



Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: La nación entre naturaleza e historia : interrogación sobre los modos de la crítica

Autores (en el caso de tesis y directores):

Gisela Catanzaro

Leonor Arfuch, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis: 2007

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



La nación entre naturaleza e historia.
Interrogación sobre los modos de la crítica

Autora: Gisela Catanzaro

A Atin, Victor y Romi

Agradecimientos

Son muchas las personas a las que este trabajo debe mucho: paciencia y calma en las horas tormentosas, inspiración en los momentos de sequía, precisión cuando el tumulto de palabras amenazaba desbarrancarse hacia un mal infinito, y perseverante confianza en las potencialidades de la imaginación allí donde, no sin cierta timidez, ésta parecía anunciarse.

Con la mayoría de esas personas compartí largas horas de estudio en las aulas de la Universidad de Buenos Aires pero también en aquellos otros espacios de la ciudad donde a veces prosigue y otras parecería renacer la necesidad de pensar críticamente nuestro tiempo. Algunos de ellos fueron mis profesores, como Leonor Arfuch, a quien podría agradecerle tanto su pasión por el lenguaje como su indeclinable apoyo a las indagaciones teóricas en un medio a menudo hostil, pero a quien sobre todo quiero agradecerle la calidez con la que intentó enseñarme a respetar y cuidar mi propio trabajo, instándome a reconocer en los problemas irresueltos motivos propiciatorios para el reinicio de una escritura anhelante y curiosa, antes que obstáculos a cancelar.

A otros, como Claudio Veliz, Sebastián Puente, Micaela Cuesta, Rodrigo Otonello, Gabriela Seghezzo y María Stegmayer, a quienes conocí como docente y con quienes en muchos casos seguimos trabajando en diversos grupos de lectura y discusión, quiero agradecerles por haber hecho del estudio mucho más que un deber institucionalmente establecido, y de la escritura de “monografías” mucho más que un trámite. Pero entre mis compañeros de estudio y tertulias quiero agradecer, en particular, a Jung Ha Kang, María Pía López, Cecilia Abdo Ferez, Ezequiel Ipar, Mariana De Gainza, Verónica De Valle y Marina Becerra por sus atentas lecturas, sus comentarios críticos y, ante todo, por la generosidad de su amistad.

Por esto último, por habernos reunido a todos tantas veces en los más improbables proyectos, y por seguir imaginando motivos para el encuentro, quiero dar mi cariñoso agradecimiento a Horacio González, Eduardo Grüner y Eduardo Rinesi. Muchas horas de nuestras vidas pasaron y seguirán pasando amorosa y apasionadamente junto a los libros, por eso agradezco también al Instituto Gino Germani, donde encontré albergue para escribir en extensas jornadas de trabajo, al CONICET, que me permitió dedicarme exclusivamente

a él, a Ernesto Laclau, por su confianza y su apoyo, y a Fondo de Cultura Económica, Alejandro Archain y Mariana Rey; todos ellos hicieron que éste fuera posible.

Le agradezco, finalmente, a mi hijo Joaquin, su alegría, y a Horacio Correa, mi compañero, el haberme regalado, entre otras cosas, estas hermosas palabras de Di Benedetto.

La disposición de escribir no es una semilla que germine en tiempo fijo. Es un animalito que está en su cueva y procrea cuando se le ocurre, porque su época es variable, pues unas veces es perro, otras hurón, unas veces es pantera y otras conejo. Puede hacerlo con hambre, o sin hambre, en ocasiones sólo si está muy reposado, en otras si le duele una herida del cazador o si regresa excitado de una jornada de fechorías.

INDICE

Introducción.....	1
Capítulo 1: Pensar la nación y repensar la crítica.....	14
- <i>Actualidad</i> de la problemática	
- Crítica, mito y Modernidad: sobre los límites y paradojas del constructivismo	
- La redención como modo de la crítica	
Capítulo 2: Espíritu de historización. Derroteros de la Filosofía de la Historia de Herder a Hegel.....	51
- Herder: tipo y precursor	
- A propósito del “giro lingüístico” herderiano	
- Los modos del metacriticismo y el problema de la tradición	
- La impurificación de la razón y los sentidos de la “afinidad”	
- ¿Un cuerpo <i>por debajo</i> del cogito?	
- Distinción y unificación: de la ambivalente crisis de las dicotomías	
- Razón y reconciliación	
Capítulo 3: Leopoldo Lugones y el cuerpo sublimado de la Nación.....	112
- Larvas y mariposas	
- La nación espiritual: Patria, Civilización y progreso	
- Las mudanzas del Espíritu: la crítica al dogma de obediencia y el destino de autodeterminación y dominio	
- Un mundo extrañado entre la historia familiar y el misterio	
- <i>La guerra gaucha</i> o el imperio de la voluntad	
Capítulo 4: Rostros y calaveras. Lo fallido y lo pendiente de la historia en el pensamiento de Theodor Adorno y Walter Benjamin.....	156
- “¿Qué es alemán?”	
- El sentido de lo moderno. Paradoja, dialéctica y originariedad	
- A propósito del Giro lingüístico	

- Crítica, expresión y redención
- Primacía del objeto como “corrección” del subjetivismo
- Experiencia y reflexión
- Historia y naturaleza
- Materialismo y Teología

Capítulo 5: Historia mineral. Ezequiel Martínez Estrada y los sentidos del

Telurismo..... 208

- Las cuestiones del pensamiento
- Pensamiento y violencia
- Revelación y amargura metodológica
- La naturaleza movente de los conceptos
- Figuraciones, desfiguraciones y refiguraciones de la naturaleza y la historia
- Naturaleza siniestra
- Verdad y falsedad de la Historia Universal
- La civilización, el criticismo de la cultura y la tarea del intelectual

Conclusiones..... 267

Bibliografía..... 272

Introducción

- Crítica y nación (I)

Naturaleza-Historia, destino-artificio, fatalidad-invencción, Romanticismo-Ilustración. Estos pares de palabras enfrentadas forman una parte fundamental de los lenguajes con los que las ciencias histórico-sociales han pensado -y piensan- la nación. En ellas se entrama una parte significativa del universo conceptual mediante el cual se busca hacer inteligible el proceso de formación de las naciones y de las ideas de Nación o bien señalar las diferencias existentes entre distintas clases de nacionalismos produciendo su tipificación, o ambas cosas a la vez.

De acuerdo a la tarea que suele encomendárseles, la existencia actual de esas palabras remeda aquella que, en el campo de la Filosofía, desempeñaron en buena medida los términos “materialismo” e “idealismo”: la de anunciar una diferencia que amenazaba disolverse en los pliegues de lo real y que, en cambio, resultaba crucial reconocer y aferrar; y esto, con esa nitidez y conclusividad que sólo es posible cuando una identidad es *reconocida* como tal. Si luego de Marx para muchos se reveló innecesario seguir preguntando en qué podría consistir un “materialismo” cuya definición ya nos proveían las famosas “Tesis sobre Feuerbach”, luego de los horrores del nacionalsocialismo, otros -que en muchos casos eran los mismos-, consideraron llegada la hora de despejar, definitivamente, los términos de la ecuación nacional, de modo tal que democracia cosmopolita y totalitarismo particularista, razón contractual y pasión movilizadora, libertad y necesidad, ya no pudieran volver a confundirse.

Para ello fue preciso delimitar tradiciones, tornar visibles las consecuencias políticas de sus presupuestos más o menos filosóficos, y, sobre todo, recuperar para la historia un fenómeno que la oratoria ideologizante de los nacionalismos persistía en asociar con el orden eterno e inmutable de la naturaleza. Permitir la delimitación y segmentación de lo real, así como la identificación de las “diferencias”, pasó entonces a constituir prácticamente la única razón de existencia de términos tales como Historia, Culturalismo y Romanticismo, en los lenguajes del pensamiento crítico abocado a la cuestión de la nación

y los nacionalismos, sin que pareciera del todo posible, al menos, volver a interrogar esos conceptos tanto como el modo de relación con el objeto que la práctica cognitiva que los articulaba proponía, sin caer por fuera de los parámetros de la “crítica”.

¿Qué hacer con estos lenguajes? Si consideráramos a las palabras que aquí se articulan en dicotomías excluyentes, como “historia sedimentada”, no nos sería dado olvidar que ellas cargan la memoria de terribles batallas; batallas en las que se plantearon preguntas fundamentales como esta: ¿por qué, pudiendo haber libertad, hay sometimiento?; o como esta otra: ¿en qué relación se encuentra la perpetuación de ese sometimiento con la constitución de la razón que debía realizar la libertad? Renunciar a estas preguntas, y a las palabras que todavía nos las recuerdan, nos parece, en las condiciones actuales, que siguen siendo las de la dominación, imposible. Casi tan imposible como suponer que puede haber un lugar para la reflexión crítica dejándolas intactas, y confiando en que por sí mismas, en la absoluta identidad de su separación, serán capaces de resguardarnos de los profundos horrores que la historia nos ha deparado y todavía nos depara en un contexto que, para no decirlo con términos que a primera vista pueden parecer ampulosos, son aún los de una paz irrealizada.

Pero ¿podría esa paz acontecer alguna vez si perdiéramos de vista las separaciones que estos términos insisten en mantener? ¿O junto con los nombres caerían en la subconciencia –como dice Ezequiel Martínez Estrada a propósito de la historia nacional luego de Sarmiento- sectores enteros de realidad? Es de la dicotomía civilización/barbarie de lo que el autor de *Radiografía de la pampa* está hablando cuando enuncia su protesta contra una supervivencia del mal que ya no puede ser nombrada. La “superación” de la dicotomía no ha sido más que la realización de la barbarie en los modos de la civilización, dice entonces. Y, no obstante, su vigencia en tanto dicotomía representaba, según él, una tal violencia sobre la complejidad de lo real que no sólo devenía falsa, sino que además hacía retrogradar a la misma realidad que esos nombres pretendían mentar. Se imponía, entonces, al mismo tiempo que la necesidad de un lenguaje de la crítica -un lenguaje cuyos términos no eran ni son caprichosos -, una perseverante interrogación de ese lenguaje, una interrogación insatisfecha con las figuras disponibles y dispuesta a la desfiguración, pero atenta, también, a los murmullos y a las fugaces imágenes que aguardaban, que exigían, el momento de su elaboración conceptual.

Pues bien, si nuestras ciencias sociales cuentan hoy, a su modo, con aquel lenguaje “crítico”, mostrándose, incluso, capaces de forjar sofisticadas herramientas conceptuales para pensar sus objetos, más dudoso resulta, en cambio, que presten la debida atención a lo segundo, es decir: a la reflexión sobre los lenguajes de que disponen para acceder al conocimiento verdadero de lo histórico-real. Esa reflexión puede llevar el nombre de “metacrítica” –como la llamó un temprano romanticismo alemán¹-, de “autocrítica social del conocimiento” –como la llamó Theodor Adorno-, o de “metodología” –como la llamamos actualmente sin hacerle mayor justicia al término-. Ella puede estar aludiendo a un momento más o menos “teórico”, “filosófico” o “poético” de las ciencias sociales. Pero, en cualquier caso, se trata de un “momento”, de un pliegue “interno”², que ellas no pueden dejar de recorrer sin condenarse, al mismo tiempo, a la autorreproducción irreflexiva de sí mismas, y, con ello, a la mera duplicación de uno de los ademanes más pobres de la realidad social que pretenden conocer.

