





## LO INTERRUMPIDO



Diego Tatián

**LO INTERRUMPIDO**

ESCRITOS SOBRE FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA

Editorial **Las cuarenta**

Colección *Pampa Aru*

Tatián, Diego

Lo interrumpido : escritos sobre filosofía y democracia /  
Diego Tatián. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :  
Las Cuarenta, 2017.

216 p. ; 21 x 14 cm. - (Colección *Pampa aru*)

ISBN 978-987-1501-83-0

1. Ensayo Filosófico. 2. Democracia. I. Título.  
CDD 190

Diseño de tapa y diagramación interior: Las cuarenta

## **Lo interrumpido**

### **Escritos sobre filosofía y democracia.**

Diego Tatián

© Las cuarenta, 2017

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

[www.lascuarentalibros.com.ar](http://www.lascuarentalibros.com.ar)

Primera edición

ISBN 978-987-1501-83-0

Esta publicación no puede ser reproducida en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del editor.

Hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Derechos reservados

# Índice

Prólogo (9)

Filosofía y democracia en América latina (11)

Conjeturas en torno a un libro. El *Contrato social*  
y la ideología revolucionaria (31)

Tocquevilleana. “Extrema democracia”  
como “democracia salvaje” (55)

Sarmiento y Tocqueville. En busca del animal político (67)

Apunte sobre la vida de los estudiantes y el estudio  
como forma de vida (81)

1968, 1933, 1915. Filosofía, política y universidad (93)

La invención y la herencia. Variaciones sobre la autonomía (113)

Huella de Mondolfo (129)

*Caute*. Sobre arte y artistas (153)

El mal de la muerte (173)

Variaciones sobre el lenguaje y la muerte (187)

Lo interrumpido (201)



## Prólogo

Los ensayos que este volumen reúne se escribieron al calor de la actualidad y conjuntan una heterogeneidad de motivos filosóficos y políticos, a veces inherentes y a veces tangenciales a lo que genéricamente se expresa como “cuestión democrática” en tanto clave de esa actualidad. La tarea de exploración de un concepto -en este caso (democracia) antiguo y siempre nuevo, transparente y esquivo, plural y vacío- recorre sendas perdidas que se apartan de él en busca de un sentido que en ocasiones se revela en otra parte. Esa búsqueda no es inesencial a la inmediatez de las urgencias que imponen los conflictos económicos y sociales, ni mucho menos aspira a su desactivación sin más. Si entendemos la vida democrática como puro desencantamiento burocrático regido por procedimientos su vulnerabilidad será extrema, pues las existencias y las generaciones alojan un inextirpable anhelo de sentido -que históricamente interpretan experiencias de la vida humana colectivamente considerada como la religión y la política. En ciertos infrecuentes momentos se agrega a ellas la filosofía, que, considerada como bien común o lugar común, anuncia el horizonte entrevisto de una humanidad emancipada.

Construcción de poder popular y a la vez la irrupción del otro, la cuestión democrática que las generaciones confrontan desde hace milenios se presenta hoy como institución del buen vivir colectivo y (es decir) como resistencia al poder financiero internacional; como conjunción de lo popular y la diferencia; como convocatoria teórica y práctica a una reinención y una

articulación creativa de los grandes conceptos heredados del léxico político europeo –igualdad, libertad, emancipación, hegemonía, autonomía...–, para tramar con ellos una amplia red de contención de experiencias radicales que buscan oponerse al saqueo mundial operado por muy antiguos poderes renovados.

Democracia como reflexión sobre el poder y acción colectiva para su disputa, pero también como hospitalidad de lo minoritario y de lo raro que atesoran el pensamiento, el lenguaje y las prácticas. Posibilidad de tomar la palabra y recuperar de la alienación la potencia política y social que permite imaginar y realizar transformaciones: creación retórica, jurídica, económica, simbólica y social de condiciones que permiten la reunión de los cuerpos con lo que los cuerpos pueden –es decir de las inteligencias con su potencia de crear, de imaginar y de pensar.

## Filosofía y democracia en América Latina\*

La conjunción “y” sugiere aquí una composición o una alianza posible en virtud de la cual la filosofía se deja motivar por la cuestión democrática y la reconoce no sólo como objeto de pensamiento sino también como una tarea, en tanto que la democracia –no reducida a un procedimiento sino extendida a una cultura– se sustrae a su determinación como pura conciencia de intereses sujetos a una forma, y se abre de manera “explícita y lúcida” a la vida de las ideas, a la experiencia y a la novedad. Más breve: hay un contenido democrático de la filosofía y un contenido filosófico de la democracia por entrañarse y entre los que establecer un vínculo, que no cancela la diferencia<sup>1</sup>. Esto no equivale tanto a la afirmación de una filosofía latinoamericana de la democracia como a un reconocimiento de la filosofía en tanto potencia política en la actual aventura democrática latinoamericana.

\* Una versión de este texto fue publicado en *Nombres. Revista de Filosofía*, n° 29, 2015.

<sup>1</sup> Hacia 1966, en la primera frase de la *Dialéctica negativa*, Adorno constataba: “La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización” (Taurus, Madrid, 1975, p. 11). La no-realización de la filosofía –por efecto de un desvanecimiento histórico de la “cultura de la Revolución”– preserva su lugar como negatividad y dislocamiento en relación a lo dado –una diferencia que no restituye transcendencia alguna– cuya instancia especulativa, irreductible a las ciencias sociales, contribuye a impedir la clausura de la vida civil y a mantener abierta la cuestión democrática.

Concebir a la filosofía como potencia democrática no implica su conversión en ideología, ni adjudicarle ninguna función apologética, ni tampoco el deber de proporcionar “máximas” a los Estados a la manera kantiana, sino más bien activar una antigua capacidad suya de afectar y ser afectada por la vida humana que transcurre, y atribuirle también, aunque en un sentido distinto que sería necesario precisar, el “cuidado del mundo” propio de la política, conforme la compleja acepción arendtiana de esta expresión.

Como quiera que sea, la alianza entre filosofía y democracia no es para nada obvia en su posibilidad ni en su modo de darse; en este caso se sustrae a la perspectiva según la cual democracia sería un objeto entre otros de una rama de la filosofía –es decir se sustrae a la filosofía política–, y revela más bien que hay políticas de la filosofía que asumir y explicitar.

Quisiera demorarme en la noción de democracia y proponer cinco ideas breves en torno a su concepto.

**Uno.** En la disputa por la ley, poder y libertad dejan de ser términos antagónicos –como los dueños del poder hacen creer desde hace mucho a quienes se hallan despojados de él– para ser uno condición de la otra y producir por composición la *virtù* política mayor: una *duración* democrática sostenida por el deseo colectivo de reforma que desencadena la novedad.

Irrenunciable dimensión “salvaje” de la democracia, existencia irreductible a cualquier procedimiento, fondo anómico del que emerge el deseo de (otra) ley. Democracia concebida así como manifestación, incremento, apertura, composición imprevista de diferencias, y nunca como bloqueo del deseo por la forma –que más bien promueve su extensión y su colectivización. Régimen en el que la constitución, las leyes y los procedimientos son instituciones forjadas por la vida popular, por las luchas sociales y la experiencia colectiva que de este modo es

siempre autoinstitución. La noción de democracia que se trata de acuñar aquí nunca presupone la desconfianza de la potencia común, la inhibición por el miedo, ni la despolitización del cuerpo colectivo para su control.

La excedencia democrática lo es respecto de la república. O de otro modo: excedencia del poder constituyente respecto del poder constituido; excedencia del derecho en relación a la ley; excedencia de la vida por relación a la forma. El fondo del que las instituciones provienen es alternativamente instituyente y destituyente –y a veces lo es simultáneamente. Otra manera de designar esta dicotomía o esta inadecuación es con términos más antiguos y más clásicos en la filosofía política: *virtú* y *fortuna*. La fortuna a la vez amenaza y protege; constituye y destituye.

Todo ello equivale a decir que la política excede al Estado –el Estado no puede abarcar la política, ni el poder constituido desactivar el poder constituyente, ni la ley bloquear el deseo o la irrupción de derechos no previstos por ella. En términos de Negri: el poder constituyente siempre rehúye la integración completa al sistema constitucional: “*El poder constituyente es una fuerza que irrumpe, interrumpe y desquicia*”. No puede ser fundado, es plural y multidireccional, indeterminado. Existe pues una inadecuación entre las instituciones y el origen del que las instituciones provienen (la potencia instituyente). Esa “inadecuación” establece la temporalidad política –en sentido cronológico y kairológico.

Inscripto en esa inexorable inadecuación, en la actual experiencia latinoamericana el Estado se desmitifica –tanto en sentido negativo como positivo– y se presenta como un trabajo, como una indeterminación irreductible al Principio de Policía y como una disputa.

La cuestión democrática en Latinoamérica tiene su inscripción en el entre de política y Estado; en el entre de la institu-

ción y la potencia instituyente; del deseo y la ley. El Estado se determina como contrapoder instituido cuando es el emergente de los movimientos sociales y la vitalidad popular.

**Dos.** Para prosperar, la idea democrática así concebida deberá desmarcarse del idealismo que postula por principio del pensamiento una representación de cómo los ciudadanos deberían ser (racionales, virtuosos, solidarios, austeros, justos), y en cambio tomar en cuenta el poder de las pasiones sobre la vida humana. Despojada de este legado maquiaveliano, la democracia sería impotente y frágil, vulnerable en lo más hondo y destinada a ser una pura impotencia conservadora. Sólo el poder es el límite del poder. Ello no significa decir que los individuos y las sociedades se hallan condenados a las pasiones tal y como irrumpen inmediatamente, ni que el realismo democrático sea convertible con la fuerza colectiva. Al contrario, esta perspectiva procura una idea *no sacrificial* de república. En ella, el consenso no es pensado como anulación de las diferencias, ni la institución como supresión del conflicto, ni la libertad es el diezmo a pagar por la obtención de seguridad. Diferencia y consenso, conflicto e institución, libertad y seguridad permanecen términos inescindibles, abiertos a un trabajo del pensamiento y de las prácticas sociales.

**Tres.** Democracia como construcción de un poder popular y a la vez la irrupción del otro. Hospitalidad de lo minoritario y de lo raro. Posibilidad de tomar la palabra y de recuperar de la alienación la potencia política y social que permite imaginar y realizar transformaciones: creación retórica, jurídica, económica, simbólica y social de condiciones que permiten la reunión de los cuerpos con lo que los cuerpos pueden –es decir de las inteligencias con su potencia de imaginar y de pensar.

**Cuatro.** Hay en las democracias y en las sociedades algo que no es instituyente ni destituyente, algo que es *impropio*. Se trata de un término que busca entrar en constelación con otros que en el pensamiento contemporáneo comienzan con un prefijo negativo, como lo “impersonal” –que emplea Simone Weil en su texto sobre *La persona y lo sagrado*–, lo “inhumano” –desarrollado por el último Lyotard en un libro de ensayos y conferencias que se llama precisamente así–, o la categoría de “no–sujeto de la política”, en la que trabaja el filósofo español Alberto Moreiras por relación al “pensamiento post–hegemónico”<sup>2</sup>.

“Lo impropio” procura nombrar algo que acompaña la aventura humana de lo que no disponemos. El pensamiento, el lenguaje, la memoria, en su núcleo involuntario están atravesados de impropiedades que los despoja de su carácter instrumental y disipa toda ilusión de dominio.

Lo impropio no es algo con lo que se pueda hacer algo; sólo es pasible de una lucidez que se obtiene en el arte, la política, la filosofía, o se revela en personajes de la literatura como el Bartleby de Melville, o Jacob von Gunten de Robert Walzer.

<sup>2</sup>Lo impropio dialoga con lo que Alberto Moreiras llama “posthegemonía”. Según él “la teoría de la hegemonía no coincide con el campo de lo político porque hay un límite a la invención política que debe también tenerse en cuenta, y ese límite queda fuera de los procesos de subjetivación... Llamo a la reflexión sobre ese límite posthegemonía. La reflexión posthegemonía no es por lo pronto una objeción, en mi versión, a la teoría de Laclau, sino sólo un suplemento crítico a ella ...hay política más allá de la subjetivación, hay política más allá, o más acá, del sujeto de lo político”. De modo que “todo proceso de subjetivación –continúa– debe ser interrogado por aquello que omite, y que corresponde al rumor del no sujeto, al proceso sin sujeto ni fin que garantiza siempre de antemano la presencia de un demos no santificado por su propio principio, y en su asunción principal convertido en algo ya otro que demos: cabalmente, en agente de hegemonía, o de voluntad hegemónica”. [Ver *Línea de sombra. El no sujeto de la política*, Palinodia, Santiago de Chile, 2006].

Impropio es lo común, lo que no es propiedad de nadie (que no equivale a decir que es propiedad de todos) y no podría ser objeto de apropiación, individual ni colectiva. Pero eso común no es algo que esté ya ahí, autoevidente y al alcance de todos. Es lo que resulta de una tarea, de una experiencia, a veces de una vida entera; es siempre un descubrimiento, un hallazgo de lo que no se compone. Entiendo lo común no como una transparencia sino como una opacidad cuya revelación requiere la mediación de un trabajo. Ese fondo inapropiable, impropio, es lo que hace posible la comunidad –y si se quiere permite resignificar el comunismo– como construcción de la diferencia y como deseo de otros. Comunidad no se define tanto por lo que es propio de un colectivo humano, que conformaría así una homogeneidad, una anterioridad sustancial, una identidad, sino precisamente por una indeterminación y un no saber. La política se abre hacia declaraciones de igualdades y de libertades nuevas precisamente gracias a esa indeterminación; ese es el presupuesto de la frase “no sabemos lo que puede un pueblo”.

Lo impropio no es algo como una meta a lograr, ni encierra un carácter propositivo de ningún tipo, más bien pretende considerar una dimensión de la experiencia humana, tomar en cuenta para –negativamente– evitar las instancias sacrificiales que se producen si no se lo hace. Los desastres del llamado comunismo real no son completamente ajenos a una supresión de ese registro.

En sus últimos textos Lyotard invocaba una resistencia y una atención a la deuda que toda alma contrajo con la indeterminación de la que nació, es decir, con el otro inhumano (no en sentido religioso sino anterior al lenguaje y a toda interpretación y dominio de sí). El trabajo de la filosofía, de la escritura, del arte, se orienta –como “resistencia”– a testimoniar y preservar esta inhumanidad (algo “privado de habla, incapaz de

mantenerse erguido, vacilante sobre los objetos de su interés, inepto para el cálculo de sus beneficios, insensible a la razón común...” y plantear un “conflicto de las inhumanidades”. Si lo propio del hombre es estar habitado por lo inhumano –que en rigor no es algo “propio” sino más bien im-propio, *in-fans*, carencia de habla–, la violación de los derechos del hombre (la deshumanización social, económica, antropotécnica, biopolítica...) lo es tanto respecto de la humanidad del hombre como de lo inhumano que hay en él.

Los derechos inhumanos, derechos de lo inhumano (estrictamente “derechos del Otro” –lo Otro absoluto, inapropiable, constitutivo), desconocidos o destruidos por las derivas revolucionarias tanto como en las sociedades de la administración total, abren aquí un interrogante y una dimensión singular en las luchas por defensa de los derechos humanos cuya urgencia es creciente, en proporción al carácter creciente del “estado de excepción” que establece las condiciones para su violación irrestricta<sup>3</sup>.

No es posible hacer política desde el no sujeto ni desde lo inhumano ni desde lo impropio. Pero es necesario que la política como contienda por la hegemonía considere en sus prácticas lo no subjetivo en la vida colectiva y lo impropio [lo transindividual] en los seres humanos.

**Cinco.** Hace algunos años la revista *Nombres* publicó un breve artículo del filósofo checo Jan Patočka, cuyo nombre fuera uno de los más emblemáticos en el movimiento disidente de las llamadas democracias populares. Expulsado de la Universidad en 1950 –a la que se reintegra brevemente durante la “Primavera de Praga”, después de la que volvió a ser expulsado– desarrolló su trabajo filosófico en condiciones de clan-

<sup>3</sup>Jean-François Lyotard, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998.

destinidad hasta que en 1977, junto a Juri Hájek, Vaclav Havel y otros intelectuales firmó la *Carta 77*, un texto que convocaba a la responsabilidad civil y a “una resistencia más ética que política”, según diría Havel años más tarde, cuando ocupaba ya la primera magistratura de la República Checa. Patocka murió pocos días después de haber sido redactada la *Carta*, como consecuencia de un “interrogatorio” policial de más de diez horas. Antes, impartió seminarios clandestinos –*Platón y Europa* es uno de ellos– donde hablaba de cosas extrañas como el “cuidado del alma”, la “responsabilidad”, el “secreto” o “la noche de la civilización”. Pero el texto en *Nombres* al que antes me refería lleva por título “El hombre espiritual y el intelectual”. “Espiritual” es una palabra sin duda poco recomendable para designar a quienes conciben su tarea como acuñación de las armas de la crítica necesarias en la contienda ideológica, pero no hay en su invocación un propósito provocativo –ni por parte de Patocka al recuperarla, ni de parte mía ahora al citarlo. Allí, sin desdén ninguno hacia la figura del intelectual, se refiere a la existencia de hombres que sin embargo no pueden ser designados de ese modo, indistinguibles por la sola descripción, pero irreductibles en su singularidad. “No se trata de algo que pueda ser definido desde el exterior... Los ‘hombres espirituales’ [Patocka pone siempre comillas] en general escriben también ellos y ejercitan el mismo tipo de actividad que aquellos para quienes la cultura es un medio de mantenimiento..., son profesores como los otros, dan cursos, etc. Sin embargo, por más difícil que sea de aprehender la diferencia es muy profunda”. Una perseverancia sin concesiones en la “problematicidad” y en la “oscuridad” de la vida humana es, según el texto al que me estoy refiriendo, lo propio del “hombre espiritual” y aquello por lo cual se trata de una existencia política “pero en otro sentido”.

Política y pensamiento conjunta dos términos en litigio. Quisiera apresurarme a inscribir el primero en la tradición *realista* según la cual el poder (y no la moral, ni la religión, ni la justicia –a no ser que consideremos la moral, la religión y la justicia como formas específicas de poder) es el único límite del poder; o dicho en otros términos: aunque puede ser ejercido conforme una lógica de la conveniencia y el cálculo por la que se autoimpone mediaciones, el poder rara vez autolimita espontáneamente su expansión. Política, entonces, provisoriamente, como la actividad inmanente a un conjunto de fuerzas en conflicto motivadas por pasiones, afectos, deseos e intereses. Como contienda elemental por la cual una pluralidad irreconciliada (la pluralidad humana siempre lo está, incluso cuando ello no es explícito) manifiesta un desacuerdo, connatural a su inscripción en la finitud.

La acción colectiva –en el modo de un frente, una militancia, una resistencia organizada o un movimiento social–, nunca es sólo un conjunto inmediato de intervenciones de fuerza sino que está siempre dotada de ideas, conceptos, un léxico de orientación, y herramientas intelectuales heteróclitas que conforman lo que antes se llamaba “las armas de la crítica”. Nunca la contienda política es una pura mecánica de intereses confrontados, despojada de argumentos y avatares de lenguaje. Por eso, la tarea clásica de los intelectuales ha sido precisamente proporcionar las armas de la crítica con las que quienes se comprometen en la acción política sean capaces de librar con eficacia una, como ahora suele decirse, “batalla cultural” –o con las que, para emplear otro término revitalizado por la discusión pública, producir *hegemonía*.

Pero no es a esta funcionalidad inmediatamente polémica de las ideas (por lo demás imprescindible) a lo que aquí se alude con “pensamiento”. Con esta palabra, más bien, trato de designar una dimensión frágil, que no procura armas ni puede

ser concebida como panoplia ideológica. Siempre oblicuo a la contienda por la hegemonía de los signos y los significados, inservible en la disputa por el imaginario colectivo, en ocasiones disfuncional a la militancia, el pensamiento no permite por sí mismo ganar discusiones ni elecciones, pero su prescindencia nos arroja en una condición disminuida, ilusoria y vulnerable a la prepotencia, propia y ajena. Y sobre todo: con la palabra pensamiento aludo no a la confiscación de las ideas por elites instruidas, sino exactamente a lo contrario: cualquiera piensa (*homo cogitat*, dijo con sencillez un filósofo en un axioma hace muchos siglos). O mejor: todos piensan. Ser humano es ser una cosa que piensa.

Esta dimensión pensante de la vida humana que se compromete en las controversias del tiempo que le toca transitar pero que también vacila, conjetura y especula –una dimensión que puede estar obturada o activa pero se halla siempre ahí– permite la articulación, en la que ha insistido María Pía López, de conflicto y conversación: dota al conflicto de una conversación, lo completa con una conversación sin por ello resolverlo ni reducirlo. La existencia de un pensamiento salvaje e indisciplinado (de un pensamiento como bien común), por supuesto no invalida la especificidad en la tarea de quienes destinan la mayor parte de sus horas a lidiar con las palabras y con las ideas, con la interpretación de los sentidos y el desciframiento de los signos que entrega la época, con las imposturas de los poderosos y las máscaras de la historia –es decir el *métier* de los intelectuales. Y la necesidad de este oficio tampoco invalida –es lo que estoy tratando de decir, poca cosa en realidad– la legitimidad (y la urgencia) de hombres inservibles para el combate cultural, pues “políticos en otro sentido”.

Según creo, mantener abierta la cuestión democrática es no sólo dotar de vida a los procedimientos –es decir subsumir en ellos los conflictos–, sino también cuidar y defender la interro-

gación por ideas y existencias renuentes a toda dicotomía: sea en el modo de una batalla cultural o de una contienda política en cualquiera de sus maneras de darse. Una coexistencia de *lo inequivalente* y la complejidad de un *general intellect* multi-dimensional promueven una lucidez de las controversias que es necesario librar y el enfrentamiento con los poderes que es preciso emprender. Preservar la democracia como “pluralidad irrepresentable” no es únicamente precaverse de peligrosas clausuras, sino también dotar al trabajo de la decisión política de un rizoma mucho más eficaz que cualquier trinchera. Al igual que los orgánicos –por supuesto que debido a diferentes razones– los intelectuales inorgánicos son fundamentales en los procesos de transformación social, en los raros tiempos en los que una sociedad se asume como fuerza productiva de nuevas libertades en torno a nuevas igualdades. Opino que esa fuerza, nunca exenta de paradoja, debería además evitar cualquier tentación de identidad.

**Seis.** La palabra democracia equivale a la decisión común de mantener abierta la pregunta que interroga por lo que los cuerpos y las inteligencias pueden –ser y hacer–, y de establecer una institucionalidad hospitalaria con la fuerza de actuar, pensar y producir significado con la que cuentan los seres humanos –que *son* los seres humanos. Una institucionalidad, al mismo tiempo, que no se desentienda de lo impropio, del límite del sujeto que establece su heteronomía relativa y abre paso a su tragicidad. En este sentido, democracia es una forma de sociedad que activa declaraciones de igualdad, y un régimen político que concreta esas declaraciones en instituciones sensibles a la novedad humana. Para ello es necesario construir las condiciones de irrupción conjunta de un poder popular y un intelecto general no sacrificiales, capaces hacer prosperar conquistas y de

apropiarse de ellas; capaces de sostener una fuerza productiva de instituciones con las que proteger esas conquistas.

La pregunta por la *transición* de la actual experiencia democrática latinoamericana no podrá reivindicar ninguna garantía de futuro, ni una condena al éxito, ni estamos como sociedad exentos de una restauración conservadora que desande todo o parte de lo andado. La respuesta a esa pregunta decisiva no es evidente, reclama un trabajo y una responsabilidad: dependerá de la capacidad de desentrañar el sentido a la experiencia acumulada y reimprimirle una orientación emancipatoria; dependerá de la transmisión que las generaciones sean capaces de prodigarse; dependerá de la capacidad de producir las rupturas que permitan la continuidad; dependerá de tomar recaudos para no permitir que la historia de lo que el actual proceso latinoamericano ha significado la escriban los otros. Dependerá, en suma, de seguir explorando –sin sucumbir a la repetición, sin sucumbir al sacrificio de lo que no tiene palabra– la encrucijada de invención y memoria en la que la potencia transformadora de estos años encuentra su propio secreto.

Dicho esto, es posible definir un conjunto de tareas –no sólo endógenas a sus propias rutinas– que la filosofía emprende con las cosas y los dramas sociales en medio de los que se halla incurso. Mantener abierta la cuestión democrática es una de ellas, vale decir: proporcionar un lenguaje, una memoria y una inventiva a la ininterrumpida autoinstitución de la Ciudad, a la producción inmanente de instituciones que extienden y realizan una potencia colectiva compleja, abierta y nunca igual a sí misma; acuñar una filosofía de los derechos<sup>4</sup> –y no solo ni tan-

<sup>4</sup> Para un análisis de la democracia en términos de derechos a partir de Spinoza, véanse los trabajos de Cecilia Addo Férrez, “Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina”, en AA.VV. *Spinoza e as Américas*, volumen 1, pp. 43-56; Sebastián Torres, “Spinoza y el momento maquiaveliano latinoamericano”, en *Ibid.*, pp. 15-30; y Francisco

to una filosofía del derecho— a la vez que crear las condiciones de un “derecho a la filosofía” (en el que tanto insistiera Derrida y que involucra aspectos institucionales y políticas públicas concretas) a partir de una política de la filosofía que la concibe como bien común. Ese conjunto de tareas a las que quisiera brevemente referirme —y que escojo ahora sin detrimento de otras— conciernen al lenguaje, a la igualdad y a lo común: las tres revelan una vinculación profunda pues cada una de ellas remite a las otras.

Un primer cometido de crítica filosófica tendrá por objeto lo que Marilena Chaui llama el “discurso competente”<sup>5</sup>, y la ideología meritocrática que entre los autores neoconservadores ha tenido una recurrente explicitación en la “metáfora del campo de carreras”, según la cual el Estado debe garantizar la igualdad de condiciones en todos los competidores —una misma línea de largada para todos, supresión de cualquier privilegio o ventaja, etc.—, en tanto que las diferencias que se produzcan en el curso de la carrera se deberán a cuestiones de sacrificio, inteligencia, talento, esfuerzo, en fin, mérito, y es justo que quienes alcancen antes el punto de llegada obtengan ventajas sobre el resto<sup>6</sup>. El pensamiento conservador a la base de la comprensión neoliberal que define a la democracia en términos de mercado, tiene su concepto cardinal en la idea de competencia, en la doble acepción de este término: la que representa la vida común como una carrera en la que se trata de aventajar a los demás; y la que delega las decisiones y el uso de la palabra en general en quienes

Guimaraens, “Spinoza y la institución de los derechos y de la democracia”, en Cecilia Abdo Ferez, Rodrigo Ottonello y Alejandro Cantisani, *La bifurcación entre pecado y delito. Crimen, justicia y filosofía política de la modernidad temprana*, Gorla, Buenos Aires, 2013, pp. 175-187.

<sup>5</sup> Marilena Chaui, *Cultura e democracia. O discurso competente e outras falas*, Cortez Editora, San Pablo, 2006, pp. 15-26.

<sup>6</sup> Helmut Dubiel, *¿Qué es neoconservadurismo?*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 77-78).

son “competentes” para decidir y para hablar en virtud de su formación, su preparación, o por haber adquirido “competencias” para la ocupación de los lugares de poder.

Es necesario desentrañar el vínculo preciso –y paradójico– que el capitalismo contemporáneo traza entre la llamada “sociedad del conocimiento”, el discurso competente, la cultura de masas y la ideología de la comunicación total. La regla de interdicción que rige la ruta acotada del saber y el uso de la lengua es formulada por Marilena Chaui del siguiente modo: “no cualquiera puede decir cualquier cosa a cualquier otro en cualquier lugar y bajo cualquier circunstancia”<sup>7</sup>.

El discurso competente explicita una retórica de la dominación que presupone la incapacidad como condición natural de los seres humanos, la neutralización de la raíz común de las ideas –que el progresismo tecnocrático dominante considera sin utilidad social, “fuera de lugar”– y la puesta en abismo de una reproducción ampliada de las condiciones existentes bajo el modo de una ininterrumpida “innovación” que impide la novedad de cualquier figura emancipatoria. El discurso competente inmuniza de los riesgos de la historia –inmuniza de la historia– y presenta lo que es invención colectiva como ley natural que sólo admite un tratamiento especialista reservado a quienes han adquirido las competencias para ello. Es decir aliena al saber de su origen social y despoja de pensamiento a los cuerpos. Se trata de la destrucción misma del lacónico axioma spinozista de *Ética* II que constata la evidencia de que “el hombre piensa” (*homo cogitat*) y el desplazamiento del principio que afirma la comunidad del pensamiento, el pensamiento como lugar común, por el principio opuesto que afirma la incompetencia de los muchos y la competencia especializada de unos pocos. Es este uno de los núcleos de la despolitización neoliberal.

<sup>7</sup> Marilena Chaui, *op. cit.*, p. 153.

En segundo lugar, lo que ocupa el centro del actual litigio político e intelectual en Latinoamérica es la cuestión de la igualdad (cuyo significado no es solo económico sino también filosófico, jurídico, sexual, simbólico y social). La cuestión de la igualdad es hoy, como en el pasado, convertible con la cuestión democrática.

Mantener abierta la cuestión democrática significa reconocer (o “declarar”, según el verbo cuya pertinencia política nos han enseñado Badiou y Rancière) la radical igualdad de los seres humanos. Esto significa: cualquiera es capaz de pensar, de emanciparse, de sentir el exceso no funcional de la lengua, de practicar la escritura literaria, de recuperar la libertad sexual de toda confiscación o condena de silencio. Cualquiera es capaz de practicar la filosofía. El pronombre indefinido “cualquiera”, relevado por Rancière en toda su potencia emancipadora, establece una apertura indeterminada que se sustrae a la alternativa todos / algunos, o muchos / pocos. Igualdad significa asimismo que cualquiera es sujeto capaz de imaginar –entre otras muchas cosas– particiones de la riqueza diferentes a las inmediatamente dadas, y actuar para su puesta en obra; en este sentido, lo otro de la representación del individuo como mero objeto merecedor de una redistribución más conveniente decidida en otra parte y sin su intervención. Igualdad no es en primer lugar una más justa redistribución de bienes sino un reconocimiento más intenso y más extenso de las personas como fuerzas productivas de pensamiento (palabra con la que incluyo aquí las acciones políticas) acerca de lo justo, y acerca de muchas otras cosas.

La institución de la igualdad comienza por una declaración que desmantela los ordenes jerárquicos autolegitimados como naturaleza de las cosas; en ese sentido, estrictamente toda igualdad es an-árquica y deja vacío el lugar del poder –a partir de entonces apenas un lugar de tránsito, ocupado siempre de

manera alternada y provisional. Igualdad es ante todo irrupción de un régimen de signos que sustrae la vida visible de la jerarquía, la dominación, el desdén, el desconocimiento, la indiferencia o el destino en tanto efectos de la desigualdad.

Igual es no quiere decir lo mismo. La igualdad se opone al privilegio, no a la excepción; a la desigualdad, no a la diferencia; a la indiferencia, no a la inconmensurabilidad; a la pura identidad cuantitativa que torna equivalentes e intercambiables a los seres, no a las singularidades irrepresentables –en el doble sentido del término. Es el alma de la democracia en tanto juego libre de singularidades irreductibles, abiertas a –y capaces de– componerse en insólitas comunidades de diferentes (de “sin comunidad”), conforme una lógica de la potencia inmanente a esa pluralidad en expansión –alternativa a la trascendencia del Poder–, definida como ininterrumpida institución de sus propias formas, y por tanto afirmativamente –lo que según entiendo quiere decir que no requiere de la impotencia de otros para su ejercicio e incremento sino, por el contrario, más se extiende cuanto más común. La igualdad, en efecto, permite que haya otros. La igualdad es el reino de los raros.

La comunidad del pensamiento (y, si nos fuera permitido acuñar este término, el “comunismo del conocimiento”), sin embargo, nada tiene que ver con una transparencia de los significados culturales, ni con la impugnación resentida de todo lo que no puede ser entendido por todos, y por todos de la misma manera. Esa ilusión de transparencia no sólo es imposible, es además indicio de una pulsión anti-intelectual reaccionaria muy antigua que bloquea la experimentación con la lengua, la vitalidad de las formas y la invención de nuevas prácticas.

La cuestión democrática no abreva en lo público sino en lo común. No es suficiente –aunque sí necesaria– la vigencia del estado de derecho (que estrictamente debiera llamarse vigencia de la ley) para su actualidad; más bien está en obra cuando se

crean las condiciones materiales para la irrupción de nuevos derechos no previstos por la ley; cuando se activan acciones comunes y nociones comunes que no son nunca dadas sino siempre una construcción, una tarea, una investigación. Lo común –que es una composición inmanente– no equivale a ni se identifica con la opinión pública, que es una “formación” cuya causa suele ser externa, trascendente y privada.

Lo común no aspira a un mundo de la comunicación total. Diríamos que más bien, paradójicamente, se juega en la defensa de la plurilingua, en la generación de muchas “lenguas menores”, en la capacidad de resistir la imposición de una lengua única –o binaria–, que busca prosperar mediante la reducción de los significados sociales a una mínima expresión de pensamiento e imaginación –más simple: que busca prosperar mediante la reducción del habla al formato de los *media* (no solamente en la política, también en el arte, en la filosofía, en la universidad). Evitar la imposición de una lengua única es preservar el lugar de lenguajes extraños, no comunicativos, ni argumentativos, en la conversación latinoamericana de los seres humanos respecto de sí mismos.

La indisciplina de las lenguas aloja asimismo la pregunta por el lugar de la poesía en esa conversación. En épocas de particular intensidad política pareciera que los escritores pierden un cierto protagonismo (el protagonismo que tuvieron por ejemplo en los años 90), y en cambio ese protagonismo es adoptado por los llamados intelectuales. Pero más allá de una “batalla cultural” por construir hegemonía y un “combate” por el sentido, es posible –y a mi entender necesario– relevar la existencia y a la vez afirmar la necesidad de una poética de la lengua pública (silencios, disrupciones, irrupciones, intrusiones gráficas que resisten la pronunciación y conmueven así la naturalización del sometimiento de género que reproduce la lengua; sentidos que son revelados por fuera del argumento y

del concepto, gestualidades colectivas irreducibles a un desciframiento inmediato). Algo que no se reduce a una función puramente comunicativa, ni a una pragmática y ni siquiera a una semántica. Creo que allí debemos inscribir los sedimentos de experiencia común que expresan frases como “que se vayan todos”, “aparición con vida”, “nunca más” o “no matar”.

Cuando hablamos de una poética en el centro de la lengua política, debemos advertir que es casi siempre involuntaria e irrumpe a máxima distancia de cualquier idealismo, es decir se piensa en una perspectiva de realismo sin más, que toma sus recaudos tanto frente al idealismo como frente al cinismo. El cinismo no es un correctivo del idealismo político sino su complemento, su igual. Una potencia maquiaveliana (no maquiavélica) de pensar lo público y de intervenir en su ámbito equidista del moralismo y del cinismo. Esa potencia deberá ser también potencia –pero potencia desmilitarizada– de la lengua.

El carácter comunitario o comunista del pensamiento es un derecho natural que permanece incólume en un régimen democrático –más aún, es el principio mismo de la democracia. Pero ello no equivale a afirmar una facticidad de ningún tipo. Lo que es común no es algo ya dado sino siempre una conquista del saber, del pensamiento, del arte y de la política; un trabajo, un anhelo, una opacidad; el objeto de una interrogación y de un deseo. Lo que está siempre ya dado es más bien la “opinión pública” –que Marx llamaba ideología y, antes, Spinoza llamó superstición: es decir, una elaboración del miedo que lo perpetúa y perpetúa el estado de cosas que lo genera.

La no casual evocación de estos tres nombres –Maquiavelo, Spinoza, Marx– que dotan de una interlocución filosófica fecunda a la “invención democrática” latinoamericana, remite a tres grandes tareas con las que se hallan asociados cada uno de ellos: la creación de una unidad donde antes no la había –el

Príncipe capaz de precipitarla será necesariamente colectivo—; la desalienación de la potencia común para su extensión indeterminada e imprevisible —pues en rigor no sabemos lo que puede un cuerpo colectivo cuando recobra y ejerce su capacidad de afectar y ser afectado—; y la crítica del capitalismo, que lo revela como un puro efecto histórico despojado de universalidad y de necesidad.

Provenientes de la tradición realista, Maquiavelo, Spinoza, Marx son los nombres antiguos —seguramente no los únicos— en los que la singular aventura política en Latinoamérica puede hallar aún inspiración filosófica —pues también aquí la filosofía sigue viva por haber dejado pasar el momento de su realización— para practicar y así acuñar un concepto de democracia no reducido a una pura universalidad abstracta sino motivado por una concreta producción de nuevas igualdades y de libertades desconocidas, no exenta de la responsabilidad de enfrentar viejos poderes y acendrados intereses.

Pero no se trata de una “aplicación” inmediata de Maquiavelo, Spinoza o Marx que considera sus filosofías como preconstituidas, concluidas y disponibles, ni de un anacronismo ingenuo que invoca sus ideas sin más como si el mundo no fuera otro, sino de un *trabajo* en ellos que revela su fecundidad para pensar lo que entrega el tiempo y desentrañar el sentido de sus conflictos, para entrar en la opacidad de lo que está más vivo, para acuñar un “realismo con rostro humano” —según la expresión de Norberto Bobbio— capaz de extender la *duratio* democrática, y para sostener una conversación sobre todas las cosas orientada por un anhelo de emancipación.



## Conjeturas en torno a un libro El *Contrato social* y la ideología revolucionaria\*

“Yo me voy, pero la cola  
que dejo es muy larga...”

Mariano Moreno

“...el fin que me he propuesto ha sido procurar el resarcimiento de los daños originados a la causa y herencia de Jesucristo en estos Países, por la infernal doctrina contenida en el Contrato Social, que escribió en Francés el Ginebrino Juan Santiago Rousseau, en el año de 1762, y ha resucitado imprimiéndola en castellano el Doctor Don Mariano Moreno, propagando por este medio su pestilencial veneno, propinando bajo las capciosas expresiones de su maliciosísimo prólogo...”<sup>1</sup>. Las lecturas semiclandestinas y semisecretas de los llamados

\* En una versión reducida, este texto fue publicado originalmente como Prólogo a la edición facsimilar del *Contrato social* “reimpreso” por Mariano Moreno en 1810 (Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 1997).

<sup>1</sup> *Critica ymparcial al Contrato / o Pacto Social de Juan Jacobo Rousseau, y al Prólogo que le pre- / cede, impreso en Buenos Ayres en el / año de 1810...*, manuscrito existente en la Biblioteca Nacional de Sucre, redactado por el Padre Fray Juan José María del Patrocinio Matraya en 1811, cit. por Guillermo Furlong en *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Kraft, Buenos Aires, 1952, pp. 547-548. Matraya –siempre según Furlong– consagra cuarenta y cuatro páginas al prólogo –“aún más execrable” que el libro de Rousseau– y sólo veinte a la refutación del *Contrato Social*.

“libertinos de la Enciclopedia”, de esos “monstruos de impiedad y desenfreno” –Descartes, Diderot, Voltaire, Rousseau, Montesquieu...– que, sobre todo en la Córdoba del siglo XVIII, provoca las reacciones más extremas<sup>2</sup> y escándalos de todo tipo, sale a luz con total impudicia justamente en el año de la revolución: el *Contrato Social* de Rousseau es prologado, editado y quizá traducido por Mariano Moreno para ser usado como texto escolar. No es de extrañar que la casi completa edición de la “infernical doctrina” haya terminado en las llamas<sup>3</sup> y que el autor del “pestilencial veneno” que propagaba su prólogo acabara presumiblemente asesinado en alta mar<sup>4</sup>. Acaso

<sup>2</sup> Cfr. Raúl Orgaz, *La filosofía en la Universidad de Córdoba a fines del siglo XVIII, según un nuevo documento*, Universidad Nacional de Córdoba, 1942.

<sup>3</sup> En su monografía *Cincuenta obras notables de la Biblioteca Mayor* (Córdoba, 1977), Adelina Persiva escribe que “siendo Mariano Moreno Secretario de la Junta de Gobierno de Buenos Aires, éste decidió que fuera dicha obra, introducida en el país por el Deán Funes, impuesta como texto escolar... Apenas salió de la imprenta la Junta se dio cuenta de que la ideología filosófica y política de Rousseau no concordaba con el espíritu de la Revolución del Río de la Plata y era nociva para la juventud. Entonces el Cabildo del 5 de febrero de 1811 proscribió la obra, retirándola de las escuelas y devolviéndola al editor, quien destruyó en una fogata casi la totalidad de los doscientos ejemplares que componían la tirada” (pp. 32-33).

<sup>4</sup> Esta controvertida historia del envenenamiento de Moreno procede del relato de Manuel Moreno –que acompañaba en la nave a su hermano–, quien sin embargo parece tomar la circunstancia que narra como un acto de imprudencia, no intencional. “El accidente mortal que cortó esta vida –escribe– fue causado por una dosis de emético (4 gramos de antimonio tartarizado) que le administró el capitán una tarde que lo halló solo y postrado en su gabinete”. Dice además Manuel Moreno respecto a George Stephenson, capitán del buque *La Fama*: “Es circunstancia grave haber sorprendido al paciente con que era una medicina ligera y restaurante, sin expresar cuál, ni avisar o consultar a la comitiva antes de presentársela. Si el Doctor Moreno hubiese sabido se le daba a la vez la cantidad de esta sustancia, sin duda no la hubiera tomado, pues a vista del estrago que le causó, y revelado el hecho, dijo que su constitución no admitía

tampoco sea casual que –paradojas de la historia– uno de los pocos ejemplares completos que se habrían salvado de la destrucción haya recalado en la Biblioteca Mayor de Córdoba<sup>5</sup> –ciudad de intensa militancia escolástica contra la filosofía francesa y en la que el liberalismo de Castelli, Monteagudo, Moreno, todos educados en Charcas, encontraba la más enconada resistencia–, luego de una deriva en la que no estuvo ausente José María Ramos Mejía. En efecto, a considerar por su nombre manuscrito en la portada y un ex libris con sello en seco que dice “J.M.Ramos Mejía” el libro debió ser de su propiedad.

En un artículo de 1931 Guillermo Furlong consignaba que “...el *Contrato Social* se publicó fraccionado. En 1810 apareció la primera parte, hoy día bastante rara, y a principios de 1811 publicóse la segunda, que es aún más rara. En la Biblioteca Provincial de La Plata, en la Universidad de Córdoba y en la Nacional de Montevideo existen ejemplares de la primera parte tan solamente. Sabemos que el doctor José Luis Molinari y el doctor Adolfo M. Díaz poseen así la primera como la segun-

sino una cuarta parte de gramo, y que se reputaba muerto. Aún quedó en duda si fue mayor la cantidad de aquella droga o sustancia corrosiva que se le administró, no habiendo las circunstancias permitido la autopsia cadavérica.” Manuel Moreno acusa también al capitán Stephenson de no haber atendido los pedidos, dada la gravedad de Mariano, de desviarse “al Janeyro” o al Cabo de Buena Esperanza, “bien que se le ofreciese remunerarle este servicio y se le protestase la necesidad de aquel medio para salvar una existencia que tantos títulos tenía para ser respetada” (*Colección de arengas en el foro y escritos del Doctor Mariano Moreno*, Londres, 1836, Prefacio, CLXXIII). En una carta a María Guadalupe Cuenca, fechada en Londres el 8 de junio de 1811, Manuel Moreno insiste en la malevolencia del capitán.

<sup>5</sup> Hasta donde se ha podido recabar, además del ejemplar de Córdoba (encuadernado en el mismo volumen con la *Representación de los hacendados*), existen actualmente dos ejemplares más en la Argentina –uno en la Biblioteca Nacional y el otro en la Biblioteca del Colegio Nacional de Buenos Aires–, y otro en la Biblioteca Nacional del Perú.

da parte”<sup>6</sup>. No obstante, el ejemplar existente en la Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba incluye las dos partes del libro –que fue reeditado recientemente de manera facsimilar<sup>7</sup>– más la célebre pieza morenista cuyo título completo reza: *Representación que el apoderado de los hacendados de las campañas del Río de la Plata dirigió al excmo señor Virey Don Baltasar Hidalgo de Cisneros en el Expediente promovido sobre proporcionar ingresos al Erario por medio de un franco Comercio con la Nación Inglesa*. La encuadernación conjunta de las dos partes del *Contrato...* y este escrito de Moreno seguramente fue realizada por Ramos Mejía, pues al pie del lomo hay una inscripción en oro con las iniciales J.M.R.M.

Este ejemplar llegó a la Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba durante el Rectorado de Ramón T. Figueroa (1886-1890). Según el folio 272 del 8 de octubre de 1888 existente en el archivo de la Biblioteca, “el Presidente de la República [que entonces era Miguel Juárez Celman] dispuso por Decreto del 27 de agosto que las obras adquiridas por el Ministerio al Editor señor Casavalle<sup>8</sup> sean destinadas a au-

<sup>6</sup> Guillermo Furlong, “El ‘Contrato Social’ como texto escolar”, en revista *Criterio*, nro. 160, Buenos Aires, 1931, pp. 399-400.

<sup>7</sup> *Del contrato social / ó / principios del derecho político / Obra escrita / por el ciudadano de Ginebra / Juan Jacobo Rosseau / .....Foederis aequeas / Dicamus leges, sociosque in regna vocemus / Aeneid. XI. / Se ha reimpresso en Buenos-Ayres / para instruccion de los jovenes americanos. / Con superior permiso / En la Real Imprenta de Niños Expósitos / Año de 1810*. Edición facsimilar, Nota preliminar de Diego Tatián, Universidad Nacional de Córdoba, 1998 [segunda edición de 2011 a la que se añade un Epílogo de Eduardo Rinesi].

