas en el país—lo que nos arrastra insensiblemente al aislamiento cultural—; o bien actualizábamos nuestro caudal bibliográfico a través del canje /... /

Como no pudo comenzar a normalizar siquiera las colecciones de publicaciones periódicas con compras y suscripciones, para salvar este obstáculo añejo, a principios de 1983 pergeñó editar una revista para —según sus palabras— echar mano del recurso del canje. A mediados de abril en el número 1-2 de la Revista de la Biblioteca Nacional apareció un Prólogo para un Tiempo Nuevo de su autoría donde se lee:

Para superar estas limitaciones, que no parecen tener solución a corto plazo, se puede echar mano del recurso del canje que originará la edición de la revista oficial de la Biblioteca Nacional, siempre que tenga una razonable periodicidad, una continuidad asegurada y una jerarquía científica y literaria que le permita ser fiel reflejo del alto nivel alcanzado por nuestra ciencia y nuestra cultura.

Lejos de poder mantener la regularidad prometida con entregas cuatrimestrales y la continuidad de su edición, esta revista dejó de aparecer después de su tercer número, cuyo trabajo de preparación terminó el 26 de octubre de 1983.

Al final de la primera entrega aparece una página con la Ficha de suscripción, precedida de un párrafo en el que se indica su periodicidad y el destino de cada tirada. En este último aspecto se aclara que la mayor parte de los ejemplares estará dedicada al canje de publicaciones similares de todo el mundo, con el convencimiento de que esto permitirá rehacer y actualizar nuestro rico fondo de revistas y publicaciones científicas, humanísticas y literarias extranjeras.

Entonces, para una publicación periódica, órgano de difusión de un organismo oficial, las tiradas nunca eran inferiores al millar de ejemplares; si el destino de la mayor parte /.../ fue el canje de publicaciones /con las/ similares de todo el mundo, es de suponer que como mínimo la cantidad empleada para tal fin no fue inferior a 500 ejemplares.

En la segunda entrega o tercer número aparece una sección mal llamada Libros recibidos. El propósito de Hernández expuesto en el Prólogo para un Tiempo Nuevo de actualizar el canje internacional bibliográfico, más lo aclarado en la página destinada a la Ficha de suscripción, de que la mayor parte de la tirada sería para el canje de publicaciones con las similares de todos el mundo, permite deducir que en Libros recibidos se informaría sobre los frutos del canje. Entonces además de libros era de esperarse la llegada de boletines, revistas, números de series, anuarios y otras publicaciones de aparición periódica, por lo cual correspondía haberla denominado a esa sección con el genérico de publicaciones recibidas.

El contenido de la sección Libros recibidos permite deducir un resultado inicial adverso a la intención de Hernández de compensar la falta de presupuesto y mantener las suscripciones con la publicación de la Revista de la Biblioteca Nacional. A esta conclusión se llega teniendo en cuenta que entre el número 1-2 y el 3, de acuerdo con lo registrado en los respectivos colofones, transcurrieron 6 meses, y sin embargo la revista no acusó la recepción de ninguna publicación del exterior. De 46 publicaciones recibidas, 44 habían sido editadas en Buenos Aires y sólo 2 provenían del interior, una de Salta y la otra de la provincia de Buenos Aires; de este total 43 son libros, entre los 3 restantes tenemos una revista, un boletín y un número de una serie.

De acuerdo con lo establecido por la Ley de Propiedad intelectual, de las 46 publicaciones que registró la sección Libros recibidos, 43 eran libros o folletos que debían llegar a la Biblioteca Nacional sin necesidad de recibir a cambio la revista del organismo –en particular los editados por universidades y academias nacionales, que en este caso eran 4– y 29 de ellos editados por la Municipalidad

de la Ciudad de Buenos Aires. Además de estos 43, uno había sido editado por la Fundación Banco de Boston, que, según la Guía de bibliotecas y centros de documentación de la República Argentina de Daniel H. González no tiene hemeroteca, 2 provenían de editoriales comerciales, y 7 publicados por Ediciones Culturales Argentinas, que era la editorial de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación cuya única biblioteca en su jurisdicción es –precisamente– la Biblioteca Nacional.

Otro aspecto significativo es la antigüedad de estos ejemplares: tan sólo 6 habían sido impresos en 1983, cuando apareció la revista de la Biblioteca Nacional; 10 eran del año anterior, y otros tantos de 1981; 8 correspondían a 1980, 2 de 1979, 6 de 1978 y 2 de 1977; pero al ordenar los registros cronológicamente se verifica que también habían enviado 2 cuya fecha de edición databa de 1972.