Crítica y nación (II)

Podríamos decir que esa reflexión, la reflexión sobre la crítica, sus lenguajes y sus modos, la reflexión sobre el entramado en el que tienen y tuvieron lugar diversos pensamientos *sobre* la nación –antes que ese *tema* en tanto tal-, constituye el verdadero problema de esta investigación. La formulación de muchas de nuestras preguntas –¿qué relación postula un pensamiento determinado con el objeto de su reflexión? ¿con qué palabras, y en las proximidades de qué tipo de problemas lo vuelve pensable?- supone, en efecto, un privilegio de ese momento autorreflexivo en el cual el pensamiento es llamado a volver sobre sí mismo para pensarse, y a partir del cual la crítica se revela como el objeto primordial de la reflexión.

Pero si la nación no es un “tema” que nos propongamos abordar, tampoco es una excusa –tan válida como cualquier otra- para reflexionar sobre “la crítica”, o un caso arbitrariamente escogido para delimitar un objeto demasiado amplio. Es, en todo caso, *la*

¹ En particular, J. G. Hamann y J. G. Herder, quienes emplearon este término en sus respectivas críticas a la “crítica de la razón” de Kant. (Cfr. Hamann, J. G.: “Metacrítica sobre o Purismo da Razão” y Herder, J.G.: “Entendimento e experiêcia. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura”, en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energieia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, Lisboa, Apaginastas, 1986)

² Que es, paradójicamente, el que permite interrogarlas por su relación con lo que no son ellas y no, como suele pensarse, el que bucea con mayor profundidad en la lógica de la interioridad.

cuestión que *nos suscitó* la necesidad de reabrir una interrogación sobre los modos de la crítica que *decidimos* plantear *en tanto* esa cuestión lo permitía, lo exigía, incluso. Y este no es un aserto generalizable. O bien: generalizarlo supondría plantear una falsa homogeneidad, una equivalencia, entre *todas* las cuestiones, que escamotea lo que, apelando a una idea de Walter Benjamin, podríamos llamar su “índice histórico”. Ese índice señala la singularidad. Pero no sólo la singularidad del momento histórico en el que una cuestión surge y persiste como tal, sino también la de *aquellas* cuestiones que, al modo de las abreviaturas, han aparecido, en la historia, como condensados de tensiones históricas irresueltas, o bien, en las cuales se “ha vuelto imagen” lo irresuelto o problemático de la historia efectivamente acaecida. Esas cuestiones no se distinguen necesariamente por su mayor centralidad para el pensamiento de una época, sino por su singular espesor, hecho de conflictos y paradojas reales que, en ellas, han encontrado una expresión, y que, con ellas, “vuelven”, “insisten”, sobre el pensamiento.

Antes que cualquier otra cosa, la nación ha sido, para nosotros, uno de esos “condensados de historia”; una de esas “cuestiones” saturadas de historicidad, en la cual el horror y la promesa de felicidad –históricos y actuales ambos- se hallan amalgamados de un modo casi inextricable. Y si, como se anuncia en el título, este trabajo se involucra en una interrogación sobre los modos de la crítica -que, como podrían haber dicho Martínez Estrada o Adorno, las ciencias sociales no pueden postergar ni delegar a otras disciplinas sino a un excesivo costo para su propio potencial crítico- no es porque ella nos pareciera una excusa tan válida como cualquier otra para reflexionar sobre el criticismo, sino porque entendimos que el espacio previsto en la escena contemporánea para producir una reflexión crítica sobre la cuestión nacional, sólo permitía –al igual que las ideologías propuestas como objeto de esa crítica- reconocer en ella, un motivo para la autoafirmación del presente.

Naturaleza e historia

Entre el conjunto de categorías previstas en ese espacio³ para producir una reflexión crítica sobre la cuestión nacional, la noción de “historia” -así como su contrapartida metodológica: la idea de “historización”- ocupa un rol protagónico. Ella está encargada, algunas veces, de establecer la diferencia entre una idea “buena” y otra “mala” de nación⁴, y, otras, de señalar la distancia que media entre los nacionalistas y sus críticos. ¿De qué modo? En primer lugar, permitiéndonos distinguir lo inmutable de lo transitorio, lo necesariamente repetitivo y eternamente monótono, de lo activo y cambiante, lo que pertenece al fijismo del orden natural, de aquello que pertenece al dinamismo del mundo histórico; para darnos la posibilidad de reconocer, en segundo lugar, cualquier confusión entre estos términos como esencialmente falsa, y, más en particular, como el producto de una mistificación sostenida en una operación ideológica de “naturalización de lo histórico”, de “eternización de lo socialmente producido”.

No cabe duda de que esta –ya muy instalada- “alerta” contra la “eternización de lo social” está orientada por la intención de serle fiel –al menos parcialmente- a aquello que

³ Que, como veremos en el capítulo uno, se ha constituido, sobre todo, como un espacio para la *interrogación del pasado*, es decir, para la interrogación de instituciones, ideas, y textos pertenecientes a épocas que ya no parecerían ser la nuestra.

⁴ En su trabajo *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”* (Bs. As., FCE, 2002) Elías Palti señala que la abrumadora mayoría de los abordajes contemporáneos a la cuestión nacional prefiere partir de la tesis de un doble origen, ilustrado y romántico, de la idea moderna de nación como base de la distinción política entre un nacionalismo progresista y democrático de raíces iluministas y otro autoritario y reaccionario fundado en un ideal social organicista. Según esta matriz dicotómica, dice Palti, se supone que la idea ilustrada inscribe a la nación dentro de una perspectiva artificialista según la cual se funda en un vínculo contractual, mientras que la romántica la concibe como una entidad objetiva, independiente de la voluntad de sus miembros. Todo lo cual se traduce políticamente en un nacionalismo ilustrado, democrático y cosmopolita “en el que las naciones tenderían históricamente a fusionarse en una única comunidad sostenida en los principios universales de la razón”, enfrentado a la idea romántica de nación “primero formulada por Herder (y en la cual distintos autores encuentran ya prefigurada la teoría hitleriana de *Blut und Boden*) que imagina a las naciones como totalidades orgánicas, discretas y singulares (incommensurables entre sí), y organizadas en su interior jerárquicamente” (Palti, E., op. cit, p. 29) Desde nuestra perspectiva ese cuadro que opone dicotómicamente la democrática ilustración al romanticismo autoritario, se cimenta en la oposición constructivismo / determinismo que, a su vez, presupone la naturalidad de la dicotomía naturaleza/historia como esferas de la necesidad y la libertad respectivamente pero, sobre todo, como contraposición entre una dimensión de la pasividad, la inmutabilidad y el sin sentido, y otra de la actividad, el cambio y el sentido. Un planteo como el de Federico Chabod (*La idea de nación*, México D. F., FCE, 1997) retomado por la historiografía argentina dedicada al tema (ver, por ejemplo, Devoto, F.: *Nacionalismo, facismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, Bs. As., Siglo XXI, 2002, y Fernandez Bravo, A. (comp.): *La invención de la nación*, Bs. As., Manantial, 2000) que parte de la distinción biologicismo/culturalismo, estableciendo al interior del segundo término la diferencia entre naturalismo/ voluntarismo, es un buen ejemplo del carácter básico de la dicotomía naturaleza/historia en la perspectiva que orienta los estudios sobre la Nación en la actualidad.

más arriba llamábamos el “índice histórico” de las “cuestiones” –o “imágenes”, como las llama Benjamin- que han preocupado a los hombres a lo largo de la historia, y que, efectivamente, el narcisismo nacionalista exige desconocer. La cuestión, no obstante, es si lo que se pierde anunciando que esas imágenes son eternas, puede ganarse reconociendo que ellas son, al igual que todas las otras, “históricas” sin más; es decir, aceptando la dicotomía como tal dicotomía, y encomendándole a la reflexión “crítica” la ubicación correcta de los materiales en los campos adecuados.

Creemos que no, que esto no es posible: lo que se pierde con la “naturalización” no puede ganarse con una “historización” que no interrogue las complicidades del concepto de historia que maneja con la definición de la “inmutabilidad natural”. Y “no puede” porque *eso* que se pierde con la eternización de las imágenes, pero también con una historización acrítica, es, entre otras cosas, la sospecha de que la historia y la naturaleza puedan ser algo más y distinto de aquello que *ya poseemos* como identidades plenas, plenamente aprehensibles y antagónicas; es decir, algo más y distinto de lo que la historia efectiva las ha llevado a ser de modo privilegiado: términos antitéticos cuya nítida “diferencia” ha ocultado, no pocas veces, la persistente presencia de la violencia en la historia. (De la violencia *en la historia*, y no sólo “en el pasado” ni “más allá” de los immaculados dominios de un conocimiento histórico-social que se resigna demasiado rápido a administrar culpas y exculpaciones desde lo que parecería percibir como la orilla segura del presente).

Naturaleza-Historia. Estos nombres *nos recuerdan* –decíamos- grandes combates librados por la libertad, pero también se nos ofrecen como una oportunidad, como una *chance* -que intentaremos no dejar pasar-, para reflexionar sobre los sentidos paradójales de la libertad conquistada en esas luchas; no el menor de los cuales ya se encuentra enunciado aquí. Precisamente *aquí* donde su proximidad con el término “conquista” nos resulta tan familiar. En esa familiaridad de la libertad con la conquista, pudieron sostenerse tanto la idea de que la historia efectiva representaba una progresiva conquista de la libertad, como aquella otra -menos apologética del presente pero más seria y pregnante- de que la historia humana era tal *en tanto* “conquistadora” -ante todo- de la identidad diferencial del hombre

en relación a una “naturaleza” (externa e interna) que, a partir de allí, pasó a constituir la *contrapartida necesaria* del término “Historia”.⁵

Esa noción de historicidad no se produjo, no obstante, sin sobresaltos; mejor dicho: la apariencia de su continuidad impertérrita a lo largo del pensamiento occidental constituye ya, en sí misma, una determinada representación de la historicidad que, como dirían Benjamin o Althusser⁶, sólo surge de la negación de los sobresaltos que una y otra vez la amenazaron no sólo allí donde la teoría se orientaba explícitamente a formular una crítica de la filosofía de la historia, sino también allí donde el pensamiento parecía más unívocamente orientado a afirmarla.

Pues bien, una de nuestras hipótesis es que esas discontinuidades producidas en la noción dominante de historicidad no fueron ajenas a cierta disposición del pensamiento a “pensar junto” lo que a todas luces resultaba ilegítimo pensar junto, evitando, al mismo tiempo, que esa “cercanía” se resolviera en la identificación de los términos; y esto último debido menos a una voluntad de purismo que a la persistente sospecha de que aquella identidad no representaba sino la otra faz -y de ningún modo una verdadera alternativa- de una diferencia establecida a partir de una comparabilidad mutiladora, que escamotea lo que no se le parece al sujeto allí donde pretende nombrar la otredad de lo otro.