<sup>8</sup> Carlos Casavalle (1826-1905) fue un célebre impresor, librero, coleccionista y bibliófilo muy vinculado a los círculos liberales de Buenos Aires. Personaje clave en el proceso de resurgimiento de las letras en los treinta años que siguieron a Caseros, fue editor de Sarmiento, Mitre, R. Indarte, Guido Spano, Alberdi, Juan María Gutiérrez y otros. Su librería, donde se discutían temas políticos, literarios y filosóficos fue un centro de reunión de los más eminentes intelectuales porteños. No es imposible

mentar los elementos con que cuenta la Biblioteca Pública de la Universidad Nacional de Córdoba, etc.”. En esa oportunidad se habrían remitido 19 cajas de libros, a las que se agregan otras 41 el 23 de octubre y otras diez el 21 de noviembre del mismo año (folios 273 y 279). Una de estas partidas incluía el volumen de Moreno<sup>9</sup>. La mención de Furlong, en 1931, de un ejemplar “de la primera parte tan solamente”, o bien es una errata (lo cual resultaría raro tratándose de un investigador minucioso como él), o bien se refiere a otro ejemplar (aunque llama la atención que no mencione el volumen completo que, según el archivo de la Biblioteca, existía desde 1888)<sup>10</sup> que habría formado parte del Fondo Antiguo de la Biblioteca Mayor hasta un determinado momento –en la actualidad no hay constancia de la existencia de un ejemplar incompleto.

Una de las primeras alusiones al *Contrato Social* de Rousseau en tierras americanas –si no la primera– fue realizada en la *Oración fúnebre que en las exequias del Católico Rey Don Carlos III...* que en 1790 (dos años después de la muerte del Rey) leyó el Deán Gregorio Funes en la Catedral de Córdoba; varios lustros más tarde, en su autobiografía de 1826, el Deán de Córdoba escribiría que “esta oración corre impresa, y tiene el singular mérito de que su autor se adelantó a poner la

que fuera frecuentada asimismo por José María Ramos Mejía, a quien pertenecía, según el ex-libris y la firma antes mencionada, el volumen del *Contrato Social* en cuestión. Resulta pues plausible la conjetura de que el libro habría pasado de Ramos Mejía a Casavalle, obviamente con anterioridad a la donación de 1888. En cualquier caso, aquí se pierde todo indicio que pudiera indicarnos cómo remontar el itinerario seguido por el volumen desde su impresión en 1810.

<sup>9</sup> Agradezco a Lilia Montenegro –quien al momento de redactarse este prólogo tenía a su cuidado la sección de libros antiguos y raros de la Biblioteca Mayor– por haber realizado la investigación que permitió disponer de este dato.

<sup>10</sup> Adelina Persiva, en su trabajo ya mencionado de 1977, menciona la existencia de dos ejemplares del *Contrato Social*, uno de ellos incompleto.

primera piedra de la revolución, reconociendo la existencia del contrato social”<sup>11</sup>. Como Moreno y Funes, también Pedro José Agrelo y Bernardo Monteagudo<sup>12</sup> fueron ávidos lectores de

<sup>11</sup> Gregorio Funes, “Apuntamientos para una biografía”, en revista *Estudios*, nro. 3, Córdoba, 1994, p. 195. Según Guillermo Furlong, la alusión contenida en la *Oración...* debe ser referida a la teoría del contrato de Francisco Suárez –a pesar de que se hable explícitamente de contrato *social*. Sostiene Furlong que el Deán Funes desconocía a Rousseau –no obstante el hecho de que entre los libros que dejó al morir se hallaba una edición en cinco tomos titulada *Politique. Oeuvres de Rousseau*–; la tenacidad con la que este erudito autor busca absolver a Funes de la influencia de Rousseau, lo lleva a escribir: “lo cierto es que Funes no había leído aún a Rousseau cuando en 1790 hacía la referida alusión al Contrato Social, y si lo había leído, no lo había entendido (sic), ya que el contrato del pensador ginebrino en nada pudo favorecer la causa de la revolución argentina” (*op. cit.*, p. 590). Por su parte, Silvana Carozzi considera forzada la tardía autoadjudicación de rousseunianismo por el Deán: “No se puede negar absolutamente –dice– que Funes esté dialogando clandestinamente con ciertas expresiones de Rousseau en la *Oración*, pero lo que también es cierto es que si así fuese, de ese diálogo no podría extractarse otra interpretación que una velada refutación del Deán al ginebrino” (Silvana Carozzi, *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*, Prometeo, Buenos Aires, 2011, pp. 328-329).

<sup>12</sup> Además de su temprana formación revolucionaria –sus lecturas de Holbach y Rousseau probablemente habían comenzado ya en Córdoba de manera clandestina y luego continuaron en el ambiente más favorable de Charcas– y su jacobinismo extremo, Monteagudo es el símbolo más denostado del anticlericalismo prerrevolucionario, plasmado por lo demás en una existencia libertina que tuvo, en Lima, un puñal por destino. En su libro *Don Bernardo Monteagudo. Ensayo político* (Buenos Aires, 1880) Clemente L. Fregueiro menciona que entre los libros que esta “vida inquieta, desordenada y trashumante” poseía se hallaban *El arte de amar* de Ovidio y la *Biblioteca del Aretino*. “Un volumen del Aretino –escribe Alvaro Melián Lafinur– encontrado entre sus libros familiares y algunas referencias a su vida en Lima, han bastado a algunos historiógrafos de imaginación, para crear en torno suyo una pintoresca leyenda de depravación y perversidad y rodear su figura de un prestigio algo diabólico hasta convertirlo en una especie de César Borgia con casaca e ideas revolucionarias...”

Rousseau, cuyo pensamiento, por lo demás, se inscribe en una composición de lecturas –apasionadas, urgentes, seguramente no siempre bien digeridas– que fraguaron el ala más radical del espíritu revolucionario. Manuel Moreno<sup>13</sup> menciona, entre los autores que su hermano Mariano habría leído en Chuquisaca (allí Mariano se alojó en casa del Canónigo Matías Terrazas, quien poseía una importante biblioteca de autores clandestinos o prohibidos a la que el joven estudiante de Buenos Aires tenía acceso irrestricto), a D’Aguesseau, Montesquieu, Locke<sup>14</sup>, Bacon, Jovellanos; según Enrique Williams Alzaga<sup>15</sup>, entre los libros de Moreno figuraban asimismo obras de Cicerón y Condillac, en tanto que Paul Groussac agrega a Mably, Raynal, Rousseau y Volney (“el mayor ateo que existió en el siglo XVIII”).

La traducción incompleta de *Les ruines*<sup>16</sup> –primera en lengua española– que quedó entre los manuscritos inéditos de Moreno<sup>17</sup>, plantea el enigma del interés que ese texto, que interroga sepulcros silenciosos y muros de antiguo esplendor en ruinas, podía tener para alguien confrontado a los problemas que el pasado plantea a una situación de fundación revolucio-

<sup>13</sup> Manuel Moreno, *Vida y memoria del Doctor Mariano Moreno*, Londres, 1812.

<sup>14</sup> Sin embargo, diversos autores han señalado la ausencia de referencias a las obras políticas de Locke en Moreno y otros morenistas como Belgrano (cfr. Silvana Carozzi, *op. cit.*, p. 323).

<sup>15</sup> Enrique Williams Alzaga, *Cartas que nunca llegaron. María Guadalupe Cuenca y la muerte de Mariano Moreno*, Emecé, Buenos Aires, 1967, pp.33-34.

<sup>16</sup> *Les ruines, ou méditation sur des révolutions des empires* fue publicado por el Conde de Volney en 1791 y dedicado a la Asamblea Nacional.

<sup>17</sup> Eduardo Dürnhöfer (editor), *Mariano Moreno inédito*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1972. (Existe una edición más reciente: Volney, *Las ruinas de Palmira*, traducción de Mariano Moreno [que se completa con la del abate Marchena en los capítulos XXI al XXIV], Prólogo de Sebastián Torres, Epílogo de Esteban de Gori, Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2010).

na. Tal vez la traducción es anterior a 1810 –la fecha permanece incierta, aunque tras la Revolución Volney será citado por Moreno de manera explícita en la *Gazeta*–, y lo que al joven abogado porteño atraía en el texto –que en los mismos años era tenido bien presente por Hegel– era un mensaje contra las tiranías de todas las épocas y el sentido antidespótico del tiempo, que acaba por destruir todo Poder. O tal vez la crítica a la que Volney somete la alabanza de los muertos “en odio de los vivientes” y el hostigamiento que ejerce el pasado sobre “los niños con los huesos de los padres”.

Lo cierto es que, a diferencia del *Contrato social*, este texto quedará sin publicar, pero se interrumpe como él cuando a partir del capítulo XXI se aborda la cuestión religiosa.

Redactado como relato de viaje y ficción filosófica a la vez, *Les ruines* es a su modo un tratado teológico-político que pone en relación el despotismo con la religión –a la que atribuye un origen naturalista. Quizá el expurgo de los discursos sobre religión en los textos a los que Moreno dedicó su atención se debía a una preceptiva de prudencia más que a un desacuerdo con su contenido.

También adquirido tempranamente, el interés de Moreno por Rousseau –que además de la edición del *Contrato social* es testimoniado por un fragmento inédito de título “Apoteosis de J. J. Rossó”<sup>18</sup>– pudo haber tenido origen en el español Victorán de Villava, quien era catedrático de Derecho en Chuquisaca durante los años de estudio de Moreno. Entre los manuscritos publicados por Eduardo Dürnhöfer<sup>19</sup>, en efecto, se encuentra

<sup>18</sup> Este manuscrito, que basa la “apoteosis” en el *Discurso de las ciencias y las artes* más que en el *Contrato*, fue escrito con motivo del traslado de los restos de Rousseau al Panteón en 1794. Publicado por Eduardo Dürnhöfer en *Artículos que la “Gazeta” no llegó a publicar*, Pardo, Buenos Aires, 1975.

<sup>19</sup> Eduardo Dürnhöfer, *Moreno: el origen de la república. Sus reveladores manuscritos inéditos*, Escuela de Guerra Naval, Buenos Aires, 1985.

asimismo una copia de puño de Moreno que transcribe una traducción realizada por Villaba del llamado *Primer Discurso o Discurso sobre las ciencias y las artes* de Rousseau [“Discurso... sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a pacificar las costumbres por el ciudadano de Ginebra Jacobo Rosso”]<sup>20</sup>. Villava había escrito además un “Discurso sobre la Mita de Potosí” (1793) en la que criticaba los trabajos forzados a los que eran sometidos los nativos, y que tendría una importante influencia en el temprano “indigenismo” de Moreno y su toma de posición en favor de los derechos de los aborígenes vulnerados por la esclavización colonialista<sup>21</sup> –que bajo el impacto de las rebeliones de Túpac Amaru y de Túpac Katari sostuvo hasta el final, y fue continuado por Castelli en la misión que le fuera encomendada al Alto Perú bajo precisas “instrucciones reservadas” de parte de la Junta redactadas por Moreno, en algunos de cuyos pasajes se ha creído ver una estrecha cercanía con el *Plan de operaciones*<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Una mención de este cuaderno había sido hecha por Luis Peralta Ramos en la Nota preliminar a *Mariano Moreno*, recopilación de Román Francisco Pardo, Instituto bonaerense de Numismática y Antigüedades, Documentos I, Casa Pardo, Buenos Aires, 1960, pp. 16-17 –como “adhesión al sesquicentenario de la Revolución de Mayo” se publicaron en este volumen un conjunto de documentos inéditos provenientes del archivo de la familia Moreno.

<sup>21</sup> Cfr. Mariano Moreno, “Disertación jurídica sobre el servicio personal de los indios en general, y sobre el particular de Yanacondas y Mitarios” (1802), en Ricardo Levene (editor), *Mariano Moreno. Escritos*, Buenos Aires, Estrada, 1943. Ver también Noemí Goldman, *Mariano Moreno. De reformista a insurgente*, Edhasa, Buenos Aires, 2016, pp. 41-52.

<sup>22</sup> Entre otros Rodolfo Puiggrós, *Los caudillos de la revolución de Mayo*, Contrapunto, Buenos Aires, 1987 [primera edición de 1943], p. 38. El fusilamiento de un conspicuo representante del régimen altoperuano que explotaba indios en las minas –como en efecto era Francisco de Paula Sanz– por Castelli el 15 de diciembre de 1810 en Potosí, es considerado por Puiggrós como una aplicación concreta del *Plan de operaciones*.

La denuncia morenista de la esclavización de los indios mitayos pudo haber tenido otra importante fuente de inspiración en esa “enciclopedia del colonialismo” concebida por el abate Raynal que fue la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, publicada originalmente en 1772 y reeditada en varias ocasiones durante los años inmediatos, con amplia circulación en Hispanoamérica. Agustín Mackinlay ha señalado la existencia, inadvertida hasta ese momento, de indicios lexicales de esta obra –de extensa recepción entre los intelectuales del Río de la Plata– en la *Representación de los hacendados*, en algunos artículos de la *Gazeta* y asimismo en el *Plan de operaciones* –que según este autor confirmarían la redacción de Moreno<sup>23</sup>.

Particularmente relevante es la célebre cita del texto de Diderot –una de las plumas principales de la *Historia de las dos Indias*, cuyas contribuciones fueron más de 200– sobre los hotentotes en la edición de la *Gazeta de Buenos-Ayres* del 20 de septiembre de 1810<sup>24</sup>, aunque sin nombrar al autor (ni a Raynal ni a Diderot) sino adjudicada a “un filósofo moderno, cuyos talentos formarán siempre el asombro de la posteridad”. En ese pasaje (extraído del artículo “Sobre las naciones salvajes”), así como en los demás textos redactados para la *Historia de las dos Indias*, Diderot denuncia la “barbarie de los pueblos civilizados”<sup>25</sup>, la depredación colonialista en el Nuevo Mundo,

<sup>23</sup> Agustín Mackinlay, “Mariano Moreno, la *Historia de las dos Indias* y el *Plan de Operaciones*”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 19 | 2010, URL : <http://alhim.revues.org/3487>.

<sup>24</sup> “Huid, desdichados hotentotes; huid; sepultaos en vuestros bosques. Las bestias feroces, que los habitan, son menos terribles que los monstruos cuyo imperio os amenaza...tomad vuestros arcos, y haced caer sobre los extranjeros, que se os acercan una lluvia de flechas emponzoñadas. ¡Que no quede de ellos sino uno solo, para llevar el escarmiento de sus ciudadanos en la nueva de su desastre!”.

<sup>25</sup> Con este título se ha editado una selección de artículos escritos por Diderot para la *Historia...* traducidos al castellano (*Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados*, Pasado y Presente, Barcelona, 2001).

la violenta usurpación de territorios habitados por comunidades originarias, la esclavización de negros y de indios por los invasores europeos, y teoriza sobre el derecho de rebelión que asiste a los nativos.

En una misma línea de sospecha anticivilizatoria que el *Discurso sobre las ciencias y las artes* de Rousseau, el impacto anticolonialista que la obra de Raynal tuvo en Mariano Moreno está sin dudas en el centro de sus reflexiones y de sus acciones referidas a la cuestión indígena, que seguramente hubieran redundado en legislación concreta de haber prosperado su idea –que finalmente fue lo que motivó su desplazamiento de la Junta el 18 de diciembre de 1810 (según Dürnhöfer fecha del “primer golpe de Estado en la Argentina”<sup>26</sup>)– de un Congreso Constituyente que no solo debía sancionar la igualdad de los indios sino también suprimir de la esclavitud de los negros.

En la tarea de reconstruir las vertientes intelectuales de la ideología revolucionaria, un interrogante crucial para la determinación de una genealogía filosófico-política de Moreno es si el Secretario de la Junta leyó a Maquiavelo. Esta hipótesis revela su pertinencia en caso de considerar a Moreno autor del *Plan de operaciones*, según la tradición que inaugura Piñero con la inclusión del *Plan* entre los escritos de Moreno en su edición de 1896<sup>27</sup> encargada por El Ateneo, tras haber hallado una copia en el Archivo de Indias<sup>28</sup>. La adjudicación de tan

<sup>26</sup> Eduardo Dürnhöfer, *Crimen de Estado. La eliminación de Mariano Moreno*, Academia Argentina de Historia, Buenos Aires, 1993.

<sup>27</sup> Norberto Piñero (editor), *Escritos de Mariano Moreno*, Biblioteca del Ateneo, Buenos Aires, 1896 (reproducido en Mariano Moreno, *Plan de operaciones*, con Prólogo de Esteban de Gori, Estudios críticos de Norberto Piñero y Paul Groussac, e Investigación bibliográfica de Mario Tesler, Ediciones Biblioteca Nacional Buenos Aires, 2008, pp. 33-100).

<sup>28</sup> En 1829, Mariano Torrente había sido el primero en dar noticia de ese documento: “La casualidad ha hecho llegar a mis manos el informe secreto que uno de dichos Diputados, el Dr. Moreno, dió a la Junta de

controvertido texto a Moreno fue inmediatamente negada por Paul Groussac, quien escribió en *La Biblioteca*: “Digamos sin demora que la conclusión más exacta y justiciera que de su estudio sacará cualquier perito es que el autor del Plan, a no ser un mistificador o un demente, tenía un alma de malvado apareada a una inteligencia de imbécil”<sup>29</sup>.

Se trata de una de las piezas fundamentales y más controvertidas de la historia de la Revolución, que explicita un realismo político extremo y en la que su autor (o autores) asume(n) rigurosamente la heteronomía de la esfera política respecto de la esfera moral. El texto pareciera proponerse un conocimiento *más allá del bien y del mal* de los pasos a seguir para la consolidación del nuevo orden; en él aconseja la astucia, el soborno, las intrigas, la seducción, el engaño, las maquinaciones, el rigor, como los medios pertinentes para una política revolucionaria. Al igual que Maquiavelo en *El Príncipe* –manual estrictamente técnico, que establece una física del poder y que, bajo el nombre de *prudencia*, sólo procura dar respuesta a la circunstancia necesaria que el príncipe nuevo deberá crear objetivamente si aspira a mantener y acrecentar el poder obtenido por la fortuna–, el *Plan de operaciones* pareciera interpelar a sus lectores siguiendo un *kairós* político, según un cálculo que sólo atiende al estado de cosas presente: quien desee consolidar una revolución cuando ha sido realizada deberá implementar un conjunto de operaciones estrictas que no se regulan por las convicciones que provee la esfera moral. La tarea a cumplir no es ética sino estrictamente material, física; quien asuma la necesidad políti-

Buenos Aires sobre los medios de arraigar su revolución. Se estremece el alma al considerar los atroces y bárbaros atentados de que es capaz una cabeza excéntrica, exaltada por el estúpido mito del republicanism” (*Historia de la Revolución Hispano-Americana*, Imprenta Amarita, Madrid, 1929, tomo I, pp. 94-96).

<sup>29</sup> *La Biblioteca*, revista mensual, Librería de Félix Lajouane, Buenos Aires, 1896, año I, tomo I, p. 148.

ca del momento no deberá operar con valores sino con hechos. Más allá de un patente espíritu común, el *Plan de operaciones* retoma algunos motivos y algunos conceptos que delatan su remisión al maquiavelismo, como las alusiones a la “fortuna”, a la “providencia”, a las pasiones humanas (“odio”, “ambición”, “codicia”, “vanagloria”, etc.)<sup>30</sup>, la impertinencia de la moderación en tiempos de turbulencia, la disimulación, la simulación (“los pueblos nunca saben, ni ven, sino lo que se les enseña y muestra, ni oyen más que lo que se les dice”<sup>31</sup>), el engaño, así como el constante recurso a la experiencia y a las enseñanzas de la historia. El tópico maquiaveliano de las condiciones de posibilidad del poder que debe observar todo príncipe nuevo para su mantenimiento como tal, coincide exactamente con el espíritu del *Plan*, sólo que en su caso referido a la preservación de la “nueva república”<sup>32</sup>.

Sin embargo, un reciente descubrimiento de Diego Bauso probaría en forma definitiva que el *Plan de operaciones* no fue redactado por Moreno, sino concebido entre 1812 y 1814 como una operación para desacreditar a los revolucionarios rioplatenses, urdida por intrigantes realistas que rodeaban a

<sup>30</sup> “Así pues, cuando las pasiones de los hombres andan sueltas ¡cuán horrible pero cuán interesante es observarle! Entonces sale a lo claro lo más escondido de su corazón, entonces la vista puede seguir por las vueltas y revueltas de aquel laberinto inescrutable los estragos del odio, los arrebatos de la ambición, el desenfreno de la codicia, los impulsos de la vanagloria y los proyectos de engrandecimiento” (Mariano Moreno, *Plan de operaciones, op. cit.*, p. 278).

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>32</sup> “Los cimientos de la nueva república nunca se han cimentado sino con el rigor y el castigo, mezclado con la sangre derramada de todos aquellos que pudieran impedir sus progresos” (*ibid.*, p. 276). Para un “desciframiento” del *Plan de operaciones* en clave maquiaveliana, ver el trabajo de Sebastián Torres “Tiempo de violencia o violencia del tiempo: ¿el momento maquiaveliano en el Río de la Plata? Una reflexión en torno al *Plan de operaciones* atribuido a Mariano Moreno”, en revista *Nombres*, n° 18, Córdoba, 2003, pp. 35-60.

la princesa Carlota Joaquina en Río de Janeiro –en particular Andrés Álvarez de Toledo y Felipe Contucci. En efecto, Bauso muestra que buena parte del *Plan* –sobre todo los pasajes en los que se ha querido detectar un jacobinismo radical en Moreno–, así como los “documentos justificativos” que eran invocados como prueba de su autenticidad, en realidad están plagiados –aunque no solamente de allí– de una novela antinapoleónica de 1800 escrita por Regnaut-Warin llamada *Le cimetière de la Madeleine*, cuya traducción española fue publicada en Valencia en 1810 por el editor Vicente Salvá. El *Plan de operaciones* no sería, en su parte política, más que una transcripción de largos pasajes de esta novela con el propósito de predisponer a la corona portuguesa radicada en Río de Janeiro y a los realistas españoles para sofocar la “sanguinaria” Revolución del Río de la Plata. Ello explica la inexistencia de los originales autógrafos tanto del *Plan de operaciones* como de los “documentos justificatorios” –el primero de los cuales se adjudicaba al “doctor” Manuel Belgrano en virtud de la firma que lo rubricaba. Incluso una de las frases más escandalizadoras por las que el *Plan* se volvería célebre –la que afirma: “Ningún estado envejecido o provincias pueden regenerarse ni cortar sus corrompidos abusos, sin verter arroyos de sangre”– habría sido tomada, no de su autor, es decir Raynal-Diderot en la *Histoire... dans les deux Indes* (texto del que Moreno era buen lector), sino de la citación que se hace de ella en la traducción castellana de la novela de Regnaut-Warin, *El cementerio de la Magdalena*<sup>33</sup>.

Más allá del *Plan*, en el escrito póstumo que Eduardo Dürnhöfer publica como “Religión”<sup>34</sup> se hace referencia a un

<sup>33</sup> Diego Javier Bauso, *Un plagio bicentenario. El Plan de operaciones atribuido a Mariano Moreno: mito y realidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 2015 (en particular la Segunda parte, pp. 73-111).

<sup>34</sup> Eduardo Dürnhöfer, *Mariano Moreno. Artículos que la Gazeta no llegó a publicar, op. cit.*, pp. 73-85. Boleslao Lewin había mencionado este

Maquiavelo republicano en línea con la lectura de Rousseau; sin embargo Noemí Goldman descubre que ese texto dejado inédito, en el que la redacción de Moreno invoca la autoridad del florentino para afirmar la función social de la religión, es en realidad una traducción –quizá de Moreno mismo– del *Tableau historique des opérations militaires et civiles de Bonaparte* (París, 1801) de Jean Chas<sup>35</sup>.

Aunque la sospecha de una lectura directa del Secretario florentino por parte del Secretario de la Junta resulte tal vez imposible de corroborar, el texto de Rousseau que Moreno tradujo o reimprimió contiene algunos pasajes –cuatro– de gran importancia en los que se alude a Maquiavelo. El primero –no incluido en la edición de 1810– es una nota que Rousseau agrega al final del tercer capítulo del Libro II (“De si la voluntad general puede errar”) con una cita en italiano original de *Historias florentinas*, L, VIII, referida a la necesidad de impedir las sectas en una república no obstante la inevitabilidad de las discordias. El segundo texto en cuestión es una cita de los *Discursos de la primera década de Tito Livio* (I, II) donde Maquiavelo explicita la necesidad de recurrir a Dios para lograr la aceptación de nuevas leyes por parte del pueblo, es decir el clásico argumento –ya presente en el manuscrito sobre “Religión” citado antes– de la religión como *instrumentuum regni* (se trata también de una nota, que Rousseau agrega al capítulo séptimo del Libro II). La tercera referencia –y la más significativa, pues sienta la posición rupturista del pensador de Ginebra con respecto a la tradición que demoniza de manera simplista la figura de

escrito en una de las carpetas de la época de estudiante en Charcas (1799-1805), donde “después de analizar los puntos de vista respectivos de los pensadores antiguos, y de Pascal, Maquiavelo, Washington, D’Alembert, Montesquieu y Bayle”, Moreno alude a la idea rousseauiana de religión civil, etc. (*Rousseau y la independencia argentina y americana*, Eudeba, Buenos Aires, 1967, p. 48).

<sup>35</sup>Noemí Goldman, *op. cit.*, p. 188.

Maquiavelo, en sintonía con la lectura ya realizada por Spinoza en el *Tratado político*— la encontramos en el sexto capítulo del Libro III, llamado “De la Monarquía”. Cito *in extenso*, según la edición de Moreno: “...y lo que Machiabelo, que há dado tan grandes lecciones á los pueblos, fingiendo darselas á los reyes, ha hecho vér con evidencia. El principe de Machiabelo es el libro de los republicanos”. En la nota que sigue a continuación, escribe Jean-Jacques: “Machiabelo era un hombre de bien, y un buen ciudadano, pero siendo adicto á la casa de Medicis, se vió precisado en la opresion de su patria, á disfrazar su amor á la libertad. La eleccion sola de su exécrable heroe indica bastante su exécrable intencion; y la oposicion, que se nota en las máximas de su libro del principe con las de sus discursos sobre Tito Livio y su historia de Florencia, demuestra que este profundo político solo há encontrado hasta ahora con lectores superficiales ó corrompidos. Dicese, que la corte de Roma ha prohibido severamente su libro: yo lo creo: esta corte está retratada en el con la mayor claridad”. El *Contrato Social*, finalmente, menciona a Maquiavelo por última vez al final del capítulo noveno del Libro III, invocando la célebre doctrina de la discordia como salud de la república.

Moreno, por tanto, poseía al menos un conocimiento indirecto de dos de las tesis centrales de Maquiavelo —la que pone a la religión al servicio de la política y la que considera el conflicto como la vida misma de la república—, así como también una localización de su pensamiento, establecida por la interpretación heterodoxa de Rousseau, que lo desmarca de la tiranía para remitirlo a la libertad, considera sus pasajes más radicales como una máscara —un “disfraz de su amor á la libertad”—, y articula su obra a la tradición republicana.

Por orden del Virrey Vértiz, la que sería llamada Real Imprenta de Niños Expósitos llegaba a Buenos Aires en 1780

desde Córdoba, donde había funcionado durante tres años en el Colegio de Monserrat hasta la expulsión de los jesuitas en 1767 tras la Pragmática Sanción de Carlos III. Proveniente de España, la imprenta había llegado a Córdoba en 1764 como herramienta del poder colonial y religioso, para luego –ya en el puerto– cumplir un papel fundamental durante las invasiones inglesas con la impresión de bandos y proclamas, y convertirse años más tarde en instrumento de la Revolución y las ideas revolucionarias (en ella fueron impresos los primeros periódicos porteños: *El Telégrafo Mercantil* en 1801; el *Seminario de Agricultura, Industria y Comercio* de Hipólito Vieytes, *El Correo de Comercio* de Manuel Belgrano y la *Gazeta de Buenos-Ayres* fundada por Moreno para publicitar los actos de gobierno de la Primera Junta). La impresión del texto de Rousseau fue aprobada por el Cabildo el 2 de noviembre de 1810, con el objeto de implementar una reforma escolar, “a fin de que se modernize el orden de enseñanza pública en las escuelas, obteniéndose al efecto permiso del Superior Gobierno para su reimpresión; que el Exelentísimo Cavildo lo repartiese por una vez a los niños pobres de todas las escuelas y que se obligase a los hijos de padres pudientes a que lo compren en la Imprenta...”. Asimismo, se ordenó “que se imprima el libro sin pérdida de tiempo con prevención al editor de que ha de entregar a este Cavildo mil ejemplares para hacer la distribución acordada”. Un mes más tarde, el impresor Juan Manuel Cano pedía que se le abonara “la cantidad de doscientos veinticinco pesos por doscientos libros de la primera parte del Contrato Social a nueve reales cada uno”. La segunda parte de la obra aparecería a principios de 1811. Ya embarcado Moreno en el viaje sin retorno hacia Inglaterra, el proyecto de utilizar el texto rousseauiano para la reforma educativa fue abruptamente cancelado por decisión del Cabildo reunido el 5 de febrero de 1811 –que

lo consideró “perjudicial para la juventud”–, negándose a abonar el resto de la tirada que acababa de ser impresa.

¿Fue Moreno el traductor de la versión del *Contrato Social* que la Junta aprobó en 1810, o solamente promovió que se reimprimiera una versión ya existente? La hipótesis de la traducción por Moreno, sostenida entre otros por Eduardo Dürnhöfer, Norberto Piñero y Raúl Orgaz<sup>36</sup>, es rechazada por Groussac, Furlong, Levene y Enrique de Gandía. La atribución a Moreno de esta versión castellana –quien tal vez omitió adjudicarse la traducción por razones de prudencia, o por haberla realizado sobre la base de una anterior– no es insostenible; el estudiante de Chuquisaca conocía ya perfectamente el francés, había traducido las *Ruines* de Volney y durante sus últimas horas en la nave que lo condujo a la muerte, enfermo y derrotado, dedicó sus ya pocas energías a traducir (de una versión inglesa) un libro del abate Barthélemy, *Viaje del joven Anacarsis en Grecia*<sup>37</sup>.

Lo cierto es que en la portada original de la edición de 1810 solo se consigna: “Se ha reimpresso en Buenos Ayres para instruccion de los juvenes americanos”. Guillermo Furlong considera decisivo que el libro mismo advierta que se trata de una reimpresión; sostiene asimismo que debió tratarse de la traducción publicada –presuntamente, como se verá– en Londres en 1799. Menéndez y Pelayo había mencionado la edición “londinense” en su *Historia de los heterodoxos españoles*: “Por Astúrias –escribe– se esparcieron en 1801 algunos ejemplares de una traducción del *Contrato Social*, que se decia impresa en Lóndres en 1799, y que sirvió para perder á Jove–Llanos, de

<sup>36</sup> Raúl Orgaz, *Cuestiones y notas de historia*, Córdoba, 1922. También el bibliófilo Antonio Palau y Dulcet, en su obra *Manual del librero hispanoamericano* (Barcelona, 1966), adjudica a Mariano Moreno la versión editada por la Imprenta de Niños Expósitos.

<sup>37</sup> Manuel Moreno, *Vida y Memoria del Doctor Mariano Moreno*, op. cit., pp. 211 y ss.

quien el anónimo traductor hacia grande elogio en una nota”<sup>38</sup>. Uno de los ejemplares de esta edición llegado al Río de la Plata habría sido, según Furlong, el utilizado por Moreno para la “reimpresión” –tesis que la investigación posterior reveló errónea por tratarse de dos textos diferentes. El primero en demostrar que se trata de dos versiones distintas fue Ricardo Levene, en su Estudio preliminar a la publicación de esta edición del siglo XVIII<sup>39</sup>, que en 1955 le había sido proporcionada por el profesor Jefferson Rea Spell, a su vez autor de un importante libro sobre la recepción del *Contrato social* en Hispanoamérica<sup>40</sup>. En su trabajo más reciente, Noemí Goldman cita la investigación de Lucianne Domergue sobre la circulación de esta edición del *Contrato social* de 1799 en España, en la que revela ser falso el pie de imprenta de Londres y que en cambio se habría impreso en París<sup>41</sup> (ciudad en la que residía su traductor, el abate Marchena, comprometido con la causa girondina y encarcelado en las prisiones robespierreanas durante el Terror). La impresión de libros con falso pie de imprenta, en efecto, era un recurso corriente desde el siglo XVII –con pie de imprenta en Hamburgo publicó en Ámsterdam el librero Jean Rieuwertsz la primera edición anónima del *Tratado teológico-político* de Spinoza, por ejemplo, y fue también el caso de muchos otros libros de literatura clandestina.

<sup>38</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Librería Católica de San José, Madrid, 1881, tomo III, p. 252. El sabio español toma a su vez este dato de Cean Bermudez, *Memorias de Jove-Llanos*, impr. de Fuentenebro, Madrid, 1814, p. 80.

<sup>39</sup> Ricardo Levene, *El Contrato Social o Principios del derecho político* de J. J. Rousseau (Segunda Edición, Londres, 1799), Perrot, Buenos Aires, 1958.

<sup>40</sup> Jefferson Rea Spell, *Rousseau in the Spanish world before 1833*, Austin, 1938.

<sup>41</sup> Cfr. Lucienne Domergue, “Notes sur la première édition en langue espagnole du ‘Contrat social’ (1799)”, en *Melanges de la Casa de Velázquez*, vol. 33, 1967, pp. 375-416 (citado por Noemí Goldman, *op. cit.*, pp. 191-192).

En este punto, o bien la edición moreniana del *Contrato social* “reimprime” una traducción perdida (posibilidad improbable según la investigación de Lucienne Domergue citada por Goldman) o bien es Moreno mismo el traductor, sin consignarlo así en la portada del libro. Como importante obstáculo a esta última hipótesis, Silvana Carozzi aduce la constatación de diferencias lexicales entre el texto de la edición de 1810 y la traducción de pasajes del *Contrato* en los artículos que Moreno escribía en la *Gazeta* al mismo tiempo que hacía imprimir el libro –siendo que los pasajes de las *Ruines* que utiliza en sus textos cuando cita a Volney se corresponden con el manuscrito de su traducción<sup>42</sup>. Sin embargo, no es improbable que la urgencia de la escritura combativa que recogía la *Gazeta* no cotejara con la traducción que se había mandado a la imprenta cuando se citaba a Rousseau y se retraducía a vuelapluma.

Sin zanjar definitivamente la cuestión, resulta plausible la hipótesis sugerida por la profesora Noemí Goldman: Moreno habría sido efectivamente el traductor del texto publicado en 1810, pero habría tomado por base la traducción de 1799, que modificó a partir del original francés. El conocimiento por parte de Moreno de la traducción –que hoy sabemos fue realizada por el abate Marchena– en la edición que se declaraba londinense, es revelado por un pequeño detalle: la inclusión de un paréntesis que consigna el año “1762” en la última nota del capítulo sexto del Libro I. Ese paréntesis no aparece en ninguna edición original y sí en las dos castellanas, por lo que debió tratarse de un añadido de Marchena reproducido por Moreno. La versión del secretario habría estado mediada por la del abate, por lo que, acaso debido a considerar que no era completamente suya, decidió no adjudicársela y sólo presentar el libro como una “reimpresión”<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Silvana Carozzi, *op. cit.*, p. 342.

<sup>43</sup> Noemí Goldman, *op. cit.*, pp. 192-193.

En cualquier caso, aunque se trata de una cuestión que ha motivado una intensa y apasionante indagación historiográfica, en sí misma no presenta mayor relevancia política. El uso militante del texto, su recepción revolucionaria, la urgencia de su aplicación le confieren un estatuto singular; su calidad de *herramienta* teórica diluye como tal el problema de la propiedad de su traducción –que además era una cuestión anacrónica en el siglo XIX. El saber político concebido como bien de uso, se articula en el prólogo de Moreno en función de las dicotomías libertad / tiranía, conocimiento / ignorancia, luces / tinieblas; “en tan críticas circunstancias –leemos allí– todo ciudadano está obligado a comunicar sus luces y sus conocimientos” y el sabio “abandona su retiro”. Como Marchena, Moreno fue un “traductor revolucionario” que concibió la tarea de introducir y popularizar las ideas ilustradas como parte de una obra *política*.

Como es advertido por el propio Moreno, una singularidad no irrelevante de esta edición resulta la supresión del último capítulo del original, titulado “De la religión civil”. “Como el autor tubo la desgracia de delirar en materias religiosas –se lee en el prólogo–, suprimo el capítulo y los principales pasajes donde há tratado de ellas”. Probablemente ésta declarada mutilación del texto obedecía a una precaución para evitar resistencias clericales, para que pudiera tener circulación en las iglesias y ser leído en los púlpitos además de su inclusión en los programas escolares –este paradójico proyecto de que fuesen los sacerdotes quienes difundieran en sus prédicas las ideas revolucionarias se extendía también a los bandos de la Junta y los artículos de la *Gazeta*, por lo que recomendaba “expedir circulares a los curas... para que en los días festivos después de misa convoque la feligresía y le lea la Gaceta de Buenos Aires...”<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Circular del 21 de diciembre de 1810 escrita por Moreno –no obstante haber renunciado a la Junta tres días antes. En Noemí Goldman, *Historia*

Asimismo, la edición moreniana del *Contrato* tampoco incluye la *Conclusión*, que consta de tres o cuatro frases donde, se ha especulado, Rousseau habría enunciado una especie de índice de materias que estarían desarrolladas en una parte que quedó sin publicar. La mención de este material inédito –al parecer el manuscrito habría sido destruido tras la muerte del filósofo por el conde de Antraigues– se halla en la breve *Advertencia* que antecede al texto original y de la que Moreno también prescinde en su edición<sup>45</sup> –cuyo significado estrictamente *político* lejos estaba de tener pretensiones filológicas o algún tipo de aspiración erudita.

No obstante haber quedado interrumpido y malogrado su propósito de producir una *reforma intelectual y moral* revolucionaria, el *Contrato social* editado por Moreno en 1810 es uno de los libros políticos más importantes de la historia argentina por todo lo que se halla encriptado en él –y aunque para nosotros tal vez no tenga otro estatuto que el de ser el resto de un naufragio. Nos llega como el fruto exótico de pasiones que acaso hoy se consideren inactuales, y a la vez como testimonio único de una aspiración insatisfecha, de un combate que no ha concluido aún. Con clarividencia conmovedora, desde un fondo de escepticismo y amargura –¿qué estaría viendo o presintiendo en esos días de algarabía revolucionaria?–, el Doctor Mariano Moreno escribía en el prólogo de ese texto, en cuyo

*y lenguaje. Los discursos de la Revolución de Mayo*, Editores de América Latina, Buenos Aires, 2000, p. 125.

<sup>45</sup> El texto completo de la advertencia inicial es el siguiente: “Este pequeño tratado es extracto de una obra más extensa, emprendida en otro tiempo sin haber consultado mis fuerzas y abandonada desde hace mucho. De los diversos trozos que podían sacarse de lo que estaba hecho, éste es el más considerable, y me ha parecido el menos indigno de ser ofrecido al público. El resto ya no existe más” (Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, versión de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1980, p. 7).

centro se aloja la cuestión de los derechos, una de sus más citados pasajes: “si los pueblos no se ilustran, sino se vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede, y lo que se le debe, nuevas ilusiones sucederán a las antiguas, y despues de vacilar algun tiempo entre mil incertidumbres, será tal vez nuestra suerte, mudar de tiranos, sin destruir la tiranía...”.

Cuando lo redactó faltaban pocos meses para su derrota y la de su proyecto revolucionario orientado por el “sagrado dogma de la igualdad”<sup>46</sup> –que acaso debido a ello sigue abierto y su potencia de origen aún intacta.

<sup>46</sup> “Si deseamos que los pueblos sean libres, observemos religiosamente el sagrado dogma de la igualdad” (Mariano Moreno, “Reglamento sobre la supresión de honores” [publicado en la *Gazeta de Buenos-Ayres* el 8 de diciembre de 1810], en Ricardo Levene, *El pensamiento vivo de Mariano Moreno*, Losada, Buenos Aires, 1946, pp. 152-158).



## Tocquevilleana

### “Extrema democracia” como “democracia salvaje”\*

Bien sabía Platón que la democracia no es sólo ni principalmente una forma de gobierno sino ante todo un tipo de sociedad y un modo de vida cuyo signo es el exceso. Democracia es el reino de la inmoderación, donde la anarquía “se introduce secretamente en los domicilios y se infunde hasta en los animales”; donde los padres temen a los hijos y los maestros a los discípulos; los extranjeros y los metecos no se diferencian de los ciudadanos ni de los autóctonos, los jóvenes se burlan de los viejos, las mujeres y los esclavos no reconocen obediencia alguna, y hasta las perras, los caballos y los asnos andan sin ceder el paso<sup>1</sup>. Platón describe de este modo la condición democrática, cuya esencia es el exceso de libertad y cuyo destino –puesto que “todo exceso suele conducir al exceso contrario” y “el exceso de libertad no puede, al parecer, sino convertirse en un exceso de esclavitud”– es la tiranía.

El *ápeiron* democrático establece aquí una equivalencia entre libertad e igualdad, equivalencia que es el secreto de la inmoderación. La libertad, en efecto, pareciera ser arrastrada hacia lo indeterminado y la mala infinitud –es decir, lleva el nombre de democracia– cuando desmantela todo *arché* es-

\* La primera publicación de este texto se halla incluida en Soledad Croce y Emmanuel Biset (comps.), *Exceso y prudencia*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009.

<sup>1</sup> Platón, *República*, 562a-564a.

tablecido en el saber, la riqueza, el buen nacimiento, el sexo o la edad, para instituir el *gobierno de cualquiera*<sup>2</sup>. En otros términos: *la igualdad es el exceso de la libertad*. Su efecto es la acechanza de lo imprevisto, la inestabilidad, la insatisfacción, lo desacostumbrado y el carácter ininterrumpido de la interpretación y de la acción.

Muchos siglos después de este considerando platónico de la democracia, un viajero francés que estuvo apenas nueve meses en Norteamérica sucumbía al asombro de lo que allí sucedía<sup>3</sup> y se interrogaba también por los excesos que transitan la política, pero lo hacía en un sentido inverso al de Platón; esto es, se preguntaba por los excesos de la igualdad y por las derivaciones posibles de este exceso. También para Alexis de Tocqueville una de las desembocaduras posibles de la democracia y de la pasión igualitaria es la tiranía.

Junto a John Stuart Mill, Tocqueville ha sido clásicamente comprendido como el mayor escritor liberal del siglo XIX, y considerado “antes como liberal que como democrático”<sup>4</sup>. Su pensamiento es así puesto en sintonía con la llamada “libertad de los Modernos”, e inscripto en la estela abierta por Benjamín

<sup>2</sup> Cfr. Rancière, J., *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

<sup>3</sup> “Hay un país en el mundo donde la gran revolución social de que hablo parece haber alcanzado casi sus límites naturales; se realizó allí de una manera sencilla y fácil o, más bien, puede decirse que ese país alcanza los resultados de la revolución democrática que se produce entre nosotros, sin haber conocido la revolución misma. Los emigrantes que vinieron a establecerse en América a principios del siglo XVII, trajeron de alguna manera el principio de la democracia contra el que se luchaba en el seno de las viejas sociedades de Europa, y lo trasplantaron en las riberas del Nuevo Mundo. Allí, pudo crecer en libertad y, adelantándose en las costumbres, desarrollarse apaciblemente en las leyes” (Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, vol. I, Gallimard, Paris, 2000, p. 50).

<sup>4</sup> Bobbio, N. *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 61-62.

Constant en su célebre discurso de 1819, donde escribe que “nosotros no podemos seguir gozando de la libertad de los Antiguos, que se basaba en la participación activa y constante en el poder colectivo..., nuestra libertad debe basarse en el pacífico disfrute de la independencia privada”<sup>5</sup>. En suma, si la libertad de los Antiguos –que según el autor nos estaría ya vedada– era colectiva, la única libertad posible en tiempos modernos es individual. De igual modo, y en consonancia con lo anterior, tanto Constant como los constituyentes franceses y los escritores políticos del *Federalista* afirmaban que la representativa es la única democracia posible para los Modernos, en ruptura con cualquier fantasía de democracia directa a la manera antigua.

Sin embargo –es lo que quisiéramos mostrar aquí– hay otra manera posible de considerar la gran obra tocquevilleana –que no deja de insistir en la importancia del autogobierno local, en la preservación de las asociaciones, en la relevancia del condao en tanto unidad política fundamental y la intervención comunal como formas de conjurar la pura delegación, la despolitización del cuerpo social y el consiguiente centralismo administrativo de la soberanía popular. En Tocqueville no es una restricción sino una radicalización de la democracia –entendida como igualdad de derechos y eclosión de lo político– lo que permite la irrupción de la libertad.

La igualdad de condiciones es para Alexis de Tocqueville un hecho *providencial* y sin retorno que “escapa a la potestad humana”; una mano invisible de la época hace que la vida de los pueblos y de los hombres favorezca de manera secreta su instauración: tanto “los que tenían el proyecto de colaborar para su advenimiento, [como] los que no pensaban servirla;

<sup>5</sup> Constant, B., “De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes” (1819) in *Écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris, Gallimard 1997.

los que combatían por ella y aun aquellos que se declaraban sus enemigos; todos fueron empujados confusamente hacia la misma vía y todos trabajaron en común, algunos a pesar suyo y otros sin advertirlo, como ciegos instrumentos en las manos de Dios”<sup>6</sup>. De manera que buscar enfrentarse al influjo democrático es pretender enfrentarse “a Dios mismo”, querer detener “las aguas del Diluvio”.