Si bien el abandono del Servicio de Canje a mediados de 1955 no es imputable solamente a los hombres que se sucedieron en la dirección de la Biblioteca Nacional, sería interesante poder conocer cuáles fueron sus actua-



Edificio de la Dirección de Correos y Telégrafos Nacionales en 1881, año en que fue sede de la Biblioteca Nacional

ciones administrativas por volver a establecerlo y las respuestas de las autoridades nacionales que se sucedieron en el desempeño. Junto con este abandono sobrevino la distorsión del principal objetivo animador de las iniciativas del gobierno presidido por Sarmiento y luego precisado en varias oportunidades por Martínez Zuviría: difundir en el extranjero nuestros libros.

En 1961 el Ministerio de Educación y Justicia, siendo su titular Luis R. Mac' Kay, editó 2.700 ejemplares del folleto Bases y programa del concurso de anteproyecto para la construcción del edificio de la Biblioteca Nacional, en el cual aparecen enumeradas las necesidades que debería tenerse en cuenta para la presentación de los anteproyectos. Aquí el canje aparece inscripto en el área de Servicios de extensión cultural y sobre el particular expresaba que: Constituye un servicio de enlace para el intercambio por canje de obras entre la Biblioteca Nacional y otras instituciones similares o acordes. Debe tener muy fácil conexión con Recepción por cuanto la entrada y salida del material se canaliza a través de ese servicio. Consta de: Oficina (3 personas y fichero para 20.000 fichas); Depósito (con estantería para 3.000 volúmenes).

Cuando fui designado personal de planta transitoria en la Biblioteca Nacional tuve el privilegio de poder trabajar en la reorganización del servicio de canje, tarea que me fue truncada por el proceder del entonces director, me refiero a Enrique Pavón Pereyra.

Por resolución de la Secretaría de Cultura comencé mi desempeño en el organismo el 20 de setiembre de 1993 y a instancia de subdirector Oscar Jorge González, con tres colaboradores me aboqué a preparar la normativa

que debía regir el canje en la Biblioteca Nacional, la selección de un primer lote significativo de obras para tal fin, más el catálogo de publicaciones individuales y periódicas para su ofrecimiento. El 30 de diciembre de ese año, el Secretario de Cultura me incluyó entre los beneficiados por la resolución que renovaba la designación por otro año más de los agentes de planta transitoria y, además, el Director de la Biblioteca Nacional el 14 de marzo de 1994, por Disposición BN N° 11/94, después de aprobar todo lo actuado por nuestro equipo de trabajo, me designó a cargo del Servicio de Canje. En todo esto siempre contamos con la presencia tutelar de González.

Al margen de estas casuales formalidades, el clima reinante generado en ese entonces por el director en la Biblioteca Nacional distaba de ser el requerido para hacer prosperar las tareas que por ley debe efectuar este repositorio nacional: acopiar y preservar todo cuanto en el país se edita, todo cuanto sus autores editan en el exterior, más aquello que aparece en cualquier lugar y es de nuestro interés. Sería por demás injusto no dejar constancia que González luchó contra este desgobierno, pero no siempre con buenos resultados.

Como función de la Biblioteca Nacional, el intercambio de publicaciones a través de los tiempos pasó a integrar uno de los temas sobre el cual siento curiosidad y de lo cual dan prueba estas páginas no definitivas. En cuanto a sus inicios, avances y retrocesos en la materia, hoy en la Biblioteca Nacional se dispone del Archivo Institucional Histórico que representa un filón para su estudio ciertamente estimable.

(*) mariotesler@yahoo.com.ar

Un diario español en la Biblioteca Nacional

Por Graciela Funes

EL MERCURIO HISTORICO Y POLITICO (1738-1830)

Esta publicación, perteneciente al antiguo fondo de la BIBLIOTECA PUBLICA DE BUENOS AYRES, constituye uno de los más importantes periódicos de España dedicados a la información política nacional e internacional.

Su existencia está enmarcada en la problemática del siglo XVIII que en España se inicia con el ascenso al trono de Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV de Francia. Un integrante de la Casa de los Borbones, que intentará introducir en su nuevo reino el despotismo ilustrado, lo cual implicará para el mundo español, un cambio en las reglas del juego político y social de difícil aceptación.

El periódico, esta nueva forma de comunicación escrita, se convertirá entonces en una de las vías de transmisión discursiva desde el estado hasta el público lector. El MERCURIO HISTORICO Y POLITICO está

específicamente dirigido a ese escaso número de personas letradas y adineradas, a las que la Corona pretende llegar. Para facilitar esta tarea, se imprime en un formato pequeño de 13 x 8 cm. permitiendo así que sus lectores lo lleven consigo y se informen durante las largas sesiones de la corte, de los hechos que ocurrían en el mundo.