Pero esa hipótesis presupone una pregunta; una pregunta surgida de nuestra lectura de textos singulares, de reflexiones sobre la nación o la historia nacional, contemporáneas o no, y que de alguna forma se constituyó en la obsesión motorizadora de esta investigación. Podríamos enunciarla del siguiente modo: la dificultad para aprehender -o excesiva demora para definir- “lo propiamente histórico” que parecería haber caracterizado a muchas reflexiones sobre la nación durante los últimos doscientos años, y que hoy la crítica les reprocha como limitación o mistificación ¿puede ser interpretada en todos los casos como

⁵ La definición de una naturaleza idéntica a sí misma, que persevera repetitivamente en su mismo ser, está, en efecto, presupuesta en ese concepto de historia dominante en Occidente que Hegel consagró filosóficamente en sus espiritualizadas y espiritualizantes *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Madrid, Alianza, 1999). Hace tiempo que los conceptos de esa Filosofía (conceptos como el de “Espíritu” o el de “Espíritu de pueblo”) comenzaron a resultar inaceptables para la crítica, que no dejó de señalar su carácter vetusto. Como veremos a lo largo de este trabajo, en modo alguno resulta evidente, no obstante, que nociones como la de “construcción” o “invención de la tradición” tengan alguna potencialidad para poner en cuestión sus peores presupuestos.

⁶ En relación al primero la referencia obvia son las “Tesis” sobre el concepto de historia. (La edición que tomaremos de referencia es Walter Benjamin: “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, s/f, traducción de Pablo Oyarzún.) En cuanto al segundo, pensamos principalmente en *La revolución teórica de Marx* (México D. F., Siglo XXI, 1999)

un mero signo de la impotencia del pensamiento o un desfallecimiento del criticismo? Plantearlo de este modo ¿no implicaría inmunizarnos de antemano contra las posibles complejizaciones de los sentidos dominantes que esa demora, allí donde existió, podría haber propiciado “a pesar”, incluso, de las intencionalidades explícitas de los autores en cuestión? ¿Alcanza con sospechar de los pensamientos que se sitúan entre la naturaleza y la historia, o deberíamos comenzar a pensar no sólo qué es lo que ellos, en su singularidad, están intentando expresar -y cuál es el potencial crítico de esa expresión-, sino también qué es lo que somos capaces –o no- de hacer con ellos?

La nación *entre* naturaleza e historia

Los pensamientos sobre la nación se situaron, efectivamente, muchas veces *entre* la naturaleza y la historia. Así fue con Herder, quien, intentando dar cuenta –precisamente- de la historicidad de la razón, conceptualizó el papel jugado por las lenguas (nacionales) en la antropogénesis *al mismo tiempo que* el enraizamiento *corporal* del cógito y el lenguaje. Así fue, en nuestro país, primero con Sarmiento; y, después, con Leopoldo Lugones –quien imaginó un monte antropomórfico que le hacía la guerra al godó- y con Martínez Estrada -cuyas alusiones a un paisaje que no dejaba de metamorfosearse en psicología, *pero también* a una psicología que adquiriría caracteres minerales, le valió el mote de fatalista telúrico. Los pensamientos sobre la nación se situaron, efectivamente, muchas veces *entre* la naturaleza y la historia, en un borde peligrosamente difuso; decenas de libros lo han anunciado y estos ejemplos lo ilustran con claridad. Pero ¿qué es lo que ilustran? ¿Ilustran lo mismo? ¿Es posible identificar el así llamado “telurismo” de Martínez Estrada con la espiritualizada naturaleza patriótica de la *Guerra gaucha*? ¿Y es posible concebir como *uno y el mismo* al Herder de la Filosofía de la Historia⁷ -cuyo culturalismo no deberíamos apresurarnos a festejar- con aquel que, como dice Merleau Ponty⁸, describió de una manera nueva la unidad del cuerpo, la unidad de los sentidos y la del objeto? ¿O al Lugones de *El payador* y al de *Las fuerzas extrañas*? Si es “claro” que las reflexiones sobre la nación se

⁷ Es decir, al Herder prevaeciente en *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (Bs. As., Losada, 1959)

⁸ En *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1993. Ver, en particular, páginas 250 y subsiguientes.

situaron muchas veces entre la naturaleza y la historia, ¿no sería precisamente el momento de preguntar qué es lo que deja claro esa claridad, y aclarar qué es lo que significan, en cada caso –y sin presuponer que son asimilables-, esos modos de “situarse entre”, así como los conceptos de naturaleza e historia develados por ellos? Algo de esto es, en todo caso, lo que nosotros intentaremos hacer.

“Nación”, “naturaleza”, “historia”. La combinación de estos tres términos en la primera parte de nuestro título, no pretende ni aludir a una clasificación posible de los nacionalismos o las ideas de nación, ni –tampoco- adscribir a la nación una suerte de carácter transicional, como si estuviera a medio camino entre los hechos naturales, eternos, fundamentales, y los históricos, dinámicos, contingentes. Pretende, en cambio, presentar los elementos de la pregunta⁹ que le formularemos a ciertos textos referidos a la cuestión nacional: ¿a qué llamar historia, y en qué relación con la naturaleza? En este sentido se podría decir que pensamos la nación –ciertos textos sobre la nación, o mejor: que rondan la cuestión nacional- como una materia propicia para interrogar el hiato introducido por -y vigente en- el pensamiento moderno entre Naturaleza e Historia; o mejor, como ocasión de volver a pensar la producción histórica de esa distancia, así como algunos de los problemas teóricos y políticos que la pureza dicotómica permite acallar.

¿De qué textos se tratará aquí? ¿Proviene ellos de las filas de la crítica o de las de la ideología? ¿A qué tradiciones pertenecen? ¿Cómo situar a sus autores en relación a las grandes fracturas geológicas que parecen haber atravesado al pensamiento moderno subdividiéndolo en racionalismo e irracionalismo, liberalismo y antiliberalismo, materialismo e idealismo? Estas preguntas presentan diverso grado de dificultad. En cuanto a los autores con quienes nos proponemos trabajar, podríamos decir que ya han sido presentados: Herder, Hegel, Lugones, Adorno, Benjamin, Martínez Estrada; ellos son los personajes en cuestión. Sobre todas las demás preguntas –incluida la pregunta (tácita) por la pertinencia de algunas de ellas- tendremos que defender perseverantemente nuestra reticencia a responderlas, o mejor: tendremos que decir que esa reticencia es, para nosotros,

⁹ Habiendo introducido ya nuestra interrogación por “los modos de la crítica”, parecería más adecuado decir que se trata, en todo caso, de “una” de las preguntas; una concernida, fundamentalmente, con el contenido de los conceptos –en este caso: el contenido de los conceptos “historia” y “naturaleza”- y no con la cuestión del método. Sin embargo, creemos que el problema del método no es independiente de una determinada representación de la historicidad y que la división analítica que nos exige plantearlos como problemas separados, escamotea, en su afán de claridad, las secretas afinidades existentes entre teoría de la historia y teoría del conocimiento.

condición de una lectura crítica que, porque no podría darse el permiso de ser ingenua, no tiene ningún derecho a considerarse satisfecha con lo que ya sabe. A esa lectura, la demora le es sustancial; el rodeo deviene, no pocas veces, su método privilegiado.

Y, sin embargo, la pregunta por los textos nos remite a una cuestión, muy particular, que es preciso plantear sin demoras: ¿qué han sido estos textos para nosotros? Mejor: ¿en qué relación se halla *este* texto con libros como *La Guerra gaucha* o *El payador*, de Leopoldo Lugones, *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad*, de Herder, *Radiografía de la Pampa*, de Ezequiel Martínez Estrada, *Actualidad de la Filosofía* o *Consignas*, escritos ambos por Theodor Adorno; o con “casi libros” como las *Lecciones de Filosofía de la Historia*, de Hegel o las “*Tesis*” sobre el concepto de historia, de Walter Benjamin. ¿Qué son ellos para esta “investigación”? Son, ante todo, mucho más que un “corpus” al que le formulamos una pregunta de investigación. Y no se trata de despreciar el valor de verdad de ese concepto. Al referirse a la materia con la que trabajan en términos de un “corpus” las ciencias anuncian sin eufemismos lo que ella es, de modo casi exclusivo, en la cotidianidad de la investigación: cosa muerta, cadáver. Pero lo que anuncian describe bastante mal lo que esta materia textual ha sido para este texto; de ahí que sea preciso aclararlo: si es indiscutible que somos nosotros quienes la interrogamos en una relación básicamente asimétrica, la pregunta con la cual lo hacemos no pretende ser más –pero tampoco menos– que una de las formas posibles de enunciar como un problema – el problema de una investigación en Ciencias Sociales llevada a cabo en Argentina a principios del siglo XXI– aquello que, algunos de esos mismos textos –al menos–, develaban como problemático, y que en el presente, en cambio, suele aparecer como una cuestión resuelta.

“Naturaleza” e “Historia” no constituyen, sin duda, aspectos interiores de un tema preconstituido, sino formas singulares de abrir y proponer al pensamiento el problema de la nación, pero no son formas cualesquiera, arbitrariamente escogidas. Los pensamientos sobre la nación muchas veces se situaron, decíamos, entre la naturaleza y la historia, y lo que se trata de pensar son los modos de ese “entre”. Esto por una parte. Hoy –por otra parte– la nación parecería ser conceptualmente pensable sólo cuando la distancia entre estas categorías, y entre la lectura crítica y las textualidades míticas, es garantizada. Pero esa garantía de criticismo ha favorecido una proliferación de análisis en los que el pensamiento

sólo parece capaz de repetirse a sí mismo para demostrar una y otra vez su invulnerabilidad frente a dilemas o paradojas planteadas en el pasado, y que no es tan seguro que podamos considerar “superados”. ¿Lo estarían si el pensamiento tuviera que seguir necesitando garantizar su invulnerabilidad para poder afirmar su libertad creadora y su capacidad “crítica”? ¿No sería esa invulnerabilidad, en cualquier caso, más un signo de la impotencia que de la potencia del criticismo? Creemos que sí; y es por ello que más arriba planteábamos la necesidad de un trabajo de autorreflexión del pensamiento sobre sí mismo, un trabajo que necesariamente implicará, entre otras cosas, abrir una interrogación sobre las categorías que aparecen actualmente como coordenadas teóricas de inteligibilidad del fenómeno nacional; tarea que abordaremos en el capítulo uno. Sin embargo –y aquí volvemos a la primera “parte”- no pensamos esa autorreflexividad como un análisis formal de las categorías realizado desde una posición abstracta, exterior *a* e independiente *de* todo contenido particular, sino como una apertura a los nudos problemáticos que la historia del pensamiento fue dejando sedimentados en ellas -y esto, no necesariamente del modo acumulativo y continuo que tiende a sugerir la imagen del sedimento. Esa apertura exigirá, en lo que nos atañe, atender con cierto detenimiento a las complejidades presentes en la materia textual cuya lectura proponemos; trabajo que desarrollaremos en los capítulos 2, 3, 4 y 5, dedicados a Herder (en diálogo con Hegel, pero también con Kant), a Lugones, a Adorno y Benjamin, y a Martínez Estrada, respectivamente.