Sin embargo, el advenimiento democrático se presenta inmediatamente “abandonado a sus instintos salvajes” y ha crecido –escribe Tocqueville– como lo hacen los niños de la calle: sin cuidado ni protección, en contacto con las miserias y los vicios de la sociedad. La revolución democrática se apropia del cuerpo social antes de llegar al pensamiento, a la teoría, a las costumbres y a la ley. Por consiguiente, “tenemos la democracia sin lo que atenúa sus vicios y hace resaltar sus ventajas naturales; y vemos ya los males que acarrea, en tanto que todavía ignoramos los bienes que puede proporcionarnos”<sup>7</sup>.

Ha sido señalado en repetidas ocasiones –y de manera paradigmática por Claude Lefort– que la escritura de Tocqueville conlleva un sentido de la ambigüedad y un modo de descifrar los hechos que se produce como exhibición del lado oculto –y del lado oscuro– de los mismos argumentos que se defienden; como una exploración de la contracara de las cosas tratadas, y de los peligros invisibles que las acechan. “Arte de los contrastes” e “inversiones de perspectivas que hacen desaparecer verdades que se creían firmemente establecidas”<sup>8</sup>; “atracción por el otro lado del cuadro”<sup>9</sup> que incorpora en la andadura del texto todas las dimensiones posibles de un problema, muchas veces –si no casi siempre– dejándolas sin resolver, como si la

<sup>6</sup>Tocqueville, A., *op. cit.*, p. 41.

<sup>7</sup>*Ibid.*, p. 43.

<sup>8</sup>Lefort, C., “Tocqueville: democracia y arte de escribir”, en *El arte de escribir y lo político*, Herder, Madrid, 2006, p. 147.

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 183.

pasión por comprender asumiera el carácter provisorio de todas las ideas y la parcialidad de los propios argumentos como condición de su ejercicio.

Así, pocas páginas después de haber referido los “instintos salvajes” de la democracia, Tocqueville la concibe como una fuerza que sustrae a la vida humana de los extremos –más bien adjudicados ahora al Antiguo Régimen– para establecer, precisamente, una reducción de todos los excesos a formas de igualamiento que atemperan las intensidades, y que se acompañan de una “falta de entusiasmo” y una pérdida de “ardor en las creencias, las luces y la experiencia”. De manera que, si bien un Estado democrático “tiene menos brillo que una aristocracia, tendrá también menos miserias; los goces serán menos extremos, y el bienestar más general; la ciencia menos profunda, pero la ignorancia más rara; los sentimientos menos enérgicos, y las costumbres más apacibles. En fin, se observarán más vicios y menos crímenes”<sup>10</sup>. Democracia, pues, no como inversión *contra natura* ni como sociedad fuera de quicio, sino paradójica forma de orden, movimiento continuo, invención e inestabilidad.

El secreto de la libertad política –cuyas manifestaciones principales son las asociaciones y la prensa– pareciera ser el carácter ilimitado de su ejercicio. “En Norteamérica –escribe Tocqueville– la libertad de asociarse con fines políticos es ilimitada”<sup>11</sup>, hasta el punto de rozar constantemente la anarquía, pero con la ventaja de volver innecesarias las conspiraciones y la formación de sociedades secretas. Esa ilimitación, ciertamente fatigosa de sostener para los colectivos sociales, encuentra sus mayores peligros en la carencia a la que puede ser reducida debido a la preponderancia de otras pasiones propias de la igualdad de condiciones. En efecto, la ilimitada libertad

<sup>10</sup> Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, cit., pp– 45-46.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 290.

es difícil, y, a diferencia de la igualdad, no va de suyo ni se da de hecho; por el contrario, el despotismo es fácil, está siempre a un paso de la vida en común. En otras palabras, “no hay nada más duro que el aprendizaje de la libertad. No sucede lo mismo con el despotismo. El despotismo se presenta a menudo como el reparador de todos los males sufridos; es el apoyo del buen derecho, el sostén de los oprimidos y el fundador del orden. Los pueblos se adormecen en el seno de la prosperidad momentánea que él hace nacer; y cuando despiertan son miserables. La libertad, al contrario, de ordinario nace en medio de las tormentas, se establece penosamente entre las discordias civiles y solamente cuando ya es vieja, se pueden conocer sus beneficios”<sup>12</sup>.

La pasión por el bienestar es “la madre de la servidumbre”; a diferencia del gusto por la libertad, que es intermitente, frágil, y se pierde con su sólo descuido –“basta con no retenerla, y ella misma se desvanece”–, la inclinación de la prosperidad es tenaz e inalterable<sup>13</sup>; está siempre allí para reclamar seguridad y buen orden. Inútil reaccionar contra ella; una vez que ha hecho su irrupción en las sociedades, se presenta como un fenómeno natural, o providencial. La apacible rutina de los pequeños goces democráticos se desasosiega frente a la agitación de las pasiones públicas y frente a las turbulencias y las “tormentas” de la libertad, cuando esta es joven.

En una página extraordinaria Tocqueville nos recuerda que el deseo de orden es el camino más corto hacia una tiranía, y que “una nación que sólo pide a su gobierno la conservación del orden, ya es esclava en el fondo de su corazón; es esclava de su bienestar, y es fácil que aparezca el hombre que ha de

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>13</sup> Tocqueville, A., *L'Ancien Régime et la Révolution*, en *Oeuvres complètes*, vol. I, Gallimard, Paris, 1991, p. 175.

encadenarla”<sup>14</sup>. Aquí tenemos, pues, el “exceso” que conduce a incrementar las atribuciones de un poder central y a volver despótica una democracia: “el afán de sosiego público se hace entonces pasión ciega y los ciudadanos están expuestos a dejarse dominar por un muy desordenado amor al orden”<sup>15</sup>.

Sobre todo, libertad e igualdad establecen temporalidades distintas. Los perjuicios que la libertad ocasiona al deseo de orden son visibles inmediatamente, en la medida en que afectan “la tranquilidad, el patrimonio y la vida misma”. El gusto por la libertad se introduce en los pueblos con lentitud y puede perderse en un instante, por lo que exige ser instituida de manera ininterrumpida. Por el contrario, los males de la extrema igualdad (*l'extrême égalité*) se escamotean a la percepción, o, mejor dicho, se naturalizan al punto tal de que, cuando se vuelven violentos, “el hábito hace que ya no se los sienta”<sup>16</sup>. En otros términos, los perjuicios de la libertad son inmediatos y sus beneficios sólo se obtienen con el transcurso del tiempo; el “hechizo” de la igualdad, en cambio, se manifiesta a cada instante y, mientras sus ventajas están al alcance de todos, sus males resultan difíciles de percibir inmediatamente y más bien estallan en las generaciones venideras.

Pero las amenazas de la igualdad no se conjuran con su destrucción ni con restauraciones de ninguna clase sino, según Tocqueville, evitando la autonomía de sus tendencias más poderosas y redireccionando su inclinación espontáneamente despótica. Lo que preserva pues a una democracia de su deriva despótica –y tal es el proyecto tocquevilleano– no es un anhelo de Antiguo Régimen y una restitución de la desigualdad que le era propia, sino una libertad ilimitada que, en cuanto tal, no puede tener exceso. El deseo de libertad no puede tener ex-

<sup>14</sup> Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique, op. cit.*, vol. II, p. 197.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 140.

ceso pero –y esta es una de las más sorprendentes inversiones de Tocqueville–, el deseo de orden sí puede tenerlo –más aun, casi podría afirmarse que el exceso le es constitutivo–, y en ese caso se acoge a un poder cada vez más total y a una administración pública siempre más centralizada.

En la aristocracia, el poder se ejerce como vigilancia y dirección de todo aquello que en los individuos concierne al interés nacional, en tanto que son abandonados a su propia suerte en todo lo demás, desentendiéndose de su destino y de sus miserias. En tanto que el poder democrático de nuestro tiempo –escribe Tocqueville– se inclina hacia un exceso contrario (*vers un excès contraire*)<sup>17</sup>. Nuestros príncipes pretenden no sólo dirigir el destino del pueblo entero, sino también inmiscuirse en los actos de cada individuo, conducirlo hasta en la minucia y “si es necesario hacerlo feliz en contra de su voluntad”<sup>18</sup>.

Este poder que propende a regular hasta las acciones más pequeñas, que “se establece alrededor y sobre cada individuo para ayudarlo, aconsejarlo y oprimirlo” es el de una democracia no ya despótica sino totalitaria, que reviste una dimensión burocrática última. Se engaña quien percibe el mayor peligro de la revolución democrática en la anarquía; si se piensa en las más poderosas consecuencias de esta revolución –afirma Tocqueville–, se concebirán “otros temores”. Las meras turbulencias que derriban tronos no han de confundirse con la libertad, y es posible que “al salir de estas agitaciones... los soberanos sean más poderosos de lo que nunca antes lo fueron”<sup>19</sup>.

Poner en claro los peligros que la igualdad hace correr a la libertad; mostrar que la igualdad de condiciones que se impone sostenidamente en los pueblos es causa de formas despóticas si se abandona a su propia dinámica, pareciera el propósito in-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 430.

mediato de Tocqueville, y así consta en muchas páginas de su obra. Pero en otras muestra la reversibilidad de lo real, de lo mismo que ha venido diciendo, y por ejemplo escribe: “estoy lejos de echar en cara a la igualdad la indocilidad que inspira; la alabo principalmente por esto. La admiro al verla depositar en el fondo del espíritu y del corazón de cada hombre, esa noción oscura, y esa propensión instintiva hacia la independencia política, procurando así el remedio al mal que causa”<sup>20</sup>; o bien: “Los hombres que viven en los tiempos de igualdad caminan por una pendiente natural hacia instituciones libres”.

¿Cómo ser libres además y a la vez que iguales? Precipitarlo todo hacia su límite, tal es el movimiento de la prosa tocquevilleana –prosa turbulenta y a la vez clara, exploratoria, múltiple, mimetizada con su objeto– que alcanza su mejor formulación en el célebre pasaje según el cual “en la inmensa complicación de las leyes humanas, sucede algunas veces que la extrema libertad (*extrême liberté*) corrige los abusos de la libertad, y que la extrema democracia (*extrême démocratie*) previene los peligros de la democracia”<sup>21</sup> –lo que, tal vez, equivale a decir de manea paradójica que *el extremo es la prudencia de la democracia*.

La democracia “extrema” puede ser pensada pues como una “democracia contra el Estado” –una democracia que excede siempre el “espíritu legista” y cuyo derecho no puede ser nunca completamente reducido a la ley. La expresión *democracia extrema* es la punta que permite desmarcar a Tocqueville tanto de su clásica apropiación liberal, que ha usado siempre *La democracia en América* como arma contra el marxismo, como también de la lectura republicana, según la cual el problema tocquevilleano mayor sería cómo convertir a la democracia en una república y cómo neutralizar sus “instintos salvajes” en una forma jurídica y un procedimiento. Antes bien, halla-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>21</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 295.

ríamos en Tocqueville una tensión insuperable entre democracia –identificada con *la* política misma– y república –que correspondería más bien a *lo* político, una forma de “policía” y de la pura administración. La democracia es “extrema” cuando mantiene su desgarradura y su autonomía respecto de un orden político hegemónico con la sociedad, cuando altera la república, la invade, la rompe, la obliga a una constante restauración de sí misma<sup>22</sup>. Dicho en otros términos, inscribir la obra de Tocqueville dentro de ese “lado oscuro” de la modernidad política que John Pocock ha llamado “momento maquiaveliano”. Democracia extrema como “democracia salvaje” –para tomar la expresión con la que, en un importante ensayo<sup>23</sup>, Miguel Abensour descubre lo impensado en la obra de Claude Lefort. Salvaje o anárquica, la democracia “inaugura –escribe Lefort– la historia en la que los hombres hacen la experiencia de una radical indeterminación última, en cuanto al fundamento del Poder, de la Ley y del Saber”. Interpretada como “salvaje”, la “democracia extrema” no es sólo un inalienable poder instituyente sino también un poder destituyente que preserva siempre vacío el lugar del fundamento. Es decir, el “principio” de la democracia es la ausencia de principio, la ausencia de fundamento, lo sin fondo, la vertiginosa experiencia de una incertidumbre radical. Por ello, “la idea de un principio de anarquía permite proporcionar todo un sentido a la idea según la cual la democracia es la sociedad más filosófica, y por eso mismo la que nos expone al riesgo del relativismo y del nihilismo”<sup>24</sup>. Es precisamente el principio de anarquía en cuanto ontología –o más bien *meontología*– de la democracia, lo que la mantiene

<sup>22</sup> Rancière, J., *op. cit.*, p.p. 90 y ss.

<sup>23</sup> Abensour, M., “*Démocratie sauvage et principe d'anarchie*”, en *Les cahiers de philosophie*, n° 18, 1994.

<sup>24</sup> Legros, M. “*Qu'est-ce que la démocratie sauvage? De Claude Lefort à Miguel Abensour*”, en AA.VV., *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, UNESCO, Paris, 2004, pp. 251-252.

más acá de sus propias instituciones, que tienen origen en los conflictos de los “instintos salvajes”, por los que están siempre amenazadas de ser invadidas, e incluso destituidas.

Contra una democracia consumada como sociedad reconciliada consigo misma, que ha sucumbido al poder de la centralización y a las inclinaciones despóticas de la igualdad, la “obra de pensamiento” tocquevilleana es una búsqueda de lo maravilloso democrático, que nunca se da de suyo y cada nueva generación deberá renovar.



## Sarmiento y Tocqueville

### En busca del animal político\*

“Era el deseo secreto de quedarme por ahí a vivir para siempre, hacerme yankee, i ver si podría arrimar a la cascada alguna pobre fábrica para vivir”<sup>1</sup>, escribe Sarmiento en su carta a don Valentín Alsina, fechada el 12 de noviembre de 1847, mientras dejaba los Estados Unidos (donde había desembarcado en septiembre) “en aquel estado de exitacion que causa el espectáculo de un drama nuevo, lleno de peripecias, sin plan, sin unidad, erizado de crímenes que alumbran con su luz siniestra actos de heroismo i abnegacion” (p. 290). Si podemos presumir un carácter retórico en la confesión de ese “secreto deseo” (devenir-yankee, hacer como los pioneros que avanzan por territorio virgen detrás de los “odiadores de indios” y de los misántropos que buscan la soledad), la lectura de la carta revela un entusiasmo y un arrebato por el “inconcebible animal norteamericano” —una “especie de disparate... extraño como aquellos megaterios cuyos huesos se presentan aún sobre la superficie de la tierra” (p. 290)—, que no encontraremos en la experiencia europea de

\* Publicado originalmente en Marisa Muñoz y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde Francia y América latina. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Colihue, Buenos Aires, 2009.

<sup>1</sup> Sarmiento, D. F., *Viajes*, edición crítica de Javier Fernández, Archivos / Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 380. Todas las citas del texto corresponden a esta edición.

los *Viajes*<sup>2</sup>. El periplo norteamericano es también un viaje de iniciación y descubrimiento de sí; revelará a Sarmiento –dice Martínez Estrada– lo que “él era sin sospecharlo: un yankee”<sup>3</sup>, y corrobora la puesta en acto de ideas sociales y geopolíticas que son exactamente las suyas. Es indudable que no es la facilidad para adquirir territorios la clave de la prosperidad norteamericana, pues en la América del Sur esa facilidad es aún mayor y no ha conducido a ninguna prosperidad. Se trata, más bien, de una conjunción del hombre, la tierra y las cosas inscripta en el poderoso mito de la educación –fragua última de la igualdad y la democracia.

Aunque la documentación de Sarmiento sobre Norteamérica no era muy extensa –al menos no lo era tanto como la que disponía sobre Europa al momento de emprender la travesía desde Valparaíso–, no llegó sin embargo a Nueva York completamente desprevenido. Entre las principales lecturas sarmientinas deben ser consignadas *El último mohicano* de James Fenimore Cooper, la obra de Benjamín Franklin<sup>4</sup> –

<sup>2</sup> “Vengo de recorrer la Europa, de admirar sus monumentos, de prosternarme ante su ciencia, asombrado todavía de los prodigios de sus artes; pero he visto sus millones de campesinos, proletarios i artesanos viles, degradados, indignos de ser contados entre los hombres; la costra de mugre que cubre sus cuerpos, los harapos i andrajos que visten, no revelan bastante las tinieblas de su espíritu; i en materia de política, de organización social, aquellas tinieblas alcanzan a oscurecer la mente de los sabios, de los banqueros i de los nobles” (p. 334).

<sup>3</sup> Martínez Estrada, E., “Sarmiento y los Estados Unidos”, en *Cuadernos Americanos*, n° 3, vol. LXIII, 1952, p. 189.

<sup>4</sup> “Como la aplicacion del vapor a la locomocion, como la electricidad a la transmision de la palabra, los Estados-Unidos han precedido a todos los demas pueblos en añadir un principio a la moral humana en relacion con la democracia... Franklin ha sido el primero que ha dicho: bienestar i virtud; sed virtuosos para que podais adquirir; adquirid para poder ser virtuosos... Todas las leyes modernas están basadas en este principio nuevo de moral. Abrir a la sociedad en masa, de par en par las puertas al bienestar i a la riqueza” (Sarmiento, D. F., 1993: 338).

cuya semblanza el sanjuanino traza en *Recuerdos de provincia*, parangonándolo con él mismo en pobreza, voluntad y dedicación al estudio–, y sobre todo –aunque en el texto se menciona sólo una vez<sup>5</sup>– *La democracia en América*, que Alexis de Tocqueville había publicado entre 1835 y 1840. El viaje tocquevilleano duraría en total nueve meses durante 1931 y, al igual que el de Sarmiento –que se extendió por poco más de dos meses–, fue un viaje de deslumbramiento y revelación. Si bien su propósito inicial había sido el de realizar un estudio del sistema penitenciario americano junto a su amigo Gustave de Beaumont, la peripecia resultó en la obra más importante de teoría política –junto a *El Capital* de Marx– escrita en el siglo XIX. Mientras Tocqueville se vale del laboratorio social norteamericano para pensar la democracia en sus más secretas dimensiones y establecer una doctrina política absolutamente nueva para un mundo absolutamente nuevo<sup>6</sup>, sin una semejante pretensión teórica, la *Carta* de Sarmiento se compone de notas e impresiones de viaje, escritas –tomando en cuenta sólo algunos aspectos del relato tocquevilleano e ignorando la cautela del francés frente a las posibilidades despóticas del nuevo orden– con *La democracia...* como fondo evidente. Como lo ha señalado Natalio Botana, a diferencia de Tocqueville en Sarmiento “el viaje intelectual se antepuso al itinerario real”<sup>7</sup>; su sorpresa ante el “animal nuevo” –fascinante anti-Leviatán capaz de producir un orden más profundo que no estropea la libertad– fue anterior al desembarco efectivo en Nueva York

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>6</sup> “Se descubre fácilmente porqué me dediqué a las investigaciones precedentes. La cuestión que he puesto de manifiesto no interesa solamente a los Estados Unidos sino al mundo entero; no a una nación sino a todos los hombres” (Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1961 vol. I, p. 460).

<sup>7</sup> Botana, N., *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, Buenos Aires, 1984, p. 271.

y el juicio, predispuesto a la maravilla, es allí corroborado para “proclamar un nuevo criterio de las cosas humanas”.

En Norteamérica, Sarmiento no fue sólo un coleccionista de datos y de documentos<sup>8</sup>, sino también de impresiones y descripciones minimalistas (cómo se sientan los norteamericanos, qué comen, cuáles son los reglamentos y los horarios de las diferentes rutinas sociales...); un acumulador de objetos en los que encontraba una fuerte carga de sentido (el frontis egipcio o jónico de los bancos americanos; el pararrayos sobre los edificios; la campanilla de los hoteles; el reloj, la cocina económica o el arado, que “los norteamericanos usan en masa”...). Pero en ninguna otra cosa como en el ferrocarril, el deslumbramiento sarmientino por Norteamérica encuentra un símbolo más poderoso. Los trenes –como los vapores– son laboratorios de igualdad. En los Estados Unidos, “no habiendo sino una clase en la sociedad, la cual la forma el *hombre*”, no hay diferentes clases de wagones como en Europa sino sólo una<sup>9</sup>. Por lo mismo, tampoco es posible juzgar –como en cualquier otra parte del mundo– por el aspecto exterior si estamos ante un mendi-

<sup>8</sup> “Volvió a la Argentina con un baúl lleno de documentos y textos útiles: estadísticas y censos acerca de la demografía, el crimen, la educación y la inmigración...” (Kapra, W., “Sarmiento en los Estados Unidos”, en Sarmiento, D. F., *Viajes*, edición crítica de Javier Fernández, Madrid, Archivos / Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 857-858).

<sup>9</sup> “En Francia hai tres categorías de wagones, en Inglaterra cuatro; la nobleza se mide por el dinero que puede pagar cada uno, i los empresarios para envilecer al hombre que paga poco, han acumulado comodidades i lujo en la 1ra clase, i dejado tablas rasas, estrechas i duras para los de 3ra. No sé por qué no han puesto púas en los asientos para mortificar al pobre. En los Estados-Unidos el wagon es una sala de veinte varas de largo i espaciosa de ancho... Las comodidades y los cojines son excelentes e iguales, i por tanto el precio del pasaje es el mismo para todos. Me han mostrado a mi lado el gobernador de un estado, i las callosidades de las manos de mi otro vecino me revelaban en él un rudo leñador. Así se educa el sentimiento de la igualdad, por el respeto al hombre” (Sarmiento, D. F., 1993.: 319).

go, un comerciante, un labriego, un roto o un clérigo, pues “en los Estados-Unidos todos los hombres son a la vista un solo hombre, el norte-americano” (p. 339). Y si trenes y vapores son las grandes instituciones del movimiento que se corresponde con toda nación industrial, no es menos emblema de progreso el desarrollo de los hoteles, de los que prescinden los “pueblos estacionarios” como España. En efecto, “en los pueblos activos, con vida actual, con porvenir, el hotel estará mas arriba que toda otra construcción pública” (p. 308). Más aún, el hotel norteamericano –dice Sarmiento– es la corroboración misma de las teorías sociales de Fourier articuladas en torno al falansterio –que, como el hotel, es capaz de proporcionar todo tipo de comodidades de otro modo inaccesibles a las familias dispersas.

Algunos estudiosos como Claude Lefort han señalado la ambigüedad que aloja la escritura tocquevilleana y su poder de exploración del otro lado de las cosas tratadas, el fondo inaparente de lo que se establece y los peligros que esconden las convicciones más acendradas<sup>10</sup>. Tocqueville advierte que en la experiencia democrática –referida por Sarmiento como “país de Cucaña” y como “ínsula Barataria”– acecha el despotismo, e irrumpe “a menudo como reparador de todos los males sufridos; es el apoyo del buen derecho, el sostén de los oprimidos y el fundador del orden. Los pueblos se adormecen en la prosperidad momentánea que él hace nacer; y cuando despiertan son miserables”<sup>11</sup>.

*La democracia...* detecta y registra de manera minuciosa las amenazas de la igualdad y todas las pasiones que, en ella, si libradas a su propia espontaneidad, preparan y establecen una “democracia despótica” –monstruo neológico que constituye

<sup>10</sup> Lefort, C., “Tocqueville: democracia y arte de escribir”, en *El arte de escribir y lo político*, Herder, Madrid, 2006, p. 147.

<sup>11</sup> Tocqueville, A., *op. cit.*, vol. I, p. 360.

tal vez el mayor aporte del gran libro tocquevilleano. La pasión por el bienestar es identificada allí como “la madre de la servidumbre”, y el puro deseo de orden el camino más corto hacia la tiranía<sup>12</sup>.

Nada de todo esto aparece en la *Carta* de Sarmiento, que a diferencia de la ambigua escritura tocquevilleana, sólo parece registrar el lado luminoso de la democracia y la igualdad, sin considerar los peligros ni las derivaciones despóticas que denunciaba *La democracia en América*. “...aquí existe la democracia...” (p. 291) exclama, deslumbrado, el hombre que acaba de llegar de una ignota provincia sudamericana. Si Tocqueville había dedicado un capítulo a demostrar “Que el mayor peligro de la confederación norteamericana viene de la omnipotencia de la mayoría”<sup>13</sup>, lejos de todo espíritu de denuncia y de toda sospecha, como al pasar, Sarmiento escribe que “en los Estados-Unidos la civilización se ejerce sobre una masa tan grande, que la depuración se hace lentamente, reaccionando la influencia de la masa grosera sobre el individuo, i forzándole a adoptar los hábitos de la mayoría, i creando por fin una especie de gusto nacional que se convierte en orgullo i en preocupación. Los europeos se burlan de estos hábitos de rudeza, más aparente que real, i los yankees por espíritu de contradicción se obstinan en ellos, i pretenden ponerlos bajo la égida de la libertad i del espíritu americano”. Más aún, “estoy convencido –continúa– que los norte-americanos son el único pueblo culto que existe en la tierra” (p. 313).

Hacia el final del texto, Sarmiento refiere una larga discusión con alguien llamado Mr. Johnson –que con el tiempo llegaría a ocupar un cargo de importancia en el partido whig–,

<sup>12</sup> “...una nación que sólo pide a su gobierno la conservación del orden, ya es esclava en el fondo de su corazón; es esclava de su bienestar, y es fácil que aparezca el hombre que ha de encadenarla” (*Ibid.*, vol. II, 197).

<sup>13</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 387 y ss.

hombre que “maldecía de la república” y “de la democracia”, precisamente porque “la mayoría dominante en el gobierno es implacable e intolerante”. Su invocación de la antigua doctrina –sostenida por Platón y Polibio entre otros– de los ciclos (“la libertad –afirma allí Mr. Johnson– enjendra la licencia; la licencia trae la anarquía; la anarquía el despotismo”), permite a Sarmiento el desarrollo de una pequeña filosofía de la historia –concebida ésta como una “jeología moral”– orientada por la democracia. No hay una eterna repetición de ciclos iguales sino uno único: “El primer período del ciclo fué la antropofajía. ¿Qué pueblo ha vuelto a recorrerlo una vez salido de él? El último es la democracia. ¿Qué pueblo ha sido demócrata en el sentido moderno [prensa, industria, etc.]... i que haya salido de ese terreno para fundar monarquías, aristocracias?” (pp. 401-404)<sup>14</sup>.

En poco tiempo, sobre todo, los norteamericanos develarán la incógnita del hombre, y en particular el enigma de lo político que los pueblos cristianos buscan resolver a oscuras desde hace siglos. *Democracia* es la palabra encantada capaz de prosperar entre las monarquías europeas y “el despotismo brutal como en nuestra pobre patria”. Al menos una vez, Sarmiento refiere el motivo tocquevilleano del carácter “providencial” que revis-

<sup>14</sup> También esta idea de la democracia como estado estacionario de la historia es de proveniencia tocquevilleana. Sólo que, una vez más, la ambigua escritura de Tocqueville permite entrever la amenaza que encierra una condición semejante. En las últimas líneas del capítulo en el que explicita por qué los pueblos democráticos no se hallan inclinados a las revoluciones, escribe: “Se piensa que las sociedades nuevas cambian diariamente de aspecto, aunque yo temo que acaben por fijarse invariablemente en las mismas instituciones, los mismos prejuicios, las mismas costumbres, de modo tal que el género humano se detenga y se limite, que el espíritu se pliegue y repliegue eternamente sobre sí mismo sin producir ideas nuevas, que el hombre se agote en pequeños movimientos solitarios y estériles, y que, moviéndose todo continuamente, la humanidad no avance más” (*Ibid.*, vol II, 361).

te a la democracia –en su caso, estrictamente, a la “República” (“...la República, colocada por la Providencia en terreno propicio...”)-, en virtud del cual su advenimiento “escapa a la potestad humana” y arrasará con toda resistencia que quiera detenerla. “...me exalta, mi querido amigo, la idea de presentir el momento en que los sufrimientos de tantos siglos, de tantos millones de hombres, la violacion de tantos principios santos, por la fuerza material de los hechos, elevada a teoría, a ciencia, encontrarán tambien el *hecho* que los aplaste, los domine i demoralice. El dia del grande escándalo de la República fuerte, rica de centenares de millones, no está léjos!” (p. 337).

Sociedad de “clase única”, “fatalmente republicana”, Sarmiento encuentra –o más bien lo corrobora tras haberlo leído en Tocqueville<sup>15</sup>– en la Unión de los Estados una multitud altamente politizada, la puesta en acto de ese arcano motivador de su interrogación apasionada, allí referido simplemente como un “sentimiento *político*” –que, sin serlo, debiera ser natural al hombre, como lo es la conciencia o la razón. Esa larga, y a veces desesperada, trágica, violenta busca del animal político, barrunta en Norteamérica su resolución histórica:

<sup>15</sup> “Apenas habéis desembarcado en suelo americano, os encontráis en medio de una especie de tumulto; un clamor confuso asciende desde todas partes; miles de voces llegan al mismo tiempo a vuestro oído y cada una de ellas expresa ciertas necesidades sociales. En torno vuestro todo se agita: aquí, la gente de un barrio se reúne para saber si tiene derecho a construir una iglesia; allí, se trabaja en la elección de un representante; más lejos, los diputados de un cantón se dirigen a toda prisa a la ciudad para reclamar mejoras sociales; en otro lugar, los cultivadores de un pueblo abandonan sus surcos para ir a discutir el plano de un camino o de una escuela. Unos ciudadanos se reúnen con el único propósito de declarar que desaprueban la marcha del gobierno, mientras que otros lo hacen para proclamar que los hombres que gobiernan son los padres de la patria. Y aún hay otros que, considerando la embriaguez como la causa principal de los males del Estado, se comprometen solemnemente a dar ejemplo de templanza” (*Ibid.*, vol I, 364).

“donde quiera que se reúnan diez yankees, pobres, andrajosos, estúpidos, ántes de poner el hacha al pié de los árboles para construirse una morada, se reúnen para arreglar las bases de la asociación” (p. 313). Uso de las libertades que no requiere autorización ni pide permiso al Estado como lo hace el europeo —un “menor” que se halla siempre “bajo su tutela protectora”—; en la Unión, dice Sarmiento en una página extraordinaria, cualquiera es dueño de hacer lo que le place a propio riesgo: el viajero que sube con el tren en marcha porque está a punto de perderlo; el muchacho que por vender un periódico más desciende cuando el tren ya va a toda carrera; la niña soltera que recorre doscientas leguas para visitar a alguien, o simplemente quien “quiera matarse”, no encontrarán nunca ningún obstáculo para hacerlo (p. 318).

Pero si el propósito de Tocqueville había sido poner en claro los peligros que la igualdad hace correr a la libertad, y advertir que el despotismo resulta particularmente temible en épocas democráticas, nunca encontramos en el texto de Sarmiento una reserva, ni siquiera una conjetura de esa naturaleza; pareciera como si, no obstante ser un motivo particularmente relevante en la economía del texto tocquevilleano, en la *Carta* todo ello quedara fuera de óptica.

En cambio, se superpone a él en lo que refiere al espíritu práctico y el espontáneo empirismo de los norteamericanos; su capacidad para apropiarse, generalizar, vulgarizar, buscar por sí mismos, perfeccionar<sup>16</sup>. Tocqueville escruta las dimensiones cualitativas del pragmatismo cultural que se despliega en todos los órdenes en América, Sarmiento refiere esa contribución en un sentido estrictamente cuantitativo: entre 1830 y 1842, dice, se han publicado ciento seis biografías, ciento dieciocho obras sobre geografía e historia americana; noventa y una sobre

<sup>16</sup>“La ciencia europea inventa, i la práctica americana populariza la cocina económica, el arado Durand, la locomotiva, el telégrafo” (p. 320).

lo mismo con respecto a otros países; diecinueve de filosofía; ciento tres de poesía y ciento quince novelas –además de constatar la proliferación de viajeros, naturalistas, arqueólogos, geólogos, astrónomos (pp. 413-414). Los frutos de la democracia americana son inmediatos, prescinden de las tradiciones, y en breve tiempo han extendido la obra civilizatoria “desde el *logehaus* del bosque hasta los hoteles de las grandes ciudades”.

Igualmente, por último, revisten un extraordinario interés las páginas consagradas por el positivista autor del *Facundo* al estatuto de la religión en el estallido cultural norteamericano (ha producido “resultados inmensos”, dice); y su cotejo con los primeros capítulos de la segunda parte de *La democracia en América* revela –como en muchos otros puntos– una torsión, una tensión, una diferencia con el libro de Tocqueville, del que parte también aquí. Una vez más, es como si Sarmiento tirara de una sola de las cuerdas que componen la trama tocquevilleana. También él va a considerar la religión como hecho puramente humano, en su dimensión política y, como Tocqueville, pone de relieve –lejos de de la contraposición ilustrada entre luces y sombras– la alianza entre religión y democracia que se verifica en Norteamérica<sup>17</sup>. A su manera, también la democracia es una teología política<sup>18</sup>; en ella, la religión es compatible con el individuo, la igualdad, las libertades, la actividad en el mundo y el progreso; no colisiona con la novedad ni con la

<sup>17</sup> Nuevamente aquí Sarmiento pone de relieve el aspecto cuantitativo: “Sesenta i siete colejos de teología difunden por toda la Unión la ciencia relijiosa, miéntras que alcanzan apénas a diez los consagrados a las leyes... El número de obras orijinales sobre aquel punto es tres veces mayor en los Estados–Unidos que el de otras consagradas a las investigaciones de la ciencia” (Sarmiento, D. F., 1993: 345-346).

<sup>18</sup> “Casi no existe acción humana, por particular que se la suponga, que no tenga origen en una idea muy general que los hombres han concebido de Dios, de su relación con el género humano, de la naturaleza de su alma y de sus deberes para con sus semejantes. Estas ideas son la fuente común de la que se deducen todas las demás” (Tocqueville, *op. cit.*, vol. II, 36).

búsqueda del bienestar ni con la opinión común. Y, lo que es más importante, la democracia es considerada como la traducción política de la igualdad entre los hombres que el cristianismo establece.

Según Tocqueville, las creencias religiosas proporcionan a la inquietud democrática la estabilidad necesaria para que los asuntos del mundo estén en perpetuo movimiento; más aún, “yo dudo –escribe– que el hombre pueda alguna vez soportar al mismo tiempo una completa independencia religiosa y una entera libertad política; me inclino a pensar que, si no tiene fe, es necesario que sirva; y si es libre, que crea”<sup>19</sup>. Conforme la caracterización tocquevilleana, la religión democrática tiende a prescindir del culto (aunque esto no puede hacerlo completamente sin destruirse), es una religión más de la razón que del corazón, que revela toda su importancia para la vida presente en este mundo.

Una vez más, Tocqueville señala el gran peligro que, en materia de religión, acecha a la existencia democrática; su posibilidad perversa, la distorsión derivada de la obsesión por la unidad que desarrollan los tiempos de igualdad. Inmediatamente después de hablar del influjo benéfico de la religión en la democracia, cierra un breve capítulo con el pasaje siguiente: “Entre los diferentes sistemas con ayuda de los cuales la filosofía busca explicar el universo, el panteísmo parece uno de los más propios para seducir el espíritu humano en los siglos democráticos; por este motivo, todos los amantes de la verdadera grandeza del hombre deben unirse para combatirlo” (p. 51). En efecto, el capítulo en cuestión lleva por título “Lo que hace que los pueblos democráticos se inclinen hacia el panteísmo” y explicita la atracción sombría que abismará a las sociedades por venir.

En la *Carta* de Sarmiento, la descripción es similar, pero la conclusión difiere, y lo que Tocqueville presentaba como ries-

<sup>19</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 39.

go, es vaticinado por el sanjuanino como destino ineluctable: la tradición judeo-cristiana, a través de la multitud de sectas que pululan en Norteamérica, ha sabido adaptarse a la inteligencia popular; luego se ha elevado a “filosofía pura”, al “deísmo”, sin desmedro del sentimiento religioso. El caos religioso que la multitud de sectas despliega con tolerancia, a distancia de la autoridad política, acabará en una religión filosófica única: “...una secta nueva, panteísta, en cuanto admite todas las disidencias i respeta todos los bautismos... desprendiéndose de toda interpretacion religiosa... La moral del cristianismo como expresion i regla de la vida humana, como punto de reunion asequible i aceptable por todas las naciones, hé aquí el único dogma que admiten, como la virtud y la humanidad del único culto i la única práctica que prescriben a los creyentes” (...) “Concluyo de todo esto, mi buen amigo, en una cosa que hará pararse los pelos de horror a los buenos yanquis, i es que marchan derecho a la unidad de creencia, i que un dia no mui remoto la Union presentará al mundo el espectáculo de un pueblo católico devoto, sin forma relijiosa aparente, filósofo sin abjurar el cristianismo, exactamente como los chinos han concluido por tener una relijion sin culto...” (p. 350). Si el panteísmo es la religión filosófica en la que confluye el proceso civilizatorio norteamericano, conforme toda la argumentación sarmientina, debemos concluir que se trata asimismo del estadio espiritual que se corresponde con la desembocadura democrática que persigue la historia.

¿Sarmiento panteísta? No resulta imposible imaginar que, durante el segundo viaje del sanjuanino a los EEUU en 1865, pudo ser este uno de los temas en los “prolongados coloquios” entre él y Ralph Waldo Emerson<sup>20</sup>, conspicuo exponente –al

<sup>20</sup> En el escrito sobre *Educación común*, Sarmiento transcribe la célebre referencia acerca de la educación y la nieve: “Vueltos de Lenixton pasé otro día con Mr. Waldo Emerson, en aquellos coloquios que tan de suyo

igual que su discípulo Walt Whitman— de esa amenaza panteísta que acecha en democracia y tanto preocupaba a Tocqueville.

¿Sarmiento panteísta? Dejemos esta inquietante conjetura abierta, o más bien mantengamos su carácter de pura ficción. Pero concluyamos con una curiosidad. A principios de 1876, se formó en Holanda una comisión internacional con el propósito de erigir, en conmemoración del bicentenario de su muerte, una estatua de bronce al filósofo Baruch Spinoza —cuyo nombre, como se sabe, es sinónimo de panteísmo desde que en 1705 John Toland acuñara ese neologismo precisamente para designar el sistema spinociano. El documento en el que consta la constitución de esa Internacional spinozista, se halla incluido como Appendix D en la última edición del clásico libro de Sir Frederick Pollock, *Spinoza, his life and Philosophy* (1880). Puede corroborarse allí que dicha comisión se hallaba representada por miembros de Austria, Francia, Alemania, Gran Bretaña, Italia, Irlanda, Rusia, Estados Unidos, Holanda y otros. Como únicos integrantes argentinos de ese ilustre comité, se consignan dos nombres: “Prof. H. Weyenbergh” y “Dr. D. F. Sarmiento”<sup>21</sup>.

vienen y se prolongan entre hombres que representan países, literaturas, civilizaciones y costumbres distintas y que se ponen en inmediato y personal contacto por la primera vez. Hablamos de todo: de educación, de escuelas, del clima. ‘¿Nieva en su país?’, me preguntó. ‘Poco’, respondí. —‘La nieve, repuso, contiene mucha educación. Yo me quedé parado, dando tiempo a que se desarrollase la serie interminable de pensamientos que esta expresión de forma nueva despierta. La nieve, el largo invierno, la reconcentración de la familia en torno de la chimenea, la acción moral de los mayores, las familias del norte y del sur’ (citado por Martínez Estrada, E., *op. cit.*, p. 198).

<sup>21</sup> Pollock, F., *Spinoza, his life and Philosophy*, Elibron Classics, 2005, p. 440.



## Apunte sobre la vida de los estudiantes y el estudio como forma de vida\*

*“Porque estos empleos son una auténtica escuela de servilismo y obediencia. Uno se acostumbra en ellos, más que nada, a someter por completo las propias doctrinas a la voluntad del que paga, terminando por no reconocer más que sus fines. Tal costumbre, adquirida en edad temprana, echa raíces y se convierte en una segunda naturaleza. De forma que, posteriormente, cuando ya se es profesor de filosofía, no se encuentra nada más natural que diseñar y modelar la filosofía justo a tenor de los deseos del ministro que provee las cátedras. De lo cual resultan al final tesis filosóficas, y hasta sistemas enteros, hechos por encargo”*,

Arthur Schopenhauer.

*“Porque lo que mana del olvido es una tempestad, y el estudio una cabalgata que marcha contra ella”*,

Walter Benjamin.

Por dedicación al estudio se entiende aquí una forma de vida que, como cualquier otra, se define por el tiempo consagrado a una actividad. En este caso, esa actividad es la de escuchar, mirar, leer, pensar, hablar, escribir, preguntar, dudar,

\* Una versión de este texto fue publicada en la revista *Pensamiento de los confines*, n° 27, Buenos Aires, Guadalquivir, verano-otoño de 2011.

interpretar, hacer algo consigo mismo, hacer algo con otros, ser afectado por el mundo de una cierta manera. E implica a veces transcurrir muchas horas en una institución como la universidad (diferente a otras instituciones, que implican otras formas de vida, tales como una fábrica, un hospital, una cárcel, una escuela rural o un palacio de justicia) también llamada “casa de altos estudios”, incluso “alta casa de estudios”, que tiene, como cualquier otra, ciertas reglas de funcionamiento.

Hay una *condición estudiante* –que, en la acepción que se busca darle, desborda la condición estudiantil e incluye asimismo a investigadores y docentes– propia de la universidad (conforme lo cual se requiere llenar informes, rendir concursos, sortear exámenes, participar de comisiones y de tribunales, intervenir en la gestión...), de la misma manera que –si cabe la analogía de inspiración arendtiana– hay una *condición humana*, que no sólo incluye la cultura (la “vida especulativa”) y la política (las “acciones”), sino asimismo “labor” y “trabajo”. Y de la misma manera que es posible crear las condiciones bajo las cuales la necesidad humana de laborar y trabajar no impidan actuar y pensar, es posible crear las circunstancias necesarias bajo las cuales la “condición estudiante” no impida estudiar.

Porque, ¿qué nos impide estudiar? Esta pregunta se la escuché alguna vez a la profesora Antonia Birnbaum en la Universidad de París 8, y no sé por qué razón, en su simplicidad, me afectó de manera muy particular y motiva ahora estas líneas. ¿Es la universidad misma paradójicamente hostil al estudio –o hay algo inherente a ella que lo es; algo hostil a la vida que busca en el estudio su forma más propia? Probablemente cosas como asistir a clase, rendir exámenes o concursos, preparar clases, tener la obligación de leer muchos libros (para dar clases o para rendir exámenes, o para aprobar un control de gestión) atenten contra el tiempo mismo del estudio. Como

sea, la pregunta por lo que es hostil al estudio en las casas de estudio desencadena otras que, a mi modo de ver, no dejan reducirse a variables sociológicas ni a los factores políticos que suelen impregnar la existencia universitaria, pues se trata de cuestiones que aquí caracterizamos como filosóficas. Y esas cuestiones requieren ser pensadas no solamente con el propósito de dilucidarlas sino también por un interés práctico –incluso indagar si son capaces, paradójicamente capaces, de producir efectos en una militancia.

Pero sería necesario *desdoblar la pregunta* en estas: ¿qué impide estudiar a los que estudian?; ¿qué impide estudiar a quienes no estudian –y quisieran hacerlo? El *Diccionario etimológico* de Corominas define *studium* como “aplicación, celo, ardor, diligencia” [el verbo intransitivo *studeo* quiere decir “dedicarse”]. El de la Real Academia Española dice de “estudio”, en su primera acepción: “Esfuerzo que pone el entendimiento, aplicándose a conocer alguna cosa; en especial trabajo empleado en aprender y cultivar una ciencia o arte”. Esta definición se halla próxima a lo que cualquiera se representa inmediatamente al escuchar la palabra. Pero el diccionario de latín da también una acepción extraña que interesa recuperar aquí: “parcialidad política”. Es por ejemplo el sentido que tiene en la célebre expresión que Tácito escribe al comienzo de los Anales: *Sine ira et studio* “Sin odio y sin parcialidad (o favoritismo)” (Tácito *Anales* 1.1.4). Esta ambivalencia ecuanimidad / parcialidad que la palabra *studium* encierra será considerada como el indicio lexical que, más allá de toda etimología, expresa una tensión alojada en la cosa misma.

En cualquier caso, siempre hay un *elemento político* (un elemento de decisión) en la actividad estudiante, es decir estudiantil y docente: preferir una disciplina en vez de otra; enseñar/estudiar un tema y no otro; ocuparse de un autor y no de otro; dedicarse a una tradición filosófica y no a otra; seleccio-

nar ciertas interpretaciones y ciertas palabras en lugar de otras; leer en una lengua en vez de hacerlo en otras... Y en particular conducir la aventura de las ideas con algunas preguntas; sobre todo: ¿por qué, para quién y para qué enseñar/estudiar/escribir? –interrogantes que confieren un sentido y una dirección al deseo de estudiar.

Una indagación del “deseo de estudiar” lo muestra paradójico y complejo como cualquier deseo. Lo primero a decir es que transforma a quienes logran cumplirlo en estudiantes o en estudiosos (donde la conjunción “o” no denota siempre equivalencia sino a veces diferencia), y además produce instituciones –por ejemplo las universidades o casas de estudio–, que expresan y al mismo tiempo satisfacen el deseo de estudiar. Tal vez a ese deseo se refiere Aristóteles en la primera línea de la *Metafísica*, donde leemos que el hombre es un ser cuya naturaleza lo impulsa a la lucidez, al conocimiento, al saber –aunque no creo que el estagirita compartiese esa extraordinaria declaración de igualdad de las inteligencias<sup>1</sup> con la que Descartes

<sup>1</sup> Para Jacques Rancière –que no interpreta la frase cartesiana como una declaración de igualitarismo filosófico– el reconocimiento de la igualdad de las inteligencias y su declaración explícita es el comienzo de cualquier aventura intelectual emancipatoria. Por ello, según propone en polémica con los programas pedagógicos implementados por experiencias de signo progresista, no se trata de “instruir” al pueblo –empresa que eterniza y perpetúa la desigualdad de origen–, sino de una emancipación, que comienza por verificar la igualdad de las inteligencias. Es decir, se trataría de inventar las formas, individuales o colectivas, de esa verificación. Esto significa que todos los hombres son capaces de comprender todo lo que otros hombres han hecho y comprendido. El procedimiento a seguir no es el de “explicar” para que alguien “comprenda”; antes bien el modelo es el del tanteo y la adivinación, como en la adquisición de la lengua materna, que no es explicada por nadie. Se procura de este modo una toma de posesión de la propia potencia intelectual, que se halla “bajo el signo de la igualdad” (una confianza, por consiguiente, en la inteligencia de todo ser humano) –cfr. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, versión de Claudia Fagaburu, Del Zorzal, Buenos Aires, 2005.

comienza su *Discurso del método*: “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo” (por lo que sólo se trata aquí de establecer el “camino”, ser prudente en la aplicación, etc.). Lo que dice Aristóteles, en la traducción de Hernán Zucchi, es: “Todos los hombres, por naturaleza, desean conocer. Prueba de ello es la estima de que gozan las sensaciones que, al margen de su utilidad, nos proporcionan conocimientos (sobre todo la sensación visual)”<sup>2</sup>. Probablemente podamos vincular ese impulso natural al conocimiento al que se refiere Aristóteles –el empleo de las sensaciones, y también de la inteligencia, más allá de cualquier utilidad– con lo que antes llamábamos “deseo de estudiar”.