La actual BIBLIOTECA NACIONAL creyó necesario rescatar de las sombras a esta interesante publicación y es con ese fin que están programadas las siguientes tareas sobre los ejemplares:

- Limpieza mecánica
- Relevamiento de las existencias
- Relevamiento del estado de conservación
- Catalogación
- Restauración
- Reubicación en el depósito
- Puesta en consulta

Algunas de estas tareas se encuentran en ejecución. En el próximo número de la revista La Biblioteca, brindaremos más información acerca de esta publicación y su entorno histórico.

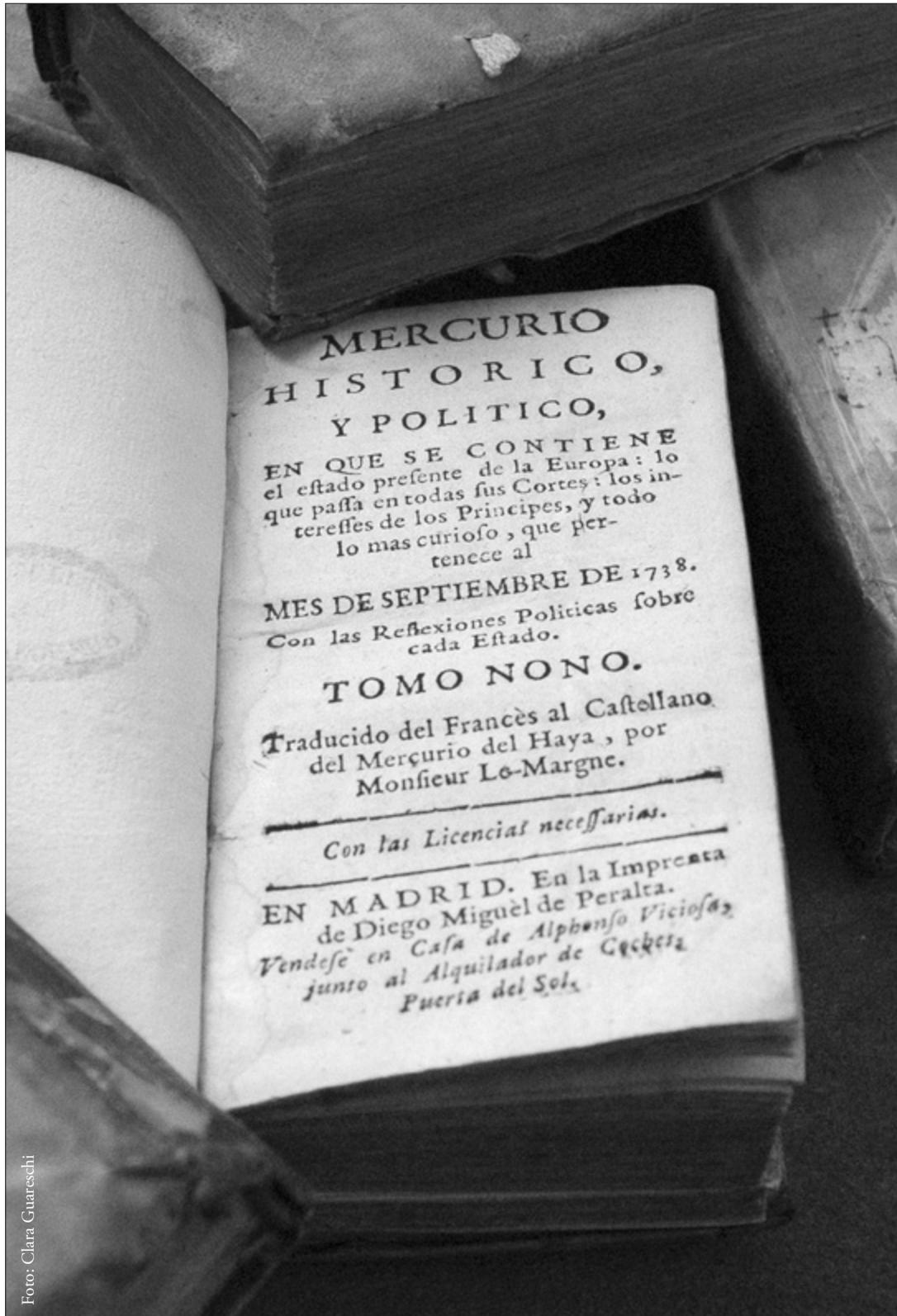


Foto: Clara Guareschi

Carlos Guido Spano: de la barricadas parisinas a la guerra del Paraguay

Por Susana Pereira



París 1848: La situación político-social resulta insostenible. La opinión pública acepta las ideas socialistas de Luis Blanc. La intranquilidad social aumenta, hasta que en febrero de 1848 un frente antimonárquico y liberal gana las calles con el apoyo de obreros urbanos y artesanos. El rey de los franceses Luis Felipe abdica, huyendo a Inglaterra. Veinte años y en París! Este joven argentino, hijo de un guerrero de la Independencia, Tomás Guido se encuentra en medio de una tremenda soledad al saber la muerte de su hermano Daniel. Mas nada pudo en toda su vida alejar a Carlos Guido Spano de la corriente popular y el compromiso con la justicia. Años más tarde al recordar aquellas jornadas expresa:

Derramé cuantas lágrimas tenía. Luego, poniendo el oído a los rumores del siglo, recuperando mi energía, me lancé en febril actividad a la calle, donde paseaba en el delirio de su efímero triunfo la revolución democrática. Cada hora tras un acontecimiento, una sorpresa, una aberración, un retroceso o una nueva conquista sobre el régimen que estrepitosamente se derrumba. Nadie sabe a dónde le arrastra la vorágine. Se centuplica la potencia vital; el pensamiento es acción, la acción es fiebre. Imposible permanecer tranquilo cuando por doquier te solicitan el ruido de la calle, la palabra de los tribunos, los estímulos de las aspiraciones populares. Mezcleme al movimiento general, peroré en los corrillos, estuve en la asonada, subí a la tribuna tambaleante, en las salas ahumadas de los clubs subalternos establecidos en las callejuelas de la inmensa ciudad, fraternicé, en fin con la "santa canalla"—designación dada a la gente

del pueblo participante en la revolución—. En todas partes proclamé la república, llegando a merecer frenéticos aplausos de los carboneros, los enjabelgadores, los zapateros de viejo y demás gente menuda, ante quienes ensayaba mis armas oratorias... En honor de la verdad diré que no llegó nunca a alucinarme el ostentoso aparato de la Francia revolucionaria.