Metodología

Una última cuestión, metodológica en sentido amplio, a propósito de esta forma de disposición de las lecturas. Ella podrá resultar sin duda extraña, e incluso inadecuada, en el horizonte de lo que habitualmente se entiende por historia de las ideas, donde el objetivo de seguir el “devenir histórico” y las transmutaciones de un concepto a lo largo de la historia, exige un ordenamiento del material en el cual, por una parte, se vuelvan rastreables las influencias de un autor a otro y perceptibles los desplazamientos; y donde, por otra parte, la pertinencia o no de considerar otros aspectos de la obra de un pensador en particular, se determina a partir de su relación con el concepto en cuestión.¹⁰ La lectura que

¹⁰ Ese ordenamiento –generalmente respetuoso de las cronologías y de la pertenencia de los autores que van a ser interrogados a una misma “tradicción”, “época” o “clima cultural”- que, sin dudas, tiene sus ventajas,

propondremos no satisface, en efecto, ninguno de estos dos requisitos. En relación a lo primero, debido a que la sucesión de los capítulos no sólo no podría fundamentarse en la proximidad –ya sea que se la piense como continuidad de influencias o como pertenencia a una misma “tradición de pensamiento”-de los autores que constituyen el motivo central en cada caso, sino que tiende, incluso, a subvertir los parentescos que parecerían más evidentes. En relación a lo segundo, debido a que cada uno de esos capítulos parecerá marcado por una dispersión y multiplicidad de motivos que parecería complotar contra toda posibilidad de responder la pregunta por una “noción” o “idea”, las de historia y crítica, para el caso. Pero ¿es el caso?

Nos atreveríamos a decir que no y nos apresuraríamos a agregar que aquella “desviación” o “extrañeza” metodológica no es, tampoco, antojadiza. La pensamos, por el contrario, como indicadora *de* y asociada *a* una posible peculiaridad de los objetivos de esta investigación¹¹: no interrogar a un conjunto de autores sobre una idea –reconocible en el presente- que aparecería como central, y que, siendo siempre la misma permitiría, luego, ir eslabonando los capítulos, sino exponer esa idea a la constelación de pensamiento propuesta por cada uno de ellos, permitiendo que, en la sucesión de los capítulos, surjan *roces* –en el doble sentido de encuentros y desencuentros no premeditados- que una legítima lectura de influencias, polémicas e intercambios efectivamente acaecidos y documentables no habilitaría, pero que, en cambio, podrían permitirnos concebir nuevas constelaciones, más inaparentes y amplias, en las cuales elementos heterogéneos y distantes entre sí componen nuevas figuras.

presenta, a nuestro entender, un inconveniente fundamental: su presunta evidencia parecería eximir a muchos de los autores que adscriben a esta metodología, de tener que reflexionar sobre ella, privándolos, de este modo, de una oportunidad que es “única” no en tanto ocasión para volver a constatar la supuesta arbitrariedad de todo método, sino como una situación propicia para reflexionar sobre su necesidad histórica. No podemos detenernos aquí en este problema. Sólo diremos que esa metodología no es independiente de una cierta representación (dominante) de la historicidad como un continuo en el cual “lo mismo” –en este caso las mismas “ideas”- va sufriendo transmutaciones -que, precisamente por ello, son siempre y necesariamente modificaciones de una y la misma identidad-, que deja de ser incompatible con la exigencia historicista de ser fieles a la singularidad de la época, allí donde “la época” es concebida como momento de un mismo devenir, o bien como “comparable” con otras situadas “antes” o “después” de sí misma.

¹¹ Y, sin embargo, habría que decir –también- que la singularidad de esos objetivos es indicadora, inversamente, de una cierta metodología. ¿Pero en qué sentido comprender las diferencias de método? Más específicamente: ¿podrían ellas resolverse en la multiplicidad de procedimientos de análisis y herramientas conceptuales a las cuales tenemos acceso hoy para disponer de un cierto material?

De otro modo: eso que podría concebirse como una desviación del método es, para nosotros, un intento de ensayar otro método, otro modo de lectura. Un modo de lectura que, apelando a términos que son también nuestros pero que nosotros no inventamos, podríamos llamar “lectura en constelación”. Ésta no procede detectando influencias y documentándolas, no sigue las líneas que conducen a un pensamiento y que explican su emergencia, no quiere ser fiel a las intenciones de los autores, ni reconstruirlas, las trata –en todo caso- como un elemento, al igual que a los autores mismos, y las dispone junto con otros, en distintas ordenaciones tentativas, hasta que encajen en una figura legible. Pero, inversamente, para que esas composiciones inestables e inintencionales a las que antes aludimos con la idea del roce, no se configuren en la arbitrariedad, es decir, no se establezcan a partir de coincidencias o disyuntivas meramente aparentes y/o dictadas por la mirada de sobrevuelo del lector apresurado, es preciso que cada uno de esos elementos sea atendido con el mayor detenimiento posible. Los roces tendrán, entonces, que convivir con una paciente concentración, o mejor: sólo una paciente concentración será capaz de producir roces que sean significativos pero -sobre todo- que tengan la potencia necesaria para hacerle justicia a cada una de las singularidades. De la combinación de ambas exigencias surge un método que probablemente se exprese en una escritura de temporalidad fracturada: lenta como de rumiante, a veces, y vertiginosa, otras.

Capítulo 1

Pensar la nación y repensar la crítica

Actualidad de la problemática

Como objeto de temor o de esperanza, forma de la ideología o de la utopía, nombre de la dominación o de la liberación, ha sido mentada una y otra vez una figura que, junto a lo novedoso de cada caracterización, parece anunciar también la persistencia de una pregunta en el pensamiento histórico-social moderno: ¿Qué es una nación? Enunciada explícitamente por Renan en 1882¹², ella podría concebirse como la formulación más impersonal u “objetiva” de un arco de interrogaciones imaginable entre el ¿qué nación somos? -pronunciado a lo largo del siglo XIX alemán por Fichte y Hegel, entre otros- al más angustioso ¿somos nación? de Sarmiento – cuyos ecos resonarán una y otra vez en el ensayismo argentino. Las diferencias, sin duda notables, que estos nombres nos exigen pensar, se nos presentan habitualmente, no obstante, enmarcadas por un rasgo histórico compartido que los aleja irremediamente de nosotros: ninguno de ellos hubiera dudado de que la pregunta remitía a una cuestión política, social y teórica de su presente; hoy, por el contrario, parecería ineludible para toda reflexión sobre lo nacional establecer, en primer lugar, la *actualidad* de la *problemática*.

Pensar la nación. ¿Es posible seguir pensando la nación? ¿Es posible afirmar hoy que el concepto “nación” menta una realidad sociopolítica y cultural *actual*? La emergencia de un “nuevo” espacio global, des-bloqueado, en el que las fronteras de los Estados nacionales ya no parecen coincidir con las formas efectivas de organización de la vida colectiva, torna sumamente improbable una respuesta positiva a esta pregunta desde perspectivas jurídico-institucionales atentas a la formación de estructuras supra o transnacionales. Pero por muy acotada, excesivamente amplia, o monolítica, la categoría “nación” tampoco parece hoy adecuada para describir realidades culturales que aparentemente transitan desde contextos mucho más locales a la indiferencia frente a todo contexto sin atender sus reclamos; ella no parece adaptarse bien a los contornos del presente. El creciente protagonismo del tema de la globalización en el ámbito de las

¹² Renan, E.: *¿Que es una nación?/ Cartas a Strauss*, Madrid, Tecnos, 1985.

ciencias sociales, el interés en una noción no objetivista de cultura –donde, en sintonía con las metáforas contemporáneas de la desterritorialización, ésta es comprendida como un fenómeno de difusa localización¹³-, y los intentos de conceptualización de una nueva subjetividad política transnacional, la multitud¹⁴, –categorías provenientes de planteos muy diversos pero que podrían ser aunadas en su común alusión a un movimiento de deslocalización y borramiento de límites territoriales, institucionales y simbólicos preexistentes-, han avanzado, no obstante, en paralelo con una renovada presencia del tema de la nación en las agendas académicas, instaurando la situación aparentemente paradójica de que en el mismo momento en que el pensamiento social pronuncia su diagnóstico sobre la inactualidad del *hecho* nacional, éste reaparece como *objeto* del pensamiento.

Una primera forma de interpretar esta paradoja podría consistir en enfatizar que ella no es sino aparente. ¿Acaso no nos ha prevenido Hegel hace tiempo sobre el carácter irremisiblemente crepuscular del vuelo del Búho de Minerva? Si lo inactual del hecho nacional, en lugar de obstaculizarlo constituyera una condición de posibilidad de su conocimiento como fenómeno, no habría nada paradójico en la posibilidad de que una realidad caduca se vuelva pensable precisamente debido a esa caducidad. ¿Y no es ella la que podría haberse puesto de manifiesto con la determinación del sustrato moderno de la realidad institucional y de la idea de nación? A partir de la historización del fenómeno nacional producida por la historiografía abocada al tema se podría sostener, en efecto, que el “tiempo” de la nación como aglutinador primordial de la vida social, iniciado hacia finales del siglo XVIII con el declive del cristianismo, el fin de los imperios dinásticos y el nacimiento de los Estados modernos, es esencialmente un tiempo pasado, ligado a las formas institucionales y culturales de una Modernidad, para muchos, clausurada. Como pasado, sin embargo, ella no abandona la órbita del presente sino que vive en él como figura de lo ya sido, de lo que no concuerda con los perfiles de la actualidad, pudiendo convertirse, por ello mismo, en objeto de la reflexión: precisamente porque, aun cuando sobrevivan a su muerte, las naciones ya no constituyen figuras centrales, típicas, del presente, es que son pensables. La nación pensable lo sería, entonces, en tanto figura de un

¹³ Cfr. Bhabha, H.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002. Para una crítica de esta perspectiva se puede consultar el artículo de Eduardo Grüner: “El otro mundo. La nación como problema de una antropología filosófica”, publicado en la revista *El ojo Mocho*, N° 18/19, Bs. As., 2004

¹⁴ Cfr., entre otros, Hardt, M. y Negri, A.: *Imperio*, Bs. As., Paidós, 2002, y Virno, P.: *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Bs. As., Colihue, 2003.

pasado situable en su distancia en relación a los rasgos sobresalientes de nuestro presente que puede asumirlo como objeto de conocimiento precisamente porque ha dejado de constituir un problema actual para él.

Volviendo a nuestro diagnóstico inicial sería posible, no obstante, leer la renovada presencia de la cuestión nacional en el debate contemporáneo de otro modo, y señalar no sólo que la nación es un problema del presente sino que esa problematicidad constituye, precisamente, el rasgo distintivo de su actualidad. Ninguno de los pensadores modernos mencionados, decíamos, hubiera dudado de la existencia de naciones; nosotros, por el contrario, ya no podemos partir de esa certidumbre, y es precisamente porque ella ha sido disuelta que hoy la nación constituye un problema. Las causas de esa disolución podrían buscarse en la emergencia de una situación histórica y teóricamente novedosa: la pérdida de evidencia de lo nacional como forma universalmente privilegiada del lazo social propiciada por la irrupción del fenómeno global, y la corrosión teórica de un conjunto de ideas inextricablemente asociadas a su concepto tales como pueblo, hombre e identidad, cuyo carácter ideológico dejó expuesto la crítica de los sustancialismos modernos. El actual interés de las ciencias sociales por la vigencia de las identidades nacionales y del Estado nación se explicaría entonces, por una parte, menos como una consecuencia de la caducidad de las naciones, que como el intento de conceptualización de su nueva existencia crítica, incierta y apenas bosquejable en porosos perfiles contrastantes con la nitidez de aquella figura histórica otrora incuestionada. Por otra parte, la deconstrucción no ya edilicia sino teórica de la idea de nación, habría configurado ese estatuto problemático al descomponer los pilares conceptuales que garantizaron su evidencia y su imagen de plenitud en otras épocas. Fisurando el hermetismo de antiguas palabras e imágenes en lugar de promover su abandono, el pensamiento contemporáneo habría permitido, por ejemplo, que nociones tales como la identidad fueran desfiguradas, dejando de remitir a una experiencia de unidad, positividad y plenitud garantizada por la pertenencia a una nación, clase, género, raza, tradición, etc., para aludir al entramado, transitorio y contingente, en el que se constituye la subjetividad.