Pero asimismo, es necesario considerar si acaso no hay un “deseo de ignorancia” tanto o más profundo que el deseo de lucidez –que, como enseña el episodio socrático de la salida de la caverna, de hecho enceguece y produce dolor–, al que podríamos llamar “deseo de no estudiar”. Si existe, este “deseo de no estudiar” no sólo impide o se desinteresa de todo acceso al conocimiento (recordemos que los sustantivos “esfuerzo”, “trabajo”, están en la definición inmediata del término “estudio”), produciendo otras formas de vida muy diferentes de la vida estudiantil y de la vida estudiosa (pienso aquí en *Die Blendung* de Elías Canetti –“el deslumbramiento” [o también: “el encandilamiento”, “el enceguecimiento”], sin razón traducido como *Auto de fê*), sino que *se manifiesta en el interior mismo de estas*.

Esta experiencia del “deseo de no estudiar”, se revela no pocas veces a quienes dedican su vida al estudio bajo el modo de la pereza, el aburrimiento, la inmediatez de la dispersión y de la diversión, una sensualidad desconcentrada, el delirio, un oscuro apetito de situaciones límites, o el cansancio. Pero sin embargo se trata de algo más radical que todo esto, tan radical

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica*, libro a, 980a, versión de Hernán Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978, p. 75.

como un deseo: el deseo de no estudiar, que anida en medio de –y muchas veces arrastra hacia su contrario a– una forma de vida dedicada al estudio. Para decirlo según los términos de Canetti, que desplaza de “una cabeza sin mundo” a “un mundo sin cabeza”: el sinólogo Peter Kien –originalmente llamado Kant<sup>3</sup>–, concebido por su autor como un “hombre-libro” (u “hombre de libros”), cuya existencia se halla absolutamente reducida a su erudición y a los pequeños rituales de estudio sin ningún interés por lo que sucede fuera de su gabinete de trabajo, es arrancado de allí de manera grotesca por su ama de llaves Teresa –personaje carente de cualquier inclinación intelectual, sólo motivado por el puro interés material–, y se ve conducido hacia un erotismo sórdido y a una cierta experiencia del mundo. El relato –que concluye con la inmolación del sabio en medio de la biblioteca, a la que había prendido fuego–, publicado en 1935 y escrito unos años antes, fue considerado una parábola sobre la ciencia y la locura, según el complejo código de los “tiempos de oscuridad” que se cernían sobre Europa en esos mismos años.

Esa misma misteriosa fuerza que empuja del estudio al no estudio ya ha hecho su trabajo cuando comenzamos a leer *Crimen y castigo*. En efecto, aunque se presente aún como estudiante, Raskólnikov ha dejado ya de serlo (la descripción de su pequeño cuarto menciona “algunos cuadernos y libros”, pero “sólo con ver lo llenos de polvo que estaban era evidente que hacía mucho tiempo que ninguna mano los tocaba”<sup>4</sup>); también él es “un hombre que se desintegra” (según la expresión que alguna vez empleó Canetti para referir a Kien), precipitado en

<sup>3</sup> Cfr. “El primer libro: *Auto de fe*”, ensayo publicado originalmente en *Das Gewissen der Worte* (Carl Hanser Verlag, 1973), añadido como apéndice a la edición española (Elías Canetti, *Auto de fe*, versión de Juan José del Solar, Muchnik, Barcelona, 1980, pp. 411-420).

<sup>4</sup> Fiódor Dostoievski, *Crimen y castigo*, versión de Omar Lobos, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2004, p. 35.

el abismo sin fondo de sí mismo y, no obstante su borrachera, o tal vez debido a ella, detectado como tal por Mermeládov en el célebre diálogo del comienzo, en una cantina de mala muerte: “Me atrevo a preguntarle –dice Mermeládov–, ¿ha tenido usted a bien prestar servicio? –No, estudio... contestó el joven... A pesar del reciente y momentáneo deseo de alguna comunicación con la gente, a la primera palabra efectivamente dirigida a él sintió de repente el desagradable e irritante sentimiento habitual de aversión hacia toda persona extraña que apenas tocara o solamente quisiera rozar su personalidad. –¡Así que es estudiante, o ex estudiante! –exclamó el funcionario– ¡Es lo que pensaba! ¡La experiencia, muy señor mío, la retirada de la experiencia!”<sup>5</sup>.

El delirio, el crimen, la autodisolución, anidan en la vida de los estudiantes y de los estudiosos de una manera oscura, compleja y profunda –a nivel del deseo. Pero esa investigación –que ante todo obtiene sus documentos en la literatura–, quedará aquí como una vía sin recorrer en profundidad, sólo esbozada, aunque fundamental en relación a la pregunta por la vida que determina su forma en el estudio, por lo que en ella crece a su pesar y por la temporalidad que le es propia.

*Para pensar no hace falta nada. Para estudiar sí.* Para estudiar son necesarias ciertas condiciones materiales y temporales (y es la ausencia de esas condiciones lo que impide estudiar a quienes no estudian, según referíamos antes). Sin embargo, como decíamos, no siempre lo que impide estudiar es la carencia de condiciones materiales para hacerlo (financiamiento, tiempo, libros, infraestructura para la investigación, colegas con los que confrontar resultados), sino algo que no es externo –que no es político, o no lo es en un sentido inmediato–, sino que yace en el corazón mismo de la vida estudiante, de la vida estudiantil

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

y de la vida estudiantil: el deseo de no estudiar y un deseo de no saber –que nos llevaría a una especie de *discurso de la ignorancia voluntaria*. Con ese deseo paradójico de perseverar en el desconocimiento han chocado una y otra vez los programas de transformación social de todas las épocas, sean revolucionarios o reformistas, y tal vez encuentra su emblema más pregnante en la alegoría de la caverna de *República VII*.

Aunque la tentación de incurrir en un discurso de la ignorancia voluntaria se asienta en ciertas verosimilitudes, y es prudente tomar en cuenta la complejidad que en una sociedad de masas implica el acceso al saber, a la filosofía, y en general a los llamados “bienes culturales”, más interesante es el registro del hecho de que los seres humanos han sabido librar rebeliones contra un destino de ignorancia, por desfavorecida que haya sido su condición. Como es el caso de los artesanos y obreros de París que en 1830 retardaban “hasta el límite extremo el ingreso al sueño” para “reparar las fuerzas de la máquina servil”; “desordenando el ciclo del día y de la noche”, nos han enseñado a poner en cuestión algunas evidencias, dice Rancière en su bello libro sobre *La nuit des proletaires*, traducido al castellano por el Colectivo Situaciones<sup>6</sup>. La historia de esas noches “arrancadas a la sucesión del trabajo y el reposo” es también la de muchos ferroviarios cordobeses que en 1920 y 1930, una vez concluida la jornada, atestaban la Biblioteca Popular Vélez Sársfield, fundada unos años antes –en 1909– por vecinos que hacían turnos de dos horas durante la noche para atenderla.

Los obreros de Rancière incursionan en las noches relegando el cansancio, como los estudiantes de Kafka evocados por Benjamin. Estudiantes, en efecto, son quienes no se cansan y postergan el sueño hasta que finalicen sus estudios: “Pero, ¿cuándo duerme?, preguntó Karl, contemplando maravillado

<sup>6</sup> Jacques Rancière, *La noche de los proletarios*, versión de Enrique Biondini, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.

al estudiante. Dormir... ¡Sí!, dijo el estudiante, dormiré cuando haya terminado mis estudios”. Impactado por esos seres despiertos y concentrados, Karl Rossler describe, en otro lugar, un estudiante que, durante la noche, en silencio, “leía el libro, hacía pasar las páginas, de vez en cuando buscaba algo en otro volumen que tomaba siempre con gesto rapidísimo, y a menudo tomaba apuntes en un cuaderno que se acercaba a la cara en forma extravagante”<sup>7</sup>. Benjamin conecta estos pasajes con el relato póstumo que Kafka tituló *De noche* –que en realidad, escrito en segunda persona, interpela al lector y nada dice de los estudiantes–: mientras todos duermen (sobre todo, podríamos pensar, quienes han trabajado en el día), “tú –escribe Kafka– velas”. “Alguien tiene que velar, eso es así. Alguien tiene que estar ahí”<sup>8</sup>.

Estudiar, escribir, hacer periódicos; ruptura política con el destino de oralidad al que estarían destinados quienes trabajan con las manos; interrupción del tiempo escandido por fuerzas productivas malogradas en la pura repetición, para abrir una experiencia de dislocación del orden que impide cualquier mezcla entre el día de los obreros y la noche de los estudiantes –y que sobre todo protege las ideas de la intrusión de *cualquiera* que reivindique el deseo de saber y el derecho a la filosofía; de cualquiera que declare a la filosofía como *lugar común*. Proletarios que en las noches, en vez de dormir toman lo que no les corresponde, y vulneran así un límite preciso, como lo hicieron igualmente algunos años más tarde los estudiantes que se proletarizaban, en coherencia con una militancia que procuraba poner la vida en consonancia con las ideas de transformación social.

<sup>7</sup> Cfr. Walter Benjamin, “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, versión de Roberto Vernengo, Monte Avila, Caracas, 1970, p. 236.

<sup>8</sup> Franz Kafka, *Relatos completos*, Losada, Buenos Aires, 2004.

En este punto podríamos convocar una antigua palabra, que acompaña a la vida estudiante y estudiantil cuando se organiza de manera política. Esa palabra es *emancipación*. ¿De qué debe emanciparse el deseo de estudiar? ¿Cuál es propiamente la emancipación (algunas de cuyas acepciones son, precisamente: romper con los mayores; abandono del hogar, etc.) de la forma de vida estudiante? Pero esta pregunta comporta algo extraño. Porque ni bien se plantea, asume una perspectiva universal: la perspectiva de la emancipación en general. Así por ejemplo, el movimiento estudiantil alemán del que Rudi Dutschke fue el máximo dirigente en la segunda mitad de los años sesenta, expresaba: “No luchamos únicamente por el derecho a estudiar más tiempo y de expresarnos con mayor eficacia. Esta es sólo una parte de nuestras preocupaciones. Lo esencial para nosotros es que todas las decisiones que nos conciernan deberán ser tomadas de manera democrática con la participación de los estudiantes. Lo que ocurre aquí en Berlín, al igual que en la sociedad global, es un conflicto cuyo centro no es ni la duración de nuestros estudios ni las vacaciones prolongadas. En realidad se trata principalmente de nuestra lucha contra la dominación oligárquica y por la realización de las libertades democráticas en todos los dominios de la sociedad”.

Una vida dedicada al estudio, es decir: a leer, hablar, escribir, ver, escuchar, interpretar, intervenir, dejarse afectar por las ideas, afectar con ellas, hacer algo consigo mismo, hacer algo con otros. El “estudio” pareciera pues connatural a la cultura de la letra; en tanto la imagen era portadora de una pedagogía particular, cuyo propósito tenía más que ver con la propaganda que con el saber (en ese sentido conecta con las actuales técnicas de publicidad): a los grandes frescos de las catedrales se los llamó por siglos el “libro de los Idiotas” (e.d. de quienes no pueden leer el Evangelio). Sin embargo, hay un “idiotismo” de otro signo, que nos toca muy de cerca, resultante de una ma-

nera de ser en la universidad contra la cual, entre otras cosas, surgieron las revueltas estudiantiles en el siglo pasado –de hecho los estudiantes radicalizados de Berlín, en los disturbios de 1968, llamaban a sus profesores *Fach-Idioten* (idiotas especializados). En sentido estricto, la “especialización” como forma de “idiotismo” es muy anterior y su denuncia acaso tan antigua como la universidad.

En ese extraño y a la vez anticipatorio relato que Robert Musil publicó en 1906 bajo el nombre de *Las tribulaciones del estudiante Törless* (no desmerecido por la adaptación cinematográfica de Volker Schlöndorff), lo que acecha no es “el deseo de no estudiar” –el “mundo sin cabeza” de Canetti– sino algo completamente distinto. La historia transcurre en un internado (llamado simplemente “el Instituto”) para jóvenes aristócratas –o con pretensiones de serlo– situado en un remoto lugar del Imperio, alejado de las “corrupciones de la gran ciudad”. La vida de los estudiantes transcurre allí en monotonía, entre las matemáticas, la literatura clásica y la filosofía, hasta que por el descubrimiento fortuito de un pequeño robo tres de ellos emprenden una investigación de los límites humanos y el enigma del alma a través del tormento, la humillación y la tortura ejercidos sobre un condiscípulo (el ladrón): “queremos saber hasta dónde podemos llegar con él”.

Bajo cierta atmósfera nietzscheana, la crueldad resulta la vía maestra para acceder al mundo tenebroso que se oculta detrás del previsible orden burgués en el que todo se halla perfectamente regulado. Un pequeño deslizamiento, un accidente insignificante precipita de uno al otro, del orden a la desgracia que encierra la secreta verdad de los rituales humanos que organizan el sistema de vínculos –y sus sacrificios. “Es posible que entre aquellos hombres que vivían en una firme y traslúcida construcción de vidrio y acero con su ordenada existencia alrededor de la oficina y la familia, y aquellos otros caídos,

grasientos, sudorosos y sucios, que vagaban por perdidos senderos, en medio de rugientes voces, hubiera un paso más, es más aún, que los límites de esos mundos, secretos y próximos, franqueables, se tocasen en todo momento”. La vida de los estudiantes transcurre en ese límite, propenso al desplazamiento continuo y al desvanecimiento. El sometimiento, el avasallamiento, el desprecio y el placer de la servidumbre (en el doble sentido) precipitan el desencadenamiento de lo incierto que amenaza desde el fondo de la existencia y de tanto en tanto se eleva a su superficie para que “lo horrible simplemente suceda” y el Mal irrumpa con toda su carga de banalidad y de oscuridad al mismo tiempo.

Pensativo y sereno, el joven Törless abandonará el Instituto no sin haber obtenido la enseñanza de que todo es posible cuando la pesadilla que ronda la vida humana se filtra en el mundo luminoso de la moral, de la cultura y el deseo de cultura, como si en lo posible que no sospechamos se sostuvieran los números imaginarios, las tragedias de Shakespeare y la filosofía de Kant que se invocan en el relato. Lo que aquí “impide estudiar” es sólo en apariencia la truculencia sexual y la crueldad; más bien la verdad de la vida que se manifiesta desde el corazón de las tinieblas se revela como el abismo sobre el que penden todas las cosas.

La pregunta “política” por la imposibilidad material de estudiar y por la adversidad de las condiciones sociales que sustrae del goce del estudio no deberá desentenderse en su interrogación –en su anhelo de transformación y en el deseo de un comunismo del conocimiento– de lo que acecha al estudio y a la forma de vida dedicada al estudio desde su mismo interior. Acaso la ininterrumpida mirada en la Gorgona es lo que preserva al estudio del “idiotismo” y paradójicamente a la vida en común de las tentaciones sacrificiales que alientan las retóricas de lo insondable.

1968, 1933, 1915

### Filosofía, política y universidad\*

El presente trabajo tiene por objeto una pequeña revisión de la relación entre la filosofía y los estudiantes, en tres estaciones fundamentales de la Universidad alemana –aunque no sólo– en el siglo XX, y en particular en tres filósofos. La pregunta que está a la base del recorrido que se propone a continuación es ¿cuál fue el impacto en la filosofía de ese sujeto político que emerge en el siglo XX con radicalidad; cuáles los interrogantes que le plantea y la interlocución que desarrolla con él? ¿Cuál el significado filosófico de su irrupción? Y también: ¿Estamos ante una “muerte del movimiento estudiantil” –en sentido hegeliano de la expresión? ¿Es el movimiento estudiantil una “cosa del pasado”, condenado a la repetición y a la “farsa”?

Para ello, voy a recorrer un breve itinerario en tres momentos muy particulares, con una cronología inversa –como si se

\* El texto que sigue a continuación resulta de un seminario sobre *¿Qué hacer en la universidad? El estudio como forma de vida*, que tuvo lugar en la Escuela de Filosofía de Córdoba durante 2010, año en el que las rutinas académicas se vieron alteradas por la toma de las aulas y un plan de lucha más general por parte de algunas organizaciones estudiantiles. Agradezco a los estudiantes y colegas que participaron en el seminario por las conversaciones, por la disposición a pensar colectiva y desprejuiciadamente la condición universitaria y por la confianza en las ideas para transitar situaciones de conflicto –que son la condición misma de la política y, siempre, una oportunidad para el pensamiento. Una primera versión fue publicada en Carlos Longhini y Guillermo Vazquez (compiladores), *Experiencia y repetición. Políticas del ¿Qué hacer?*, Editorial brujas, Córdoba, 2011.

tratase de un *racconto* cinematográfico–, tomando como hilo un antiguo motivo filosófico que estuvo y está en el centro de la politización estudiantil: me refiero al problema de la relación entre la filosofía y la acción –o, en términos más amplios, entre la teoría y la praxis.

*Frankfurt, 1968.* El 3 de abril, algunos estudiantes radicalizados entre los que se hallaban Andreas Baaden, Thorwald Proll, Gudrun Esslin, etc., incendiaron comercios en Frankfurt como protesta contra la indiferencia del gobierno y de la Academia alemana ante la guerra de Vietnam. Sin embargo, la rebelión de 1968 cobró su máxima intensidad tras el frustrado atentado contra Rudi Dutschke, el más prominente de los dirigentes de la *Sozialistischer Deutscher Studentenbund* (S.D.S.), el 11 de abril, en lo que se llamó “La sublevación de Pascuas”. Durante cinco días en continuación los estudiantes combatieron con la policía en Berlín, también en Hamburgo y en Frankfurt. El objetivo principal de esta sublevación era atacar el gran trust de prensa de Springer, cuyo gerente, Sebastian Hoffner, había sido colaborador de Goebbels en el Ministerio de Propaganda. El monopolio mediático de Springer-Hoffner concentraba más del 80% de los diarios y revistas de la República Federal. La gran motivación del Movimiento Estudiantil Alemán fue la desmonopolización de la prensa. Para ello, la consigna era: “Expropiar a Springer”<sup>1</sup>.

En mayo la periodista de *Konkret* Ulrike Meinhof convocaba a los estudiantes a endurecer las acciones contestatarias: “Las balas contra Rudi pusieron fin al sueño de la no violencia –escribió–. Quien no se arme, muere, quien no muere, es en-

<sup>1</sup> Cfr. Dutschke, R., *El estudiantado antiautoritario*, Ediciones del Siglo, Buenos Aires, 1968.

terrado vivo en las prisiones, en las casas de reeducación, en el siniestro cemento de las torres residenciales”<sup>2</sup>.

En este contexto de tensiones, el movimiento estudiantil alemán expresaba en una declaración: “No luchamos únicamente por el derecho a estudiar más tiempo y de expresarnos con mayor eficacia. Esta es sólo una parte de nuestras preocupaciones. Lo esencial para nosotros es que todas las decisiones que nos conciernan [pero al mismo tiempo, Dutschke había declarado: “No hay nada que no nos concierna”] deberán ser tomadas de manera democrática con la participación de los estudiantes. Lo que ocurre aquí en Berlín, al igual que en la sociedad global, es un conflicto cuyo centro no es ni la duración de nuestros estudios ni las vacaciones prolongadas. En realidad se trata principalmente de nuestra lucha contra la dominación oligárquica y por la realización de las libertades democráticas en todos los dominios de la sociedad”.

Desmesura manifiesta que recuerda situaciones assemblearias bien conocidas, en las que estudiantes radicalizados introducen a debate lejanas injusticias y solidaridades con causas remotas, presumiblemente alejadas del interés inmediato o concreto; adopción de una universalidad abstracta que abjura del interés particular, tal vez, pero también desmesura como resistencia al idiotismo –que hoy, cuando el movimiento estudiantil persiste como “cosa del pasado” en cuanto a su significado filosófico, parece haber sido heredada por el movimiento de derechos humanos. Como sea, el objeto último de esa revuelta fue el idiotismo –en sentido estricto, no peyorativo–, que

<sup>2</sup> Isabelle Sommier, *La violencia revolucionaria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 56. Citado por Esteban Juárez, en *Teoría crítica y experiencia estética. Los indicios de la praxis política en Theodor W. Adorno*, tesis para obtener el grado de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2010. Me he valido de este trabajo para muchos datos aquí considerados, así como también del importante libro de Silvia Schwarzböck, *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

resulta de una manera de ser en la universidad, y en efecto los estudiantes radicalizados de Berlín, en los disturbios de 1968, llamaban a sus profesores *Fach-Idioten*. Y lo que se halla en el centro, la relación entre Universidad y revolución, pensamiento y acción, teoría y praxis. En esa precisa encrucijada resultará central el nombre de Theodor Adorno.

Por su resistencia a toda inmediata conversión en praxis del pensamiento –por su elogio de la teoría y su crítica explícita de la agitación política como parte de lo mismo que ingenuamente combate–, los activistas estudiantiles acusaban a Adorno de haber quedado atrapado en la sensibilidad burguesa que su filosofía había contribuido como ninguna otra a desmontar, y, más aún, de permanecer en el “Gran Hotel del Abismo” –según la expresión que Lúkacs había acuñado en 1962, en el Prólogo a la *Teoría de la novela*–: “un espléndido edificio dotado de todo el confort y pintorescamente situado al borde de la Nada y del sinsentido”. En particular Hans-Jürgen Krahl, importante referente del SDS de quien Adorno había sido director en los estudios de doctorado, acusará a su maestro de hallarse atrapado en el individualismo burgués, cuyo ocaso, paradójicamente, su filosofía había permitido a comprender como muy pocas otras.

Con la *Dialéctica negativa* (1966) como fondo, dos pequeños textos de Adorno pueden ser considerados las reliquias de esa disputa. El primero de ellos, una conferencia pronunciada en febrero de 1969 en la emisora Berlín Libre que llevaba por título *Resignación*; el segundo, *Notas marginales sobre teoría y praxis* –un conjunto de apuntes para un curso de verano que debía dictarse en 1969 y finalmente no realizado, cuyo propósito era afrontar filosóficamente la hostil recepción que había tenido la *Dialéctica Negativa* por parte de algunos intelectuales como Krahl. Se trata, en efecto, de intervenciones político-filosóficas cuyos destinatarios eran los estudiantes radicaliza-

dos<sup>3</sup> que acusaban a los viejos representantes de la escuela de Frankfurt de no haber sido capaces de sacar las consecuencias políticas implicadas en la teoría crítica de la que eran autores; de haber sucumbido y retrocedido a la teoría tradicional por no apoyar el accionismo violento ni participar en él –y, por tanto, de “resignación”.

Adorno toma esta palabra en el breve texto antes mencionado –recordemos que se trata de una audición radial– para detectar el miedo, la desesperación y la impotencia en el origen de “la intolerancia represiva contra todo pensamiento que no lleve incorporadas las instrucciones para actuar”<sup>4</sup>, y sugerir –aunque sin nombrarlo directamente– que el activismo estudiantil no es sino una variedad de las infinitas psudoespontaneidades con las que el mundo administrado neutraliza todo lo que no ha sido aún homologado a sí mismo. La “impaciencia” del activismo frente a la teoría no realiza nada diferente de lo que existe, queda detrás del pensamiento al que hace objeto de denostación; es –dice siempre Adorno– una forma de capitulación y –objetivamente– de resignación. En otras palabras: “lo que se comporta como si estuviera al alcance de la mano es regresivo”<sup>5</sup> y por más que se presente como una liberación de la energía revolucionaria o una extensión del principio del placer, no es sino la forma al fin hallada de la resignación.

<sup>3</sup> El 31 de enero de 1969, un grupo de estudiantes del SDS tomaba una de las aulas del Instituto de Investigación Social para realizar reuniones políticas. El “viejo Instituto” –como lo llamaba Adorno– funcionaba dentro de la Universidad de Frankfurt de manera independiente. Adorno y Habermas, entre otros, se encontraban allí cuando la toma tuvo lugar. Ante la negativa estudiantil de abandonar la sala, recurrieron a la policía para proceder al desalojo. Hubo 76 detenidos (Cfr. S. Schwarzböck, cit., p. 100).

<sup>4</sup> Theodor Adorno, “Resignación”, en *Obra completa*, 10/2 [Crítica de la cultura y de la sociedad II– Intervenciones. Entradas. Apéndice], edición de Rolf Tiedermann, Akal, Madrid, 2009, pp. 706-711.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 710.

Por el contrario, no desiste quien no se deja aterrorizar por el mandato de actuar a cualquier costo. “El pensamiento abierto remite más allá de sí mismo... [y] es más abierto a la praxis transformadora que un comportamiento que obedece a la praxis”<sup>6</sup>. La confianza adorniana en el pensamiento, inutilizable e intraducible en orientaciones para el comportamiento, es el momento utópico que denuncia la utopía positivamente determinada como una forma de regresión. Su politicidad es manifiesta como una pura dislocación, como testimonio de lo irrealizado, como lo indisponible.

Una muy antigua sátira de origen incierto que ha recorrido todas las épocas hasta la nuestra, imputa a los filósofos tocar la lira mientras Roma arde, y lo que es aún peor, hacerlo sin saber que están tocando la lira, y sin saber que Roma arde. No es el caso del elogio de la teoría que Adorno mantuvo con pasión hasta el fin de sus días, sin desviar la mirada de la inmensa dificultad con que la pregunta *¿qué hacer?* se carga al cabo de los años. La respuesta última de Adorno es: pensar.

*Freiburg, 1933.* Martin Heidegger, cuya celebridad mundial no había dejado de crecer tras la publicación de *Ser y Tiempo*, asume como Rector de la Universidad de Friburgo en abril, propuesto por su antecesor, el socialdemócrata Von Möllendorf. Inmediatamente después de la asunción Heidegger ingresa en el Partido Nacionalsocialista, donde permanecerá hasta 1945. En ejercicio de su cargo, promueve campamentos de trabajo, la formación ideológica de estudiantes y profesores, un contacto regular y estrecho con las formaciones estudiantiles de las SA (*Strurmabteilung*). Dimite al Rectorado en febrero de 1934. Con esa dimisión concluye el “protagonismo político” de Heidegger, quien desde entonces no desempeñará papel ninguno en la política universitaria, ni en la extrauniversitaria.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 711.

Diez meses en total, que han significado una cuña clavada en el corazón de la filosofía del siglo XX.

Los textos fundamentales para el estudio de ese breve tiempo a cargo del Rectorado son, en primer lugar el discurso de asunción del Rectorado, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, la autointerpretación de su inserción en la universidad nacionalsocialista que Heidegger realiza ante una comisión desnazificadora en 1945, la entrevista del *Spiegel*, publicada póstuma, y los recientemente editados *Cuadernos negros*<sup>7</sup>. Menos conocido es el discurso que realizara en la ceremonia de matriculación de estudiantes en la Universidad de Friburgo, el 25 de noviembre de 1933, que lleva por título *El estudiante alemán como trabajador*<sup>8</sup>. En este escrito quisiera detenerme ahora.

El texto comienza con una crítica explícita del importante *memorandum* escrito por Wilhelm von Humboldt con motivo de la fundación de la Universidad de Berlín en 1810, donde se lee que “El Estado nunca debe perder de vista que es una fuente de obstáculos, desde que se inmiscuye [en los asuntos universitarios], y que estos asuntos irán, en sí mismos, infinitamente mejor sin él...”. Contra lo que consta en el informe humboldtiano, Heidegger afirma que el Estado de la nueva Alemania requiere de un pensamiento también nuevo acerca de la Universidad, y en particular una activación de la pregunta acerca del estudiante alemán, que ya no puede ser

<sup>7</sup> Los tres primeros textos fueron editados conjuntamente en español en Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana / El Rectorado 1933-1934 / Entrevista del Spiegel*, versión de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989. Los *Schwarze Hefte* [2014], en tanto, han sido asimismo traducidos al castellano: Martin Heidegger, *Cuadernos negros 1931-1938*, versión de Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2015

<sup>8</sup> Heidegger, Martin, GA n° 16, pp. 198-208. Hay una versión española de Julio Quesada en *Er. Revista de filosofía*, n° 29, Sevilla/Barcelona, III/2000; también publicada en *Nuestra memoria*, n° 33, Buenos Aires, 2010. Para todas las citas usamos esta traducción.

pensado como un mero “sujeto de derechos en el seno de la Universidad”, según era concebido en el escrito de Humboldt: “¿quién es, pues, el estudiante de la nueva realidad alemana?... La pregunta hace dar al estudiante alemán un primer paso hacia un nuevo sacrificio”.

El nuevo estudiante alemán es “asiduo en las salidas sobre el terreno” y en rigor, dice Heidegger, “no estudia más”; su voluntad de saber es de otro orden, se orienta a algo muy diferente: “dominar en la claridad de la esencia de las cosas, y por la fuerza de este poder estar resuelto para la acción”. Se abre pues una exigencia de saber que no tiene su origen en la ciencia misma sino en “los poderes de la existencia del pueblo”. El despliegue retórico heideggeriano tiene aquí por ejes la acción y el compromiso: “...la juventud alemana no tiene elección. Es necesario que haga lo que tiene que hacer. Sabe... que está comprometida con la meta de este objetivo: imponer la nueva exigencia del saber en el devenir del Estado. Comprometerse abiertamente en la tarea de este fin, esto es lo que para nosotros significa un estudiante alemán”. Asimismo, la argumentación heideggeriana está explícitamente recorrida por un anti-intelectualismo radical y un elogio del “primitivismo” como fuerza y vocación para imponer la nueva exigencia de saber contra el mero “estudio” –definido aquí peyorativamente como “la aplicación del buen alumno, encaminado a realizar bien los exámenes, sin sorpresas, ajustados de antemano, lo que llamamos ‘trabajo escolar’”. Un “trabajo anodino –continúa Heidegger– propio de quienes están dotados, aunque incapaces de liberarse de la estrecha sujeción a los libros y las disputas eruditas, que nunca llegan a las cosas mismas”.

Liberado pues de esta sujeción al estudio, el estudiante de la nueva Alemania que “ha entregado su propia voluntad a los poderes” del pueblo, deberá sacrificar su individualidad a la camaradería y estar dispuesto a “dejarse guiar”. El estudiante

alemán no estudia más, “se ha convertido en un trabajador”. Esta oposición entre *trabajo* y *estudio* complementa la anterior entre *compromiso* y *sujeción a los libros* y ambas articulan la marcha del discurso, bajo el claro influjo de *Der Arbeiter*, que Ernst Jünger había publicado pocos años antes y había tenido un impacto decisivo en el clima cultural de la revolución conservadora que incoaba la Universidad alemana en los años '20 y '30.

Contra el saber como erudición, curiosidad y puro juego intelectual, Heidegger convocaba en este texto el “coraje” del abismo, la “movilización” para enfrentar el peligro que asedia a la Universidad alemana, y exigía el compromiso con “el nuevo orden de la existencia estatal y de su saber nacional”. De manera que la matriculación deja así de ser una simple admisión en la Universidad para convertirse en una “decisión”<sup>9</sup>. Finalmente, el rector concluye su discurso con una invocación a Albert Leo Schlageter<sup>10</sup> –nombre emblemático de la agitación estudiantil nacionalsocialista de esos años– y con un rutilante “*Heil Hitler!*”.

Así, el filósofo del siglo XX que con más insistencia y agudeza nos legaría la pregunta por el pensamiento y la tarea de preservarla de su olvido, se halla en 1933 devorado por la inmediatez de los acontecimientos, promueve el activismo comprometido y la movilización capaz de invocar oscuros poderes del pueblo, el arte, la naturaleza y la historia, contra cualquier “paso atrás” frente a la positividad de los hechos histórico-po-

<sup>9</sup> La palabra *Entscheidung*, que presenta aquí una singular gravitación –al igual que otras como “misión”, “espíritu”, “voluntad”– será posteriormente deconstruida en textos de Heidegger de los años '40 y '50.

<sup>10</sup> Oriundo de la Selva Negra, Schlageter había abandonado sus estudios para combatir en la Primera Guerra y, luego de la derrota, formó parte de la resistencia contra la ocupación francesa en la zona del Rin. Tras un atentado, fue apresado en 1923, juzgado y finalmente fusilado en Düsseldorf.

líticos desencadenados y denostando toda aspiración de autonomía filosófica.

*Berlín-Córdoba, 1915.* Un estudiante alemán de 23 años acababa de romper con la llamada “Comunidad escolar libre” a la que pertenecía [la misma frente a la que, cuatro años más tarde –en 1919–, el viejo Weber pronunciaba, en Munich, sus célebres conferencias sobre *La ciencia como vocación* y *La política como vocación*], acusándola de legitimar el poder de las instituciones vigentes y de renunciar al ejercicio de la crítica. Su nombre era Walter Benjamin y como testimonio de esa ruptura escribe un breve texto, *La vida de los estudiantes*, en 1915. El mismo año, en la universidad de la ciudad argentina de Córdoba, un joven que acababa de graduarse llamado Deodoro Roca, leía en el salón de grados de esa Universidad un texto de título *Ciencia, maestros y universidades*. La comunidad de ideas que revelan esos escritos (y otros de esos mismos años) resulta hasta tal punto sorprendente, que permite encontrar en ellos una misma inspiración y una misma crítica. Es posible, pues, trazar algunos *Passagen* entre estos escritores que vivieron durante los mismos años<sup>11</sup>, mutuamente desconocidos y distantes en el espacio. En primer lugar, rompen con la tradición espiritualista de la filosofía de universidad (Schelling, Humboldt, Fichte, Hegel...) –al igual que lo habían hecho el panfleto schopenhaueriano contra la filosofía de universidad incluido en *Parerga y paralipomena* (1851)<sup>12</sup> y las conferencias,

<sup>11</sup> Deodoro Roca nació en 1890 y murió en 1942, casi sin haber salido de Córdoba, en tanto que Walter Benjamin nació en Berlín en 1892 y murió en Port-Bou en 1940, tras una vida marcada por el nomadismo y el exilio.

<sup>12</sup> La filosofía académica –es la temática general del escrito– no se corresponde en absoluto con la verdad de la filosofía tal y como el filósofo debe vivirla, pues en las universidades el pensamiento se halla mediado por un triple poder: el político, el religioso y el de la opinión pública. La antigua *querelle* entre la filosofía académica/profesional y la filosofía como libre investigación de la verdad (entre quienes viven de la filosofía

de claro tono schopenhaueriano, sobre *El porvenir de nuestras escuelas*, que el joven Nietzsche pronuncia durante su estancia académica en Basilea<sup>13</sup>.

y quienes viven para ella), que recorre su historia desde la polémica entre Sócrates y los sofistas [¿Debe la filosofía percibir una retribución económica? –ver el comienzo del *Protágoras* y el libro de Marcel Hénaf, *Le prix de la vérité. Le don, la philosophie, l'argent* (Seuil, Paris, 2002)], tiene en Schopenhauer una estación fundamental. Lo que en realidad les importa a los filósofos de universidad –escribe Schopenhauer una y otra vez– es conseguir unos honrados ingresos para sí mismos, sus mujeres y sus hijos, e incluso gozar de una cierta consideración por parte de la gente. Por el contrario, el interés supremo de un filósofo verdadero es la búsqueda de la clave de nuestra existencia. Por ello –continúa, y evoca hacia el final del texto el rechazo de Spinoza de una cátedra en Heidelberg– es muy raro que un auténtico filósofo haya sido también profesor en la Universidad. Kant constituiría la excepción. En efecto, la primera condición para hacer algo genuino en filosofía es aquí una disposición fuera de toda normalidad; una disposición contra lo que es la regla de la naturaleza humana: aprovecharse de los beneficios materiales que se obtiene de un asunto (p. e. la filosofía) junto con la mujer y los hijos –como el reino animal en su conjunto, lo normal en el hombre es comer, beber, reproducirse y alimentar sus crías. El error fundamental y la mayor confusión radican en que las universidades se atribuyen también, en cuestiones decisivas, la última palabra y el voto decisivo. En el fondo de toda esta diatriba está *El conflicto de las Facultades*, aunque extrañamente Schopenhauer no hace nunca mención de este texto [sólo en el último párrafo habla de las “tres facultades superiores” y su diferenciación con la filosofía]. El núcleo de la reflexión radicaliza el planteo kantiano llevando la autonomía hasta el límite: se trata de liberar la filosofía de la influencia, el control y la censura del Estado (cfr. Arthur Schopenhauer, *Sobre la filosofía de Universidad*, versión de Mariano Rodríguez, Tecnos Madrid, 1983).

<sup>13</sup>En los primeros meses de 1872, Nietzsche pronuncia cinco conferencias sobre *El porvenir de nuestras escuelas* por encargo de la Sociedad Académica, en Basilea –tenía entonces 27 años y acababa de ser publicado *El nacimiento de la tragedia*. El tema general era la contraposición entre la cultura y el Estado, considerados como dos poderes radicalmente enemigos. Nietzsche critica aquí la subordinación de la cultura al Estado y afirma la necesidad de una emancipación cultural; piensa a la vez contra el

En *La vida de los estudiantes*<sup>14</sup>, Benjamin comienza por una acerba crítica a la consideración de la ciencia como una cuestión puramente profesional, ligada a la obtención de habilitaciones y títulos, tal y como, según él, era considerada por la mayoría de los estudiantes, a quienes trata como miembros de una comunidad “inescrupulosa e interesada”, en la que el “espíritu creador” degenera en “espíritu de funcionario”, lo cual se expresa en el hecho de que “no se encuentra en los estudiantes libres ninguna voluntad progresista frente al poder reaccionario de las instituciones universitarias”, y sí un rechazo de *lo imprevisible*, considerado el espíritu mismo de la vida estudiantil –donde lo central, como lo será asimismo para Deodoro Roca, es la palabra *vida*<sup>15</sup>. Es posible aprehender aquí, nítido, el ras-

mercantilismo que invade la educación y contra la intervención estatal en la cultura; afirma la importancia del individuo y promueve la fundación de un clasicismo inactual no universitario. La institución de una nueva cultura se enfrenta a dos fenómenos complementarios: la extensión (democratización) de la instrucción y la especialización. Para desarrollar su argumento, el joven profesor se vale de un recurso literario bastante tópico: un viejo y venerable filósofo –quizá Schopenhauer– afirma la tesis de una cultura auténticamente clásica; una toma de posición aristocrática, antimoderna, antihistórica y antiacadémica (antihegeliana). En el momento en que pronuncia las conferencias, Nietzsche forma parte de la Universidad, y tal vez considera –dice Giorgio Colli– que la lucha antiacadémica debe librarse en el interior mismo de la institución universitaria. ¿Cómo hablar de la universidad, desde la universidad, evitando la pedantería y la jerga académica? “Nuestros académicos –escribe Nietzsche– viven sin filosofía y sin arte.” Una idea fundamental de estos textos es el concepto de *inactualidad* –que será desarrollado un año más tarde en las *Unzeitgemässe Betrachtungen*. (Cfr. Giorgio Colli, *Introducción a Nietzsche*, versión de Romeo Medina, Folios, México, 1980, pp. 38-42).

<sup>14</sup> Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, en *La metafísica de la juventud*, versión de Luis Martínez de Velasco, Altaya, Barcelona, 1998.

<sup>15</sup> “...para la inmensa mayoría de los estudiantes la ciencia es una cuestión puramente profesional, y puesto que, según se cree, la ciencia no tiene nada que ver con la vida, sólo influye en aquellos que la siguen” (*Ibid.*, p. 119).

tro schopenhaueriano: “no conduce a nada bueno considerar morada de la ciencia aquellas instituciones donde suelen adquirirse como medios de vida y de profesión cosas como títulos, habilitaciones, etc... la tarea: fundar una comunidad de hombres con conocimientos en lugar de una corporación de funcionarios y licenciados”<sup>16</sup>.

En los años ‘30, hacia el final de su ensayo sobre Kafka, Benjamin se detiene en la figura de los estudiantes que aparecen en los relatos kafkianos como “representantes de una raza que tiene particularmente en cuenta la brevedad de la vida”; como extraños seres “que no duermen”, emparentados aquí con los “ayudantes” y con los “locos”. Entre un texto y otro –entre *La vida de los estudiantes* y *Franz Kafka*– han pasado casi veinte años y la universidad ha quedado para Benjamín definitivamente en el pasado, pero se trata siempre de aprehender el secreto de una forma de vida donde se anega todo “trabajo productivo” (en sentido marxiano, es decir como subordinado a la plusvalía capitalista), y donde la lógica social de la producción de mercancías y reproducción de la vida se interrumpe, pues la consagrada al estudio es una existencia que no prepara para la familia ni para el ejercicio de ninguna profesión [en efecto, cuando los padres aconsejan o imponen a los hijos optar por carreras como medicina, abogacía o ciencias de la economía en vez de dedicarse a la filosofía, las matemáticas o la crítica de arte, se están oponiendo siempre, explícitamente o no, al cautiverio del estudio y de la forma de vida implícita en él, catastrófica tanto para el desempeño profesional como para una normalidad familiar].

<sup>16</sup> *Ibid.* Esa misma inspiración anima el proyecto de “supresión del Doctorado en Derecho”, presentado al Consejo Directivo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, por el consejero Deodoro Roca en 1920.

Lejos de la desconfianza benjaminiana frente a la condición estudiantil de su tiempo (que abdica de la forma de vida que le es más propia), quien sería el mentor de la Reforma universitaria de 1918 considera a los estudiantes en otros términos y con otro tono, pues al menos en esos años –aún ajeno a la desesperanza con la que autointerpreta la Reforma durante los años treinta–, Deodoro refiere a la juventud estudiosa como el sujeto político destinado a producir un cambio socio-cultural cuya radicalidad desbordaría las universidades pero tendría en ellas su origen. ¿Qué es una generación? ¿Cuáles son sus tareas? ¿Cómo es su relación con una herencia? ¿De qué modo reivindicar el derecho a una experiencia *propia*? Tales preguntas, que marcan una nítida y extraña comunión benjaminiana, irrumpen con intensidad en una circunstancia de “bancarrotta moral” y necesidad de acuñar otras “fuerzas morales” –según el léxico de José Ingenieros, decisivo en la prosa de Roca.

El tránsito de una universidad profesionalista a una universidad “socrática”<sup>17</sup> no es en Deodoro únicamente una simple reconversión institucional sino un espíritu orientado a la transformación social. “Pienso –escribe– que en las universidades está el secreto de las grandes transformaciones. Ir a nuestras universidades a vivir, no a pasar por ellas... al espíritu de la nación lo hará el espíritu de la Universidad... Naturalmente, la universidad con que soñamos no podrá estar en las ciudades. Sin embargo, acaso todas las ciudades del futuro sean universitarias”<sup>18</sup>. Este anhelo, no obstante, comienza a desvanecerse casi de inmediato, y se estropea completamente en la

<sup>17</sup> En igual sentido escribía Benjamin: “...he aquí lo más chocante y mortificante de la universidad: la atención mecánica con que el auditorio sigue las lecciones. Este tipo de receptividad sólo podría contrarrestarse por medio de una cultura verdaderamente académica o sofisticada de la conversación” (*Ibid.*, p. 127).

<sup>18</sup> Deodoro Roca, “La nueva generación americana” [1918], en *Obras reunidas I. Cuestiones universitarias*, edición al cuidado de Guillermo

década infame<sup>19</sup>; es posible pues comprobar en los escritos de Roca de esos años cómo los términos se invierten: no hay ni puede haber Reforma universitaria sin una previa transformación social.

La crítica del contubernio entre poder político y autoridades universitarias en el texto de Benjamin<sup>20</sup> era asimismo el principal motivo de la Reforma cordobesa; no obstante, *La vida de los estudiantes* carece de cualquier pretensión de reformar la institución universitaria y procura más bien la captación de una “estructura metafísica”.

Sin embargo, según un primer “pasaje” que podría trazarse, lo que se halla en juego tanto en los escritos benjaminianos de esos años, como en los de Deodoro es una reflexión sobre la cultura y una disputa por la ciencia (contra su apropiación por el cientificismo y la profesión), bajo la idea común de que es “la insatisfacción de los estudiantes” contra la “servidumbre de la ciencia” lo que organiza la vida estudiantil. En el mencionado escrito de 1915 sobre *Ciencias, maestros y universida-*

Vázquez y Diego Tatián, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2009, pp. 31-32.

<sup>19</sup> En *La universidad y el espíritu libre*, escrito de 1920, Deodoro detecta ya la primacía del “problema social”: “[comprender que] el mal de las universidades es un mero episodio del mal colectivo, que la institución [universitaria] guarda una correspondencia lógica con las demás instituciones sociales, que el problema ya no es sólo darse buenos o malos maestros”. Decepción temprana sobre las posibilidades de prosperar de la Reforma, inversión respecto al contenido de 1918: no es la universidad el “secreto” de la transformación social; es la transformación social el secreto de la reforma universitaria.