Tras de aquellas decoraciones pintadas a brochazos veía yo asomar las orejas del lobo.

En los raquíuticos árboles de la libertad plantados en

las plazas, me parecía que vendría pronto a posarse algún mochuelo con ínfulas de águila imperial.

Nuevamente como en las barricadas parisinas, el poeta se apersona para luchar junto a sus hermanos, mas no llega a tiempo. Al ver la sangrienta derrota en manos de la escuadra brasileña, con su rostro bañado en lágrimas exclama: "Infame espectáculo".

Acertada reflexión la de este joven visionario, pues si el resultado de las barricadas de 1848 es la proclamación de la Segunda República Francesa, más el sufragio universal que llevará Luis Napoleón a ser rey de los franceses, éste no tardará en proclamarse Napoleón III.

Carlos Guido Spano llega a Río de Janeiro a los trece años, ya que su padre ocupa la representación diplomática. La trayectoria de su progenitor le permite codearse tanto con unitarios como con federales. Sin embargo, después de la caída de Juan Manuel de Rosas, toma partido por los caudillos del interior.

Amaba profundamente la literatura, lo cual no impide su permanente compromiso con los acontecimientos del país. Ocupa diferentes cargos,

fue Subsecretario de Estado en el Departamento de Relaciones Exteriores durante el gobierno del doctor Derqui. Secretario del Departamento Nacional de Agricultura, designado por el ministro Avellaneda.

Es fundamental recordar su valiente actitud durante el ataque brasileiro a Paysandú que dará lugar a la Guerra de la Triple Alianza. Guido Spano acusa al gobierno argentino por permitir que las fuerzas rebeldes del general Flores se recluten y armen en nuestro territorio.

Cientos de argentinos se alistaron en la defensa de Paysandú, entre ellos el capitán Rafael Hernández, hermano del autor del Martín Fierro. Nuevamente como en las barricadas parisinas, el poeta se apersona para luchar junto a sus hermanos, mas no llega a tiempo. Al ver la sangrienta derrota en manos de la escuadra brasileña, con su rostro bañado en lágrimas exclama: "Infame espectáculo".

Con la derrota de Paysandú, Brasil, Uruguay y Argentina avanzan contra Paraguay. La ira del poeta queda plasmada en su libro El gobierno y la alianza. El presidente paraguayo general López pronto es cercado. Guido Spano escribe:

...haciendo cuestión de partido de una cuestión internacional, sin considerar a qué grado se envilece el que en los conflictos de la patria se acoge al pabellón del extranjero que lo ataca.