A diferencia de la primera, este tipo de interpretación no requiere necesariamente rechazar como aparente la presencia paradójica de la nación en la escena contemporánea del pensamiento histórico social. Si al poner de relieve el novedoso estatuto problemático

de lo nacional en el presente también aquí parecería predominar el énfasis en la discontinuidad entre éste y el pasado anunciado en aquel “ya no” que revelaba a la nación como una cuestión pretérita, ese énfasis no supone, aquí, que el objeto de conocimiento se constituya como tal al haber sido superado el momento de su primera emergencia, ni que la modificación de esas condiciones iniciales implique necesariamente el diagnóstico de la caducidad histórica del fenómeno. Antes bien, se podría decir –nuevamente con Hegel- que es en su mutabilidad donde esta interpretación ve manifestarse aquella historicidad del fenómeno -tanto más histórico cuanto más mutable y alejado de toda autoevidencia naturalizante-, y en la conceptualización de esa mutabilidad –y no únicamente del pasado- donde reconoce la condición de posibilidad y la tarea específica del conocimiento histórico. En otros términos, afirmar que la paradoja es real y no aparente abre aquí la posibilidad de pensar la presencia de lo mismo en su transformación –posibilidad dialéctica rechazada por esquemas temporales meramente secuenciales-, postulando a esa transformación o mutabilidad como características propias de lo histórico, y al reconocimiento, al saber, de esa mutabilidad como un verdadero conocimiento de la historia. Éste tendría que poder dar cuenta de la diferencia del presente con el pasado, siendo capaz, al mismo tiempo, de revelar como históricamente producido a aquello que allí parecía fijado en la inmutabilidad del orden natural. Y podría hacerlo, precisamente, debido a que el presente en el cual es enunciado ese conocimiento ya no se encuentra preso de aquella escena natural y fija que ahora puede ser revelada, comprendida, como mítica. Distante de ella, el presente se devela, aquí, como un presente dinámico, capaz de representarse y conceptualizar ese dinamismo; un presente cuyos perfiles no podrían captarse en la instantánea de cualquier inmediatez fáctica o a partir de un conjunto de rasgos antitéticamente definidos en relación al pasado como pretendería el esquema anterior, no porque la pregunta por sus rasgos centrales haya perdido relevancia, sino porque en la constante mutabilidad característica de los fenómenos históricos residiría su verdadera identidad reconocible y reconocida. Identidad paradójica que se constituye en el reconocimiento de que nada tiene garantizado su derecho a una existencia idéntica, y que por ello se distingue de un pasado aproblemático que se ofrece a ser problematizado, resignificado, comprendido por aquél.

En este sentido podría entenderse la afirmación que, en su introducción a *Naciones y nacionalismos desde 1780*, realiza Hobsbawm a propósito de las reflexiones sobre la

cuestión nacional anteriores a 1980: ellas podrían considerarse indudablemente como un interesantísimo objeto de estudio para el historiador contemporáneo, pero, en su gran mayoría, difícilmente podrían ayudarlo a comprender qué es una nación, debido a su incapacidad para desprender el fenómeno del orden de las evidencias, es decir, debido a su incapacidad para concebir –cuando no su manifiesta voluntad de denegar- la transitoriedad, mutabilidad y politicidad del fenómeno. “*Ahora sabemos* –dice Hobsbawm - que las naciones no son, como pensaba Bagehot, ‘tan antiguas como la historia’”¹⁵; y ese saber nos distancia de posiciones como la suya, o, como decíamos al comienzo, lo aleja irremisiblemente de nosotros. Pero, al mismo tiempo, es precisamente ese mismo saber el que nos permite comprenderlo, comprender sus limitaciones y formular su crítica, es decir, convertir en problemas lo que para él eran evidencias, arrojando una nueva luz sobre la experiencia pretérita. ¿De qué modo? No agotándonos en la constatación de que el fenómeno al que aquellas reflexiones aludían resulta absolutamente ajeno al presente, caduco, obsoleto, sino reconociendo en él los mismos rasgos que se han hecho visibles en la actualidad y que resultaban inaparentes a un observador del pasado; de otro modo: comprendiendo a ese fenómeno en el marco de las categorías de las que el presente dispone para producir su correcta intelección, la categorías que nos permiten pensar la nación sin someternos al embrujo de su autoevidencia, y develarla, en cambio, como una entidad problemática.

Tal como se plantea hoy el debate sobre la cuestión nacional en el escenario local de las ciencias sociales -planteamiento en el cual la referencia a los trabajos de Hobsbawm es axiomática- aquellas categorías parecerían ser fundamentalmente dos: la historia y la política. En esas coordenadas, la nación se vuelve inteligible como un fenómeno *histórico* no sólo en el sentido de ser temporalmente situable al interior de los límites de la Modernidad, sino también en el de constituir un efecto de la única práctica histórica en sentido estricto: la acción política de los hombres. A partir de ellas, y al amparo de los difícilmente identificables ecos evocados en palabras como imaginación, invención, ficción, mito o ideología, el pensamiento histórico-social busca desmontar los supuestos y presuntas evidencias del sustancialismo, revelando a la nación como una forma *particular* de asociación humana en el doble sentido de ser distinguible de otros modos de

¹⁵ Hobsbawm, E.: *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991, traducción de Jordi Beltrán, p. 11. (El subrayado es nuestro)

configuración de la vida en común o la totalidad social que la precedieron y que la podrían suceder, y de estar asociada a la prosecución y/o justificación de intereses particulares. La politicidad de la nación remite, de este modo, a las formas contingentes de organización y prácticas intersubjetivas, pero también a la legitimación de relaciones de poder desconocidas en las veleidades metafísicas del término. Frente a esas veleidades, frente al intento de fundamentación del orden social en un Ser prepolítico, en una presencia primordial, más original y primaria que sería su fundamento, que se anunciaría como lo que hay de sustancial y eterno, de Naturaleza, en todo orden político, social, temporal e histórico, el programa de historización de la nación busca recuperar la politicidad del fenómeno inscribiéndola en el escenario conflictivo de la historia. Pocos enunciados condensan tan abreviadamente esta lectura del fenómeno nacional en clave histórico-política como la ya canónica frase del mismo Hobsbawm: “Las naciones no construyen Estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés”¹⁶, frase donde el término “construcción” no alude únicamente al hecho de que las naciones han sido producidas y no son “tan viejas como la historia” sino que también señala el papel que la figura de la nación ha desempeñado durante la modernidad en la reproducción de las asimetrías sociales.

Crítica, mito y Modernidad: sobre los límites y paradojas del constructivismo

¿Qué es la nación? Aquella pregunta no nos es ajena y, sin embargo, el problema de nuestra investigación se configura, inicialmente, a partir de un desplazamiento que nos permite formularla de un modo indirecto a través de otra interrogación. Esa otra pregunta, que privilegia el momento autorreflexivo del pensamiento, podría enunciarse en los siguientes términos: ¿Qué es lo que la nación nos permite pensar? ¿Qué es, en primer lugar, lo que el debate sobre la construcción de la nación nos permite pensar sobre los modos actuales de la crítica? ¿Cuáles son, en segundo lugar, las nociones de política y de historia que funcionan como coordenadas teóricas de inteligibilidad del fenómeno nacional? Decíamos que la lectura promovida en el programa de historización de la nación buscaba recuperar la politicidad del fenómeno; una politicidad que el planteo de Hobsbawm devela como oculta *para* u ocultada *por* las reflexiones sobre la cuestión nacional realizadas en el

¹⁶ Ibidem, p. 18

pasado. Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones de esa “recuperación”? Y, ante todo, ¿cuál es la idea de saber que auspiciaría esta tarea?

Las palabras con las que Hobsbawm introduce su texto sobre el nacionalismo, son elocuentes al respecto: lo que está en juego es una interpretación correcta, seria y desapasionada del pasado, una interpretación posibilitada por el distanciamiento necesario del historiador profesional en relación a “sus convicciones no históricas” y configurada a partir de materiales adecuados. No todos los documentos son confiables ni todos los interlocutores válidos; sólo un historiador competente sabrá recomendar los adecuados a un potencial colega intergaláctico, ahorrándole el trabajo y el tiempo de volver sobre textos que han perdido vigencia y cuyos falsos problemas han sido superados. Puesto que *ahora sabemos* que las naciones no son tan antiguas como la historia como pensaba Bagehot, apropiado sería dispensar al eventual colega de su lectura. Apropiado y legítimo; más aún, necesario, puesto que se trata de un historiador, y si “[c]omo dijo Renan: ‘Interpretar mal la propia historia forma parte de ser una nación’ (...) [l]os historiadores están profesionalmente obligados a no interpretarla mal”¹⁷, recalca Hobsbawm hacia el final de su introducción invocando la presencia de un texto cuyo tema principal es el sino insuperablemente trágico de la constitución subjetiva.

Ni la retórica ni las figuras clásicamente asociadas a las pretensiones de neutralidad y objetividad científica están ausentes aquí, y junto con ellas ingresa cierta inconciencia – también clásica- del discurso científico en relación a sus propias condiciones de enunciación, que lo ciegan frente a la naturaleza polémica o dialógica –como diría Bajtin¹⁸- de su palabra. Y, sin embargo, junto con la abstracción y la jerarquización científicista, esa retórica trae, también, la cuestión de la representación como una cuestión por la cual los textos, el discurso, las palabras, pueden ser interrogados en su alusión a lo real y cuestionados en su pretensión autorreferencial. Trae, en otros términos –aunque ya veremos de qué modo- una urgencia de “poner en cuestión” las representaciones, que no deja de resultar saludablemente anacrónica en el contexto de lo que Frederic Jameson¹⁹ llamaría un “textualismo postmoderno” acostumbrado a identificar la realidad con su representación y pronto a festejar como igualdad verdadera la desjerarquización producida por la

¹⁷ Ibidem, p. 21

¹⁸ Bajtin, M.: *Estética de la creación verbal*, México D. F., Siglo XXI, 1982

¹⁹ Cfr. Jameson, F.: *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor, 1989, y *El giro cultural*, Bs. As., Manantial, 1999

univerzalización consumada de la lógica de la equivalencia. Si con aquellas palabras iniciales -podría decir Jameson- Hobsbawm anuncia su cientificismo –sumado a una notoria fe progresista en los avances de un saber acumulable-, ellas manifiestan también la decisión de perseverar en una definición de conocimiento donde éste resulta indisociable del compromiso ético con la verdad y la crítica del poder; compromiso al que renuncian, en cambio, las más aggiornadas interpretaciones del pasado histórico que se apresuran a denunciar su propio particularismo y a declarar que no pretenden ser más que representaciones, mientras comulgan en el altar de la actualidad y juran eterna distancia en relación a los impresentables dogmatismos de un pasado que, tampoco allí -aunque por razones diversas a las que podría invocar Hobsbawm-, parecería plantearle ningún problema al presente.