<sup>20</sup> “...los estudiantes permanecen siempre retrasados con respecto al cuerpo docente, pues no poseen un cargo oficial, y la base jurídica de la universidad, corporeizada en el Ministro de Educación, que no es nombrado por la universidad sino por el gobierno, es un acuerdo semioculto entre la autoridad académica y los órganos estatales, a espaldas del alumnado (y en algunos casos aislados y fortuitos, también del profesorado)” (Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 121).

des, Deodoro afirmaba –como lo hará varias veces en escritos posteriores– una idea socrática de ciencia y la bancarrota del cientificismo. En efecto, “...la ciencia tiene sus entusiastas pero tiene también sus fanáticos, y si fuera necesario tendría asimismo sus intolerantes y sus violentos. Afortunadamente lleva el remedio consigo misma...”<sup>21</sup>.

Tanto Roca como Benjamin postulan la necesidad de una izquierda –un movimiento estudiantil y un movimiento obrero– que afronte los grandes temas de la cultura contemporánea; la asunción de los más urgentes debates sobre arte, música, literatura –tradicción “perdida” de la que los textos de Roca agrupados como *Estética y crítica*<sup>22</sup> constituyen un documento relevante, y que en la Argentina tiene un exponente tardío en José Aricó. Benjamin lo dice de este modo: “[La corporación estudiantil es] un movimiento burgués, indisciplinado y miope, que no se avergüenza de hacerse pasar por luchador y liberador de la vida universitaria. El estudiante universitario no se encuentra... donde se combate por el arte nuevo, ni al lado de sus escritores y poetas, ni siquiera cerca de las fuentes de la vida religiosa”<sup>23</sup>. El estudiante alemán, para Benjamin, simplemente ha subordinado todo espíritu creador al anhelo de convertirse en funcionario.

<sup>21</sup> Deodoro Roca, *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, *op. cit.*, p. 6. La destrucción de la ciencia por la pedantería cientificista tiene según Deodoro un principal responsable: Alemania. “Acuso especialmente Alemania de haber contribuido a matar la imaginación en la ciencia con el culto exagerado del hecho” –escribe en el exacto momento en el que Benjamin componía, en Alemania, su texto sobre los estudiantes. Tanto en Roca como en Benjamin, el motivo central que se antepone al positivismo triunfante es el de “la solidaridad de la ciencia con la vida” (*Ibid.*, p. 8, p. 32).

<sup>22</sup> Deodoro Roca, *Obra reunida II. Estética y crítica*, edición al cuidado de Guillermo Vázquez y Diego Tatián, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2009.

<sup>23</sup> Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 126.

Asimismo, quien sería el autor del *Drama barroco...* y el máximo activista de la Reforma convergen en considerar a la filosofía, la conversación socrática en su aspiración de universalidad, como antídoto de todo profesionalismo; como “aliento y protección de la comunidad filosófica... no mediante cuestiones propias de una filosofía profesionalizada y científicamente limitada –escribe Benjamin–, sino mediante las cuestiones metafísicas de Platón y Spinoza, de Nietzsche y los románticos”<sup>24</sup>. Exactamente lo que Deodoro llamaba “espíritu filosófico”, según él “muerto y amortajado en las universidades y en todos los institutos oficiales de cultura”<sup>25</sup>. El cultivo de la ciencia acotado a la especialidad aparece aquí como capitulación no sólo de la filosofía sino de toda inteligencia colectiva y de un intelecto general capaz de afrontar “los problemas universales de la cultura”<sup>26</sup>. En ruptura con la herencia kantiana tanto como con la hegeliana, el protagonismo adjudicado aquí a una filosofía renuente a volverse disciplina es lo que permite a los saberes universitarios la interlocución con ideas de otro origen: “En su función creadora, el estudiante viene a ser como un gran transformador encargado de utilizar un aparato filosófico para traducir a un lenguaje científico, las ideas nuevas previamente surgidas en el terreno del arte y de la vida social”<sup>27</sup>. La filosofía como interés en la no-filosofía, la universidad como atención por la vida no universitaria y por experiencias que tienen lugar al margen de su ámbito, rompe tanto con la “autonomía” científica como con la “heteronomía” profesionalista (y también, por anticipación, con lo que Heidegger va a llamar en 1933 “autoafirmación” [*Selbstbehauptung*] de la universidad), en favor de una “heterogeneidad” irreductible a cualquier idea

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>25</sup> Deodoro Roca, *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>27</sup> Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 129.

de “ciencia politizada”; ni autónoma, ni heterónoma, heterogénea resulta aquí una universidad sensible a una pluralidad intelectual, estética y social de la que toma sus objetos, y por la que se deja afectar.

Así comprendida, la heterogeneidad universitaria reconoce una responsabilidad que no se reduce al hecho de asumir una pertenencia institucional, estatal, nacional (aunque esto también deba volverse asunto a pensar, más allá del infantilismo político que concibe el tránsito por la universidad pública como un puro e ininterrumpido reclamo); antes bien esa responsabilidad se ejerce como resistencia a la imposición de una lengua única, o mejor aún: acto de invención en la lengua y el saber (imaginación de saberes “improductivos”; producción científica inapropiable por el Capital...) que permite sustraer el estudio, el producto del estudio, la forma de vida dedicada al estudio, de la “ciencia politizada” en cualquiera de sus variedades: la que es capaz de acuñar el Estado nacional, tanto como las que ponen en circulación los grandes centros de financiamiento y los organismos internacionales de crédito como si se tratara de una pura neutralidad –o incluso la “ciencia politizada” en su acepción asistencialista, muy extendida en algunas militancias estudiantiles.

Un cotejo de toda reificación académica con el tribunal de la imaginación radical, reivindica la existencia –o coexistencia– de una “universidad inferior” (según esa extraña y tal vez irónica manera kantiana de hablar), en el interior de la cual, transversal a todas las “facultades superiores”, saberes y técnicas, se acepte el trabajo crítico de una filosofía “menor” (en sentido deleuziano del adjetivo<sup>28</sup>), entre pasado y futuro, en la

<sup>28</sup> Según una primera característica, el sintagma “literatura menor” adjudicado por Deleuze y Guattari a Kafka, no designa la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor. En segundo lugar, afirman, en ella todo es político. Su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con

precisa encrucijada de una herencia –hecha de revolución y de reforma universitaria– y un porvenir abierto por pensar.

2017. Más allá de la autonomía y de la heteronomía, ¿cuáles son las preguntas y las prácticas correctas para animar a la universidad pública con una potencia de afectar y una potencia de ser afectada? –esta expresión interesa en su complejidad, y en particular la potencia que es designada por la voz pasiva del verbo. Las preguntas por la relación entre pensamiento y acción, entre Estado y universidad, entre cultura y mercancía, entre herencia y generación (en el doble sentido del término), entre historia y experiencia, y otras con las que debió confrontarse la filosofía en el siglo XX, están ahí, inscriptas siempre en la encrucijada del mito –que antes de serlo había sido crítica– y la crítica –nunca exenta de su captura por el mito. En cualquier caso, ¿qué significaría atreverse hoy a plantear intempestivamente la pregunta por una contigüidad posible del cono-

la política. La tercera característica consiste en que todo adquiera un valor colectivo. La literatura es cosa del pueblo. La literatura menor consiste así en una desterritorialización de la lengua, una articulación de lo individual en lo inmediato político, un dispositivo colectivo de la enunciación. La reflexión deleuziana del lenguaje se lleva a cabo en el capítulo cuarto de *Mille plateaux*, escrito como otros libros junto a Felix Guattari. La lingüística es el modelo científico –cuyos principios serán desmontados uno a uno– por el que una lengua se homogeneiza, estandariza y centraliza –es decir, se vuelve una lengua oficial, normalizada, una “lengua mayor” que se corresponde con el Estado en tanto institución disciplinadora. Mayor y menor son funciones de la lengua cargadas de politicidad, por lo que la “política de la lengua” que encierra una literatura menor consiste en “poner la lengua en variación” en introducir en ella diferencias, es decir *construir una lengua en la lengua*. La concepción deleuziana de la filosofía con “creación de conceptos” es al mismo tiempo una concepción de la filosofía como trabajo en la lengua. (Sobre la crítica deleuziana de la lengua y su uso política como literatura menor, ver Axel Cherniavsky, *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze*, Publications de la Sorbonne / La philosophie à l'œuvre, Paris, 2012).

cimiento y la vida? ¿Cómo hacerlo de otro modo respecto de como lo hiciera Benjamin, de como lo hicieron los reformistas –puesto que el mundo es otro–, pero cómo, por fin, hacerlo? ¿Qué hacer –*en la Universidad*? Pregunta política por autonomía cuyo solo planteo y traslación al ámbito de producción y transmisión de los saberes –y no tanto una respuesta inequívoca– restablece una resistencia en su interior.

Acaso al igual que las generaciones de todas las épocas, también la actual debe confrontarse con la clausura de la significación –cuya amenaza adopta formas nuevas. Una de las tareas frente a esa invariante de la experiencia humana –la adversidad– y la posibilidad –más rara– que se abre por el deseo de otra cosa, se sustrae de la “farsa” sólo en la medida en que no desampara la voluntad de la lucidez, ni el anhelo de experiencia de un saber acerca de las vías muertas del pasado. El movimiento estudiantil se sustrae de un cautiverio en el puro pasado y recupera su significado político si es capaz de renovar y vivir creativamente antiguos interrogantes. Por ello la obra del pensamiento (sea como teoría, sea como praxis) no admite repetición. Lo sabemos por herencia; la invención es la herencia de la Reforma.

## La invención y la herencia

### Variaciones sobre la autonomía\*

**Uno.** Pensar la relación entre el conocimiento y la política remite a uno de los nudos centrales que aloja toda sociedad humana, y que adopta especial dramatismo en momentos en los que una colectividad se halla afectada por un proceso de transformaciones profundas. En el siglo XX, tanto el nazismo como el estalinismo pusieron en marcha experiencias de politización de la ciencia, subsunciones del Saber al Poder que dieron lugar a expresiones como “ciencia aria” o “ciencia proletaria”, para llevar adelante una batalla contra las formas “judía” o “burguesa” de concebir el mundo. Correlativamente, la universidad quedaba allí subordinada al Estado en tanto instrumento ideológico en la tarea de producir una nueva sociedad.

La tradición ilustrada, por su parte, acuñó la noción de “autonomía” y en base a ella una manera de entender la universidad que tiene su texto canónico en *El conflicto de las facultades* (1798), donde el viejo Kant postulaba la libertad irrestricta en la indagación filosófica, sustraída por su misma naturaleza a toda forma de censura ejercida desde el poder político (de la que él mismo había sido objeto pocos años antes), y concebía a la Facultad de Filosofía –que en su tiempo era mucho más

\* Texto originalmente publicado en Eduardo Rinesi (coord.) *Ahora es cuando. Internacionalización e integración regional universitaria en América Latina*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad nacional de General Sarmiento, 2013.

extensa que la disciplina “filosofía” y que abarcaba más o menos lo que hoy llamamos ciencias sociales–, en analogía con la Asamblea Nacional de 1789, como “el ala izquierda en el Parlamento de la ciencia”<sup>1</sup>. Este opúsculo kantiano está en el origen de una herencia.

¿Qué hacer con una herencia? Pregunta que designa un motivo político mayor en la encrucijada de transmisión y ruptura donde se inscribe siempre la cuestión generacional –que fue asumida por la Reforma universitaria del 18 de manera explícita para desentrañar su propia singularidad. La creación de tradiciones y la invención de la herencia, en efecto, no son tareas ajenas a las aspiraciones emancipatorias de las que algunas generaciones son depositarias. Además de otras, esa tarea requiere una disputa por las palabras, cuyo significado nunca es transparente y dado sino siempre un efecto de experiencia. Entre ellas “democracia”, “república”, “libertad” o –la que buscamos poner en consideración aquí– “autonomía”. La disputa de (en) la idea de autonomía es interior a su sentido, un litigio abierto por su significado, siempre determinado histórica y políticamente. Cada vez resulta necesario elevar a concepto esa disputa –que no es por tanto entre autonomía y no autonomía sino interior a la noción misma.

La reinención de la autonomía –y no una mera trasposición sin mediaciones de acepciones acuñadas en contextos que eran otros– es la tarea que las generaciones universitarias deberán siempre reemprender, equidistantes de su abandono y la repetición que la marchita. Antigua palabra que el tiempo carga de sentido, concepto inagotable que encierra muchas cosas nuevas, la autonomía mantiene abierta la pregunta por la actualidad y también por la inactualidad; toma por objeto la época pero preserva la historia que la desnaturaliza; ensaya

<sup>1</sup> Kant, I., *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, Debate, Madrid, 1992, p. 17.

un desciframiento del presente a la vez que atesora un anacronismo crítico frente al “progresismo reaccionario” que arrasa la memoria de las cosas. En su acepción más viva no designa una simple formalidad defensiva, ni desdeña interpretar las corrientes profundas de la vida social –tampoco lo que es singular y lo que es raro–, ni se concibe como fin en sí mismo. En cierto sentido *la autonomía no es autónoma* –no lo es de la historia, no lo es de la memoria, no lo es del reino de la necesidad en el que ejerce su libertad, no lo es de los dilemas en los que toda sociedad se haya inscripta–, más bien remite siempre a interrogantes que la determinan y le proporcionan un contenido y una dirección: ¿autonomía de qué?, ¿autonomía para qué?, ¿autonomía para hacer qué? ¿autonomía con quién?...

La procura de una *autonomía con mundo* resguarda la interrogación por el saber de su malversación en autismo, se quiere sensible a la no-universidad y activa una capacidad de abrir la experiencia que atiende lo no sabido, lo inesperado, lo nuevo, lo imprevisto que obliga al trabajo del concepto para su reapropiación. Autonomía es lo que devuelve la universidad al mundo y el mundo a la universidad –para su comprensión, para su lectura, para su transformación y para su cuidado–, donde “mundo” no se determina según una acepción puramente física, ni equivale al conjunto de todo lo que hay, sino más bien invoca un concepto de la imaginación radical que incluye también lo que no hay, lo irrepresentable (o *ex-óptico*), lo ausente, lo que falta, lo posible (“las cosas ocultas desde el comienzo del mundo” de las que hablan las Escrituras). La recuperación de la idea de mundo –desde siempre en el centro de la aspiración más noble que define a la *universitas*– se insubordina del “avance de la insignificancia” en la universidad, muchas veces disimulado bajo un léxico indiciario de una heteronomía naturalizada que escabulle su condición eminentemente política; *la heteronomía del mercado*, en efecto, vulnera la autonomía

universitaria y la práctica de la crítica que le es aneja, e impone la dominación de su glosario (eficacia, gestión, planeamiento, competencia, previsión, control, excelencia, éxito...) como si se tratara de una manera neutra y transparente de hablar. Mantener abierta la interrogación por lo que Marx llamaba “saberes improductivos” (saberes no subordinados al Capital; saberes inconvertibles con la mercancía) y mantener una resistencia a la monolengua que amenaza las reservas críticas del habla, establecen horizontes de autonomía que la universidad latinoamericana obtiene de su más entrañable tradición.

La autonomía de la universidad latinoamericana lo es asimismo de los criterios de evaluación del conocimiento y la investigación impuestos desde los grandes centros de articulación financieros; es autonomía de un cuantitativismo autorreferencial que no considera la dimensión social y la aspiración emancipatoria esenciales a la universidad latinoamericana pos-reformista. El desafío de indagar la Universidad como un “derecho” social, como una invención democrática que desplaza su determinación en tanto reproducción del privilegio y consolidación del *apartheid*, encuentra su formulación explícita en la primera línea de la *Declaración de Cartagena* (“La Educación Superior es un bien público social, un derecho humano y universal y un deber del Estado”<sup>2</sup>), y apoya su cometido en la “hora americana”, que finalmente estalla casi cien años después del *Manifiesto liminar* que la invocaba.

**Dos.** Referida a la libertad para pensar y producir conocimiento, la noción de autonomía tuvo una larga deriva histórica hasta llegar a la revuelta estudiantil de 1918 y convertirse en el corazón mismo de la universidad reformista latinoamericana-

<sup>2</sup> *Declaración de la Conferencia Regional de Educación Superior en América Latina y el Caribe*, Cartagena de Indias (2008), <http://www.fvet.uba.ar/institucional/Declaracion.pdf>.

na. Importa indagar el estatuto que reviste este concepto en la actualidad. ¿Qué puede querer decir por otra parte que las universidades son “nacionales”? Esto último no podría sólo significar que los recursos que las sostienen provienen de las arcas públicas, ni el concepto de autonomía equivaler a una inmunización respecto de los dramas sociales en los que la universidad se halla necesariamente inscripta.

La expresión “universidad nacional” encierra una fecunda contradicción entre los términos, pues significa tanto como decir *universalidad nacional*. Interesa mucho preservar esta tensión, donde uno de los conceptos potencia al otro. Interesa mucho, pues, no liquidar la complejidad atesorada en esa expresión, y estar dispuestos a un pensamiento que incluya todas las mediaciones que sean necesarias, así como a su composición en un internacionalismo afirmativo y alternativo a la actual lógica supranacional del capitalismo que procura inscribir a la educación en el circuito del consumo a distancia, como cualquier mercancía.

Igualmente, el anhelo de una universidad popular, además de pública, incorpora al estallido de otros derechos civiles, sociales, económicos o sexuales que se verifica en la Argentina y otros países de Latinoamérica como nunca antes en su historia, lo que Eduardo Rinesi llama el “derecho a la universidad”<sup>3</sup>, para cuya implementación deberán crearse las condiciones materiales –y no sólo las garantías formales– que permitan el goce del conocimiento y la apropiación de las universidades por sectores populares hasta ahora excluidos de ella.

Si bien la democratización del ingreso y la permanencia resulta crucial para una universidad autoconcebida como bien público capaz de detectar y enfrentar formas elementales de

<sup>3</sup> Eduardo Rinesi, *¿Cuáles son las posibilidades reales de producir una interacción transformadora entre Universidad y Sociedad?*, IEC – Conadu, Buenos Aires, 2012, pp. 10 y ss..

discriminación hacia el interior, tanto como de desmontar por el pensamiento formas más sofisticadas que se amparan en la ideología del mérito –palabra que por lo general sólo encubre el ingreso económico–; y si bien la implementación de políticas de retención que minimicen las desigualdades revisten una gran importancia institucional, cualquier paso por las aulas de ciudadanos que por razones diversas no pueden permanecer en ellas hasta concluir sus estudios, redundaría en una mayor calidad de la sociedad civil, en cuanto los lenguajes y saberes allí obtenidos –por fragmentarios que ellos pudieran ser– impactan de diverso modo en la opinión pública, en los circuitos laborales, en las innumerables decisiones políticas que son tomadas en el interior de un colectivo social. Y sobre todo vuelve más libres a las personas que, aunque fugazmente, pudieron acceder a los estudios universitarios.

Todo ello supondría a su vez una cultura de autoevaluación compleja, en ruptura con la requerida por el mercado trasnacional de los saberes que establece como criterio decisivo de supervivencia académica, tanto de docentes como de universidades, la cantidad de publicaciones en revistas destacadas por el index. Requiere, en efecto, una libertad –más que un complejo de inferioridad– respecto de los indicadores en virtud de los cuales suele establecerse el ranking de universidades –en general los mismos que las universidades periféricas han introyectado en su interior para evaluación de sus docentes.

El desinterés por la democracia social implícito en el modelo de universidad que busca imponer el mercado educativo global –según el cual es el mercado mismo la única dimensión pública legítima que concierne a la universidad–, se articula asimismo a un desmantelamiento de la universidad democráticamente organizada; de la universidad como invención democrática en la que docencia, investigación y extensión no se hallan alienadas del propio gobierno y las decisiones acerca de

la orientación que debe seguir todo lo que la universidad piensa y produce.

La imposición del paradigma neoliberal profundiza la escisión entre las actividades consideradas específicas al conocimiento y su transmisión por una parte, y su gestión institucional por la otra; una desresponsabilización política de la comunidad universitaria, que deberá de ahora en más encomendar su “administración” a gestores de recursos, humanos y financieros, conforme un modelo de organización empresarial donde las funciones se hallan profesionalizadas: “estricta separación –dice Sousa Santos– entre administración por un lado y docencia e investigación por otro”<sup>4</sup>.

En ruptura con la captura del conocimiento por la mercancía y con las relaciones sociales que comporta, la universidad y el derecho a ella no abjurán de ninguno de los términos más arriba mencionados: pública, universal, nacional, internacional, autónoma, popular..., más bien los conjuga sin caer en tentaciones sacrificiales. No entrega la idea de autonomía, la preserva y la reinventa como capacidad de afectar y ser afectado, como ejercicio colectivo de una libertad positiva, como república de razones y reino de la crítica, nunca como mero resguardo de interferencias sociales ni como asepsia que mantiene una nobleza académica a salvo de las borrascas de la historia. Autonomía no es autismo. Autonomía no es tocar la lira mientras Roma arde, sin saber que Roma arde y sin saber –lo que es aún peor– que se toca la lira. Autonomía no equivale a soberanía ni convierte a la universidad pública en un imperio dentro de otro imperio.

Recuperar el concepto de autonomía y disputárselo al liberalismo (o “liberismo” más bien) académico –que lo malversó

<sup>4</sup> Boaventura Sousa Santos, *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, p. 73.

convirtiéndolo en una pura heteronomía del mercado y en un sistema autorreproductivo de privilegios— reasegura a la universidad de la *Politisierung*, a la vez que le permite asumir de manera lúcida y explícita el contenido político que encierra siempre la enunciación de nuevos significados, la producción de saberes y de intervenciones públicas.

La universidad como atención por la vida no universitaria y por experiencias que tienen lugar al margen de su ámbito, dota a la autonomía de una “heterogeneidad” irreductible a heteronomías (profesionistas, empresariales o estatales) que pudieran vulnerar su libertad de intervenir, de transformar y de pensar. El adjetivo *heterogénea* busca designar aquí una universidad sensible a una pluralidad intelectual, estética y social de la que toma sus objetos, y por la que se deja afectar.

Así comprendida, la heterogeneidad universitaria reconoce una responsabilidad que se ejerce como resistencia a la imposición de una lengua única, o mejor aún: acto de invención en la lengua y el saber (decíamos: imaginación de saberes “improductivos” en sentido marxiano del término; producción científica inapropiable por el capital...) que permite sustraer el estudio, el producto del estudio, la forma de vida dedicada al estudio, de la “ciencia politizada” que impulsan los grandes centros de financiamiento y los organismos internacionales de crédito como si se tratara de una pura neutralidad.

Pero además admite en su propia reflexión la tarea paradójica acerca de “cómo hablar no universitariamente de la universidad” —según la expresión del filósofo chileno William Thayer—, que acompaña necesariamente la interrogación acerca del modo y la posibilidad de un pensamiento y un poder instituyentes orientados a una reinención<sup>5</sup>. Lo que no equivale a constituir la universidad como objeto de una disci-

<sup>5</sup> William Thayer, “Universidad: saber crítico, producción, actualidad”, en Francisco Naisthat, Ana María García Raggio y Susana Villavicencio,

plina específica de estudios universitarios, según se desarrolla actualmente con particular intensidad. La investigación universitaria sobre la universidad (que se expresa hoy en un creciente número de coloquios y publicaciones) corre el riesgo de una cancelación de todo conflicto de las facultades en favor de una homologación disciplinaria puramente instrumental, que nada tiene que ver con un anhelo de universalidad y que arriesga prescindir de la interrogación por el saber y sus sentidos, por las condiciones de un saber del saber.

Conforme esta acepción que pone en obra una contigüidad del conocimiento y la vida, “autonomía heterogénea” equivale a decir que la universidad no es instrumento ni objeto de poderes que son exteriores a ella (entre los cuales los del mercado son los que más la amenazan con reducirla a una simple estructura prestadora de servicios y de insumos), sino sujeto cuya vitalidad crítica conjuga conocimiento e interrogación por la justicia, y cuya indagación del libro del mundo desde una encrucijada universal y local, sensible a la irrupción de derechos desconocidos, mantiene abierta la cuestión democrática –que no va de suyo por la sola vigencia de un estado de derecho y que requiere la autoinstitución ininterrumpida de una voluntad colectiva y una inteligencia común.

**Tres.** Desde hace muchas décadas, “universidad pública” es la palabra de orden que organiza la acción político-académica en torno a la necesidad de su “defensa”, a la vez que la disputa por su contenido. Particularmente durante los años noventa del siglo pasado, el espacio público universitario fue objeto de embates internos y externos para su conversión en una pura entidad prestadora de servicios y su sometimiento al paradigma de la empresa.

(comp.), *Filosofías de la Universidad y conflicto de racionalidades*, Colihue, Buenos Aires, 2001, p. 50.

Sin embargo, herencia del trabajo intelectual y político de muchas generaciones, ha sabido “defenderse” de su malversación, y ha logrado –al menos en buena medida– preservarse de su captura por el reino de la mercancía que establece la tasación de las vidas y las trayectorias académicas, de las ideas y de los conocimientos, como lo hace con cualquier otro objeto. La “defensa” que procura mantener a la universidad a distancia de la rentabilidad privada está destinada a ser continua y sostener renovadamente su condición “pública”, siempre pasible de pérdida.

Noción organizadora de la universidad reformista latinoamericana –como decíamos antes–, “autonomía” designa a su vez la condición institucional que no sólo se define como autogobierno, sino también como potencia productiva de saberes dislocados del imperio de la mercancía, y como reino de la crítica frente al “desmonte” de lenguajes, saberes y experiencias renuentes a ser reducidos a una simple ecuación costo / beneficio. Por ello, defender la universidad pública de su reducción al mercado único de los saberes equivale a afirmar su autonomía.

Sin detrimento de este resguardo de la universidad frente a un progresismo reaccionario que no solo vacía al conocimiento de su orientación social, sino también aniquila memorias, historias, vacilaciones propias de la forma de vida dedicada al estudio, “improductividades”, el gusto por la especulación y por las aventuras inciertas del conocimiento que es el espíritu de lo que llamamos “investigación”, resulta necesario adjuntar a su “defensa” una apropiación plural que la convierta efectivamente en un *bien común*. La conquista de lo común se asienta necesariamente en la defensa de lo público, pero inscribe allí la construcción de la universidad como “incubadora” de nuevas relaciones sociales. Y resignifica, sin abjurar de ella, la noción de autonomía.

Según la acepción que le adjudicábamos antes, autonomía no es indiferencia ni autorreferencialidad, sino más bien articulación, intervención, apertura a la no universidad, construcción heterogénea, convergencia política y cognitiva con movimientos sociales, hospitalidad hacia los saberes populares, común formación de redes contra-hegemónicas. No clausura solitaria sino heterogeneidad solidaria; “*extensión en sentido contrario*” –según la expresión de Boaventura de Sousa Santos– que incorpora saberes concebidos en otra parte e ideas acuñadas fuera (a los efectos de designar esta atención hacia saberes extraños a las rutinas académicas podría acuñarse aquí el concepto de “*intensión* universitaria”) para componer una interpretación del mundo y una conversación sobre todas las cosas a la mayor distancia posible de la heteronomía del capital y del mercado.

La “universidad común” que resulta de esta “autonomía heterogénea” no se desentiende a su vez de la implementación de políticas públicas que tienen su origen en el Estado, en aquellos casos e iniciativas institucionales que pueden ser consideradas formas de contrapoder y creación de igualdad; en tanto que activa su potencia crítica –lo cual es otro modo de no desentenderse del Estado y no abandonarlo en sus fragilidades a las embestidas de poderes que lo exceden–, cuando la igualdad y el contrapoder no es lo que orienta la disputa por la ley y las decisiones de políticas públicas, sino más bien la tolerancia a –o la directa promoción de– formas de acumulación que conllevan depredaciones ambientales o sociales (agronegocios; megaminería; radicación de plantas de semillas transgénicas...) conforme un desarrollismo unilateral e inmediateista despojado de una sabiduría de las consecuencias.

Extensa e intensa, la universidad se abre así a una composición con heterogeneidades múltiples en procura de lo común –se abre a una comunidad de los diferentes. ¿Cómo pensar

lo común entre la universidad y los movimientos sociales? Y también: ¿qué es lo común entre las distintas ciencias y los diferentes movimientos sociales? Este interrogante no propone el hallazgo de lo que cosas distintas tienen en común, sino una exploración de algo que los diferentes *pueden* en común. Así, lo común no es lo ya dado de lo que se dispone sino el efecto de una voluntad de encuentro –o de una apertura a la aleatoriedad de los encuentros–, de un trabajo, y una conquista conjunta de acciones y nociones que precipitan una convergencia política; en otros términos: lo común es la conquista de una autotransformación que conmueve las identidades involucradas por la elaboración conjunta de una diferencia y la creación de una novedad.

La universidad común y los movimientos sociales (que con un pequeño forzamiento en la expresión podríamos llamar también “movimientos comunes”) se proponen como laboratorios de nuevas libertades y nuevas igualdades; como experimentación de relaciones sociales alternativas que dismantelen la separación corriente del saber y el sentido del saber en favor de una generación de comunidades contra–hegemónicas capaces de mancomunar la búsqueda del conocimiento y el anhelo de transformación; capaces de constituir una red de intercambios de ideas y circulación de significados, y una convergencia de potenciamiento conjunto que no ocurre sin un trabajo y sin la creación de nuevas instituciones orientadas a albergar una conversación entre diferentes maneras de hablar y de interpretar el libro del mundo.

Cuando se produce, esa novedad no es efecto de una sumatoria de entidades incólumes sino de una interpenetración: una hospitalidad de los movimientos sociales hacia la ciencia y el conocimiento producido en la universidad y al revés, la *inclusión* –en sentido fuerte de la palabra– de saberes no universitarios al interior de la universidad conforme una cultura

institucional que considere y promueva la extensión en sentido contrario.

La conquista de lo común requiere una tarea de *traducción* –en el estricto sentido de *trans*-ducción: llevar de un lado hacia el otro–, en la que siempre (como cuando se lleva de una lengua a la otra) algo se pierde para ganar mucho. En este sentido, traducción no equivale a una aplicación inmediata de saberes provenientes de otro lado ni a una recepción pasiva de experiencias, sino antes bien a una *actividad* de comprensión y (auto)transformación. Esa actividad, política en sentido estricto, está destinada a ser interminable debido a una constitutiva opacidad de lo común –que no es algo anterior a lo que se pertenece ni un lastre con el que se carga, sino una dimensión emancipatoria por venir que no sucumbe a las ilusiones de la transparencia.

**Cuatro.** En diversos coloquios y encuentros académicos en los que la universidad busca pensarse a sí misma en sus rutinas de transmisión del saber y producción del conocimiento, puede corroborarse un retorno de la pregunta por la crítica, término connatural a la autonomía que designa la herencia mayor del proyecto histórico, social y político que lleva el nombre de Ilustración.

¿Cuándo un conocimiento es crítico? Cuando el trabajo con las palabras, los materiales y las ideas que llamamos investigación no se desentiende de un conjunto de preguntas (cuya pertinencia no tiene por qué ser considerada privativa de las ciencias sociales) que acompañan –y a veces incomodan– la producción y transmisión de conocimientos: *¿para qué? ¿para quién? ¿con quién? ¿quién lo decide y por qué? ¿a quién le sirve? ¿qué intereses satisface? ¿contra quién puede ser usado?...*

Cuando se habla de crítica no se alude a ninguna incumbencia exclusiva de la filosofía, las humanidades o las ciencias so-

ciales, sino también a los nuevos lenguajes e ideas que son capaces de concebir las ingenierías; a los múltiples saberes acerca de la salud y enfermedad que alberga la medicina; a una reflexión del mundo económico capaz de desnaturalizar modelos que se presentan como ineluctables y necesarios, y así sucesivamente con las ciencias naturales, el derecho, la arquitectura...

Concebida de este modo, la crítica sería el acompañamiento del trabajo académico e intelectual por una reflexión acerca de su sentido que precisamente resguarda al conocimiento de su captura por el mercado o por poderes fácticos de cualquier índole –es decir lo resguarda de las heteronomías que lo politizan de hecho, en favor de un compromiso social explícito y lúcido que por tanto no mengua su libertad sino más bien la expresa.

Frente al progresismo reaccionario que hoy disputa el sentido del estatuto universitario acusando de “conservadores” a quienes de una manera u otra resisten la conversión de la universidad en una empresa de servicios, la interlocución con la historia, la anamnesia y la anacronía pueden esconder un insospechado contenido crítico.

En ese aspecto, una universidad democrática mantiene una importante dimensión *conservacionista*, capaz de invocar contenidos antiguos en alianza con otros nuevos, contra el paradigma de una eficiencia definida en términos del mercado, que se busca hacer prosperar y naturalizar como pura prestación de servicios determinada por la demanda estricta –de consumidores, de empresas, de grandes capitales. En ello, en la encrucijada crítica de memoria e invención, radica quizás la mayor contribución democrática de la universidad pública.

Una tarea de principal importancia bajo esta misma inspiración crítica es la recuperación del castellano como lengua del saber. Lo que no equivale a promover un provincianismo autoclausurado y estéril, sino *un universalismo en castellano* que se acompaña con el aprendizaje de muchas otras lenguas para

acceder a todas las culturas, y entrar en interlocución con ellas contra la imposición de una lengua única. El desarrollo del castellano como lengua del saber, del pensamiento y del conocimiento académico postularía un internacionalismo de otro orden, babélico y no monolingüe, y requeriría un cambio radical en nuestra cultura de autoevaluación universitaria y científica.

Ese cambio presupondría la decisión de no reducir el propósito de la actividad científica a una comunicación de resultados en inglés para especialistas a través de revistas –paradójicamente llamadas de “alto impacto”– que efectivamente muchas veces garantizan la calidad de las publicaciones, sino también –sin sacrificar lo anterior, además de ello– promover el castellano como lengua capaz de acuñar conocimientos e interpretar el mundo de manera singular.

La tarea de volver al castellano una lengua hospitalaria de la ciencia y una herramienta para su transmisión requiere de una decisión política –de la universidad, de los organismos públicos de investigación, pero también de los investigadores mismos cuyo trabajo, de manera explícita o tácita, se halla confrontado con cuestiones políticas por relación a la lengua–; dicha opción no es convertible con un chauvinismo resentido y autorreferencial sino todo lo contrario. Plantear para la producción de conocimiento algo así, convoca –por supuesto de manera no directamente trasladable– la experiencia literaria borgiana y la transformación en la manera de percibir el mundo de los argentinos después de ella. En efecto, la tarea de explorar el castellano en sus posibilidades ocultas y de haberlo llevado a su máxima expresión no abjura de su puesta en interlocución con todas las lenguas, más bien la presupone. Entre el inglés de la infancia y el árabe que había comenzado a estudiar en Ginebra poco antes de morir, Borges conjugó la lengua de los argentinos con muchas otras, vivas y muertas, sin no obs-

tante desconocer que “un idioma es una tradición, un modo de sentir la realidad, no un arbitrario repertorio de símbolos”.

**Cinco.** Universidad abierta, es decir: pública, universal, nacional, internacional, autónoma, popular, intensa, extensa, hospitalaria, común, crítica, plural, transformadora, conservacionista...

Así concebida, en tanto autoinstitución democrática siempre por realizar, abierta a cualquiera, para cualquiera, de cualquiera, rehúye sin embargo la tentación de totalidad que nada deja en su exterior. Universidad abierta, que no equivale a universidad obligatoria ni a universidad total, sino: promesa de felicidad por la sabiduría en común, reino de la libertad contiguo a las necesidades de la vida colectiva, al alcance de quienquiera.

## Huella de Mondolfo\*

*“Mondolfo ha dejado una huella duradera no sólo en el mundo de la cultura, sino también en el de la vida civil de Argentina y de los países de la América Latina”*

Renato Treves

**Uno.** ¿Es aún “duradera” la huella que Treves advertía en la cultura argentina y latinoamericana en 1978, cuando Mondolfo acababa de morir? ¿Hay algo vivo –o por revitalizar– en el rastro del viejo profesor desterrado que vivió, enseñó y escribió entre nosotros durante casi cuarenta años?

Proveniente de Ancona, un lejano 27 de mayo de 1939 llegaba al puerto de Buenos Aires “Conte grande”, el barco que traía a Rodolfo Mondolfo, su esposa Augusta Algranati y sus tres hijos, exiliados de la Italia mussoliniana. No obstante las gestiones de Giovanni Gentile ante el propio Mussolini, las leyes raciales promulgadas por el régimen fascista en noviembre de 1938 habían despojado al profesor marchigiano de su cátedra en Bologna y prohibían toda publicación a autores los judíos. La familia Mondolfo era de origen hebreo, aunque la cultura judía no tiene particular relevancia en la investigación filosófica mondolfiana –que entre libros, artículos, traducciones, prólogos y reseñas se compone de 535 títulos.

\* Texto anteriormente publicado en revista *La Biblioteca*, Buenos Aires, n° 14, primavera de 2014.

El exilio a la Argentina en 1939 marca un punto de inflexión en la vida de Mondolfo, quien en 1895, siendo estudiante en Florencia, había comenzado una intensa militancia en el Partido Socialista –que se interrumpe con la prohibición toda actividad partidaria en 1926. Hasta el viaje a Buenos Aires, su trabajo revela un tránsito desde estudios académicos sobre filósofos modernos (en particular Hobbes, Malebranche, Spinoza, Descartes, Helvetius, Condillac...) inscriptos en la línea positivista de su maestro Roberto Ardigò, hacia una creciente producción de ensayos marxistas, en el contexto de la lucha política italiana de los años anteriores al surgimiento del fascismo e inmediatamente posteriores a él. Estos textos –publicados entre 1908 y 1926 en la revista *Critica sociale*, fundada y dirigida por Filippo Turati–, desarrollan una lectura humanista de Marx bajo la impronta de Bernstein –según ha mostrado Giacomo Marramao<sup>1</sup>– e inspirada en el pensamiento de Antonio Labriola<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Giacomo Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari, 1971. La militancia y la obra socialista de Mondolfo –que en Italia habían tenido su principal circulación en *Critica sociale* y dos importantes libros: *Il materialismo storico in Federico Engels* (1912) y *Sulle orme di Marx* (1919)– se interrumpen casi completamente en los primeros años de trabajo en la Argentina, con excepción de unos pocos textos como el prefacio a la edición rosarina de *El materialismo histórico en F. Engels*, fechado en Córdoba en 1940, o la conferencia *Espíritu revolucionario y conciencia histórica* impartida en el Instituto de Sociología de la Universidad de Filosofía y Letras de la UBA el 20 de septiembre de 1941 (cuyo original italiano data de 1917). En su detallado estudio dedicado al filósofo italiano, Diego Pró afirma que la abstención de continuar sus estudios de filosofía marxista y de la práctica política en general se debió a que “los amigos que le habían ayudado a conseguir el permiso de entrada en el país lo aconsejaron en ese sentido y él se atuvo a sus consejos” (Diego F. Pró, *Rodolfo Mondolfo*, vol. I, Losada, Buenos Aires, 1967, p. 81).

<sup>2</sup> La filiación de la filosofía de la praxis mondolfiana con los trabajos de Labriola es explicitada en una carta inédita de 1962 a Luigi dal Pane: “Me he considerado siempre como un continuador de la línea trazada por

Gentile, quien en tanto intelectual respetado por el régimen fascista procuraba intervenir en defensa de colegas afectados por las leyes raciales, no había tenido éxito en su intercesión frente al *Duce* en favor de Mondolfo –el cual, a su vez, a pedido del propio Gentile había colaborado desde comienzos de los años ‘30 con algunas monografías para la *Enciclopedia italiana*, uno de los más importantes emprendimientos intelectuales del fascismo<sup>3</sup>. Preocupado por la suerte de su colega, el mismo Gentile consigue una invitación de Coriolano Alberini –entonces decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires– para que Mondolfo dictara allí una serie de conferencias, que finalmente tuvieron lugar en agosto de 1939. Al llegar a la Argentina fue recibido por personalidades como Marcelino Punyet Alberti (intelectual socialista que tiempo atrás había traducido al español el libro sobre Feuerbach), Francisco Romero y Alfredo Palacios –quien se encargó de hacer las gestiones necesarias ante la Dirección de Inmigración para el ingreso de Mondolfo a su nuevo país.

Antonio Labriola en la interpretación del marxismo. Considero que mi coincidencia con él consiste sobre todo en la comprensión de la filosofía de la praxis como núcleo y esencia del materialismo histórico... Yo, como él, entiendo que la relación entre las condiciones existentes y la acción histórica de los hombres es una relación dialéctica y no determinista... esfuerzo para *cambiar el mundo*, como precisamente quería Marx”. (Carta parcialmente transcrita en Stefano Vitali y Piero Giordanetti, *Archivio Rodolfo Mondolfo. Inventari*, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma, 1996. Citada también por Alberto Filippi en el prólogo a Rodolfo Mondolfo, *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*, Universidad Nacional de Córdoba, 2009, p. XX). Asimismo, como veremos más adelante, el influjo de Labriola se manifiesta en la aproximación entre Spinoza y Marx.

<sup>3</sup> Entre 1930 y 1937 Mondolfo colabora con la *Enciclopedia Italiana* dell’Istituto Treccani con las voces “Giordano Bruno”, “Filone di Alessandria”, “Helvetius”, “Internazionale” “Internazionalismo”, “Antonio Labriola”, “Materialismo storico”, “Operaio”, “Scienza”, “Sindacalismo”, “Socialdemocrazia”, “Socialismo”, “Unità”, “Universo”.

Entre agosto y octubre de 1939 dictó conferencias en la Universidad de Buenos Aires –que sin embargo denegó su efectiva incorporación docente debido a la resistencia de muchos de sus profesores–, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en La Plata, Tucumán y Rosario, hasta que, hacia fines del mismo año, recibió un encargo oficial para ocupar las cátedras de Griego e Historia de la filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. El 7 de mayo de 1940, en el Salón de Grados de la más antigua Universidad argentina, dictaba ante las autoridades rectorales y el cuerpo de profesores la clase inaugural del Instituto de Humanidades<sup>4</sup> sobre el tema *Origen y desarrollo del concepto de cultura humanística*. Sin lugar a dudas, junto al alemán Georg F. Nicolai –quien ocupó la cátedra de fisiología entre 1921 y 1927–, Rodolfo Mondolfo ha sido una de las más relevantes personalidades intelectuales de las que transitaron por los claustros cordobeses en sus más de cuatrocientos años de historia, donde enseñó hasta marzo de 1948 –y donde compuso algunos de sus libros más célebres como el pequeño volumen sobre *Sócrates* (1941) o *El pensamiento antiguo* (1942), leídos desde entonces por miles de estudiantes en Argentina y otros países latinoamericanos. Entre 1940 y 1970 publicó un total de dieciocho trabajos en diversas revistas de Córdoba –muchos de los cuales escritos originalmente en italiano y publicados en Italia antes del exilio–, la mayoría sobre filosofía griega<sup>5</sup>; y decenas de textos en revistas y editoriales argentinas (como Raigal, Losada o Imán de Buenos Aires).

Por desavenencias con la intervención peronista en la Universidad de Córdoba (de la que recibiría un *Doctorado ho-*

<sup>4</sup> El Instituto de Humanidades de la UNC (entonces dirigido por el francés Émile Gouiran) fue el antecedente inmediato de la Facultad de Filosofía y Humanidades, creada el 12 de septiembre de 1947 por una ley del Congreso de la Nación.

<sup>5</sup> Recientemente estos textos han sido recogidos en el libro antes citado, *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*.

*noris causa* en 1961<sup>6</sup>), renunció a sus cátedras<sup>7</sup> y se trasladó a Tucumán, donde enseñaría hasta 1953; allí fue recibido en

<sup>6</sup> El discurso que leyera Mondolfo en esa ceremonia fue recogido en el volumen *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Universidad Nacional de Córdoba, 1962 –que incluye asimismo una “Bibliografía completa de los escritos de Rodolfo Mondolfo”, que hasta ese año se compone de 432 títulos. [La bibliografía mondolfiana definitiva (535 títulos) fue publicada como Apéndice a Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, Cajica, Puebla, 1973, pp. 415-452].

<sup>7</sup> El paso de Mondolfo por la ciudad de Córdoba –a diferencia de lo que ocurrió con su posterior presencia en Tucumán– ha dejado muy pocos rastros. La consulta de la documentación que consta en el legajo del profesor Mondolfo conservado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, nos permitió obtener algunas pocas informaciones relativas a su paso por ella. Por sus cátedras de Historia de la filosofía y Griego de primero y –a partir de 1941– segundo año, obtuvo un salario mensual de \$ 600 entre mayo de 1940 y marzo de 1941; de \$ 900 entre abril de 1941 y marzo de 1943; y de \$ 1200 entre abril de 1943 y marzo de 1948. Nunca durante ese tiempo ocupó un cargo directivo o de gestión. En un formulario completado con su puño y letra, Mondolfo declara que entre 1940 y 1946 publicó cuarenta y tres obras, entre artículos y libros (de los que constan el título, la índole y el año de publicación), si bien no se incluyen allí –escribe hacia el final de la página– “varios artículos en publicaciones de las universidades de Buenos Aires y de Tucumán, para cuya nómina falta espacio” –también se especifica que no se consignan sus columnas en “la parte literaria del diario *La Nación*”. Asimismo, la documentación de marras permite saber que fue invitado a dictar conferencias en la Universidad de Montevideo (1944) y en la Universidad de Chile (1945); que la dirección de su vivienda era Avenida General Paz 332, y que por resolución rectoral del 7 de mayo de 1945 fue designado miembro de la “Comisión encargada de proyectar el nuevo plan de estudios para el Instituto de Filosofía y Humanidades”. Existe constancia de que se le encomendó el dictado de un “Seminario de investigación filosófica” –que según el programa presentado incluía una parte metodológica y otra que consistió en un seminario sobre los estoicos–, y también de que ese mismo año fue designado miembro de la comisión evaluadora en la materia “Capacitación en un idioma moderno” –en su caso la lengua italiana.

los primeros meses de 1948 por Risieri y Silvio Frondizi<sup>8</sup>, Eugenio Pucciarelli y Juan Adolfo Vázquez, entre otros. Casi tres años más tarde moría su mujer Augusta (dejando inconclusa una traducción de *La ciencia de la lógica* de Hegel, que Mondolfo revisaría y publicaría no sin dificultades en 1956) y el ya viejo profesor decide trasladarse a Buenos Aires, ciudad en la que finalmente muere el 15 de julio de 1976 a la edad de 99 años.