Indudablemente su prosa más fuerte queda en su libro Ráfagas, de tono autobiográfico. Entre sus poemas de corte testimonial Nenia, dedicado a

la guerra del Paraguay resulta de gran importancia:

Llora, llora urutaú / en las ramas del yatay / ya no existe el Paraguay / donde nací como tú / llora, llora urutaú!

Este argentino nacido en 1827 y muerto en 1918, pasó los últimos años de su vida postrado por una larga enfermedad. Lo cual no impide que en 1916, según relata Vicente Blasco Ibañez dé su última estocada a la cobardía. Cuenta el escritor español:

Al terminar la guerra del Paraguay, Madame Lynch, la compañera de solano López, se refugió en Buenos Aires con sus hijos. Cuando pensaba embarcarse para Europa agolpóse la muchedumbre en el puerto... Se presentó el poeta Guido Spano, con su romántica hermosura y un garrote... El poeta hizo descender del carruaje a la señora y sus pequeños, avanzando entre los grupos. La gente intimidada por la voz del hombre, le abrió paso... Besó aquella mano femenina y mientras se alejaba el bote, arengó a las masas populares, que recobradas de su sorpresa, intentaban caer sobre él.

Este gesto y tantos otros nos recuerdan algunos versos de su poema "At Home":

...amar la caridad, amar la ciencia / puras las manos, pura la conciencia / dar el licor a quien nos dio la vida / La libertad amemos por costumbre / por convicción y por deber / en ella el despotismo estúpido se estrella: de la Patria los hierros destrozó.

Ediciones

B I B L I O T E C A N A C I O N A L

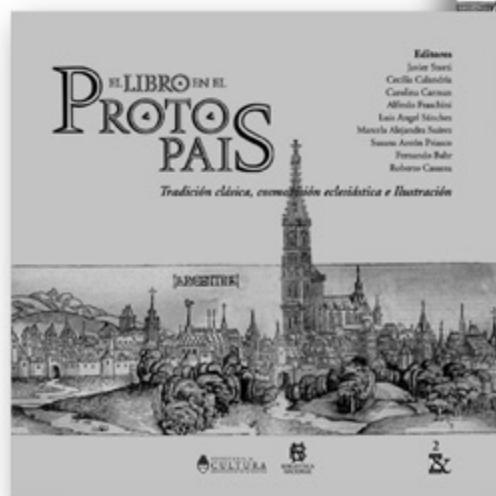


La Biblioteca N1

revista fundada por Paul Goussac

El futuro bibliotecario

de Roberto Casazza, primer obra de la colección Ensayos y Debates



CD El libro en el protopais

Tradición clásica, cosmovisión eclesialística e Ilustración

Muestras 2005

BIBLIOTECA NACIONAL



Ezequiel Martínez Estrada
Alegorías, intuiciones y blasfemias argentinas



El pueblo que ha superado la guerra
Fotografías



Mapoteca histórica de la Biblioteca Nacional



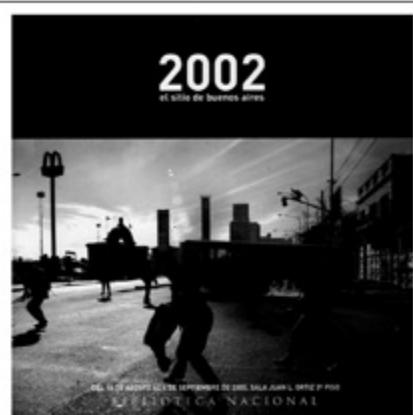
Espejos y fantasmas
Fotografías de Eduardo Grossman



Azares del Quijote y Gardel
Arte y poemas



José Lezama Lima
Los linajes latinoamericanos



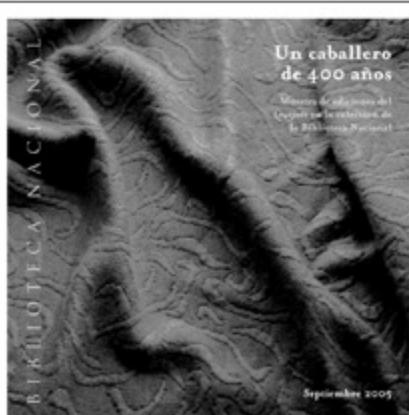
2002 El sitio de Buenos Aires
Fotografías de Pepe Mateos

16 de agosto al 4 de septiembre



16 miradas argentinas sobre Don Quijote de la Mancha
Arte visuales

Septiembre de 2005



Un caballero de 400 años
Ediciones del Quijote en la colección de la Biblioteca Nacional

Septiembre de 2005



BANCO DE LA
NACION ARGENTINA