Ahora bien, la forma que aquel compromiso asume en Hobsbawm es la de una crítica de la ideología gobernada por la dialéctica ocultamiento/desocultamiento y orientada a hacer visibles las estrategias utilizadas por el poder para garantizar la reproducción de condiciones sociales asimétricas. Así, incluyéndose entre aquellos que califica como “historiadores serios”, Hobsbawm empieza por distanciarse del planteo nacionalista, enfatizando - con Gellner²⁰ - “el elemento de artefacto, invención e ingeniería social que interviene en la construcción de las naciones”²¹. Esto supone, para Hobsbawm, que la lógica causal invocada por los ideólogos del nacionalismo en la relación Estado-Nación debe ser invertida: son aquellos los que construyen naciones y no a la inversa. Las naciones y los fenómenos asociados a ellas son definidos como fenómenos contruidos esencialmente “desde arriba” pero que, no obstante, sólo pueden ser entendidos si también se analizan -reprocha aquí Hobsbawm a Gellner- “desde abajo”, esto es “en términos de los supuestos, las esperanzas, las necesidades, los anhelos y los intereses de las personas normales y corrientes (...) que son objeto de los actos y la propaganda de aquellos”. Una perspectiva más atenta a las existencias, en el sentido del sustrato vivencial en el que se inscribe y eventualmente “cuaja” una interpelación ideológica, parece plantearse entonces como el complemento necesario del análisis de las estrategias del poder privilegiado en estudios sobre el nacionalismo como el de Gellner, un complemento a partir del cual es

²⁰ Gellner, E.: *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza, 2001

²¹ Hobsbawm, E.: *Naciones y nacionalismos desde 1780*, op. cit. Ésta y las siguientes citas del presente párrafo corresponden a las páginas 18 y 19 del libro.

posible complejizar la perspectiva de la modernización desde arriba señalando la irreductibilidad de los sentimientos de adhesión patriótica a las operaciones puestas en marcha por la “ingeniería social”.

La consideración de esa irreductibilidad amenazaría seriamente, no obstante, el esquema de comprensión propuesto inicialmente por el mismo Hobsbawm, según el cual el proceso de formación de las naciones se volvía inteligible a partir de la misma relación causal simple entre nación y Estado propuesta por los ideólogos del nacionalismo, sólo que invertida. Pero ese esquema no desaparece en la argumentación de Hobsbawm. ¿Cómo conciliar su coexistencia con la complejización del planteo de Gellner que él se propone? La redefinición de la nación moderna que Hobsbawm avanza en el capítulo de su libro dedicado a la “perspectiva de los de abajo” nos aporta un indicio al respecto: “Utilizando la útil expresión de Benedict Anderson diremos que [la nación moderna] es una ‘comunidad imaginada’ ... [que llena]... el vacío emocional dejado por la retirada o desintegración, o la no disponibilidad, de comunidades y redes humanas reales”.²²

Más adelante, y ahora desde la “perspectiva gubernamental”, Hobsbawm retoma esa definición al dar cuenta del proceso por el que el Estado intenta neutralizar la amenaza representada por los nacionalismos -amenaza creciente durante el último tercio del siglo XIX- buscando integrarlos al patriotismo de Estado, para captar el componente emocional que aquellos eran capaces de movilizar. ¿Cómo extender ese componente emocional? Esto era posible, escribe Hobsbawm,

“mediante la simple proyección de los sentimientos de identificación *auténtica, existencial*, con la patria ‘chica’ de uno sobre la patria grande (...) Simplemente a fuerza de convertirse en un ‘pueblo’, los ciudadanos de un país pasaban a ser una especie de comunidad, *aunque era una comunidad imaginada*, y, por lo tanto sus miembros *buscaban y, por ende, encontraban cosas en común*.”²³

Parecería entonces que, a diferencia de la patria chica, la patria grande no era una comunidad cuyos miembros tuvieran cosas existenciales en común sino donde se empeñaban en buscarlas, búsqueda que - llamativamente- para Hobsbawm no tiene mucho que ver con su “existencia” sino “sólo” con su –vacía y abstracta- voluntad de imaginación; una voluntad cooptable por los verdaderos sujetos imaginantes: las clases dominantes y, particularmente, la elite gubernamental. Pero parecería, también, que esos “sujetos”

²² Ibidem, p. 55

²³ Ibidem, p. 99. (El subrayado es nuestro.)

imaginantes, que son los que en definitiva hacen la historia e “inventan” la tradición, fueran autoconciencias plenas no sólo cronológica sino incluso lógicamente anteriores al entramado imaginario y que, porque están afuera de él, pueden ser los autores de esa trama que no es sino la traducción literal de intenciones, intereses económicos o, en el mejor de los casos, de intereses de clase, idénticos a sí mismos y plenamente comunicables.

Lo cierto es que con esta caracterización de la nación moderna, la tesis de la inversión de la relación causal simple entre Nación y Estado puede ser mantenida, al mismo tiempo que el ordenamiento secuencial entre la patria chica y la grande permite atender aquella irreductibilidad o exceso que mentábamos anteriormente determinándolo como un dato del pasado, el pasado de la comunidad real, auténtica, y en contraste con la cual es posible singularizar el rasgo distintivo de la nación moderna: su carácter de “comunidad imaginada”, inventada, puro efecto de las estrategias constructivas del poder. Pero, de este modo, la complejidad de las comunidades históricas reales que Hobsbawm parecería querer recuperar frente a Gellner termina achatada en un binarismo que opone lo imaginario al lazo real, favoreciendo una especie de imagen idílica de las comunidades arcaicas donde la vida comunitaria aparentemente no estaba todavía contaminada por la artificialidad de una imaginación concebida exclusivamente como mecanismo artificioso de disciplinamiento y sujeción.

¿Era verdaderamente necesario apelar a la “útil expresión” de Anderson para referirse a esta representación distorsionada que entra en escena en el pasaje de la patria chica a la Nación Moderna, es decir, cuando se trata de sustituir sentidos y contactos reales ausentes y de la cual parecería posible prescindir cuando hay contacto “real”? ¿La fórmula clásica de la ideología como falsa conciencia suprimible, no habría sido igualmente útil? Probablemente, puesto que en el modo de lectura de Hobsbawm reaparecen dos de sus componentes básicos: la perseverancia crítica frente a la presunta evidencia de las representaciones sociales, y la fundamentación de ese criticismo en una noción de transparencia que concibe al lenguaje –y a la representación en general- exclusivamente como mediación, como actual, potencial u originariamente *equivalente* a la cosa o al sentido que se busca transmitir por su intermedio. En esa equivalencia, el problema de la representación desaparece *como problema* y la exigencia planteada por Hobsbawm de atender a las existencias reales queda atrapada en los límites de la oscilación entre un

materialismo precrítico –que desconoce la mediación subjetiva en la configuración de lo real- y el inocultable espíritu de autoengendramiento que evoca el léxico de las “invenciones”, un léxico que resalta el papel demiúrgico de hombres aparentemente siempre-ya existentes y en cuya constitución aquellas representaciones no parecerían tener ningún papel que jugar, sino que se asemejan, más bien, a instrumentos a través de los cuales se comunican plenamente intenciones o intereses.

Esta segunda dimensión de la tesis de la literalidad y la equivalencia es particularmente notoria en relación al concepto de política invocado por el constructivismo, concepto tras el cual no es difícil intuir al soberano sujeto de conciencia e intención que cultivó un sector del racionalismo preocupado por independizar las facultades racionales del hombre de su corporalidad.²⁴ Pero el problema de la imaginación o de la ideología tal como está planteado aquí remite fundamentalmente a la primera: si es posible llamar sólo a la patria grande “comunidad imaginada” no es tanto debido a que la patria chica estuviera desprovista de representaciones sino a que allí el sentimiento de pertenencia a la comunidad traduce literalmente una comunidad real, planteando una situación de no distorsión donde la representación es sustituible por la realidad que representa. Esa sustituibilidad plantea, no obstante, la paradoja de que la crítica a lo que Althusser²⁵ llamaría el desconocimiento de la totalidad social en lo que refiere a su estructura propio de situaciones de explotación, sólo pueda llevarse a cabo desconociendo, a su vez, la complejidad de esa totalidad social y

²⁴ En la estela de ese concepto, se denomina “políticas” al conjunto de operaciones llevadas a cabo por un sujeto, y a través de las cuales se traducirían literalmente una serie de finalidades o intereses subjetivos – aunque no necesariamente psicológicos- configurados como centro absoluto de decodificabilidad de la realidad. Esa posición central y originaria de la subjetividad, no reclamará necesariamente una negación de la determinación histórica del sujeto ni la identificación de ese centro de voluntad con una intención individual y deliberada; el mismo lugar que esta última detenta en las postulaciones más cercanas al liberalismo filosófico puede ser ocupado por los intereses objetivos -habitualmente reducidos a intereses económicos por el marxismo historicista /economicista- de una clase social que en su práctica política expresa inmediata e inconcientemente una realidad socioeconómica históricamente determinada. Sin embargo, puesto que la política se define aquí como ese conjunto de operaciones por las que un sujeto traduce intenciones o intereses determinados en singulares formas simbólicas, jurídico-políticas o culturales “construidas” a partir de ese centro de intención al cual remiten como su origen, una construcción inconciente de sus operaciones constructivas se revela, en este escenario, como una política inconciente de su politicidad, es decir, como una política deficientemente política, que la crítica se propone corregir visibilizando a los sujetos de la producción y pidiéndoles a éstos que se asuman concientemente como constructores interesados de sus representaciones, es decir, confrontando aquellas formas “degradadas” de la política con su verdadera definición; una definición aparentemente situada, ella misma, al margen de la conflictividad y los avatares históricos, y que en realidad no es otra que la concepción de la política predominante en el logos filosófico-político moderno.

²⁵ Cfr. Althusser, L.: “Práctica teórica y lucha ideológica” en *La filosofía como arma de la revolución*, México D. F., Siglo XXI, 1991 y “Contradicción y sobredeterminación” en *La revolución teórica de Marx*, México D. F., Siglo XXI, 1999

postulando la traducibilidad inmediata, es decir la identidad, de todos los niveles como su verdad; “desconocimiento en el conocimiento” –como lo llamaría Althusser- que está implícito en la concepción de la imaginación como un agregado artificial eventual y deseablemente suprimible.