**Dos.** Durante su estadía universitaria en Córdoba Mondolfo parece no solo haber interrumpido sus investigaciones en el ámbito de la filosofía marxista, sino también no haber trabado contacto con referentes de la izquierda intelectual (reformistas, comunistas, socialistas...), en tanto mantenía intercambios personales y epistolares con importantes personalidades del campo progresista porteño. Según el testimonio de su

<sup>8</sup> Años después, en su texto sobre la *Interpretación materialista dialéctica de nuestra época* [1959], Silvio Frondizi ponía de relieve la importancia, no siempre registrada, de las ideas de Mondolfo para el marxismo: “Debemos reconocer, pese a las discrepancias de tipo ideológico y político que tenemos con el profesor Rodolfo Mondolfo, que este autor vio claro el problema [de la relevancia de la teoría para Marx], y que lo vio sin contar con el material filosófico marxista, descubierto con posterioridad a la publicación de sus libros fundamentales sobre el tema. Podríamos citar también a Henri Lefebvre o a otros autores europeos, que utilizaron en general sin mencionarlos los aportes de Mondolfo” (Frondizi, Silvio, *Interpretación materialista dialéctica de nuestra época*, Liberación, Buenos Aires, 1960). En octubre de 1974, días después de que Silvio Frondizi fuera asesinado por la Triple A, Mondolfo le escribía a Renato Treves desde Buenos Aires: “El desencadenamiento de la violencia continúa aquí de manera alarmante. Los extremistas de derecha y de izquierda parecen rivalizar por crear un clima de terror. No pasa un día sin que existan asesinatos que quedan siempre impunes, y cuando provienen de la reacción de derecha, como el asesinato de Silvio Frondizi, no son pocos los que los consideran de la misma policía” (Treves, R., “Rodolfo Mondolfo y la cultura latino-americana”, revista *Sistema*, n° 26, 1978, p. 31).

compatriota Renato Treves –quien, también exiliado, enseñó en Tucumán entre 1939 y 1947– con motivo de un homenaje a Mondolfo realizado en su ciudad natal en agosto de 1962, “...los más fieles amigos de Mondolfo en la Argentina no fueron tanto hombres que ocupaban posiciones oficiales en la cultura y la política, cuanto los críticos de esa cultura y esa política. Recuerdo sobre todo los diputados socialistas: Enrico Furgoni, Alfredo Palacios, Mario Bravo, Américo Ghioldi y especialmente Alberti, fiel amigo socialista de Mondolfo y traductor de su *Feuerbach y Marx*”<sup>9</sup> –a quienes habría que agregar el nombre de Silvio Frondizi.

Pero es inevitable, habida cuenta del círculo mondolfiano más amplio, insistir en la pregunta acerca de sus vinculaciones en Córdoba, y en particular –Mondolfo se había ocupado ya desde los años 20 sobre la cuestión universitaria<sup>10</sup>– acerca de su interés en la cultura reformista, cuyos representantes mayores vivían aún cuando el filósofo italiano llega a la ciudad. ¿Hubo contacto entre Mondolfo y los intelectuales de la Reforma del 18?<sup>11</sup> En los textos del maestro marchigiano

<sup>9</sup> AA.VV. *Città di Senigallia. Omaggio a Rodolfo Mondolfo*, S.T.E.U., Urbino, 1963, pp. 59-60. [M. P. Alberti, en efecto, fue el responsable de la primera edición argentina de Mondolfo en la Casa Editorial que había sido del Grupo Boedo: *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto de la historia*, Claridad, Buenos Aires, 1936].

<sup>10</sup> Cfr. En particular un temprano artículo de 1923 en *Critica sociale* llamado precisamente “La reforma universitaria”.

<sup>11</sup> Así parece sugerirlo Osvaldo Graciano en su contribución a la publicación por los 400 años de la UNC: “La certeza para el filósofo italiano de encontrarse nuevamente ante la instalación de un régimen fascista [tras el golpe de Estado de 1943] le provenía tanto de lo que era testigo presencial como de las opiniones del círculo de intelectuales y universitarios reformistas y socialistas con los que estaba vinculado...” (“Trayectorias intelectuales del exilio europeo en la Argentina. Rodolfo Mondolfo en la UNC”, en Daniel Saur y Alicia Servetto (coord.), *Universidad Nacional de Córdoba. Cuatrocientos años de historia*, vol. II, Editorial de la UNC, Córdoba, 2013, p. 116). Al menos en el caso de los reformistas cordobeses, los testimonios de este vínculo son escasos.

sobre la Universidad<sup>12</sup> resulta llamativa la omisión de toda referencia a la Reforma del 18, en particular en un artículo de 1969 de título *La Universidad latinoamericana como creadora de cultura*<sup>13</sup> –en el que se afirman y desarrollan los principios reformistas fundamentales como la autonomía<sup>14</sup>; el concurso como modo de acceso a la cátedra universitaria [“la conquista de la cátedra debe realizarse por la vía regia del concurso”]<sup>15</sup>; la crítica de la especialización y la afirmación de una “política de la cultura”; la afirmación de la libertad de cátedra; la defensa del laicismo y de la educación pública contra el avance de las universidades privadas, sean confesionales o empresariales, en claro posicionamiento respecto a las disputas que habían teni-

<sup>12</sup> Por ejemplo “Origen de las universidades” y “Desarrollo histórico de la Universidad”, en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, n° 3-4-5, julio-dic. de 1964; *Universidad: pasado y presente*, Eudeba, Buenos Aires, 1966, etc.

<sup>13</sup> Mondolfo, Rodolfo, “La Universidad latinoamericana como creadora de cultura”, en revista *Universidades*, I, segunda serie, n° 3, Buenos Aires, 1961 [corresponde a su intervención en un encuentro del Consejo Interuniversitario Regional celebrado en Montevideo, originalmente publicada en *Cultura universitaria de Caracas*, 1960; luego recogida en *Universidad: pasado y presente*, cit. El texto dactilografiado se encuentra en el Archivo de la Università di Milano].

<sup>14</sup> “La Universidad debe rechazar toda infiltración de política partidaria, que tan frecuentemente trata de dominarla y orientar su acción, de imponerle sus exigencias en la elección de los maestros y en todo el funcionamiento de la enseñanza, de limitar o reglamentar la libertad de pensamiento y de expresión. A todas las políticas partidarias la Universidad debe oponer su propia política: la política de la cultura, cuya preocupación única es la defensa de los intereses culturales universales y la estimulación del progreso científico” (*ibid.*, p. 13).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 15. Sin embargo, Mondolfo cuestiona la periodicidad de la cátedra por considerar que la inestabilidad laboral a la que da lugar resulta inconveniente para el desarrollo de la actividad científica y docente: “La norma adoptada por alguna legislación universitaria, de la caducidad periódica del nombramiento, sometido cada cinco años a un proceso de revisión, me parece errónea y contraproducente...” (*ibid.*, p. 16).

do lugar en 1958 en torno a la enseñanza “laica o libre”: “Y otra parte no menos esencial [a la Universidad] está constituida por la batalla por la libertad académica, sin la cual la Universidad está condenada a faltar a su misión. Es este un punto muy delicado, que exige mucha claridad de ideas en contra de la confusión que intentan crear los partidarios de la llamada ‘enseñanza libre’, esto es, la creación de escuelas y universidades privadas con derechos y atribuciones iguales a las escuelas y universidades públicas de la Nación”<sup>16</sup>.

Al menos un vínculo con Saúl Taborda es atestiguado por la dedicatoria en algunos de sus primeros libros publicados tras su llegada a Argentina<sup>17</sup>. Asimismo, tal vez su mayor discípulo de izquierda en Córdoba haya podido establecer un nexo con Deodoro Roca y Gregorio Bermann. En efecto, José Hernández Arregui –quien desde 1938, tras la victoria electoral de Amadeo Sabattini, se instaló en una casa sita en la calle Belgrano 484 de la ciudad de Córdoba– estaba vinculado a la cultura reformista mientras cursaba la carrera de Filosofía en el viejo Instituto de Humanidades. En más de una ocasión, reconoce al filósofo italiano como su “venerado maestro” e incorpora de él la filosofía de la praxis y una acepción humanista del marxismo. Prueba del afecto hacia Mondolfo profesado tempranamente por Hernández Arregui, cito *in extenso* una carta de este a Odilia Giraudó fechada el 21 de marzo de 1942.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>17</sup> En un ejemplar de *En los orígenes de la filosofía de la cultura* (publicado por Mondolfo en 1942 en la editorial anarquista Imán) que consta en la Colección Taborda perteneciente a la Biblioteca de la Facultad de Filosofía de Córdoba, puede leerse en letra manuscrita: *Al Dr. Saúl Taborda, recuerdo de R. Mondolfo*; y la misma dedicatoria consta en un ejemplar de *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, también editado por Imán, que formaba parte de la biblioteca personal de Taborda.

*“Ayer he leído, en la Universidad, los fallos dados por los profesores con respecto a mi trabajo de Ética. En ellos, se lee precisamente lo que no han querido escribir: los principios reaccionarios que durante siglos han mantenido aberrojada a la inteligencia en esos claustros sin luz y sin alegría. Me gustaría que leyese tales opiniones. Hasta el mismo profesor de la materia, que fue con quien tuve el cambio de palabras, se ve en la necesidad de reconocer ‘la vasta información’ del alumno, pero niega mi derecho a ser aprobado por no haber relacionado la moral humana con ‘el ser supremo’. ¡Qué asco! El otro, no menos católico, pero peor porque suaviza sus ideas tras una apariencia de justicia y honor profesional, señala la sólida cultura del alumno, pero aconseja la reprobación por no haber respondido la pregunta del examen. Pero no creas que todo ha sido decepción en este fracaso. Hay algo que vale más que todo, algo que reconcilia con la inteligencia y que me ha traído la conciencia clara de que en mí, esta gente de Córdoba ha pisoteado no a un alumno sino el símbolo de todo lo que odian con un odio mortal e insaciable, es decir, el símbolo de esa razón humana que por encima de errores, de todas las falsedades y todas las mentiras acumuladas durante siglos, sigue, sin que nadie pueda vencerla, su camino en busca de una verdad ante la cual, hoy como ayer, la Iglesia tiembla, porque tarde o temprano terminará con su dominio terrenal. Ese algo que vale más que todo, Odilia, es la opinión del profesor Rodolfo Mondolfo. No me equivoqué al decirte, en más de una ocasión, que se trataba de un gran hombre y de una gran mentalidad. Hoy copiaré esa opinión y te la remitiré. Dice Mondolfo que lo único que puede decirse es que ‘por la ambigüedad del tema propuesto, en el cual no se señala el método a seguir, el alumno se ha visto ante el dilema de elegir un método personal, habiendo adoptado el método historicista, tan valioso como cualquier otro para el fin perseguido y que ha tratado de llegar a una conclusión por medio de un estudio comparado de las religiones’. La opinión de Mondolfo, ocupa una carilla ente-*

*ra, escrita a máquina y está llena de entrelineas. Es sumamente elogiosa y seria. Y dice que tal vez el mayor defecto del trabajo es la 'vastísima y poco común erudición demostrada por el alumno, que muchas veces oculta el desarrollo metodológico del tema'. Termina diciendo el Dr. Mondolfo que 'el alumno debe ser aprobado'. La situación que se me ha creado es realmente delicada y presiento en el ambiente la conspiración de estos señores profesores al servicio del altar...'*<sup>18</sup>.

Ese mismo año de 1942, el 7 de junio, moría Deodoro Roca en su casa de Rivera Indarte 544. Desde allí, una línea imaginaria que pasa por General Paz 332 atraviesa el centro de Córdoba hasta Belgrano 484. En efecto, entre 1940 y 1947, durante exactos siete años, el profesor Rodolfo Mondolfo habrá recorrido cientos de veces las dos cuadras que separaban el viejo Instituto de Humanidades en el número 120 de la Avenida General Paz, de su casa en el 332 de la misma calle. Sabemos la dirección de la casa donde vivió gracias a un formulario de la Dirección General Impositiva con sus datos personales que consta en el legajo de la Facultad de Filosofía

<sup>18</sup> Citada por Norberto Galasso en *J.J. Hernández Arregui: del peronismo al socialismo*, Colihue, Buenos Aires, 2006, p. 30 [agradezco a Juan Ignacio Garrido la indicación de este documento]. Bajo influjo mondolfiano, pocos años después –en 1944– Hernández Arregui se doctora en Filosofía con una tesis sobre *Las bases sociológicas de la cultura griega*. La orientación sociológica de su trabajo se continúa con *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva* [Córdoba s/e 1947], donde ya no remite a la sociología vinculada a la Reforma en la que sobresalen Enrique Martínez Paz y Raúl Orgaz –quienes ocuparon la cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho entre 1908 y 1918, y entre 1918 y 1947 respectivamente–, ni cita a su “venerado maestro” –quien igualmente había tomado distancia de la intervención peronista en la UNC (cfr. el trabajo de Diego Alberto Díaz, *Sociología de Cátedra en la formación intelectual de Juan José Hernández Arregui*, X Jornadas de Sociología de la UBA, 2013).

y Humanidades de la UNC. Es una casa en altos, con dos departamentos. Quizás no nos sea dado ya poder precisar cuál de los dos era el que, durante siete años, albergó la vida y el trabajo de Mondolfo mientras la guerra devastaba la vieja Europa humanista. Es suficiente con saber que allí escribió muchos textos ahora de consulta en universidades de todo el mundo, que habrá leído también allí el periódico que anunciaba la derrota del fascismo, y nada impide imaginar que una tarde –pongamos abril, pongamos 1942– no caminó hacia el Instituto de Humanidades sino hacia Belgrano 484 donde vive un joven estudiante de filosofía que manifiesta una pasión inusual por el pensamiento antiguo. O en la dirección opuesta, hacia la vieja casona de Rivera Indarte 544 –son solo cuatro cuadras– donde el Dr. Deodoro Roca lo espera en el sótano para hablar de la filosofía marxista, de la Reforma universitaria o de una común filosofía de la paz para un mundo en guerra.

Tres. Bajo inspiración de Antonio Labriola –que había definido el “método genético” de *El Capital* como un “método geométrico”, y al *Capital* como una “geometría del ser social capitalista”<sup>19</sup>–, desde la década del 20 Mondolfo establece una aproximación entre Spinoza y Marx, cuyo contexto filosófico-político era el intenso debate que en esos mismos años tenía

<sup>19</sup> Cfr. Labriola, Antonio, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari, 1953. El spinozismo de Labriola se opone a la apropiación de Spinoza por la II Internacional (Bernstein, Plejánov, Kautsky) –a la consideración de Spinoza como “ancestro” del materialismo. El “uso crítico” de Spinoza por Labriola da lugar a una interpretación destotalizadora de la filosofía de la inmanencia como filosofía de la praxis, contra el programa plejanoviano de pensar con el autor de la *Ética* una continuidad homogénea entre naturaleza y sociedad –y por consiguiente contra cualquier naturalización cerrada de la historia (ver el trabajo de André Tosel, “Des ‘usages’ marxistes de Spinoza. Leçons de méthode”, en Olivier Bloch (ed.), *Spinoza au XX siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, pp. 515 y ss.).

lugar en la Unión Soviética entre “mecanicistas” y “dialécticos” –particularmente la posición de Deborin<sup>20</sup> recogía el pensamiento de su maestro Georgi Plejánov, para quien Spinoza era un filósofo materialista que debía ser considerado el gran antecedente de Marx y el “Moisés de los pensadores materialistas modernos”<sup>21</sup>–, conjunción que se prolongaría en restitución de un marxismo spinozista por Althusser a partir de los años 60 –cuya línea de interpretación se extiende hasta nuestros días en los trabajos de Étienne Balibar, Pierre Macherey ó Antonio Negri.

Los escritos mondolfianos sobre Spinoza publicados en la Argentina son cuatro<sup>22</sup>, y todos tienen por objeto una temáti-

<sup>20</sup> Deborin –que había traducido a Spinoza para la Colección de la Sociedad de Materialistas Militantes– sostenía que, interpretado como *monismo concreto*, el spinozismo es el gran transmisor del ateísmo el pensamiento libre y el materialismo de los que “desciende” el marxismo –heredero asimismo del combate contra la superstición con la que tiranos y poderes religiosos mantienen engañados a los pueblos (Deborin, Abram, “Spinozismus und marxismus, en *Chronicon Spinozanum*, V, 1927, pp. 151-161. Sobre la recepción de Spinoza por la filosofía soviética y en particular por Deborin ver Dujovne, León, *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia*, tomo IV, Universidad de Buenos Aires, 1945, pp. 236-242).

<sup>21</sup> Retomada en *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, esta caracterización proviene de Feuerbach, a cuya filosofía Plejánov considera como un “spinozismo sin el velo teológico”. La discusión sobre Spinoza desaparece de la filosofía soviética luego del proceso de “bolchevización” de 1931. Ver Zapata, René, “Spinoza en URSS”, en Olivier Bloch (comp.), *Spinoza au XX siècle*, cit., pp. 495 y ss.

<sup>22</sup> Mondolfo, Rodolfo, “Gérmenes en Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia”, en *Dialéctica* (dirigida por Aníbal Ponce), año 1, n° 2, abril de 1936, pp. 59-68 [después incluido en *Marx y el marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960]; “Spinoza y la noción del progreso humano”, en *Babel*, Santiago de Chile, 1949; “Concepción historicista de Spinoza”, *Babel*, Santiago de Chile; “La contribución de Spinoza a la concepción historicista” (texto leído en el Primer Congreso Argentino de Historia de la Ciencia – 11/13 de

ca única: la acentuación de una dimensión historicista y práctica en el filósofo de Ámsterdam –donde se introduce, asimismo, la noción de progreso. La tesis principal es que Spinoza –al igual que Bruno y que Bacon– anticipa la idea de *umwälzen-de Praxis*, característica del proceso más tarde delineado por Marx. Este vínculo entre la concepción historicista de Spinoza y la idea marxiana de una constante conversión (*Umwälzung*) de la praxis, se establece como una importante articulación histórica no obstante el carácter anti-dialéctico de la filosofía spinozista y la ausencia de una *revolutionäre Praxis*<sup>23</sup> como idea explícita<sup>24</sup>.

La conjunción Spinoza-Marx que Mondolfo establece en sus artículos y remonta hasta la misma izquierda hegeliana, presenta asimismo una relevancia intermitente en la filosofía argentina, desde el temprano interés –mediado por Max Scheler– de Carlos Astrada hasta –como ha mostrado Gerardo

septiembre de 1969), en *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias*, t. 48, Córdoba, 1970, pp. 21-28 [después en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 163-175, y más recientemente recogido en el volumen Mondolfo, Rodolfo, *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba, cit.*, pp. 343-355]. En los programas de las materias impartidas por Mondolfo en Córdoba no hay constancia de que hubiera enseñado la filosofía de Spinoza –como sí la hay de lecciones sobre Leibniz, cuyo pensamiento ocupa el centro del programa de Historia de la Filosofía del año 1947.

<sup>23</sup> Cfr. “La contribución de Spinoza a la concepción historicista”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, cit., pp. 172-175.

<sup>24</sup> Esta noción, luego retomada por el spinozismo radical en clave de praxis revolucionaria (por ejemplo Toni Negri en *La anomalía salvaje* y los escritos sucesivos) tal vez encuentra su primera aparición en el libro de Plejánov sobre *Los fundamentos filosóficos del marxismo*. Por lo demás, los cuadernos de Marx sobre el *Tratado teológico-político (Cahiers Spinoza*, n° 1, Réplique, Paris, 1977, pp. 32-157 –hay edición española, Karl Heindrich Marx, *Cuaderno Spinoza*, Montesinos, Barcelona, 2012), así como parte de su correspondencia, proporcionan un documento explícito acerca del interés que el joven estudiante de Tréveris tenía por el filósofo amstelodano.

Oviedo<sup>25</sup>— la obra de Arturo Andrés Roig. La apropiación roigiana de Spinoza toma principalmente el concepto de *conatus* para conferirle una acepción filosófico-práctica<sup>26</sup>, así como también —traspolada aquí a la elaboración de una filosofía de la praxis latinoamericana en vinculación con la recepción astradiana de Spinoza—, la distinción spinozista entre *natura naturans* y *natura naturata*<sup>27</sup> —que asimismo había sido tempranamente invocada por Saúl Taborda en un escrito de 1932: “...la actividad existencial antes señalada reclama ahora el hombre total y prefiere ya la *natura naturans* a la *natura naturata*”<sup>28</sup>.

Es posible detectar, en efecto, una presencia tangencial de Spinoza en la cultura reformista. En cuatro de las principales plumas de la Reforma universitaria (me refiero a Deodoro Roca, Saúl Taborda, Gregorio Bermann, Carlos Astrada) la referencia spinozista, con distinta intensidad, se halla presente.

<sup>25</sup> Gerardo Oviedo, “Arturo Andrés Roig, lector de Spinoza”, en *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, n° 12, Mendoza, 2010, donde se afirma que “[...] [el] diálogo con Marx atravesado por Spinoza —si se acepta esta descripción de conexiones a título de hipótesis de lectura— asume en los escritos roigianos una inspiración renovadora que rebasa el canon y el paradigma de una filosofía áulica occidental pura” (p. 104).

<sup>26</sup> “...el *conatus* spinoziano tiene la virtud de ponernos de modo expreso sobre la problemática del fundamento de toda moralidad, sin renunciar a lo universal a pesar de su materialidad y sin caer en una hipóstasis del sujeto... [Sobre] esa inclinación o sobre ese motivo radical compartido con la totalidad de los entes, tomó cuerpo para nosotros la figura del *a priori* antropológico” (A. A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC, 2002, pp. 24-25).

<sup>27</sup> “...por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans* en donde lo teleológico impuesto o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva” (A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Una ventana, Buenos Aires, 2009 [1981], p. 15).

<sup>28</sup> Taborda, Saúl, “Significado, trascendencia y evolución del sentido reformista” [1932], en *Escritos políticos 1918-1934*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2009, p. 194.

En 1934, efectivamente, Gregorio Bermann publica un ensayo<sup>29</sup> que permite corroborar una precoz incorporación de Spinoza al pensamiento de izquierda en la Argentina; allí critica la “mención superficial”, la “recepción oportunista”, la “vanidad” de una falsa veneración que oculta la radicalidad de su crítica teológico-política, e invoca la existencia de “un Spinoza viviente y actual...”<sup>30</sup>. El Spinoza que se trata de recuperar aquí nada tiene que ver con la “imagen que se ha difundido de nuestro filósofo para devoción de colegiales, de un doctor beato y angélico que todo lo subordinaba a su tranquilidad”. Contra esta malversación de su filosofía se reconoce un hombre “apasionado”, que es a la vez nuestro estricto contemporáneo. Bermann pareciera considerar a Spinoza según la tradición que ve en él al príncipe de los ateos. Su lucha contra la superstición, “aun 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 panteísmos”<sup>31</sup>. No un “doctor beato” sino un pensador incómodo, que intranquiliza, inservible para el filisteísmo intelectual en todos los órdenes.

Gregorio Bermann fue amigo, compañero y discípulo de Deodoro Roca –también editor de algunos de sus escritos<sup>32</sup>. Las mayores influencias filosóficas de Deodoro –según un cruce que la filosofía europea casi no había producido aún– fue-

<sup>29</sup> Bermann, Gregorio, “Spinoza, teólogo y político”, en *Judaica*, año I, n° 10, Buenos Aires, abril de 1934, pp. 149-152.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 149-150.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>32</sup> Deodoro Roca, *El difícil tiempo nuevo*, selección, prólogo y notas de Gregorio Bermann, epílogo de Enrique González Tuñón, Lautaro, Buenos Aires, 1956.

ron las de Marx, Nietzsche y Freud<sup>33</sup>. También en él es posible detectar rastros de presencia spinozista: en la biblioteca personal del redactor del *Manifiesto liminar* hay un ejemplar de “Goethe y el panteísmo spinoziano” de Carlos Astrada, con una dedicatoria del autor (“*A Deodoro Roca, amistosamente, Carlos Astrada. Febrero de 1934*”), y ya en su texto “Marxismo y anarquismo” (publicado originalmente en *El País*, 19 de octubre de 1930), Roca reseña y discute el libro de Plejánov, *Las cuestiones fundamentales de marxismo* (1908), que acababa de ser traducido al español. Allí escribe: “Para Plejánov 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 materialistas”<sup>34</sup>. La inscripción del autor de la *Ética* en el linaje materialista que desemboca en Marx –en realidad el pasaje es más contundente: “la filosofía marxista reposa en Spinoza”– que el autor del *Manifiesto Liminar* de la Reforma del 18 realiza a partir de Plejánov, destruye anticipadamente la imagen de Spinoza como “doctor beato y angélico para devoción de los colegiales” que cuatro años más tarde criticaba su amigo Gregorio Bermann en el texto antes mencionado. Quizás por primera vez en la Argentina, Spinoza es inequívoca y positivamente comprendido como pensador materialista.

Esta común incorporación –aún si revelada por alguna huella mínima como en el caso de Roca o Taborda, o por una reflexión más explícita como en Astrada o Bermann– de Spinoza

<sup>33</sup> La figura de Nietzsche –señala Néstor Kohan– habría tenido un rol ideológico protagónico en las motivaciones de la Reforma Universitaria: “el enemigo a doblegar es la burocracia, la mediocridad, la rutina de la vida moderna, el espíritu norteamericano del utilitarismo y la cuantificación mercantil que cosifica –y manipula– la cultura” (Néstor Kohan, estudio preliminar a su selección de escritos de Deodoro Roca, *Deodoro Roca, el hereje*, Biblos, Buenos Aires, 1999, p. 37 y pp. 47-48).

<sup>34</sup> Deodoro Roca, *Obra reunida II. Estética y crítica*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008, pp. 145-148.

al campo de la izquierda filosófica por los grandes escritores reformistas, presenta una particular sintonía con los escritos spinozistas de Mondolfo donde, de haber sido leídos por ellos, hubieran encontrado una inspiración teórica de la que apropiarse.

**Cuatro.** Si bien Mondolfo es mundialmente reconocido sobre todo por sus estudios del pensamiento antiguo –que se intensifican durante su estancia en Córdoba–, este giro de orientación hacia la filosofía griega es relativamente tardío (data de un artículo de 1925 sobre *Veritas filia temporis in Aristóteles*), motivado tal vez por la dificultad de continuar el trabajo académico sobre el pensamiento marxista bajo el régimen mussoliniano. Sin embargo, el interés por el pensamiento de Marx acompaña durante toda la vida al *uomo di cultura* desterrado, según una comprensión del trabajo intelectual renuente a cualquier reducción especialista<sup>35</sup>.

La posición de Mondolfo dentro del marxismo italiano desarrolla una “filosofía de la praxis” que acentúa una dimensión historicista y reformista en la lucha política emancipatoria de la clase obrera, y se opone desde muy temprano –desde el triunfo mismo de la Revolución de Octubre– al leninismo y al bolchevismo. La versión moldolfiana de la filosofía de la praxis rompe con toda interpretación determinista de los escritos marxianos y con toda comprensión de la historia como un proceso ineluctable autónomo de la praxis concreta de los hombres. El socialismo reformista y democrático de Mondolfo recibiría duras críticas desde la izquierda italiana. Ya en un artículo de 1919 publicado en *L’Ordine nuovo*, Antonio Gramsci lo acusaba de juzgar la Revolución Rusa como un profesor, “con el sentido filológico del erudito y del académico” sin comprender la “tem-

<sup>35</sup> Sobre el “Mondolfo marxista” ver el trabajo de Marcella Pogatschinig, *El otro Mondolfo. Un marxista humanista*, Biblos, Buenos Aires, 2009.

pestitividad” propia de la acción política. “Su amor por la revolución –afirmaba sarcásticamente el autor de los *Quaderni*– es amor gramatical. La posibilidad de un desarrollo social de la revolución Rusa se le escapa totalmente a Mondolfo, como al gramático se le escapa siempre el alma de la poesía”<sup>36</sup>.

Durante el período de enseñanza de Mondolfo en la Università di Torino Gramsci estaba inscripto como estudiante, aunque según testimonio del propio Mondolfo no siguió sus cursos –como algunas veces se ha sugerido<sup>37</sup>. En efecto, en carta del 30 de abril de 1967 de un intercambio epistolar inédito<sup>38</sup>, Norberto Bobbio relataba a Mondolfo haber participado en Cagliari de un Congreso sobre Gramsci con una intervención sobre el concepto de “società civile” [*“que mi pare non sia piacciuto agli ortodossi”*], e inmediatamente le pregunta por la relación con el filósofo sardo: “Me parece –escribe Bobbio– que Gramsci ha sido influenciado por su interpretación del marxismo. ¿Hubo contactos personales entre Gramsci y usted? ¿Cuando usted enseñaba en Turín estaba Gramsci entre sus alumnos?... Creo que el punto de partida del estudio gramsciano del marxismo fue, si no sus cursos, su libro sobre Engels”.

El 6 de mayo Mondolfo responde desde Buenos Aires: “No creo que él [Gramsci] haya estado inscripto en los cursos que dicté en Turín desde 1910-11 hasta 1912-13, que por lo de-

<sup>36</sup> Antonio Gramsci, “Leninismo e marxismo di Rodolfo Mondolfo, *L'Ordine nuovo*, I (1919), 2, p. 15. Se trata de la respuesta a un texto publicado por Mondolfo en el mismo año en la revista *Critica sociale*, donde en discusión con Labriola criticaba al leninismo y presentaba a Lenin como una “figura trágica” que conducía un movimiento revolucionario carente de una suficiente base histórica y social.

<sup>37</sup> Por ejemplo en el artículo “Mondolfo”, en Horacio Tarcus (dir.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, Emecé, Buenos Aires, 2007, pp. 430-433.

<sup>38</sup> Agradezco al Profesor Alberto Filippi haberme facilitado la consulta de estas cartas inéditas, que serán editadas completas en un libro en preparación.

más no fueron sobre marxismo, al que únicamente aludí en la lección inaugural de 1910... No recuerdo haber conocido personalmente a Gramsci, aunque tuve frecuente y cordiales relaciones con Angelo Tasca [co-fundador junto a Togliatti, Terracini y Gramsci de *L'Ordine nuovo*, D. T.]... Tasca fue discípulo mío y pudo haber sucedido que mis escritos de entonces hayan llamado la atención de Gramsci a través de él... De que Gramsci se haya ocupado de mí me di cuenta solo cuando escribió en *L'Ordine nuovo* un articulito contra mi concepto de revolución por el que Tasca (que entonces era colaborador de Gramsci) quiso manifestarme su pena... Por tanto, sobre este punto poco puedo decirle; si bien no puedo excluir la opinión expresada por usted de una influencia sobre Gramsci de mi interpretación del marxismo..."<sup>39</sup>.

Muchos años después del "ariculetto" gramsciano en *L'Ordine nuovo*, Mondolfo dedica al autor de los *Quaderni* un importante y respetuoso ensayo – "En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis" – en el que busca establecer las coincidencias (entre otras, la oposición al marxismo dogmático de cuño soviético, al determinismo materialista de Bujarin a la vez que al espontaneísmo voluntarista y al mito soreliano de la revolución) y marcar las diferencias entre ambos en la concepción de la "filosofía de la praxis" (expresión proveniente de su común maestro Labriola con la que en los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci sustituye al concepto de materialismo histórico). Las

<sup>39</sup> Antes de este intercambio, en el ensayo "En torno a Gramsci y a la filosofía de la praxis" (*El materialismo histórico en F. Engels*, Raigal, Buenos Aires, 1956 [original en *Critica sociale*, n° 6, 7, 8, 1955]), Mondolfo ya había puesto en duda una presunta influencia positiva de sus escritos sobre la filosofía gramsciana de la praxis: "...tanto yo como él [Gramsci] sufrimos fuertemente la influencia de Labriola; pero es bastante improbable que Gramsci, aun conociendo (escasamente, según parece) algunos de mis estudios sobre el marxismo, haya recibido la influencia de mi interpretación" (p. 385). [Ver también "Le antinomie di Gramsci", en *Critica sociale*, n° 23, 1963].

más importantes de esas diferencias tienen que ver con la idea de Partido como vanguardia, conciencia y voluntad de la clase obrera, que Mondolfo rechaza de manera categórica, sin no obstante caer en una reivindicación de la espontaneidad de las fuerzas sociales.

Si bien acuerda con la exigencia gramsciana de una libre discusión no sólo en el interior de la izquierda sino también con los adversarios políticos y teóricos, haciendo justicia a sus argumentos y razones –lo que permitiría ubicar a Gramsci en las antípodas del stalinismo–, toma distancia de la conocida lectura gramsciana de Maquiavelo, según la cual el Partido, como el Príncipe, asume la responsabilidad de organizar las exigencias y la voluntad dispersa e “inmadura” del pueblo, de hacer prosperar los intereses objetivos de quien “no sabe” que lo son. Al igual que durante la Revolución Francesa los jacobinos fueron “la encarnación categórica del Príncipe”, el Partido Comunista es el que asume ese mismo lugar durante las luchas obreras. A la escisión entre Pueblo y Partido –que adopta la forma del Príncipe del proletariado organizador de la lucha política– Mondolfo opone la auto-organización democrática de las clases populares.

Esta discusión entre Mondolfo y Gramsci, tiene asimismo efecto en la contienda intelectual de la izquierda argentina de la época, y da lugar a un texto de José Aricó<sup>40</sup> publicado en un número de 1957 de *Cuadernos de cultura* –órgano cultural del Partido Comunista–, donde toma partido por la posición gramsciana comprendida en sintonía con el leninismo, y ataca en duros términos a Mondolfo acusándolo de “revisionismo” y de convertir a Marx en un “vulgar liberal adocenado”.

<sup>40</sup> Aricó llega a Córdoba para estudiar Derecho desde Villa María –donde había comenzado ya la militancia comunista– en 1949, es decir al año siguiente de que Mondolfo dejara la ciudad. Hasta donde hemos podido saber no hubo contactos personales posteriores entre el joven militante político y el maduro profesor en el exilio.

Treinta años más tarde, en un apéndice de su libro *La cola del diablo* –y ya reconocido como uno de los mayores referentes de la izquierda democrática argentina–, Aricó declaraba la injusticia de su crítica juvenil, manifestaba su reconocimiento por la figura del maestro de Senigallia y por la importancia de su contribución a la cultura política de la izquierda. El texto de Mondolfo, incluido en la segunda edición argentina de *El materialismo histórico en Federico Engels* (Raigal 1956), era ahora inscripto por Aricó en una más vasta iniciativa de reconfiguración del campo intelectual tras el peronismo, que buscaba articularse a la tradición socialista y a una lectura no leninista de Marx y Engels. “A la distancia –concluía Aricó– se puede reconocer la razón que le asistía a Mondolfo”, pero “de nada de esto tenía yo conciencia cuando escribí un injustificado y burdo ataque a una perspectiva que debería haberme inspirado una polémica menos doctrinaria y más comprensiva”<sup>41</sup>. Esa perspectiva proponía un temprano –y por eso mismo incomprendido– desmantelamiento de la conjunción “marxismo-leninismo”, y un empleo antileninista de algunas ideas de Gramsci, según la operación de pensar “con Gramsci contra Gramsci”<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> En la última entrevista, realizada por Carlos Altamirano y Rafael Filipelli en agosto de 1991, Aricó vuelve sobre el texto juvenil contra Mondolfo y sugiere haberlo escrito instado por Agosti: “...Yo conozco a Agosti hacia finales de los años 50... Él me instó a escribir y publicó una cosa mía muy mala que escribí sobre Mondolfo en *Cuadernos de cultura*, una cosa muy sectaria...” (José Aricó, Entrevistas 1974-1991, presentación y edición de Horacio Crespo, Ediciones Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 1999, p. 87).

<sup>42</sup> En el ya citado prólogo a *La infinitud del espíritu...*, Alberto Filippi sugiere asimismo (p. XV) que el interés de Aricó (y Portantiero) por la obra de Juan B. Justo desde los años 70 tiene inspiración en el breve escrito de Mondolfo en *Critica sociale*, “La lotta di classe secondo Juan B. Justo” (1965) [antes publicado en español, “La lucha de clases”, en AA.VV., *Concepto humanista de la historia*, Ediciones Libera, Buenos Aires, 1955]. Sin embargo, Aricó no cita este trabajo ni en *La hipótesis*

La actual investigación sobre la vida y la obra de Mondolfo cuenta con dos valiosos archivos, cuyo inventario fue realizado y publicado por Stefano Vitali y Piero Giordannetti en 1996. El primero, conservado en la Fundación Turati de Florencia, contiene apuntes, notas de estudio, manuscritos varios y más de cinco mil cartas, que Mondolfo había dejado en custodia del obrero socialista Enrico Bassi antes de partir hacia el exilio en 1939. El segundo archivo en tanto –que se conserva en la Universidad de Milán– corresponde fundamentalmente al período argentino y se compone de artículos, documentos varios y más de 2400 cartas que permiten una reconstrucción de los vínculos de Mondolfo con el campo intelectual, político y académico en la Argentina. Entre sus interlocutores en las centenares de cartas inventariadas aparecen nombres tan disímiles como los de Ángel Cappelletti, Conrado Eggers Lan, Emilio Troise, Adolfo Carpio, León Dujovne, Vicente Fatone, Enrique Espinosa, Silvio Frondizi, Risieri Frondizi, Jorge Orgaz, Gonzalo Losada, Eugenio Pucciarelli, Roberto Rojo, Francisco Romero, Gregorio Weinberg, Juan Adolfo Vázquez, Osvaldo Guariglia, Diego Pró, Luis Farré y muchos otros con quienes el prolífico estudioso de Senigallia mantuvo una sostenida correspondencia a lo largo de casi cuarenta años.

La huella de Mondolfo en las universidades y la cultura argentinas revela con el tiempo su marca de agua: una rara inspiración filosófica que conjuga la paciencia de los estudios clásicos, la lucidez del concepto en la construcción de un marxismo democrático y una serena confianza en el poder de la acción humana para cambiar el mundo. Nada de esto es irrelevante para la gran discusión del tiempo intenso que nos toca.

*de Justo* (cuya redacción publicada data de 1981), ni en el ensayo sobre Justo correspondiente al seminario “La identidad del pensamiento latinoamericano” realizado en Sevilla en 1986, años más tarde publicado por Jorge Tula como *La tradición socialista* (Editora La Vanguardia, Buenos Aires, 2006).



## *Caute*

### **Sobre arte y artistas\***

**Uno.** Quisiera componer la exposición siguiendo de manera asistemática algunos problemas que están a la base de toda reflexión filosófica sobre el Arte, para lo cual resulta pertinente una referencia a la primera frase de la *Teoría estética* de Adorno, que dice: “Ha llegado a ser evidente que nada en lo referente al arte es evidente: ni en él mismo, ni en su relación con la totalidad, ni siquiera en su derecho a la existencia. En el arte todo se ha hecho posible, se ha franqueado la puerta a la infinitud y la reflexión tiene que enfrentarse con ello”. Debemos entonces pensar algo que ha dejado entrar dentro de sí a la infinitud, algo frente a lo que se desmoronan todas las evidencias.

Una primera cuestión en la que las evidencias han quedado suspendidas es esta: ¿hay o no un objeto llamado Arte que designe algo de manera inequívoca y que sea digno de una reflexión filosófica? Este interrogante nos remite al problema de la definición, a la necesidad de poner límites para estabilizar así de algún modo un objeto a pensar: ¿De qué hablamos cuando hablamos de Arte? ¿Es posible demarcar –bajo el nombre de Arte– un dominio de objetos, ideas, experiencias, etc., que formen un conjunto de parecidos semánticos, que presenten entre sí un cierto aire de familia, o bien no hay ninguna pauta

\* Texto leído en las *IV Jornadas de Sociología* que tuvieron lugar en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en noviembre de 2000.

que nos permita realizar razonablemente una agrupación semejante y hablar de ella con sentido? ¿Hay un *continuum* entre las figuras de las cuevas de Lascaux y una pieza cinematográfica como *Hurlements en faveur de Sade* de Guy Debord o la música de John Cage, un continuo en el que se inscribe toda esa infinita variedad de objetos producidos por los seres humanos y que forman el catálogo de lo que se llama Historia del Arte? ¿O bien se trata de una dispersión inasimilable de objetos que no guardan entre sí ninguna conmensurabilidad?

Contra las posiciones analíticas, pragmáticas o escépticas que niegan el continuo histórico del arte y definen a este como un efecto del mercado y otras instituciones como las universidades, la crítica, etc., encargadas de construir y demarcar un imaginario social llamado Arte (de tal modo que algo no es una obra de arte en sí misma si no en cuanto legitimada de tal modo que sea capaz de producir un efecto de arte), pero también contra toda comprensión demasiado sustancialista del arte, el filósofo español Félix de Azúa sostiene que es posible considerar que, desde siempre, en todo tiempo y condición, los mortales han sido capaces de emitir significados prescindiendo de conceptos, capaces de dar una forma no-conceptual a sus ideas. Hay una manera que los hombres tienen de pensar sin recurrir a conceptos y, lo que es lo más importante, ese pensamiento de ningún otro modo podría realizarse si no así. Un pensamiento que se lleva a cabo en y por lo que nosotros llamamos obras de arte.

Esta idea es de matriz romántica y se extiende hasta las vanguardias; permite estabilizar un término en singular, “Arte”, y diferenciarlo del plural “artes”. Es el Arte, no las artes (caligrafía, vitraux, objetos de porcelana, tejeduría, fotografía, etc.) lo que ha perdido hoy toda evidencia de sí.

**Dos.** Tomemos el problema de otro modo. Los griegos no tenían una palabra que correspondiera a nuestra noción de Arte. En el marco de la reflexión acerca de las “formas de vida”, los griegos, y luego los medievales distinguían entre *bíos theoretikós*, vida contemplativa o teórica –filosófica–, que era la mejor vida, la vida buena por excelencia, y la vida práctica, que los medievales llamarán *vita activa*. Aristóteles establece dos dominios de reflexión racional, operación que será crucial para la historia de la filosofía. Hay, decía Aristóteles, una parte del mundo, una porción de la realidad, frente a la cual los silogismos apodícticos –los que parten de premisas verdaderas y llegan a conclusiones verdaderas– son impertinentes, o más simple, un aspecto de lo real que no deja aprehenderse científicamente, que no puede conocerse por medio de la razón teórica. Esa parte de realidad que escapa a la ciencia son los “asuntos humanos”, lo que los seres humanos hacen. Frente a ellos, que no son necesarios como los objetos científicos (la naturaleza, los astros, el mundo animal y vegetal, etc.), sino contingentes –esto es que pueden ser o no ser, y, de ser, ser de un modo o de otro–, frente a los asuntos humanos, no es posible aplicar la razón racionalista que conoce, sino una razón razonable que comprende. ¿Y qué es lo que los seres humanos “hacen”? Aristóteles advierte dos tipos de acciones. Unas pertenecen a un ámbito que él designa con la palabra *poíesis* (normalmente se traduce como producción o fabricación), que se lleva a cabo por medio de una *téchne* (palabra de la que deriva “técnica” pero que es la que más se aproxima a nuestra noción de “arte” –de hecho suele traducirse por “arte”–) y es un tipo de hacer que tiene por resultados *erga*, “obras”, productos como mesas, casas, pero también lo que suele llamarse obras de arte. En realidad una de las definiciones más antiguas del término la encontramos en Platón: “...toda causa que haga pasar algo del no ser al ser es *poíesis*” (*Banquete*, 205b), es decir todo desocul-

tamiento de algo operado por medio de un trabajo humano; y este “por medio de” es la diferencia con la *physis*, en la que se produce un autodesocultamiento, un pasaje del no ser al ser sin intervención del trabajo de los seres humanos. Para los griegos entonces las obras de arte son el resultado de una *poiesis* que se realizan por medio de una *téchne* por un *technítes*, un artista o artesano. Lo importante aquí es que la *poiesis* es un tipo de hacer que produce o crea una obra –de arte o no–, un producto independiente de quien la hace. El artista o productor es causa trascendente y no inmanente de la obra.

Aristóteles distingue otra dimensión de la vida práctica que designa, precisamente, con la palabra *praxis*. La *praxis* es lo que intenciona el mundo de la ética y de la política, que no se realiza por medio de la *téchne* sino a través de un concepto muy complejo e interesante que es el de *phronesis* –y que Cicerón traduciría con la palabra latina *prudencia*–: se trata de una virtud mayor en el mundo clásico, que en la modernidad prácticamente llegará desaparecer, al punto que es considerada por Voltaire como una “virtud estúpida”. La *praxis* tiene por resultado no obras sino actos, *enérgeia*. Lo propio de los actos es que no son independientes sino que modifican a quien los realiza. El hombre en cuanto ser ético es causa inmanente de sus actos. Un problema muy importante es si la política se considera como una actividad *práxica* o como una actividad *poiética*. Todo el pensamiento utópico concibe a la política como una construcción técnica, como obra de arte; también el fascismo y el nazismo la consideran así, más todavía, como una *Gesamtkunstwerk*, como una obra de arte total. Considerar en cambio a la política como una práctica sería hacer de ella un juego en virtud del cual los seres humanos se modifican a sí mismos y entre sí por medio de acciones y de palabras, deliberativamente, retóricamente, pero no admite, en este caso, la aplicación de una *téchne* por parte de un *technítes* que sería el

político en cuanto artista, sobre una “materia” –la vida de los hombres– para lograr una “forma” armónica o bella u ordenada. Se trataría de una prudencia en el hablar y en el obrar políticos, que discrimina posibilidades e ideas en virtud de una razonabilidad que tiende a una vida buena colectiva.