Si es indudable que al invocarla Hobsbawm querría denunciar una violencia ejercida sobre los cuerpos y las “existencias” históricamente producida y no ineluctable, en su planteo, la efectivización de esa violencia aparece como el único destino posible de la imaginación, al mismo tiempo que su crítica científica se trama en el léxico -de intereses e intenciones eficazmente funcionalizados en artefactos, mecanismos y otras invenciones de la “ingeniería social”- propio de la racionalidad instrumental y la intercambiabilidad universales, cuyas leyes -que lo son, precisamente, de esa violencia dominante- vuelven a afirmarse como dato insuperable. Pero esa pobreza de la lógica equivalencial se afirma ahora en nombre de una ciencia situada presuntamente más allá de los límites distorsionantes de una imaginación cuyos alcances serían temporalmente delimitables. A la reproducción de la lógica del dominio en el conocimiento se suma entonces la ilusión de haberlo trascendido, no sólo en el pensamiento sino también en la realidad: si sólo las comunidades nacionales eran imaginadas ¿no podríamos acaso estar ya –“volver” a estar- más allá de una distorsión no sólo pasajera sino –aún tendencialmente- pasada? El agregado, ese plus abstracto y manipulable montado sobre las existencias reales ¿no caería por su propio peso al cesar la pregunta ideológica por la comunidad en una época desilusionada en que los hombres se atreven a enfrentarse cara a cara con sus condiciones materiales de existencia?

Más atento a lo vicios de esta ilusión de trascendencia, en su trabajo *Comunidades Imaginadas* Benedict Anderson comienza por universalizar el concepto de imaginación poniendo de relieve el componente imaginario de todo lazo intersubjetivo -y, podría decirse, de toda identificación-, con lo cual ella deja de aparecer como exclusividad de una época y de un tipo de conciencia comunitaria particular, para constituirse en el fondo sobre el cual se vuelve posible pensar esas particularidades y que, en este sentido, resulta insuperable. Pero además de cuestionar ese reduccionismo temporal, frente a las interpretaciones que en la imaginación no ven sino un signo de la impotencia humana asociado a la pura distorsividad, Anderson destaca su papel positivo en la generación de

realidades significativas. Luego de definir a la nación en tanto “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”²⁶, con el mismo gesto que Hobsbawm pero con otra intensidad, se dedica a marcar distancia respecto de la “ferocidad” de Gellner:

“Gellner está tan ansioso por demostrar que el nacionalismo se disfraza con falsas pretensiones, que equipara la ‘invención’ a la ‘fabricación’ y a la ‘falsedad’, antes que a la ‘imaginación’ y a la ‘creación’. En esta forma da a entender que existen comunidades ‘verdaderas’ que pueden yuxtaponerse con ventaja a las naciones. [Pero] de hecho, todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (o quizá incluso éstas) son imaginadas. Las comunidades no pueden distinguirse por su falsedad o legitimidad sino por el *estilo* con que son imaginadas.”²⁷

Simplemente a fuerza de convertirse en un pueblo, los ciudadanos de un país pasaban a ser una especie de comunidad, *aunque era una comunidad imaginada*, decía Hobsbawm. Para Anderson, la nación es una comunidad imaginada porque “*aunque* sus miembros no se conocerán jamás entre sí, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.” Si en el primer caso el “*aunque*” pretende marcar la distancia entre el lazo “real” y otro *meramente* imaginado, en el segundo podría estar aludiendo a la “autonomía relativa” de los fenómenos de conciencia teorizada dentro del marxismo a partir de la crítica al materialismo vulgar; una autonomía que -en autores tan lejanos como Benjamin y Althusser- implica, en primer lugar, tratar a la representación como elemento, como un modo singular de realidad, y no como simple mediación. La imagen de su comunión *vive* en cada uno de sus miembros, dice Anderson, y esa “vida” de la imagen nos remite más a un existente que a una sombra de la existencia. En lugar de pretender refutarla confrontándola con la ausencia de contacto físico entre los cuerpos, más valdría atender a la materialidad de esa imagen y a su capacidad configuradora de la realidad, que es, ella misma, un hecho real en tanto produce efectos, transformadores o reproductivos, en la realidad. En otros términos -términos invocados por Anderson y que parecerían querer revelar a las reflexiones benjaminianas sobre la historia como fuente inspiradora de su propio trabajo como historiador-, en lugar de pretender exorcisar esas imágenes, de lo que se trata es de *leerlas*, de leerlas *a contrapelo*; lo cual significa, para Anderson, historizar

²⁶ Anderson, B.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Bs. As., FCE, 2000, traducción de Eduardo Suárez, p. 23

²⁷ *Ibidem*, p. 24 (El subrayado es nuestro)

esas representaciones sociales de modo tal que se vuelvan comprensibles como parte -una parte insuprimible y no menos originaria que la economía- de un proceso social de producción basado en relaciones de explotación, signado por las asimetrías de poder y por la lucha de clases.

En esa historización, la imaginación, la ideología, los procesos culturales -y, en general, todo aquello que había sido relegado a la superestructura concebida como mero subproducto derivado de la base o reflejo de la realidad- se revelan como entidades “materiales” particularmente en el sentido de que ellas existen *en* y son el producto *de* rituales específicos, históricamente variables y técnicamente determinados; rituales que producen efectos “performativos” en tanto hacen existir la realidad que parecerían estar únicamente mentando. Si todas las comunidades son imaginadas, la variación de las imágenes de comunidad no responde a los caprichos de conciencias volátiles, sino a la mutación de esas prácticas productivas y de esa ritualidad que produce efectos reales en condiciones determinadas. Su estudio constituye el objetivo central del libro de Anderson, quien se detiene, por ejemplo, en el papel que el desarrollo del capitalismo impreso tuvo en la formación de las conciencias nacionales a partir de la novedosa ritualidad que hace posible: la lectura de periódicos, práctica que, al igual que las programadas por instituciones del poder tales como el museo, el mapa y el censo, permitieron imaginar un tiempo y un espacio nacionales operando una regimentación homogeneizante de la diversidad. Producto de esa ritualidad, la imaginación comunitaria nacional queda asociada en su origen a una violencia más o menos conscientemente ejercida por el poder sobre los cuerpos, una violencia que el materialismo histórico permite reconocer como tal negándose a trabajar con objetos aislados, con mismidades, y reconduciéndolas, en cambio, a su proceso de producción, a los intereses sociales y a los dispositivos técnicos involucrados en su surgimiento.

Ahora bien, en este trabajo de reconducción, el materialismo de la pregunta por los *estilos* en que las comunidades son imaginadas se revela como la com-prensión de esas formas históricas singulares y de las particularidades del problema del estilo bajo la categoría universal de modo de producción, una com-prensión que permite remitir las variaciones estilísticas a las materialidades correspondientes (los intereses sociales, las condiciones de producción, etc.) que las explican, y cuyo problema no es tanto qué tipo de

relación con los objetos, con el espacio y los cuerpos, es decir, qué tipo de experiencias materiales propone una determinada imagen, obra o representación del pasado, sino qué materialidades se expresan en ella. Enfrentado por ejemplo a un texto literario, este materialismo, no preguntará por el modo en que se trama allí una determinada experiencia de clase, sino por la experiencia de clase que se manifiesta en él; no preguntará por las modificaciones que la teoría del arte podría introducir en el concepto de modo de producción, sino que comprenderá a la estética como un nuevo campo de su aplicación. Las figuras de la imaginación social son sin duda objetos singulares, pero, como todo objeto histórico, ellas se vuelven inteligibles al ser remitidas a las condiciones de su producción y, en definitiva, a las formas en que una clase social garantiza su dominio sobre otra, dominio que, le reclamaría probablemente Anderson a Hobsbawm, no se organiza exclusivamente sobre el plano jurídico-institucional, sino que involucra la dimensión más amplia de la cultura.

Al dar cuenta de ese “involucramiento” la historización de la comunidad imaginaria nacional propuesta por Anderson se aleja, sin duda, de ciertos reduccionismos propiciados por una teoría de la ideología concebida como simple manipulación “desde arriba” -para emplear los términos de Hobsbawm- insinuando, al mismo tiempo, la imposibilidad de una vida humana radicalmente exterior al mito. En su “lectura a contrapelo” de los objetos culturales, éstos se develan, no obstante, como poco más que un nuevo material en disponibilidad para la aplicación de conceptos materialistas; se develan, en otros términos, como esa misma *materialidad* inerte y homogénea que acumulan los museos -identificados en *Comunidades imaginadas* como engranajes de un mecanismo de disciplinamiento social- y que, para Benjamin, se trataba de redimir. Anderson nos remite a él. Y, no obstante, en términos benjaminianos se podría decir que aquellas producciones culturales, imágenes y leguajes estudiados por Anderson, hablan, al igual que las invenciones sociales analizadas por Hobsbawm, del pasado como un objeto de conocimiento plenamente *visible* y *disponible para este presente* que es capaz de “problematizarlo”, un pasado que un gran aparato materialista de lectura como el movilizad por ambos no renuncia a mostrar como campo de batalla, pero al que tampoco podría hacerle justicia desde el momento en que niega el exceso material de su contenido en relación a las categorías dispuestas por el presente para com-prenderlo.

Para Benjamin se jugaba algo grave en los mitos. Si su pretensión de autosuficiencia no podía ser aceptada, tampoco era posible evadirlos o reconducir sus fantasmagóricas distorsiones al terreno seguro de coordenadas conceptuales preexistentes y confiables; antes bien, esas coordenadas debían ser producidas a partir de una lectura inmanente del texto que, al mismo tiempo, fuera capaz de formularles la pregunta por su verdad. Si esos mitos eran imaginados en el sentido de hacer posible una vida humana, también lo eran en el de ser “concepciones” reductivas que escamoteaban algo a la complejidad y diversidad de esa vida. En la teoría benjaminiana del lenguaje, se podría decir, que ese “algo” es el carácter anhelante de las lenguas históricas; en su teoría de la historia, la vida libre que habría podido ser. Pero, en cualquier caso, en su la lectura crítica de la imaginación Benjamin no busca ese “algo” en una verdad objetiva, transparente y externa al texto imaginario, ni en su confrontación con otras imaginaciones contiguas; y menos aún confía su revelación a una historización presurosa por demostrar la falsedad de todas aquellas figuras en las que la historia se anuncia con la fijeza mortuoria de la calavera. Al contrario; si hay algo más falso que la negación de la transitoriedad de lo mundano, ese algo es para Benjamin la representación de la historia efectiva como un constante devenir en el cual se habrían venido realizando progresivamente las potencialidades de lo viviente y ampliado el horizonte de la cognoscibilidad; o bien: si hay algo más falso que la afirmación de que el dolor de los cuerpos es ineluctable, ese algo es –para él- la confianza en haberlo superado. Para ponerlo en los términos que Benjamin emplea en *Para una crítica de la violencia*²⁸ se podría decir que además de “tener” un pasado violento, la imaginación dominante es ejercicio presente de la violencia, y lo es no sólo en tanto *violencia ejercida* sobre otras imaginaciones -reprimidas por el texto dominante- sino, también, en tanto *violencia negada* y encarnada en la afirmación de la positividad (imaginaria) de este presente que cree estar más allá de una violencia pasada, y tener al pasado, junto con sus mitos, a su disposición.