Además de la pérdida de importancia de la prudencia para el modo en que la modernidad concebirá la práctica, en el siglo XVIII se producirá una transformación decisiva con la revolución industrial, y que teóricamente encuentra su formulación más acabada en la filosofía de Kant: la invención de la estética. Una multitud de interrogantes emergen de esta nueva condición: ¿porqué la estética, en un momento dado, se hace necesaria al hombre? ¿porqué la conversión del arte en tema de una estética, el nacimiento de la estética, se opera al mismo tiempo que la irrupción del problema de la “muerte del arte”? ¿cuál es el significado de la coincidencia entre este nacimiento y esta muerte? ¿cuál es la relación, si la hay, entre estética y revolución? ¿cuál la relación entre estética e industria?, etc.

La primera implicancia que es posible advertir aquí es la invención del “gusto” en cuanto forma eminente de la *aisthesis*, de la sensibilidad, y por otra parte la pérdida de la unidad del hacer humano que era conservada en la palabra *poiesis*. Las obras de arte y la producción de cosas dejan de compartir un mismo estatuto poético, en la medida en que las primeras consisten ahora en una irrupción en la presencia de manera original según un estatuto estético, en tanto que toda otra producción es el paso del no ser al ser según un estatuto técnico de fabricación industrial, consistente no en la originalidad sino en la reproductibilidad. (Sabemos a partir de los trabajos de Walter Benjamin que esta distinción entre estética y técnica ha vuelto a hacerse problemática y no sólo en virtud de la transformación operada por el cine, la fotografía y la capacidad técnica de reproducir infinitamente las obras que antes requerían

de un ritual y de un ámbito cualitativo específico –el museo, la sala de conciertos– para su consumo, sino que el arte contemporáneo en general ha roto de manera contundente con esa autonomía; bastaría al respecto considerar los *ready made* o la idea warholiana del atelier como *Factory*. A la inversa, toda la producción técnico-industrial tiene un estatuto estético indudable).

Cuando se habla de un “giro en dirección a la estética” –la expresión es de Odo Marquard, a quien sigo en este pasaje<sup>1</sup>– en el siglo XVIII, se alude a la conversión de la estética en “filosofía primera” (podemos pensar en Kant –al menos cierta recepción de Kant–, Schiller, Schopenhauer o el primer Nietzsche). Marquard realiza una reconstrucción interna de la obra de Kant, para mostrar que la Tercera Crítica obedece a razones de orden histórico-político en sentido amplio, es decir articula el arte a la emancipación. Una de las mayores problemáticas kantianas es la de salvar cuestiones que consideraba de suma importancia, por ejemplo la cuestión de la finalidad, los fines que inspiran la conducta, de su confinamiento a lo irracional por parte del positivismo –que consideraba inexistente o falso todo asunto que escape de las ciencias exactas. Puesto que la cuestión de la finalidad escapa a la razón racionalista de las ciencias empíricas, la tarea de Kant será la de poner de manifiesto una razón que esté a la altura del problema de la finalidad de la vida humana; esa razón, continúa Marquard, será en principio la razón moral, que dice: “no vivir como un ser interesado sino como un hombre; no tratar a los demás como medios, esto es como instrumentos de nuestros intereses, sino como hombres, tratar dignamente a la humanidad, tanto a la que existe en nosotros como a la humanidad de nuestros semejantes; o también: considérate como una criatura perteneciente al reino de

<sup>1</sup> Odo Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn, Schöningh, 1989.

los fines, *como si* vivieras como hombre entre hombres”. Ahora bien, el condicional, el “como si”, muestra que si bien la razón moral crea el concepto, no puede producir las condiciones de su realización; es, como lo había sido la razón científica, impotente a los efectos de lograr la vida emancipada. El concepto obtenido por la razón moral está indefenso frente al mundo; sus buenas intenciones sucumben ante el poder de los intereses, de la particularidad del interés –que se define, para Kant, por la facultad de desear, siempre subjetiva, nunca universal. Esta impotencia de la razón moral para no corromperse en la violencia de la empiria sería lo que empuja a Kant a un “giro en dirección a la estética”. La *Crítica del juicio* sería de este modo el resultado de un fracaso de la razón pura y de la razón práctica en lo que concierne al problema del hombre. ¿Es el hombre un ser irremisiblemente interesado, un ser que, en el mejor de los casos, puede tener buenas intenciones pero impotente frente al mundo, o bien los seres humanos podemos encontrar en alguna esfera de la vida la libertad respecto del interés privado y vivir así como humanos?

El arte –dice Kant– más que realizarlo *simboliza* el ser bueno<sup>2</sup>. Ahora bien ¿en qué consiste esta “simbolización”? ¿Concibe Kant al arte como una herramienta de realización de la vida buena en la historia, o bien como una “compensación” y como una gratificación alternativa en un mundo desencantado, determinado por la voluntad de poder y por la explotación? ¿La estética, en suma, estimula la realización de la vida moral o bien se constituye en cuanto “carácter afirmativo”, opio y sublimación de las energías emancipadoras de los seres humanos? Si bien es posible que en Kant este problema permanezca

<sup>2</sup> “Pues bien, yo digo que lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno... Es lo inteligible hacia lo cual... dirige su mirada el gusto”, *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 1993, p. 205 (cfr. todo el pár. 59, “De la belleza como símbolo de la moralidad”, pp. 203-206).

ambiguo y haya quedado irresuelto, la historia de la estética se desarrollaría en el segundo sentido, es decir como sustituto y como compensación de un mundo práctico-vital regido por el principio de interés y la violencia. En cuanto ámbito en el que se interrumpe el principio del máximo beneficio que en la sociedad burguesa en formación rige sobre la totalidad de la vida, la estética deja incólume el funcionamiento del Capital, que ha condenado y condena a muerte a miles de seres humanos; jamás capitalismo y estética se han obstruido en sus propósitos a lo largo de la historia que han compartido y aún comparten. La estética ha cumplido la función objetiva de impedir el retorno de lo reprimido al satisfacerlo de una manera sublimada y compensatoria; sublimación represiva que en la industria cultural se invierte –según la célebre expresión de Marcuse– en “desublimación represiva”, en la medida en que si bien el deseo retorna a su inmediatez, es ideológicamente desviado –por medio de una satisfacción inmediata en la industria de la cultura, justamente– de su potencial negativo de transformación.

La destrucción de la Institución Arte por parte de las vanguardias históricas tuvo por propósito, como sabemos, una desdisciplinización del arte, una liberación de la esfera “estética” en la que había estado confinado en la sociedad burguesa. Las vanguardias tuvieron pues por propósito romper la complicidad del arte –autoconcebido como esfera en la que se puede ser desinteresado y libre– con la violencia del mundo de la vida. También se sabe que esa inspiración acabó en fracaso; las vanguardias fueron disciplinadas por la Institución que buscaron destruir.

Desde una perspectiva que concierne al arte de manera más estricta –tomando a la vanguardia en su positividad y no en cuanto mera contestación de la estética–, Jean-François Lyotard<sup>3</sup> establece una vinculación diferente de las vanguar-

<sup>3</sup> *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988.

dias con Kant, en particular con la filosofía de lo sublime expuesta en la Primera Parte de la *Crítica del juicio*. Si bien el criticismo kantiano restringe el conocimiento a la posibilidad de presentar o representar algo –esto es, pensar según conceptos que pueden aplicarse a la sensibilidad y constituir así la experiencia posible–, sin embargo, los seres humanos tenemos la capacidad –o el desarreglo, según se mire– de concebir cosas que no pueden ser representadas y que no encuentran ninguna verificación sensible. Podemos conocer fenómenos de la naturaleza en la medida en que éstos no son refractarios a los conceptos mediante los que conocemos, pero por ejemplo no nos será nunca posible conocer el mundo, puesto que no se da como fenómeno en ninguna experiencia posible. El mundo, sin embargo, puede ser concebido sin que esto signifique ningún aporte para el conocimiento. Lo mismo vale para la idea de infinito, de lo simple, de lo absolutamente grande, etc. Lo que podemos concebir desborda lo que podemos conocer; podemos concebir cosas que son irrepresentables e impresentables.

La vanguardia se constituye como ruptura de la representación –o bien, si quisiéramos emplear un término más antiguo, como un abandono de la *mimesis*<sup>4</sup>–. Pero sin embargo, hay un elemento constructivo en la vanguardia –que, por consiguiente, no se agota en su componente crítico–, y este es el punto en el que las vanguardias reconocen, según Lyotard, su matriz en la estética kantiana. Para Lyotard, lo decisivo en

<sup>4</sup> Desde esta perspectiva, el cubismo y el atonalismo shöembergiano por ejemplo se inscribirían en una fase pre-vanguardista, no pertenecerían en sentido estricto a la vanguardia en cuanto que si bien operan una deformación de la figuratividad ocasionando una crisis de la representación que desembocará en las experiencias de vanguardia, sigue habiendo en ellos un elemento narrativo y representativo. El rechazo cubista de la reducción sensitiva de la realidad por los impresionistas, instaura un figurativismo de otro orden, intelectual, que busca aún representar las cosas como son más allá de cómo nos impresionan. Cfr. Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, 1974.

el arte moderno –según una comprensión que, por tanto, no opone modernidad y vanguardia sino que establece entre ellas un continuo–, es mostrar lo incognoscible, lo impresentable, lo indecible, lo invisible. El problema del arte moderno–vanguardista es el de presentar lo impresentable. Al evitar la representación –lo impresentable no puede tenerla– la presentación de lo impresentable tendrá la forma de una “presentación negativa” –podríamos evocar como ejemplos el célebre *Cuadrado negro sobre fondo blanco* o la serie de *Cuadrados blancos sobre fondo blanco* de Kasimir Malévich –quien llamó a su obra teórica más importante justamente *El suprematismo como modelo de la no representación*–, o también el *Cuadrado negro sobre negro* de Alexandr Ródchenko.

Ahora bien, ¿podríamos pensar esta presentación negativa como desocultamiento? En la medida en que no es ni una “impresión” ni una “expresión”, lo concebible –que si bien ninguna ciencia podrá nunca aprehender con sentido no es menos real que lo cognoscible– es lo que encuentra su lugar en el arte. ¿Se recupera aquí, de manera extraña, lo poiético en el arte? Podríamos pensar el arte moderno como *poiesis* si, según propone Heidegger, comprendemos esta palabra como “desocultamiento”; “pro-ducción” como *veranlassen* –hacer venir– y como *hervorbringen* –conducir hacia lo desoculto–. Sólo que el desocultamiento del que aquí se trata no lo es de una presencia sino de una ausencia o de un impresentable. *Poiesis*, entonces, como producción de lo que no puede verse, desocultamiento de lo que no se desoculta o también desocultamiento de la imposibilidad de desocultamiento, de lo que no deja ni puede dejar de estar oculto.

**Tres.** Nuestra palabra “arte” deriva del término latino *ars* (“artesano”, “artificio”, “artefacto”, “armonía”, “arma”, “artimaña”, “artero”, “inerte”, pertenecen al mismo campo etimo-

lógico). Este concepto abre un mundo de significados diferentes al de la lengua griega; el estoicismo tardío, el estoicismo romano (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio...) concibió la filosofía como un *ars vivendi* y, sobre, todo como un *ars moriendi* –recordemos también que Ovidio escribió el *Ars amandi*–. Según el pensamiento aristotélico ni la manera de vivir ni la manera de amar ni la manera de morir tendrían que ver con el “arte” –en la medida en que no son fabricaciones o producciones– sino con la filosofía o, en un sentido amplio, también con la ética; son prácticas. Michel Foucault, en su pensamiento último, toma este aspecto de los estoicos para concebir la ética como una *epimelía theautou*, como una *cura sui*, un cuidado de sí, y habla de la vida como una obra de arte.

Hacer de sí una obra de arte, una “obra viviente” en la que se articulan, o se desdiferencian, la ética y la estética, es exactamente lo que en el siglo XIX realizó ese estilo de existencia, ese *bíos* inventado en Inglaterra y adoptado en Francia que se conoce como dandysmo, y que consistió, en esencia, en un cultivo minucioso y detallado de la apariencia hasta anular todo resto de naturaleza. Personaje antirromántico por antonomasia, el dandy concibe la ética como invención de sí, como rechazo de todo lo que no sea obra suya, como una supresión de la naturaleza por el arte (o, si se prefiere, por el artificio). Un texto capital sobre el *ethos* del dandysmo es un libro –en realidad una serie de anotaciones, que Baudelaire comenzó a escribir en 1859– llamado *Le peintre de la vie moderne*<sup>5</sup>. El modelo del pintor de la vida moderna que Baudelaire va a escoger en este texto no es ni su amigo Courbet, ni Manet –cuya importancia el poeta por cierto no desconocía–, sino un dibujante menor,

<sup>5</sup> *Le Peintre de la Vie moderne*, en *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2 vol., 1976, t. II, pp. 683-724. Como consulta, cfr. el libro de Félix de Azúa, *Baudelaire y el artista de la vida moderna*, Anagrama, Madrid, 1999, algunas de cuyas ideas he seguido aquí.

un caricaturista de nombre Constantin Guys. En el capítulo dedicado al dandysmo, Baudelaire nos dice que ese culto de la distinción que consiste en una *perfection de la toilette*, en un *goût immodéré de la toilette et de l'élégance matérielle*, “confina con el estoicismo”, es una *cura sui*, o bien, con palabras del propio Baudelaire, *une espèce de culte de soi-même*.

El dandy hace de sí, de su apariencia, de su cuerpo, un significado sin concepto, un objeto estético de fuerte contenido moral, una obra de arte provocativa que interpela de ese modo a la multitud que vive inmoralmente, o lo que es lo mismo naturalmente, aceptando la vida tal y como es dada. La vida ética, la vida estética y la vida espiritual son una y la misma cosa, y directamente proporcionales a la negación de la naturaleza<sup>6</sup>. Sin duda el dandysmo ha tenido una notoria influencia en el arte contemporáneo (podrían invocarse aquí los nombres de Salvador Dalí, Tristán Tzara, Joseph Beuys o Andy Warhol), pero no sólo en el arte, la sociedad toda en cuanto “sociedad del espectáculo” ha internalizado el dandysmo. De manera más o menos diluida, en el caso de la cultura mediática en la que políticos, intelectuales o artistas son tales sólo en virtud de la imagen que son capaces de construir; o bien de modo más explícito en las tribus urbanas del punk y sus variedades, pero sobre todo en ese modo radical de irrupción de la libertad en

<sup>6</sup> En 1955, ante un pedido de Desnoyers para que escribiera poemas sobre el bosque de Fontainebleu, Baudelaire respondía en una carta con un texto radicalmente anti-hölderliniano: “Querido Desnoyers, me pides unos versos sobre la *Naturaleza*, ¿verdad? Bosques, castaños gigantes, prados, insectos, incluso el sol, ¿no? Lo siento, pero ya sabes que soy incapaz de entermecerme ante los vegetales y mi alma se revela ante esa nueva religión que siempre tendrá algo de *shocking* para alguien realmente *espiritual*, me temo. Nunca creeré que *el alma de los Dioses habite en las plantas*, y aunque allí habitara, me importaría más bien poco, pasando a considerar la mía mucho más preciosa que la de esas hortalizas sacralizadas”, cit. por Félix de Azúa, *op. cit.*, p. 55. Los subrayados son de Baudelaire.

la naturaleza que son los transexuales –o mejor dicho la *vanguardia* transexual–: puro desplazamiento de la biología por la “obra” tecno–estética. El griego pareciera más adecuado para decir esto: la vida desnuda (*zoe*)<sup>7</sup> como *poiesis*.

Nuestro continuo inicial se ha vuelto más complejo; incluye ya no sólo objetos sino también existencias y acciones. Podríamos extremar la invitación dandy-foucaultiana de hacer con la existencia una obra de arte e imaginar –el poder de la ciencia sobre el genoma humano nos permite creer razonablemente que será así– que en muy poco tiempo los seres humanos tendremos la posibilidad de autoconstruirnos libremente, esto es de irrumpir poéticamente en la *physis*, en la naturaleza, y decidir no sólo nuestro sexo sino también el color de nuestros ojos, de nuestra piel, nuestras características temperamentales y psicológicas y nuestros talentos (en este sentido es que se alude a la transexualidad como vanguardia). La autoconstrucción, la vida como obra de arte en este sentido –como *constructio sui*– sería la culminación de la autonomía kantiana, del dandysmo y del individuo burgués, que de ahora en más podrá decidir su vida libremente al punto de poder sustituir por completo la que le es dada.

Si volvemos ahora a plantearnos la pregunta inicial –¿hay algún dominio de objetos que sean designados por la palabra Arte y del que quepa hablar razonablemente y con sentido?– advertimos que todo se ha tornado más complejo. Tal vez incluso ese dominio ya lo incluye todo y no hay nada, ninguna cosa, ninguna vida, ninguna acción que no pertenezca a él. La realidad devenida “obra de arte total”.

<sup>7</sup> Cfr. los trabajos más recientes de Giorgio Agamben sobre la politización de la *nuda vita* connatural al surgimiento de los Estados nacionales, que permiten una comprensión de los exterminios contemporáneos a la luz de la filosofía política moderna (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, y *Mezzi senza fine. Nota sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996).

**Cuatro.** Finalmente, siguiendo algunas ideas de Agustín García Calvo, se intenciona un momento propositivo que reseña una breve investigación existencial sobre la idea de persona. También, podría decirse, una dimensión ética (incluso política) atinente al arte en el mundo de la estetización total. Se trata de un asunto pasible de ser formulado bajo el modo de una pregunta simple, que es explicitada en lo que sigue; sería ésta: ¿cómo no ser persona? ¿cómo destruir la personalidad? ¿cómo despersonalizarse? Ante todo me parece que habría que desmarcar esta pregunta del tópico que tiene que ver con la crisis del sujeto, con la superación filosófica de la idea moderna de sujeto, que es uno de los problemas centrales de buena parte del pensamiento actual.

El vocablo latino *persona* probablemente sea una deformación de la voz griega *prósopon*, que significa “máscara”, concretamente la máscara que cubría el rostro de los actores en la tragedia. Los “personajes” que representan la obra son así *dramatis personae*. Pero la noción de persona no será elaborada en su significado teológico y antropológico hasta el comienzo del cristianismo; más precisamente, fue un concepto forjado en el Concilio de Nicea (325) para salvar el problema de la doble naturaleza de Cristo, divina y humana. La idea de persona permitirá reunir estas dos naturalezas en una unidad: la naturaleza del Cristo será doble, pero esta dualidad quedará conciliada en una persona única.

Por tanto, como sucede a menudo con algunas palabras importantes, el término “persona” es anfibia. En cuanto “máscara” presupone la idea de ocultamiento y anonimato que se vincula a ella; pero también –y esta parece ser hoy su connotación principal– tiene que ver con la aparición: según nuestra manera de hablar, tener una personalidad fuerte, o también ser considerado un “personaje”, significa no pasar desapercibido, llamar la atención sobre sí. Quizás ningún otro dominio como

el del arte promueva tanto la construcción de la personalidad y la producción de personajes. En la época heroica del arte contemporáneo, de la que provienen las rupturas que se extendieron desde los primeros manifiestos en torno a los años 20 hasta la autodisolución de la última vanguardia con la Internacional Situacionista en 1972, la provocación –que no es sino una forma extrema de aparecer, de ser persona– estuvo decisivamente vinculada a la manera de pensar el arte y los artistas.

Un concepto, de reciente aparición en la historia de las ideas, que funciona casi como un principio de personalización en materia de arte –referido tanto a quienes lo producen como a quienes lo “disfrutan”– es el concepto de *gusto*. Esta idea presupone ya la formación del sujeto moderno y la institución de la estética. En el arte clásico “lo bello” nada tiene que ver con el gusto, ni con el placer –puesto que si así fuera el sujeto sería la medida de lo que contempla–; antes bien, lo bello clásico requiere un asentimiento, el acceso mediante un reconocimiento de algo que es bello en sí mismo y no por los sentimientos –de agrado, de placer, etc.– que ocasiona en el contemplador. La idea de gusto nace en el siglo XVIII. Y es también un concepto anfibio, ambigüedad que se registra en el uso cotidiano que hacemos de la palabra. Por un lado intenciona una cierta subjetividad y hasta una cierta arbitrariedad, cada uno puede tener el gusto que desee, todos somos diferentes en materia de gusto, etc.; pero por otra parte se trata de una dimensión que puede formarse y convertirse en fuente de juicios universales. Las dos grandes posiciones modernas en lo relativo al gusto serán la de Hume y la de Kant. En el primer caso el gusto se fundamentará sobre un sujeto empírico –será una igualdad de hecho de la constitución humana lo que permite la comunicación en materia de gusto, aunque los juicios alcanzarán sólo un cierto nivel de generalidad y nunca podrán ser necesarios ni universales–; Kant por su parte busca fundar los juicios de

gusto sobre un sujeto trascendental, lo que permite a nuestra capacidad de juzgar aspirar a la universalidad<sup>8</sup>.

Dejando por el momento esta reflexión sobre el gusto de extraordinario alcance antropológico que se desarrolla en el siglo XVIII, en nuestros días el gusto, o más bien el “buen gusto” –relativo al arte, pero también a la manera de vestir, a los sabores, etc.–, funciona como uno de los principales capitales simbólicos de la personalidad, como dispositivo de distinción por antonomasia y es connatural a la lógica del mercado. La despersonalidad, por consiguiente, presupone la pérdida del gusto, el abandono del buen gusto que es, otro más, un criterio de segregación y de jerarquía. El gusto –bueno o malo– que se expresa como tal habla sólo de sí mismo, es esencialmente narcisista. Quien de manera intensa habitó en nuestra época ese espacio sin personalidad ni gusto fue Marcel Duchamp. Tal vez nadie como él advirtió que no sólo es necesario trabajar y vivir más allá del arte, de la obra de arte, sino también más allá de la idea de artista; no sólo trabajar contra la obra sino también contra el personaje. En su notable escrito sobre Duchamp escribía Octavio Paz: “...la práctica del *ready made* exige un absoluto desinterés. Duchamp ha ganado sumas irrisorias con sus cuadros –la mayoría los ha regalado y ha vivido siempre con modestia, sobre todo si se piensa en las fortunas que hoy acumula el pintor apenas goza de cierta reputación. Más difícil que despreciar el dinero es resistir a la tentación de hacer obras o de transformarse uno mismo en obra”. Y en otro pasaje decía Paz: “El silencio de Duchamp es abierto: afirma que el arte es una de las formas más altas de la existencia, a condición de que el creador escape a una doble trampa: la ilusión de la obra de arte y la tentación de la máscara del artista. Ambas nos petrifi-

<sup>8</sup> Cfr. el trabajo de Valeriano Bozal sobre “Orígenes de la estética moderna”, en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, V. Bozal (comp.), vol. I, pp. 15-29.

can: la primera hace de una pasión una prisión y la segunda de una libertad una profesión”<sup>9</sup>.

¿Qué significa que el arte es la forma más elevada de existencia a condición de no volverse artista –o de dejar de serlo? Podríamos también decir que el arte es el más grande placer a condición de no ser un culto, ni lo que se llama un entendido. Conforme esa experiencia –de matriz duchampiana–, el arte como forma de vida y como placer es lo que se abre en ese espacio de no personalidad donde los seres humanos podemos encontrarnos, componernos, formar comunidad; donde podemos entender, crear, disfrutar y pensar. Ese espacio es una promesa. Una promesa de felicidad que se extiende detrás –o más allá– de la producción y el consumo de personas y de obras exigida por el mercado. Una promesa de felicidad por la desaparición, y una libertad por la falla, por lo que, en nosotros mismos, no ha sido construido ni está en nuestro poder. Hace poco decía Agustín García Calvo: “La persona (del artista o cualquier otra) se fabrica en sumisión al principio de Realidad. Cuando hay algo de verdad, de revolvedor, es que no nace de la persona sino de lo mal hecho que está, de lo que le queda por debajo, lo que le queda de niño, de sentido común, y eso es lo único que puede dar lugar a obras verdaderamente descubridoras: a través del artista y a pesar de él”<sup>10</sup>. Lo que está por debajo es lo común, lo impersonal, la existencia. Pero la existencia no en sentido existencialista, no como ser auténtico ni como ser sí mismo. No una existencia propia sino más bien impropia –pero que puede ser poblada; un estado-de-población. Un pueblo acaso no popular. Una comunidad de huérfanos, de solteros, de desocupados, sin padres ni profesores ni patro-

<sup>9</sup> Octavio Paz, *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*, Era, México, 1978, p. 101.

<sup>10</sup> Agustín García Calvo, “Contra el arte”, en revista *Archipiélago*, n° 41, abril-mayo de 2000.

nes; una “comunidad de los sin comunidad”. Una comunidad ausente o, como decía Deleuze en su ensayo sobre Bartleby<sup>11</sup>, un “pueblo que falta”, un pueblo que nos falta. No un pueblo por venir ni un pueblo por construir, sino un pueblo que está exactamente detrás de las máscaras y al que se llega por despersonalización y por impersonalidad, condiciones indispensables de la experimentación; un pueblo ocluido y reprimido por la fabricación permanente e ininterrumpida de personas. En efecto, el Bartleby melvilleano es un *antipersonaje* absoluto, una no-persona radical, lo contrario al proyecto de hacer de la vida una obra de arte y de sí mismo un hombre con atributos –un artista.

**Cinco.** Ni buen gusto ni provocación. Contra ambas cosas se invoca una palabra que presenta una cierta sinonimia con otra que ya hemos empleado antes –antes hemos hablado de la *prudentia*, vocablo latino usado para trasladar el término griego *phrónesis*, que según Aristóteles concierne siempre a la *praxis* pero nunca a la producción ni al arte–. Se trata en este caso de la palabra “cautela”. *Cautus* es el participio del verbo latino *cavere*, que significa “guardarse”, “tener cuidado”. “Caverna” y “cavar”, por ejemplo, comparten su procedencia etimológica con cautela. Volverse invisible sin dejar de hacer; trabajar, crear, pensar, no contra sino *fuera* del mercado y el espectáculo. Hacerse topo, recuperar así la figura de un animalito que tiene una larga historia (Shakespeare –“Hamlet: Bien dicho, viejo topo: ¿tan de prisa puedes cavar por la tierra?...”–, Goethe, por supuesto Marx...); ser capaz, como el topo, de no dejarse encontrar pero cavar siempre. Volver a las cavernas y hacer como nuestros antepasados de Altamira o Lascaux, elegir el lugar más oscuro y menos expuesto para poner el pigmento,

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, “Bartleby, o la fórmula”, en *La literatura y la vida*, Alción, Córdoba, 1994.

trabajar justamente allí, para nadie, para que algo se desoculte, para “presentar” lo impresentable, que nunca es privado y siempre es común, más allá del consumo, del mercado y la comunicación mediática, esfera que carece por completo de importancia en relación a la cosa misma pero impide cualquier desocultamiento con la propaganda y reprime el placer con la diversión. Si lo que –a falta de una expresión mejor– llamamos arte se vincula *por naturaleza* a lo que es común, el mercado, convertido en imperio de la comunicación total, es por naturaleza privado, es lo privado mismo elevado a sistema. Lo común y lo público, según el sentido que busca dárselos en este juego de lenguaje, se vuelven así posibles no por la publicidad sino, tal vez, por el secreto. Sería necesario indagar esta dimensión del secreto, las posibilidades políticas del secreto por relación al arte y en general a la forma de vida.

Frente al mercado, que tanto se instituye por la lógica del gusto como se alimenta de la provocación; frente a la espectacularidad total de los seres humanos y de lo que los seres humanos hacen; frente a la figuración a cualquier costo y al terrorismo de la apariencia, la cautela podría ser referida –de manera antiaristotélica tal vez– al trabajo con los materiales que lleva el nombre de arte; cautela como despojo de los atributos y de las atribuciones en quien realiza ese trabajo –para el que suele emplearse el nombre de artista–; cautela como una parsimonia, son quizás las condiciones que abren la posibilidad de ese pueblo que nos hace falta, en el que los seres humanos recuperemos la capacidad de afectar y ser afectados, de hacer sin importar para qué y de abrirnos a que lo que los otros hacen haga algo con nosotros.



## El mal de la muerte\*

Las pasiones revelan la marca de la finitud en la vida humana, la huella que el resto del mundo deja en un cuerpo; una experiencia íntima de los otros. Pasiones, es decir impulsos que las criaturas ejecutan a su pesar, acciones a las que son arrastradas –pues su origen no está en ellas mismas sino en otra parte– y que no se explican por la potencia de hacer y pensar con que los seres están dotados, no por su fuerza de existir sino por su impotencia, o al revés: por la potencia del mundo sobre la fragilidad de los cuerpos. Vínculo inmediato con la indescifrada exterioridad, las pasiones trazan el campo de fuerzas en el que se inscriben la dicha y la desdicha, como promesas inexorablemente incumplidas de felicidad. De esa dimensión de promesa obtienen su increíble poder sobre la vida humana, un poder capaz de neutralizar el espectro de la ruina como destino que se abate sobre las existencias apasionadas. Las pasiones son la persistente y renovada promesa del mundo a la que sucumbe la vida finita.

Las pasiones, en fin, establecen la radical mundanidad de la aventura humana, es decir la condición sensible y finita de esa aventura que “hace experiencia de la muerte como muerte”<sup>1</sup>, por tanto lo que cada una de ellas tiene de más singular y de más propio. Testimonio así a la vez de la pluralidad y de la sin-

\* El presente texto tiene origen en una intervención en el *XII Symposium de la Asociación Psicoanalista de Córdoba: “El sujeto y las pasiones”*, 2013.

<sup>1</sup> Heidegger, M., *De camino al habla*, Serbal, Madrid, 1990.

gularidad, las pasiones abren la experiencia de esa conjunción no siempre armónica bajo el signo de la contingencia y bajo el poder del tiempo que, como un dios niño, hace que los seres sean o no sean; hace que –en caso de ser– sean de un modo o de otro (sean singulares); hace que –en caso de ser– dejen de ser, ya no sean.

Un antiguo principio del conocimiento que permite el ejercicio de la comprensión humana prescribe que todo tiene una causa, pero lo esencial se revela por una sutil inversión de este mismo principio: todo produce efectos. Esto es: la existencia es siempre existencia con otros, circulación ininterrumpida de afectos entre los seres, así definidos por su capacidad de producir efectos (afectos) en otros, efectos que son placeres y dolores. Quizá sea ese el origen de la política: la Ciudad en tanto circulación continua de placeres y dolores que los seres se prodigan inmediata y mutuamente, y con los que algo cabe hacer, es necesario hacer. Tal vez a eso refiere la enigmática frase donde Aristóteles afirma que “el estudio del placer y del dolor pertenece al filósofo político” (*Ética nicomáquea*, 1152b). Y la gestión retórica de las pasiones –la trama de los placeres y los dolores– se orienta a la construcción de la vida plena que expresa una misteriosa palabra griega: *eudaimonía*. “Tanto los cultos como el vulgo piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (*ibid.*, 1095a). Ese convencimiento común desencadena la conversación filosófica sobre las formas de vida, que son siempre la fidelidad al poder de una pasión por la que se definen. La riqueza, el placer, el honor, el poder..., el pensamiento.

Los antiguos filósofos consideran que debemos resguardarnos de la felicidad prometida por las pasiones y la vida sensible, siempre provisoria, inconstante y amenazada por lo contrario de sí; teatro de la fortuna, de la casualidad, del azar. Guardémonos, enseñan los Antiguos, de la inmersión inde-

fensa en el tiempo que finalmente *détrui tout*; precavámonos del deseo que, por puro apetito de plenitud, desamparado del pensamiento, abjura de la repetición que obra la muerte y abisma en lo desconocido de la vida sin las mediaciones que serían necesarias para no sucumbir en la desviación. La autonomía de ese deseo establece lo fundamental de la diferencia entre filósofos y no-filósofos –quienes, entregados a los placeres inmediatos de la sensibilidad, incapaces de subordinar el deseo al pensamiento, se hallan máximamente expuestos a los peligros de la vida sensible. Porque todo ser humano en su vida material y sensible es un no filósofo, para la sabiduría platónica el filósofo es un muerto en la ciudad. No simplemente un muerto sino un muerto *en la ciudad* –el lugar de los hombres en cuanto pluralidad de seres apasionados que transitan los baños, los banquetes, los gimnasios, los prostíbulos, las casas de juego, las plazas del comercio y los foros de la vanidad. El filósofo platónico no es apólido, es un filósofo político paradójico que ha conjurado las pasiones y sus lugares. No vive en la ciudad, muere en ella.

*Epicureísmo* es exactamente la inversión de esta filosofía política de la muerte; más bien la muerte de la filosofía política: para no morir en la ciudad, *vivir fuera de ella*. Se trata de la única gran filosofía que prescinde de la política y la religión para pensar una comunidad de hombres y mujeres libres, cuyo vínculo designa con la palabra amistad. De todas las pasiones, el terror de la muerte que imponen las religiones y los poderes es la más destructiva, y de la que dependen todas las demás. La sabiduría epicureísta procura la emancipación de sus efectos por el estudio de la Naturaleza, o bien por el conocimiento de “la manera como surgen y suceden las cosas en la Naturaleza” (*Peri physeos; De rerum Natura*). En efecto, “*el conocimiento recto de que nada es para nosotros la muerte, hace que se pueda gozar de la naturaleza mortal de la vida, no estableciendo*

*un tiempo ilimitado, sino limitando el deseo de inmortalidad*" (Carta a Meneceo 124)<sup>2</sup>.

Epicuro denuncia cierta representación de los astros como asilo de la ignorancia y, por el contrario, positivamente traza una relación directa entre astronomía y felicidad: "...es menester convencerse de que es función de la ciencia de la naturaleza dar cumplida cuenta de la causa que explica las cuestiones decisivas, y de que la felicidad se fundamenta en el conocimiento de la problemática concerniente a los cuerpos celestes... conocer qué naturalezas son esas que se observan a simple vista correspondientes a los cuerpos celestes situados en el espacio sideral, y las correspondientes también a todos los seres afines a éstos, todo ello con vistas a alcanzar la precisión que lleva a la felicidad"<sup>3</sup>. [Muchos siglos más tarde, cortejando con sus diálogos galantes a la Marquesa de G., Fontenelle afirmaba en *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* el poder de la astronomía sobre las pasiones, y en particular el abatimiento de la vanidad que comporta el sistema copernicano: "Yo le agradezco mucho a Copérnico el haber abatido la vanidad de los hombres que se habían puesto en el lugar más bello del uni-

<sup>2</sup> La principal vía de transmisión del epicureísmo es el texto llamado *Vidas de filósofos* de Diógenes Laercio, en cuyo capítulo X, dedicado a Epicuro, se transcriben las Cartas a Heródoto, Pitocles y Meneceo, una recopilación de cuarenta "Máximas Capitales" y una decena de fragmentos extractados de cartas; estos textos constituyen la más antigua fuente epicúrea que nos ha sido transmitida. En 1752 tuvo lugar el descubrimiento de lo que se conoce como papiros de Herculano entre las ruinas de la Villa de los Pisones. En los papiros de Herculano se reproducen, entre otros textos, unos pocos fragmentos del tratado –perdido– más importante de Epicuro, cuyo título era *Peri physeos*. En 1888 se publicó asimismo una recopilación de fragmentos conocidos como "Sentencias vaticanas", descubiertas en un manuscrito del Vaticano. Esto es todo lo que nos ha llegado de los más de trescientos volúmenes que se presume escribió el fundador de la "escuela del jardín".

<sup>3</sup> Epicuro, *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 69.

verso, y me agrada ver hoy a la Tierra entre la multitud de los planetas”<sup>4</sup> –diálogos que serán objeto de burla por Hume<sup>5</sup> y por Kant<sup>6</sup>]. La *eudaimonía* es efecto, añadidura del conocimiento; disipación de la turbación, la infelicidad y el miedo que se apoderan de las almas de los hombres por considerar a los astros no según su naturaleza sino como seres inmortales movidos por apetencias y capaces de ocasionar graves perjuicios en las vidas –entre otros el que es matriz del terror más grande, la muerte.

Los más grandes daños por una permanente turbación del alma presa del terror y la esperanza es lo que resulta de una “mala interpretación” de los dioses y los astros; del deseo de inmortalidad y de un apetito inmoderado de placeres –la vida y el placer que sometidos a la mala infinitud son la fuente misma de la desgracia que se corrobora en los hombres de todos los tiempos. La anomalía epicureísta se pronuncia de este modo:

<sup>4</sup> Fontenelle, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 79.

<sup>5</sup> “Dice Fontenelle –escribe Hume– que *nada hay más destructivo para la ambición y la pasión que las conquistas del actual sistema de astronomía. ¡Qué cosa tan pobre resulta incluso el globo entero, en comparación con la infinita extensión de la naturaleza!*. Esta consideración es, evidentemente, demasiado distante como para tener alguna consecuencia. O, si la tuviese, ¿no destruiría igual el patriotismo que la ambición? El mismo autor galante añade, con alguna razón, que los brillantes ojos de las damas son los únicos objetos que no pierden nada de su brillo o valor con las amplias consideraciones de la astronomía, sino que se mantienen a prueba de cualquier sistema. ¿Recomendarán los filósofos limitar a ellos nuestra pasiones?” (“El escéptico”, en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 263).

<sup>6</sup> “La mujer, por tanto, no debe aprender ninguna geometría; del principio de razón suficiente o de las mónadas solo sabrá lo indispensable para entender el chiste en las poesías humorísticas con que se ha satirizado a los superficiales sutilizadores de nuestro sexo. Pueden dejar a Descartes que continúe haciendo girar su torbellino, aunque el amable Fontenelle quisiera abrir para ellas un salón entre los planetas” (Kant, *Lo bello y lo sublime*, Espasa–Calpe, Madrid, 1982, p. 46).

no se trata de aprender a morir, sino de aprender que la muerte “no tiene nada que ver con nosotros” –pues o está ella, o estamos nosotros–, de manera que deja de vivir con temor quien comprende que no hay nada temible en no vivir.

Para Epicuro no es el dolor –que, o es prolongado pero sutil, o intenso pero corto– lo que anula el placer, sino el miedo; igualmente, no la muerte en sí misma sino las ansias de inmortalidad es lo que impide una “gozosa mortalidad terrena”. Sometidos a un círculo de temores y esperanzas, “el común de la gente unas veces huye de la muerte por considerarla la más grande de las calamidades y otras veces la añora como solución a las calamidades de la vida”<sup>7</sup>. Lo mismo dirá Lucrecio en uno de los pasajes más impresionantes del *De rerum natura*: “...el temor a morir inspira a los humanos un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte” (III, vv. 79 y ss.)<sup>8</sup>.

El propósito de la filosofía epicúrea es el desbaratamiento del uso teológico-político de representaciones aterradoras en la imaginación humana; potencia que permite disipar las tinieblas del espíritu y construir la vida sin conceder ninguna dignidad a la tristeza, ni al sufrimiento, ni al miedo, ni al sacrificio de sí en favor de esperanzas vanas o de verdades trascendentes; felicidad mortal por medio de la superación del miedo a la muerte y la consiguiente superación de toda esperanza en otra vida –origen de la alienación, la ansiedad, la impotencia, la desesperación, la crueldad... Filosofía de una terrenalidad profunda; práctica de un saber de la naturaleza que nunca es un fin en sí mismo sino condición para dar cumplimiento a la antigua aspiración de una vida buena, epicureísmo es exploración de la pregunta: ¿qué es ser un viviente?

<sup>7</sup> Epicuro, “Carta a Menecio”, 125, en *op. cit.*, p. 88.

<sup>8</sup> Las citas de Lucrecio son tomadas de la versión Eduard Valentí Fiol, *De rerum natura / De la naturaleza*, ed. bilingüe, Bosch, Barcelona, 1993.

Esa exploración se precave de las ideologías tanáticas que nacen del terror y lo producen a su vez. La transmutación del miedo a la muerte en una añoranza de ella se verifica así en las vidas sometidas a la superstición y la desgracia, una cosa por la otra, y distrae a los seres de la felicidad que siempre y únicamente es posible alcanzar en la vida con lo que la vida otorga. El pensamiento no concede negatividad alguna, denuncia la creencia de que las criaturas “llevan dentro de sí la muerte como el fruto a la semilla”, disipa los dispositivos teológico-políticos que separa a los seres humanos de lo que son y de lo que pueden, inhibiendo su *vis existendi* y anulando la potencia de la que están dotados en cuanto vivientes. La muerte, Lucrecio lo repetirá una y otra vez, viene de fuera<sup>9</sup>; aunque morimos, no somos seres para la muerte sino para la dicha en la vida terrena.

De cuño platónico, la idea de la filosofía como un “ejercitarse para morir”<sup>10</sup> tiene su estación más significativa en el estoicismo romano, desde la afirmación de Cicerón (autor que no podría ser considerado como un estoico sin más pero cuyo pensamiento constituye la más importante recepción del mundo griego) según la cual “la vida de los filósofos... es un comentario

<sup>9</sup> “...cuando a un animal cualquiera lo hiere un golpe más fuerte de lo que su naturaleza soporta... se disuelve la disposición de los átomos, y en lo íntimo del ser se suspenden los movimientos vitales” (II, vv. 944-948); también III, vv. 806 y ss. (donde los “agentes destructores” no sólo conciernen al cuerpo sino también al alma, y en este caso son los tormentos por el futuro, el miedo, la culpa, etc.); V, vv. 364-379, etc. Se recordará también, en Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 14: “Nacemos una sola vez y dos, no nos es dado nacer... Pero tú, que no eres dueño del día de mañana, retrasas tu felicidad y, mientras tanto, la vida se va perdiendo lentamente por ese retraso, y todos y cada uno de nosotros, aunque por nuestras ocupaciones no tengamos tiempo para ello, morimos” (*op. cit.*, p. 99).

<sup>10</sup> Platón, *Fedón*, 64a.

de la muerte (*comentatio mortis est*)<sup>11</sup>, hasta Epicteto (“Que la muerte, el destierro y todas las cosas que parecen terribles se presenten ante los ojos cada día, sobre todo la muerte...”<sup>12</sup>), Marco Aurelio (“La perfección moral es esto: pasar cada día como el último”<sup>13</sup>), y –sobre todo– Séneca. El estoicismo y el cinismo romanos son sabidurías de vida –y de muerte– a la vez que filosofías de resistencia a la tiranía de los Césares.

Pero si el estoicismo es un *ars moriendi*, lo es sólo en la medida en que coincide con un *ars vivendi*. Por eso habla Epicteto, respecto a las promesas de la filosofía, de una *téchne peri bion*<sup>14</sup>, esto es de un “arte de la vida”, y también de una *epistéme peri bion*<sup>15</sup>, de una “sabiduría de la vida”. El *ars moriendi* estoico no es una *libido moriendi*, sino ejercicio impolítico de libertad frente a los poderes y condición para desatemorizar la vida: “‘Medita la muerte’ –escribe Séneca–; quien dice esto, manda que se medite la libertad. Quien aprendió a morir, deja de saber cómo se sirve; está por encima de todo poder. ¿Qué le importan la guardia, la cárcel, los encierros? Tiene abierta la puerta. La única cadena que nos mantiene atados es el amor a la vida”<sup>16</sup>; también: “...hasta tal punto no ha de temerse la muerte, que gracias a ella nada ha de ser temido. Así que oye tranquilo las amenazas de tu enemigo”<sup>17</sup>. Esta notable idea seneciana de la muerte como des-realización de la tiranía, como límite a su expansión omnimoda y totalitaria, que desborda el espacio público –en realidad inexistente como tal– para intervenir sobre todos los aspectos de la vida, es impolítica en la medida en que antepone a esto no una reacción estrictamente po-

<sup>11</sup> Cicerón, *Tusculanas*, I, 74.

<sup>12</sup> Epicteto, *Enquiridión*, cap. XXI.

<sup>13</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 69.

<sup>14</sup> Epicteto, *Diatribas*, I, 15, 3.

<sup>15</sup> *Idem.*, IV, 1, 118.

<sup>16</sup> Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, XXVI.

<sup>17</sup> *Ibid.*, XXIV.

lítica sino ética o existencial: todo el poder del tirano resultará impotente frente a quien no teme la muerte, como también sobre quien no está afectado por la esperanza de los beneficios que se presume redundan de su proximidad o adulación.

El desapego de la vida, la indiferencia respecto de castigos y premios abren así el (no)lugar de desmoronamiento de cualquier poder. Sin embargo, la libertad estoica no hace ostentación de sí, se resguarda con cautela consciente de que provoca la ira de quien no ha sabido dejar de servir, así como también la de los poderosos a quienes esa misma libertad revela su impotencia: “Esforcémonos pues –continúa Séneca– en abstenernos de las ofensas... el sabio nunca provocará la ira de los poderosos, más aún la evitará como se hace al navegar con tormenta... El marinero más prudente pregunta a los prácticos qué es aquél hervor del mar, qué señales dan las nubes, y toma otro rumbo alejado de aquella región, célebre por sus remolinos. Lo mismo hace el sabio: evita el poder que ha de dañarle, *cuidando ante todo de no parecer que lo evita*”<sup>18</sup>. Vencer el temor de la muerte, que es el origen de la servidumbre política, es lo que enseña la *meditatio mortis* estoica.

También el epicureísmo es una filosofía de la cautela que ante todo busca pensar y cumplir una forma de vida. No encontraremos en ella ni provocación, ni confrontación con el entorno adverso, ni signos deliberados que pudieran activar las pasiones tristes de los poderosos o de quienes se hallan sometidos a la superstición. “Vive de tal modo que pases desapercibido”, anota Epicuro en un lacónico fragmento (en sintonía profunda con la frase de las *Tristia* que Descartes pidió se inscribiera en su lápida: *Bene qui latuit, bene vixit*, esto es: “Quien se escondió bien, vivió bien”). Resulta extraño que todos los testimonios acerca de su vida hablen de sencillez, temperancia, continencia, honestidad y amabilidad en el trato, a la vez que

<sup>18</sup> *Ibid.*, XIV; el subrayado es nuestro.

la voz “epicureísmo” haya sido empleada siempre como sinónimo de cualquier desenfreno imaginario o real. Ello seguramente se debe a la centralidad filosófica de un vocablo que las morales antiguas y modernas han buscado conjurar en todas las formas; ese vocablo es *hedoné*.

Sabemos que para el epicureísmo el placer está en el centro del arte de vivir –lo que los Antiguos llamaban *téchne perí bion*. Pero no debemos establecer una ecuación simple entre placer y felicidad; antes bien, se trata aquí de un “uso de los placeres” contra el mito de la dignidad del sufrimiento, contra la lógica de la tristeza, contra el resentimiento y el odio. El placer se articula siempre a una *phrónesis*<sup>19</sup> que lo preserva de la tendencia a la ilimitación y lo resguarda de su precipitación en la mala infinitud; mas esa misma prudencia lo protege también de los fantasmas y las “ausencias” que lo vuelven imposible o postergan indefinidamente su ejercicio: “Yo invito a gozos continuos –dice el pequeño fragmento de una carta a Anaxarco– y no a virtudes vanas y que llevan en sí confusas esperanzas de disfrute”. La “continuidad” del placer pareciera oponerse aquí al deseo ilimitado de placeres, que en cuanto tal no está exento del dolor –más aún redundante necesariamente en él<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Ver por ejemplo “Carta a Meneceo”, 132, *op. cit.*, p. 91; también “Máximas capitales”, 140, *op. cit.*, p. 93.

<sup>20</sup> De cualquier manera, una cierta perplejidad tiene lugar si se cotejan algunos pasajes de Epicuro sobre la naturaleza del placer. Si por una parte afirma que “sin la ciencia de la naturaleza no es dado obtener placeres puros” (MC, 142), por otra encontraremos un conjunto de fragmentos anti-especulativos, donde se afirma que “principio y fin de todo bien es el placer del vientre”; o que “al menos yo no sé qué pensar del bien si excluyo el gozo proporcionado por el gusto, si excluyo el proporcionado por las relaciones sexuales, si excluyo el proporcionado por el oído y si excluyo las dulces emociones que a través de las formas llegan a la vista”; remisión del placer y del bien a una sensualidad, en este último caso, que poco parece tener que ver con la “ciencia de la naturaleza”. Pero acaso no debamos pensar en una jerarquía de placeres ni contraponer los del alma

*De rerum natura*. Serena locución que atraviesa los siglos con la más sensata sabiduría humana para transmitir a las generaciones de todos los tiempos que “la amistad recorre el mundo entero reclamando a todos nosotros que despertemos a la felicidad” (SV, 52), pero para ello hay que “liberarse de la cárcel de la rutina y de la política” (SV, 58). *De rerum natura*, fórmula encantada que despierta en la imaginación humana, indistinguibles, un recuerdo y un porvenir, pero muy precisamente una pieza de filosofía poética –un poema filosófico más bien–, escrito por alguien de quien todo lo que sabemos además de su nombre se reduce a una escueta noticia de San Gerónimo: “Nace el poeta Tito Lucrecio, el cual después, trastornado por un bebedizo amatorio, tras haber compuesto, a lo largo de los intervalos de la insanía algunos libros, que después Cicerón enmendó (*emendauit*), se mató por mano propia en el año 44 de su edad”<sup>21</sup>. *De rerum natura* comienza con una invocación a Venus, poder que apacigua las tempestades para que los pájaros y las bestias puedan ser alojados por el amor.

Pero el comienzo que ahora nos importa es el del libro II, que no refiere a los astros sino a la ruina de las malvivientes existencias entregadas a la inmediatez sensible y pasional por obra del mar. “Es dulce, cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro (*Sueue, mari magno turbantibus aequora uentis / e terra magnum alterius spectare laborem*)”<sup>22</sup>. Sólo que en este caso está claro que la alegría (o, para ser exactos, la “dulzura”) de la que se trata no es proporcionada por el espectáculo de ver

a los del cuerpo; más bien conjugar siempre sensualidad y prudencia, cuerpo y conocimiento, alejar sobre todo los placeres de la superstición y la impotencia. “Reír a la vez que buscar la verdad”, dice la *Sentencia vaticana* 41.

<sup>21</sup> Agustín García Calvo, “Introducción” a Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Cátedra, Madrid, p. 21.

<sup>22</sup> Lucrecio, *op. cit.*, p. 159.

naufragar la embarcación de los no filósofos (estrictamente una *stultifera navis*) en el mar de las pasiones, sino por el hecho de saberse a salvo en la tierra firme de la filosofía. En efecto, el goce de esa contemplación se produce “no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te eximes (*non quia uexari quemquamst iocunda uoluptas, / sed quibus ipse malis careas quia cernere suaue est*)”<sup>23</sup>. Antigua metáfora de la vida apasionada, reino de lo imprevisible y de la inestable fortuna, el mar (en otra parte, Lucrecio habla del universo mismo como de un “océano de la materia” –*pelagus materiae*) engulle las existencias dominadas los grandes poderes de la vida común: el miedo, la ambición de poder, el placer, la avaricia, el deseo de gloria.

Muchos siglos después, un solitario filósofo excomulgado de su comunidad de origen rehúsa la condición de espectador de naufragios y concibe su tarea dentro de la nave, la nave de los locos, la embarcación de las existencias apasionadas, en medio de los muchos, y designará a su tarea con una palabra antigua denostada por todos los filósofos: “democracia”. Es decir construcción de una comunidad de los sin comunidad que

<sup>23</sup> *Ibid.* Cfr. el clásico estudio de Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979. En Platón la metáfora de la tempestad alude a la misma escena de filósofos y no filósofos que Lucrecio describe con la metáfora del naufragio: “...el que forma parte de ese reducido número de filósofos y... ha descubierto la locura de la mayoría y la insensatez de cuantos se ocupan de los asuntos políticos, sin haber visto de cerca persona alguna con la que hubiera podido asociarse para acudir, sin perderse, en ayuda de la justicia, y que, semejante a un hombre extraviado que cae entre fieras, está seguro de perecer, sin provecho para sí ni para los demás... permanece quieto y sólo se ocupa de sus asuntos. Y a semejanza de aquel que durante la tempestad se resguarda detrás de un muro contra el torbellino de polvo y de lluvia levantado por el viento, se considera dichoso al contemplar a los demás hombres cubiertos de iniquidad, si logra pasar su vida al abrigo de la injusticia y la impiedad, para salir de ella con una hermosa esperanza y el ánimo tranquilo” (*República*, 406b-d). Tormenta con espectador.

toma por punto de partida la vida que hay y no la que no hay; no los seres humanos como deberían ser sino los seres humanos como son, apasionados y movidos por la fuerza del deseo. Pero cuando Spinoza escribió que las pasiones no son vicios sino una manifestación de la naturaleza, es decir de Dios, no por ello suspendió una crítica de los usos políticos del miedo a la muerte y el imperio de pasiones tristes promovidas por esos usos que separan a los cuerpos de lo que los cuerpos pueden –singularidad crítica a máxima distancia de la melancolía, la misantropía, la burla, la nostalgia y la denostación.



## Variaciones sobre el lenguaje y la muerte\*

### **Precipitados de la conciencia desgarrada**

Desde hace mucho tiempo la filosofía piensa el nudo entre el lenguaje y la política como el punto de condensación a considerar para descifrar la originaria politicidad de los seres humanos –en este sentido, el texto canónico de la filosofía antigua es el conocido pasaje de la *Política* en el que Aristóteles detecta lo fundamental de esa politicidad en la capacidad de sustraerse a la mera voz, al puro ruido que emerge de la vida sensible para expresar solo placer y dolor, y en cambio dotar a esa voz de un significado (en relación a lo que es conveniente, perjudicial, justo, injusto, etc.).

La función narrativa comienza allí, y esa narración que emerge de las emisiones fónicas elementales consiste en conferir un significado a lo que se presenta sin tenerlo inmediatamente. Mito es eso: relato que confiere sentido. El lenguaje –es decir lo que ha logrado elevarse de la pura expresión sensible, pero también de ser instrumento de órdenes y obediencias– aloja una dimensión mítica no sólo porque en virtud de su secuencialidad es capaz de producir una historia con lo que hay; también por todo lo que precede, en el lenguaje, a quien habla en acto –lo que precede a todo acto de habla–; lo implícito que el hablante que cuenta una historia no domina y sin embargo transmite –o el lenguaje que usa transmite. En otros térmi-

\* Una versión preliminar de este texto fue leída en las *Segundas Jornadas de la Lengua*, Biblioteca Nacional Argentina, Buenos Aires, 2011.

nos: nunca sabemos del todo qué decimos cuando hablamos, ni completamente cuál es el efecto en el mundo del derelicto lingüístico que producimos al manifestar significados.

Debido a esa radical indeterminación, toda política, también la política contemporánea, se inscribe en el mito. A Hannah Arendt le gustaba una frase de Isaak Dinesen, que dice: “Todas las penas pueden ser soportadas, a condición de que los pongamos en un relato [o que hagamos con ellos una historia]”. La vida humana es insostenible, e inimaginable, sin un *relato*. Pero ese relato nunca logra su autoclausura definitiva y total sino que es permanentemente conmovido, tanto por un litigio que se libra en el lenguaje mismo a veces sin nuestra participación (un litigio entre lo dicho y lo no dicho; entre lo dicho y lo por decir, y una disputa por los significados), como por la historia, la experiencia, la irrupción imprevista de lo que no tiene nombre, lo que excede una determinada situación.

Pero a esta antigua conexión entre política y lenguaje; o entre política, mito y lenguaje –que ya da de suyo mucho por pensar–, es necesario conjuntar algo más, es decir –cosa que también ha hecho la filosofía, el psicoanálisis, la literatura y la crítica literaria– pensar la relación entre el lenguaje y la muerte (o entre el lenguaje, la política y la muerte).

Probablemente hablamos y escribimos porque morimos [“escribo porque me muero”, afirmaba Blanchot]. Podríamos pensar esto negativamente: si fuéramos inmortales no hablaríamos. Lenguaje y finitud resultan de un mismo golpe de dados. Podemos recurrir a *El inmortal* de Borges, tanto como a una página del libro de Heidegger acerca del habla. “*El animal no muere. Tampoco habla. Un fulgor repentino ilumina la relación entre la muerte y el habla*”. Para Heidegger no somos tanto “seres vivientes” como “seres murientes” (de hecho a partir de un momento ya no habla de *Da-sein* sino de “mortales”). La necesidad de hacer relatos tiene que ver con la finitud (enten-

dida no como “ser con vida” que a partir de un momento, muere; sino como carácter “muriente” de todo ser humano –que, por eso, habla).

En la ciudad borgiana de los inmortales, por su parte, no sólo nadie habla (¿un inmortal hablaría para decir qué?); tampoco hay allí política, crimen, arte, erotismo, justicia, memoria, solidaridad o compasión –vestigios todos de la condición finita. La deriva post-política de una ciudad abandonada e imposible, inhabitable, se halla ínsita en la utopía de inmortalidad –que tiene mucho que ver, de manera paradójica, con la pulsión de la muerte.

Por lo demás, una res-publica de hombres inmortales es una contradicción en los términos por el simple hecho de que –según Borges– la multiplicidad es concomitante con la finitud. La inmortalidad cancela el número y esa cancelación permite obtener “la perfección de la tolerancia y casi del desdén”, pues inscriptos en la infinitud “todos nuestros actos son justos, pero también son indiferentes. No hay méritos morales o intelectuales. Homero compuso la Odisea; postulado un plazo infinito, con infinitas circunstancias y cambios, lo imposible es no componer, si quiera una vez, la Odisea. Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres”.

La inmortalidad diluye la acción propiamente dicha, pues la despoja de todos y cada uno de los elementos que Hannah Arendt ha mostrado esenciales a su comprensión: la irreversibilidad –que vuelve necesario el perdón–; la imprevisibilidad –que volvería inhabitable la pluralidad humana si no existiera también la capacidad de prometer. En ese caso, nada ni nadie es único, precioso, irrecuperable, irrepitable, azaroso o precario. No hay posibilidad de otro. Política es posibilidad de una habitación colectiva y compartida de individuos que actúan, hablan, recuerdan, anhelan, aman y odian, precisamente porque su condición no es la inmortalidad.

Esta conexión ontológica entre el sentido y la finitud, o entre el habla y la muerte, no resulta inesencial para la política porque de alguna manera la pluralidad de los seres humanos siempre irreconciliada consigo misma inscribe allí sus agonismos y sus antagonismos –incluso es necesario pensar el Mal por relación a la finitud.

La interrogación por la relación entre el lenguaje y la muerte que se procura hacer ahora es otra. Parte de la pregunta por la captura del lenguaje político en un explícito código de muerte. Y por la tarea de sustraerlo de la muerte y de la guerra. En el extremo tendríamos el “endemoniado” dostoiévskiano, un desujetamiento del principio vital de la autoconservación dispuesto a elevarse por encima de la vida y subordinarla a una idea. Figura, esta última, que tal vez pueda en algún sentido ser remitida a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, y quizás podría aproximarse la repetida consigna que el Che imponía a quienes aceptaban reclutarse para el combate –“el guerrillero es un muerto, quien entra a la guerrilla ya está muerto”–, con el vínculo entre el espíritu y la muerte (en tanto negación de la vida natural) que orientaba la interpretación existencialista de Hegel en la Francia de entre-guerras: “el hombre es la muerte misma que vive una vida humana”.

La contigüidad de la política y lo demoníaco nos era recordada por el viejo Weber en una página de su siempre actual conferencia *Politik als Beruf*: “También los primeros cristianos sabían que el mundo está gobernado por demonios y quien entra en la política, es decir, en el fuego del poder y la violencia como medios, pacta con fuerzas diabólicas; en cuanto a sus actos, no es cierto que el bien solo pueda resultar del bien y el mal solo del mal, sino que con frecuencia ocurre lo contrario. Quien no llegue a percibir esto es, en verdad, infantil

políticamente”<sup>1</sup>. En la historia argentina reciente, lo que se conoce como “teoría de los dos demonios” es una insistencia en el lenguaje de esta dimensión de la política. La originaria dia-bolicidad de la política<sup>2</sup> alberga siempre como posibilidad la del habla “endemoniada”, que no es sino una manifestación de esa marca originaria<sup>3</sup>.

Si el lenguaje remite ontológicamente a la condición mortal –en el límite podríamos decir: la muerte habla–, lo que interesa ahora es: cómo el lenguaje, y principalmente el lenguaje de la política, aloja la muerte de manera explícita, como presencia deliberada; se inviste de ella, la incorpora en sus capas de explicitación más inmediatas, la registra como pasado, presente o futuro; como amenaza a otros o sacrificio de sí: “Más vale morir de pie que vivir de rodillas”; “Perón o muerte” [¿muerte

<sup>1</sup> Weber, M., “La política como profesión”, en *El sabio y la política*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008, p. 158.

<sup>2</sup> “Símbolo” (*symbolon*: reunión, coincidencia, convención) es la palabra griega que originariamente designaba una tablilla de tierra cocida con la que se buscaba proteger la hospitalidad, la frágil hospitalidad, de los embates del tiempo. En el momento de seguir el peregrino su camino, él y quien lo había alojado tomaban la terracota por los extremos y la partían en dos, guardando una de las mitades cada uno; la coincidencia entre ellas en cualquier circunstancia futura restablecía la hospitalidad (cuya eficacia pasaba de generación en generación). Siempre dentro de la lengua griega, el antónimo de *symbolon* es *diabolos* (*dia-ballo*: desavenir, imposibilidad de reunir, desacordar). Diabólico es así lo imposible de ser representado, ni en el sentido de formar una imagen suya, ni en el sentido de ser representado por otro. Pura multiplicidad sin reconciliación, la intrínseca dibolicidad de la política es imposibilidad de una *reductio ad unum* por ser el ámbito de una pluralidad que nunca deja de ser tal, una multiplicidad sin síntesis y la marca de la finitud en la acción humana (para esta contraposición *diaballein/symballein* ver Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996, p. 29).

<sup>3</sup> Para una discusión más extensa sobre este vínculo remito a “Realismo y don del militante”, en Diego Tatián, *Spinoza. Filosofía terrena*, Colihue, Buenos Aires, 2014.

propia o muerte a los otros?]; “Con los huesos de Aramburu vamos a hacer una escalera para que baje del cielo nuestra Evita montonera”; “Aniquilar la subversión”; “Concluido el fragor de la batalla, todos los muertos son de todos” [frase de Massera en el Juicio a las Juntas sobre la que llamó la atención Horacio González alguna vez]; “Hay cadáveres”; “Aparición con vida”; “No matar”; “Néstor no se murió, Néstor vive en el pueblo...”, y así.

Precipitados de la conciencia política desgarrada, una multiplicidad de referencias revisten el lenguaje político con la muerte –también revelada por una gestualidad ostensiva como la quema de ataúdes con el nombre de los otros. Una *historia linguae* de la Argentina reciente revelará diferentes maneras de presentar(se) la muerte en el habla: una en 1973, otra en 1976, otra en 1983, otra en 2004 [me refiero aquí a la carta de Oscar del Barco que desencadenó la polémica agrupada bajo la expresión “No matar” –pocos años antes, en 2001, Andrés Rivera había publicado una *nouvelle* con la expresión opuesta como título: “Hay que matar”].

Origen del lenguaje, la muerte irrumpe explícita en él cuando –es la idea que quisiera sostener– en una comunidad de hablantes se escamotea ese origen y la finitud elemental que acompaña los actos de habla más cotidianos o más sublimes. El idioma de los argentinos revela una historia de la muerte, no principalmente en sentido historiográfico sino en el sentido de *story* –una *death story* como se habla de *love story*.

En un texto muy singular de reciente edición llamado *La manía argentina*, Carlos Correas indaga la presencia de la guerra (con referencia a la filosofía hegeliana del espíritu objetivo) y de la muerte en el lenguaje de los argentinos, eligiendo algunos blancos críticos particulares como Juan José Sebreli, Abelardo Ramos y, sobre todo, Víctor Massuh. El ensayo fue escrito hacia mitad de los años ochenta, y Correas se detiene al

comienzo en un conjunto de palabras que escandían una forma de conciencia social y delataban particularmente la lengua de muerte que había envuelto la rutina de los cuerpos en la Argentina. Se consideran así los términos que se hallaban en el corazón del litigio político en los años 70 (revolución, guerra, terrorismo, nihilismo, tortura...) para llegar a la intimidad del significado contenido en ellos. Correas identifica allí una tarea; dar cuenta del estado de la lengua y el contenido de muerte alojado en ella:

“Lector: ¿cuántos han muerto, por muerte política, desde mayo de 1968 hasta ahora que escribo (29 de diciembre de 1984) a causa de esas palabras? Pues las palabras –los argentinos también debemos haberlo aprendido– son mortales y mortíferas. ¿Cuántos y cómo han muerto también a causa de esas palabras? Seguramente, hasta este instante, no usted, lector, ni Massuh, ni yo. Pero, por ejemplo, ¿hasta dónde, cuánto y cómo somos responsables Massuh por haberlas escrito y dejar que fueran leídas, y yo por no haber comprendido entonces la influencia de ese léxico sobre la capacidad mortífera de quienes poseían las armas materiales y la susceptibilidad para el léxico Massuh, y la resolución, o el deseo, de usar sus armas? E, incluso, no comprendí, desdeñé (por miedo, por pereza), no tenía poder para divulgarme y hacerme oír. Pero ¿por quién? ¿Por los «apocalípticos, revolucionarios y utópicos», o por nuestros militares: los encargados de defender la Nación contra la «subversión apátrida»? ¿Qué habría podido yo, simple intelectual y profesor? (Espero adquirir el derecho a la respuesta a esta pregunta). Algunos (tres, y retengo sus nombres) de mis alumnos de Filosofía y Letras han desaparecido y muerto. Yo sigo vivo. Sin duda, debo seguir escribiendo. Y deberé poder”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Correas, C., *La manía argentina*, prólogo de José Fraguas y epílogo de Carlos Surghi, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba /

“La tortura es, necesariamente, un tema, si no el tema privilegiado de la reflexión del intelectual... Por cierto, la voz «tortura» debiera ya poseer entrada en los «Diccionarios de filosofía»: es un lazo «demasiado humano» en el que se diluye la Nación y despierta la apatridad como verdad conquistada sobre los hombres. La tortura cosmopolitiza; es mercancía internacional...”<sup>5</sup>.

Resulta difícil leer hoy este libro de Correas de otro modo que como un *De te fabula narratur*. La “manía argentina” amenaza volverse sistema, sentido común y uso natural de la lengua.

### ¿Qué es ser un conservador?

Esta pregunta remite a muchas cosas, entre otras a un uso de la lengua. Interroga también por la extraña tendencia de los seres humanos de reducir el mundo a lo que cada uno es. Querer escuchar lo que ya hemos escuchado; querer ver lo que ya hemos visto, y así. La estructura de la repetición como trabajo del instinto de muerte que la lengua política aloja, no sólo arrastra a la tranquilidad de escuchar siempre lo mismo sino que impulsa también a decir siempre lo mismo, a decir lo que ya hemos dicho. El instinto de muerte como estructura de la repetición y deseo de lo siempre igual encubre la fragilidad última del lenguaje, siempre animado por la finitud.

### ¿Qué es no ser un conservador?

Tal vez estar afectado por una disposición (siempre rara) por lo inaudito y por un deseo de lo irreductible a lo que ya se sabe. También una atención a lo innominado de la experien-

Editorial de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2011, p. 67.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 73.

cia, una apertura al no-saber. Y una disposición al reconocimiento (voy a volver sobre esta palabra). Porque hay una cierta experiencia colectiva de la lengua (revelada por fragmentos) que nos hace finalmente saber que ya no queremos escuchar lo que hemos escuchado, que queremos y podemos escuchar otra cosa. La ley de medios de comunicación audiovisual sancionada por el Congreso argentino en 2009 no únicamente buscaba crear condiciones para la igualdad de palabra y la libertad de expresión sino –y acaso sea esto es lo más importante– para la irrupción de lo nuevo, de palabras que hasta ahora no habíamos escuchado. Pero además creaba las condiciones para que el lenguaje se sustraiga de la guerra y de la permanente obligación de desenmascarar las palabras de otros. Esa educación colectiva de la lengua, en la lengua, permite también desmontar el dispositivo reaccionario y represivo que exige una unilateral transparencia de cualquier emisión en modo tal que todo debe ser entendido por todos, y por todos de la misma manera. El imperativo de la repetición como obra de la muerte en la estética y la praxis.

### **Contra la lengua única**

La gran contienda política argentina se enfrenta a la palabra democracia, cuyo sentido es precisamente objeto de una disputa interminable. Al igual que el pescador de *El viejo y el mar* se debate con un animal de agua que no se deja aprehender completamente, el pueblo argentino inquiere día tras día el sentido de esa palabra y, cuando logra hacer experiencia de ella, corre el riesgo de creer que se trata de algo en su poder, y definitivo, y entonces ser devorada por poderes menores y así desaparecer. El sentido de la democracia es tal que, si se la posee, se pierde, y su modo de existencia es el de algo vivo que no se entrega nunca del todo ni se muestra por completo. Algo que nunca se posee, algo cuyo sentido se sustrae y con lo que estamos en litigio.

Hay en curso un lenguaje de los derechos cuyo diccionario ha comenzado a escribirse interminablemente. Ese diccionario consta de un lenguaje capaz de ser afectado (me interesa la voz pasiva de este verbo: ¿cómo es que dejarse afectar puede ser una potencia, una capacidad?), por las formas de vida, por las singularidades, por lo minoritario y menor, por el dolor.

Democracia, así, en tanto forma de sociedad que activa declaraciones de igualdad, y un régimen político que concreta esas declaraciones en instituciones sensibles a la novedad humana –que de otro modo permanecería clandestina, despolitizada o violenta.

El sentido de la palabra democracia y la democracia como práctica efectiva se juega en la defensa de la plurilingua, conatural la adopción de formas de vida política que respetan la diversidad propia de cualquier colectivo; se juega en la capacidad de resistir la imposición de una lengua única –o binaria–, que busca prosperar mediante la reducción de los significados sociales a una mínima expresión de pensamiento e imaginación –que busca prosperar mediante la reducción del habla a los media.

En los años '50, el joven Günter Grass respondía al problema de “escribir después de Auschwitz” con una palabra: “ascetismo”. El trabajo literario de esos años –recuerda el escritor– estuvo marcado por una completa “renuncia a los colores puros” y una voluntad de permanencia en el gris; por una abjuración de cualquier magnitud absoluta, necesariamente ideológica, y una abdicación de las creencias para “instalarse en la sola duda, que daba a todo, hasta al mismo arco iris, un matiz grisáceo”. Trabajar con un lenguaje dañado, sobre materiales innobles, “acabar con las metáforas de genitivo” y “renunciar a los vagos ambientes pretendidamente rilkeanos y al tono cuidado de la literatura de cámara”. La reflexión de Grass buscaba intencionar una objetividad con la cual las palabras pudieran entrar en sintonía, ya desde sus primeros poemas y composi-

ciones dramáticas, así como en sus grandes textos –*El tambor de hojalata*, *Años de perro* o *El rodaballo*– y hasta sus piezas narrativas últimas. En la veta abierta por Adorno en *Mínima Moralia*, Günter Grass continúa así una ya larga tarea de pensamiento –la misma que en la Argentina post–dictadura se halla apenas esbozada– sobre algo ineludible: la “conciencia de las palabras”, el registro que la muerte ha dejado en la lengua, la ética que acompaña al oficio de escribir.

La lengua argentina no ha salido indemne de la Esmá, La Perla y los vuelos de la muerte; una espectralidad la acompaña desde entonces. Desde entonces, en la lengua, en la intimidad de la lengua aún por explorar, hay una gravedad. Hay un anhelo de verdad, o el anhelo de una palabra que alcance, si no a decir, al menos a entrar en sintonía con algo que ha dejado su marca en los cuerpos, en las almas, en los sueños de los que duermen.

### Tecnópolis

El pasado está cargado de muerte; el presente es una trama de conflictos; el futuro debe ser sin muerte y sin conflicto. Tecnópolis aparece como emblema de ese futuro. Una polis ya finalmente sin lucha de clases, sin guerra civil, sin litigios de interpretación, sin tribulaciones sobre los sentidos sociales, la unanimidad al fin hallada. A mi entender esta sería la peor experiencia que podríamos hacer de esta palabra fundamental –que en realidad son dos. Esa experiencia sería la de Tecnópolis como mito, esta vez tranquilizador; es decir institución fuera de la historia, sustraída de las borrascas y los conflictos de la libertad –que serían ya “cosa del pasado”. En el momento de su inauguración se la contraponía a la exhibición de toros durante la celebración de los 125 años de la Rural, como el futuro se contraponía al pasado. Esa contraposición, simbólicamente muy eficaz, corre el riesgo de liquidar la experiencia de la con-

ciencia social y la fragilidad e imprevisibilidad de las conquistas históricas.

Representada como una ciudad de pacíficas rutinas de trabajo en la que los conflictos han quedado definitivamente atrás, Tecnópolis mal podría alojar la democracia, cuya ontología es la división social. Por eso fue un desafío –finalmente interrumpido– para todos nosotros. Signo indescifrado aún por pensar, que resulta necesario preservar de toda reacción retrógrada para afrontar de manera abierta los problemas que ese signo plantea. Democracia y tecnópolis son dos vías para neutralizar la muerte violenta (o no) en la vida humana y el lenguaje que la expresa. Pero dos vías que serán paralelas si no se las conjunta para afectar a una con la otra.

Un gran desafío para el pensamiento a venir es descifrar esta palabra, tecnópolis, y su conjugación con la palabra democracia –como puede verse, la política habla griego. Pensar no sólo cómo democracia y tecnópolis se afectan mutuamente, sino también cómo *téchne* afecta a *pólis* y al revés. Es esta una tarea enorme, para la que debemos valernos del pensamiento universal.

### **Una lengua del reconocimiento**

La consolidación de un lenguaje abierto al reconocimiento no necesariamente abjura de la polémica (género de lenguaje que se designa con la palabra “guerra” y que en la tradición argentina corrobora nombres como Sarmiento, Alberdi, Deodoro Roca, Lisandro de la Torre, Martínez Estrada, Borges, Walsh, el propio Correas...). Abjura más bien de la muerte sea como repetición autocomplaciente, sea como amenaza de aniquilamiento; abjura de la “tolerancia” en tanto pasión triste, indiferencia, registro del otro como una desgracia que debemos padecer y soportar; del otro cuya existencia debemos “tolerar” por ser este un mal menor que la guerra pero

preferiríamos que no hubiera existido y, ya que este es el caso, tratar de no cruzarnos con él.

La palabra “reconocimiento” admite alrededor de 15 acepciones en el diccionario. Su antónimo no es solo el “desconocimiento”, sino también el desdén, el desprecio, la minusvaloración, el negacionismo en cualquiera de sus formas. Una lengua marcada por y abierta al reconocimiento puede y debe ser contigua al realismo más estricto. No se confunde con una cortesía que desvanece las diferencias reales ni se inscribe en un anhelo de consenso a cualquier precio. Pero tampoco pierde de vista lo común, la paradójica línea de comunidad que atraviesa a quienes hablan de distinto modo acerca de las mismas cosas. Si una lengua del reconocimiento es posible, lo es porque el desacuerdo, el malentendido y el incordio no están simplemente en el abismo sin fondo de una dicotomía irreductible entre amigo y enemigo.

Como es sabido, el motivo del reconocimiento (y sobre todo la voz pasiva del verbo, “ser reconocido”) remite de manera central a Hegel, y se halla inscripto en las páginas de la *Fenomenología* dedicadas a la lucha por la autoconciencia. La autoconciencia sólo es en cuanto se la reconoce. Para Hegel, en la base del vivir juntos existe un motivo originariamente moral que es el deseo de ser reconocidos. Y si bien la forma más emblemática que adopta este deseo es el combate, el combate a muerte de la célebre dialéctica entre el amo y el esclavo, en sus últimos trabajos antes de morir Paul Ricoeur buscó identificar y relevar formas de reconocimiento por “camino” diferentes a la guerra y la dominación.

Si el “deseo de ser reconocido” ocupa, como enseñó Hegel, el corazón de la dialéctica social y resultará siempre insoslayable al momento de pensar los asuntos humanos y la historia, interesa asimismo interrogar la existencia social de un “deseo

de reconocer” (en la voz activa del verbo) y explorar las tareas y las maneras de hablar que se hallan ínsitas en él.

Una lengua abierta al reconocimiento es en primer lugar una lucidez de la inevitable finitud del lenguaje, la mortalidad en el origen del habla, de la comprensión, la significación y la producción de sentido. Ese primer reconocimiento –el de la finitud de los hablantes en cuanto hablantes– es el que permite todos los demás. Al contrario, una pura ficción de infinitud, de totalidad y clausura del significado, liberan una prepotencia de absoluto y un uso tanático y aniquilador de las palabras –sea en la variedad extrema de la condena a muerte o del deseo de muerte, sea en las formas menos reconocibles del idiotismo (tomada esta palabra en su resonancia griega), el envilecimiento, la infamia o la injuria carente de arte.

## Lo interrumpido\*

La cuestión del “porvenir del presente” y de la “inactualidad filosófica de la política” son maneras de nombrar una interrogación sobre el tiempo o, más bien, sobre las temporalidades de la política: sobre lo actual y lo inactual; el presente, el porvenir y la memoria; sobre la duración, sobre la conservación y la transformación.

Lo primero que aparece como evidencia es que *le temps détruit tout* –según la frase con la que comienza el film *Irreversible* de Gaspar Noé–: impera una fuerza destructiva que arrasa con todo lo que hay. Nada permanece, antes o después la destrucción gana la partida.

Sin embargo se revela enseguida una evidencia equivalente: la del tiempo como fuerza productiva, potencia de lo que brota, irrupción de lo que nace. Lo más nuevo es lo más viejo porque, como dice en alguna parte Pascal Quignard, todo lo que nace trae consigo la completa historia del mundo. Un recién nacido es el más antiguo de todos, un anciano que acaba de entrar en la casa. La expresión “el porvenir del presente” se inscribe en esta confianza del tiempo como producción.

El tiempo como producción no es newtoniano. No es un vacío infinito exterior y homogéneo por donde meramente transitamos. Tampoco kantiano: no es una “forma pura” ni es

\* Escrito leído el Congreso sobre *El porvenir del presente. Inactualidad filosófica de la política*, llevado a cabo en la Biblioteca Nacional Argentina, Buenos Aires, diciembre de 2015.

trascendental. Preferimos pensar el tiempo de manera spinozista como producción del deseo. Concebido como producción, como fuerza productiva, el tiempo no impone un curso necesario a los hechos del mundo, ni su condición es mecánica, ni su experiencia puramente psicológica, ni su transcurso una serialidad cuantitativa trascendente a los acontecimientos e independiente de ellos.

El tiempo es producción inmanente del deseo bajo la eternidad por los astros. No sabemos a dónde conduce ni qué nos depara –porque nada sabemos del deseo ni del deseo colectivo. Esto implica una no reducción de la política a la memoria y la no reducción de la política a la utopía; significa también que no hay una buena sociedad perdida que recuperar, ni una naturaleza de las cosas por desentrañar y a la que adecuar las acciones, las decisiones y la vida. Estamos condenados a la invención, a producir el tiempo. El realismo de la duración es la *virtú* mayor de las causas populares que han accedido a su institución, mientras que el nacimiento de lo distinto, la ruptura con la repetición y el destino es la temporalidad mesiánica que introduce lo inesperado, la revuelta contra lo que hay mantenido como lo que hay por el solo efecto de la dominación.

La duración, sin embargo, no es un concepto solo cronológico; la tarea de perseverar se pierde cuando su propósito es solo conservador y se realiza si incorpora rupturas e invenciones de sí conforme una sabiduría kairológica de la situación. Así, la *duratio* democrática es autoinstitución ininterrumpida bajo el modo de la novedad que fue atesorada por la historia, y la antípoda exacta del progresismo reaccionario cuyo mandato es un paroxismo de la innovación sin memoria, pura repetición de lo mismo que no produce nada nuevo.

El delicado trágico de la institución y la destitución es lo que en el realismo clásico pensó con las palabras *virtú* y *fortuna*. La política excede a la institución, el deseo excede a la ley y el

Estado está siempre inmerso en el abismo de una dimensión salvaje, imprevisible y anómica, sin la cual no hay democracia, pues su vitalidad brota de esa dislocación llena de dificultades. Ese fondo indisponible es lo que dona y arrebat. En efecto, fortuna no es solo lo que amenaza y destituye; también lo que constituye y protege. Por ello, la acción política orientada a la duración es un saber de la excedencia que se resguarda muy bien de afirmarse en cómo los seres humanos deberían ser (racionales virtuosos, justos, solidarios, austeros –o también: reconocidos por los derechos que se conquistan), para tomar en cuenta el poder de las pasiones sobre la vida humana, sobre su representación de las cosas y sus elecciones concretas. Odio, amor, miedo, esperanza, venganza, sadismo, servidumbre voluntaria, son las principales formas del tiempo producidas por el deseo (que rara vez es lúcido de su causa) y tejen la trama política que es necesario no dejar nunca de considerar. Despojada de este legado maquiaveliano (que afirma: el poder, y no los “padrenuestros”, es el único límite del poder), la democracia popular es impotente y es frágil, desprotegida de la fortuna y finalmente vulnerada por la impermanencia.

El “deseo de política” es una afirmación que no va de suyo. El deseo de política es raro e intermitente don del tiempo. El motivo antiguo de la “infinitud del deseo” y su excedencia respecto a la finitud de los medios que permiten su satisfacción más bien remite al deseo manifiesto de bienes, placeres y honores. A distancia de la burla, el lamento o la denostación, en ese punto exacto comienza la obra política.

Sociedad de consumo y sociedad de la abundancia son dos configuraciones del deseo; la primera lo expresa en su inmediata mala infinitud precipitada hacia la acumulación y la guerra por los bienes, mientras que “abundancia” es la palabra que promete la idea de igualdad, es el deseo mismo mediado por la política. El deseo de política.

La promesa de la igualdad no es solo la abundancia sino también la libertad. Puede haber igualdad sin libertad (y no la queremos); pero no es posible la libertad pública sin igualdad social –sin ella solo hay dominación y privilegio. Otro modo de decirlo: la condición de posibilidad del liberalismo político (pensar lo que se quiera y decir lo que se piensa –pero también: derecho a la singularidad, a lo minoritario, a la diferencia; a “cultivar la legítima rareza” como dice un verso de René Char) es la igualdad económica –el comunismo, si se quiere–, y su mayor imposibilidad el neoliberalismo. La igualdad no es un fin en sí misma; es la condición de la libertad. Si queremos construir el liberalismo en América latina (un liberalismo del buen vivir) es imprescindible una producción del tiempo orientada por los derechos y el anhelo de una democracia económica (que debemos aprender a pensar según una matriz no desarrollista) como desembocadura de la democracia política y de la democracia social del reconocimiento.

Esa producción del tiempo ha sido interrumpida en la Argentina, pero no el anhelo de justicia que la orienta. Lo que en esencia ha sucedido no es un cambio, una simple alternancia, una novedad, una transformación, una sustitución de “futuro por pasado” ni la irrupción de una marca democrática en la vida institucional, sino una pura y simple interrupción. Lo interrumpido es el deseo de política.

Lo que es interrumpido no se destruye sino por el contrario, se acumula hasta muchas veces desbordar aquello que lo interrumpe. En este caso, la potencia de lo interrumpido es tanta que con cierto realismo podemos barruntar un extenso efecto democrático del tiempo producido. Ese tiempo produce efectos –se produce a sí mismo– ahora desde otra parte; no es un tiempo perdido que debemos buscar o proponernos recobrar, sino continuar de otro modo. El “porvenir del presente” no será un “tiempo recobrado” sino una nueva forma alojada en

la comunidad del deseo, que en tanto deseo de política –del tiempo donde la política sucede– ha sido interrumpido por una restauración conservadora de la mala infinitud.

Para su formulación más plena debemos adjuntar a la pregunta por el porvenir del presente la pregunta por el presente del porvenir, e indagar con atención en lo que hay –nunca en lo que no hay, infinito por naturaleza y siempre fuera de las luchas concretas– y detectar allí –es decir aquí– los embriones emancipatorios aún invisibles dentro mismo del campo popular, alojados en la experiencia de todos estos años –por eso mismo inagotable, simplemente interrumpida.

La expresión “el porvenir del presente”, en efecto, encierra un motivo político mayor: el problema de la transmisión. En el Proemio al segundo libro de los *Discorsi*<sup>1</sup>, Maquiavelo somete a crítica el elogio de los tiempos antiguos, no sólo por parte de los autores que los transmiten –la mayoría de los cuales pertenecen a “la fortuna de los vencedores” y ocultan verdades que acarrearían la infamia del pasado en tanto magnifican lo que le depara la gloria–, sino también debido a un ardid de la memoria que impulsa a los viejos a mistificar lo que recuerdan haber visto durante su juventud. Es por ello que, según enseña Maquiavelo, el ejercicio de la capacidad de juzgar los tiempos, actuales y pretéritos, sucumbe al genio maligno de la historia y al “engaño” (*inganno*). Por haber visto los tiempos antiguos y los actuales, los viejos se arrojan pues la autoridad de compararlos y de ponderarlos. Pero es necesario considerar que no solamente cambian los tiempos sino también las vidas, los ape-

<sup>1</sup> Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, versión de Roberto Raschella, Losada, Buenos Aires, 2004, pp. 205-209 [el original italiano en Niccolò Machiavelli, *Opere* (vol. 29 de *La letteratura italiana. Storia e Testi*), al cuidado de Mario Bonfantini, Riccardo Ricciardi Editore, Milano/Napoli, 1954, pp. 216-221]. Sobre este Proemio ver el texto de Claude Lefort “Maquiavelo y los jóvenes”, en *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, 1988, pp. 130-142.

titos (*appetiti*), los deleites (*diletti*) y las fuerzas (*forze*). Lo que en la juventud les parecía bueno en la vejez les parece malo no siempre por evidencia de *le cose* sino por hallarse ellos presa del *fastidio*, que los lleva a “acusar a los tiempos cuando deberían acusar a su juicio”. La postulación de un genio maligno de la memoria y de la historia es la prudencia de la transmisión, que aconseja someter la imitación de los antiguos a la crítica del juicio (en el doble sentido del genitivo) –de la que en este caso sale confirmada.

El motivo principal de este extraordinario texto maquiaveliano –orientado a “los jóvenes que lean mis escritos”– es el carácter político de la transmisión: la transmisión de un pasado remoto (la historia de Roma) como inspiración revolucionaria, y la de un fracaso reciente por revertir la miseria del mundo. Por una parte Maquiavelo insta a los jóvenes a desconfiar de los viejos, quienes presentan como sabiduría y experiencia lo que no es sino impotencia, extinción del deseo, cansancio; por otra parte, asume como tarea política la importancia de la transmisión depurada del *inganno*; adopta para la escritura de la historia la probidad intelectual que procura colocar el pasado a resguardo de cualquier malversación edificante, a la vez que politizar los tiempos antiguos (esto es traerlos a la interlocución del presente) bajo el presupuesto de que no hay transformación de las cosas despojada de una inspiración en el pasado –pero tampoco sin una fortuna generacional que reemprenda y precipite la obra de la libertad: “Porque es deber del hombre bueno –concluye Machiavelli– enseñarles a otros el bien que por la malignidad de los tiempos y de la fortuna no pudo hacer, para que, siendo muchos los capaces de ello, algunos de los más amados por el Cielo puedan hacerlo”.

El recurso al pasado no redundará aquí en el juicio reaccionario del presente ni en el bloqueo de la invención histórica sino en inspiración de la “*audacia*”, que el capítulo XXV del

*Príncipe* atribuye a los jóvenes y por la cual obtienen la amistad de la fortuna. Esta ruptura con el conservadurismo de *i savii d' nostri tempi*, que considera el presente como errático desvío de una presunta naturaleza perdida de la sociedad, no prescinde de la prudencia necesaria para distinguir la novedad de la pura repetición. Prudencia es lo que resguarda aquí la audacia de su captura en las artimañas del pasado, que muchas veces aparenta lo contrario de sí con el propósito de perseverar como pasado. Audacia acompañada de prudencia es la fórmula maquiaveliana para la ruptura revolucionaria, que presupone la conversación de los vivos y los muertos (¿puede esta conversación acaso prescindir de “los viejos”?) –es decir la *virtù* como encrucijada de la transmisión y del deseo.

El tiempo extraordinario que nos toca, según esta enseñanza maquiaveliana, si quiere tener en el porvenir un sentido emancipatorio deberá ser transmitido como inspiración del deseo y no como su bloqueo, eludiendo la tentación del “tiempo recobrado” para promover una consecución por la diferencia. Así interpreto el sentido de algo que una vez Lula le dijo a Cristina: “no debemos abandonar nuestra historia –la historia de estos años– a los otros; no debemos permitir que sean solo ellos quienes la escriban” –para que esa historia, agregó, nunca deje de inspirar nuevas igualdades que, tal vez con otros nombres, serán sus herederas.

No es posible pensar lo que viene sin desentrañar lo que ha sido, cuyo significado pleno –como siempre que la historia es conmovida por algo significativo– se hurta a sus contemporáneos. ¿De qué hemos sido contemporáneos?, es una pregunta a la que está condenada nuestra conversación. Hay algo, en efecto, de lo que hemos sido contemporáneos aún por desentrañar –esta lucidez del presente será también su porvenir. No siempre sucede así; no siempre se es contemporáneo de algo significativo y no siempre hay algo que descifrar. No

siempre hay un contenido filosófico en la política, del mismo modo que no siempre hay un contenido político en la filosofía –ni una “política de la filosofía”. En este caso, un “rodeo” por Maquiavelo, Spinoza o Marx para dar cuenta del extraordinario momento filosófico latinoamericano y que seguramente no hemos sido capaces de elevar aún a concepto. Tal vez esto deba suceder cuando ya todo haya pasado. Por el momento, nada es pasado, nada ha pasado y la categoría de “interrupción” tal vez ayude en la tarea de pensar lo interrumpido y su continuación –y también a pensar la *desinterrupción*.

Alguna vez creí y escribí que la amistad es la posibilidad de la política –o mejor: una impolítica de la libertad– cuando la política no es posible –sea por una dictadura que la impide, o por el desierto neoliberal que despoja a los seres del deseo de otros. No obstante, estos años enseñaron que cuando la política sucede –y sucede siempre que vuelve a abrirse la cuestión de la igualdad– la amistad (y no una “brecha”) es su efecto más intenso. Más que la despolitización, la pregunta por la igualdad y el “cuidado del mundo” que exceden la pura conveniencia individual –es decir la política– encierran la mayor promesa de amistad. Debo a estos años únicos un aprendizaje que no hubiera podido obtener de ningún otro modo si no en la conversación sobre todas las cosas con Mariana Gainza, Eduardo Rinesi, Cecilia Abdo Ferez, Ezequiel Ipar, María Pia López, Nicolás Casullo, Alejandro Kaufman, Ricardo Forster, Liliana Herrero, Miguel Rossi, Gisela Catanzaro, Guillermo David, Horacio González, por los que Buenos Aires se ha vuelto para mí una ciudad entrañable. Esa conversación (muchas veces en sentido estricto y muchas otras veces –la mayoría– tácita y espectral, cuando se escribe o se piensa en soledad acerca de algo) revela una inteligencia común que no se interrumpe y

continúa su trabajo, aún si lo interrumpido demora su marcha incierta, o si el porvenir del presente llegara a ser aciago.

La amistad es lo no interrumpido que protege su ofrenda intacta, de ahora en más intempestiva.





Se terminó de imprimir

**Lo interrumpido**

Diego Tatián

el 20 de abril de 2017

Dios ha creado las noches que se arman  
de sueños y las formas del espejo  
para que el hombre sienta que es reflejo  
y vanidad. Por eso nos alarman.

**Jorge Luis Borges**