Pero porque no los trata como disponibles, la lectura crítica de la imaginación que realiza Benjamin es incómoda y nunca deja de correr el riesgo de precipitarse en ese abismo que, con ayuda de una gran teoría materialista de la historia, Hobsbawm y Benedict Anderson se apresuran a cruzar. No es éste el momento para atender a las singularidades de ese peculiar modo benjaminiano de la crítica materialista que se trama en la tensión entre la

²⁸ Benjamin, W.: “Para una crítica de la violencia” en *Illuminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998

urgencia y el detenimiento expansivo del pensar en la materialidad de la cosa que lo reclama. Resulta en cambio necesario señalar aquí lo irónico de un materialismo que, presuroso por garantizar la imposibilidad de su recaída en el mito, debe abstraerse de la irreductibilidad material de sus objetos para poder conocerlos. Lo irónico y lo vertiginoso: ¿no es acaso aquella lógica de la dominación -que las críticas de Hobsbawm y Anderson querrían denunciar- perpetuada *en* el conocimiento, allí donde éste se define como el trabajo de apropiación de una materia incualificada y en disponibilidad llevado a cabo por un sujeto que ha conquistado su invulnerabilidad frente a ella? La lectura “seria” y “desapasionada” del pasado, posibilitada por el distanciamiento necesario del historiador profesional frente a “sus convicciones no históricas”, pero también frente a ese pasado al que devela como *su* material ¿no comparte los vicios narcisistas de un nacionalismo que cree poder aferrar su propia identidad; que cree poder coincidir consigo mismo, y concebir toda cosa que merezca la existencia como patrimonio *suyo*?

Para denunciar las complicidades de la idea naturalista de nación con la dominación, el programa de lectura histórico-político la muestra como construcción, reconduciéndola a los intereses que se encuentran *detrás* de la imagen, a las voluntades que se hallan *por debajo* del objeto, y por ello debe distanciarse de él, tratarlo como el material de la operación analítica y segmentarlo para hacerlo inteligible en términos adecuadamente diferenciados. Pero la crítica a un naturalismo que convierte las angustias y esperanzas del pasado en patrimonio cultural apropiable y explotable por el narcisismo colectivo, y que fetichiza a la naturaleza en lugar de redimirla -es decir, en lugar de hacerle justicia en su singularidad irreductible liberándola de la homogeneización cruenta a la que han sido sometidos los cuerpos y el territorio por la lógica de la equivalencia-, difícilmente será formulable por un modo de lectura que se comporte con los textos y la historia como aquel nacionalismo narcisista frente a lo que interpreta como *su* propiedad. Fundamentado en el temor frente a la invasión del mito, el movimiento crítico queda reducido a una operación de *arrebato* que, a pesar de sus intenciones políticas manifiestas, perpetúa en el conocimiento la violencia social que querría denunciar, y que, al dejar incólumes las categorías dominantes heredadas, también a nivel de los contenidos encuentra límites insuperables a las intencionalidades críticas que la orientan.

Si es al volverse concebible como un fenómeno político que la nación se revela como un problema, en los términos de este programa de lectura histórico-política, *pensar* la politicidad de la nación sólo parece posible *arrebatándola* al campo inadecuado en el que se la pretendió inscribir -el de la naturaleza, lo originario, lo inmutable- para *devolverla* al terreno que le corresponde -el de los intereses y las motivaciones históricas de los sujetos sociales-, dejando intacta la oposición entre ambos. La distancia metodológica presupuesta como condición de conceptualización del objeto, se reduplica entonces en aquella que debe ser garantizada *por* el conocimiento *entre* la Naturaleza y la Historia para poder *pensar* a la nación sin someterse a su embrujo, generándose, de este modo, la situación eminentemente paradójica de un pensamiento abocado a la problematización de las identidades, y constituido -al mismo tiempo- en custodio de la identidad actual de sus conceptos. Efectivamente: la nación arrebatada a la naturaleza y revelada como una construcción develaría su inscripción en el escenario conflictivo de la historia mostrando sus lazos con la perpetuación de las relaciones de dominación, pero, al mismo tiempo, ese señalamiento sólo podría realizarse al alto costo de confinar al pensamiento a señalar como ideología una ubicación incorrecta bajo el imperio de la misma segmentación, en lugar de producir su crítica y la del concepto de historia dominante en Occidente.

Esa crítica no puede considerarse satisfecha con la definición de la historia como campo de batalla. Ella tendría que poder señalar, también, y por una parte, el narcisismo inherente a una representación de la historicidad donde -todo lo dinámica y paradójicamente que se quiera- el presente parecería poder coincidir consigo mismo, y configurarse como el centro del que emana o en el cual se revela el sentido de lo histórico. Tendría que poder señalar, en otros términos, la unilateralidad inherente a un concepto de historia que nos permita decir -con Hegel- que aún allí donde parece concernido con el pasado o con un futuro posible, el presente siempre estará “ocupándose de sí mismo”, es decir, ocupándose de conferir esa identidad crítica *suya*, en la que el presente se reconoce, a todo aquello “impropio” que no se adecúa a sus términos, o sea, apropiándose, sometiendo a todo otro a un proceso de “traducción” por el cual se garantice su compatibilidad con el presente. “Críticos” serán entonces los conceptos cuya adecuación a los contornos del presente haya sido garantizada, y “crítica” la tarea encargada de generar esta compatibilidad.

La vigencia de esta exigencia, y no un simple gesto de soberbia por el cual el presente exagera sus propios méritos, es lo que, a nuestro entender, define al perdurable narcisismo adosado al moderno concepto de historia, y cuyo sentido consume –más allá de toda sutileza- la identificación de la productividad subjetiva actual con la creación o invención de lo histórico-real. Pero ese narcisismo no es error ni capricho y, en realidad, alude a un momento consustancial del criticismo: el momento subjetivo, aquel en el que el sujeto de la práctica reconoce su participación en la configuración de lo real, y que deviene narcisismo en el sutil aunque fundamental –y en cierto sentido originario- desplazamiento que se produce cuando esa idea de “participación” se iguala a la capacidad de imposición de una forma abstracta sobre una materia indiferente. Lo que allí se juega –y se juega en el nacimiento mismo de la subjetividad autónoma- no es la diferencia de un quantum de determinación, sino la posibilidad de identificar la conquista de la indiferencia frente a las determinaciones singulares de la materia con la realización de la libertad humana, es decir, se juega la identificación de libertad y (auto)dominio.

Pues bien: el pensamiento histórico-social tendría que poder pensar este narcisismo, porque, de otro modo, en su interpretación crítica del pasado, se verá condenado a reproducir lo que en ese pasado resultaría más recusable: la identificación de la mediación subjetiva con un acto unilateral de imposición de sentido sobre una materia histórica – en este caso: el pasado- desprovista de él o que, aún cuando sea portadora de sentidos previos, halla su clave de inteligibilidad, es decir, puede ser plenamente resignificada, reinterpretada y conocida, a partir del presente, que aparece, entonces, como instancia de donación incondicionada de sentido. En su autarquía, esa productividad que el presente reconoce como suya y que aparece enfatizada como signo del dinamismo histórico no es, sin embargo, otra cosa que la reproducción del sujeto en su identidad y *como* identidad; no es otra cosa, en otros términos, que reproducción del *sujeto* en tanto *sí mismo* constituido en y *por* su afirmación de sí como origen de la significación; sujeto que pervive al diagnóstico de su muerte precisamente allí donde, en contra de los sustancialismos modernos, se afirma que el pasado, la historia y el mismo sujeto no son sino construcción, invención, artificio, categorías todas ellas subjetivas que una y otra vez vuelven a consagrar en el campo teórico una supremacía: la del sujeto.

Por otra parte -aunque en relación indisoluble con lo anterior- la crítica del concepto de historia dominante en Occidente también debería ser capaz de señalar que ese escenario “histórico” retiene la transparencia y plenitud de aquel otro –el de la inmutable naturaleza, que es su contrapartida necesaria- cuando las prácticas que se dan en él resultan literal y plenamente decodificables como manifestaciones de la voluntad o intencionalidad humana. En la máxima artificiosidad, allí donde el pensamiento querría alejarse definitivamente del modelo teológico de la creación, develándolo todo como “producción”, “construcción” -cuando no “invención”- humana, es donde lo reduplicaría más fielmente, siguiendo, en este sentido, el impulso civilizatorio dominante de la Modernidad. Porque lo definitorio de ese gesto que la Ilustración consagró, consiste menos en recusar la validez de aquella pregunta por una voluntad originaria, que en postular a ese centro de voluntad como uno propio -es decir, propiamente humano- y definido por oposición a una naturaleza pasiva, incualificada y abandonada por el sentido que sólo será, a partir de allí, territorio y material del hacer propiamente dicho, es decir, el hacer del hombre. Es esa división jerárquica entre la naturaleza y la cultura (el cuerpo –pasivo- y el espíritu –activo) la que está en la base del moderno concepto de Historia, definido como el terreno de lo específicamente humano por su capacidad de dominar y someter la multiplicidad de lo otro (la naturaleza, la corporalidad, la complejidad de lo real representada también por los *otros*) al principio de identidad de la conciencia. Y podría decirse que el modo del “arrebatación”, predominante hoy en el debate sobre la cuestión nacional, no sólo lo reproduce al dejar incuestionada la dicotomía fundamental y dominante en el pensamiento occidental entre Historia y Naturaleza, sino que favorece, además, la reduplicación de esa dicotomía al interior de las tipologías forjadas por el conocimiento histórico-social para distinguir a los nacionalismos (culturalismo vs. biologicismo, voluntarismo vs. naturalismo, artificialismo vs. racismo, etc.); tipologías en las cuales podríamos ver consumada una inmensa tarea “civilizatoria” si evocáramos aquel pasaje de *Dialéctica de la Ilustración* en el que Theodor Adorno y Max Horkheimer recordaban que “sólo en la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu.”²⁹

Allí donde es planteada inmediatamente, es decir como una polaridad pura, esa dicotomía no sólo deja en la sombra el carácter históricamente producido de la misma, sino

²⁹ Adorno, T. y Horkheimer, M.: “Interés por el cuerpo” en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, traducción de Juan José Sánchez, p. 278

–y fundamentalmente- el signo del dominio –no siempre ni necesariamente disociable del de la libertad- que auspició su nacimiento; un nacimiento sobre el cual se yerguen por otra parte casi todas las otras dicotomías que han obsesionado al pensamiento occidental: cuerpo y alma, hombre y animal, innato y artificial, entre innumerables otras. Además de favorecer el maniqueísmo, en tanto no atiende a la relación jerárquica que regula la producción de esas diferencias, dicha ausencia puede muy bien concluir en la igualación última de los opuestos, que ya estaba presupuesta en la comparabilidad inicial de los términos, y que hoy encuentra su más radical formulación en la absolutización del polo “dinámico” y subjetivo promovida por el invencionismo extremo, el pragmatismo o el textualismo, cuyos planteos, todo lo posthumanistas que se quiera, no han alterado el supuesto fundante de lo peor del humanismo: la justificación del imperio humano sobre un mundo carente de sentido y que se ofrece a la manipulación del soberano, destinado al dominio sobre él.

Es la eternidad de ese destino lo que se reactualiza hoy bajo la forma de la mutación constante, ilimitada, y desprovista de finalidad; eternidad de un destino de dominación celebrado como consumación de la libertad y realización plena de la reconciliación en las figuras correlativas de un “sujeto flexible”, desanclado, capaz de ironizar infinitamente sobre su propia identidad, y un mundo desterritorializado que promete no presentar mayores obstáculos a los volátiles desplazamientos de aquel, pero que se encarga, en cambio, de prolongar indefinidamente las desigualdades sociales, económicas y políticas de los cuerpos que lo habitan y padecen. Sólo que allí, es decir, donde se da rienda suelta a la seductora lógica de una eficacia sin justicia exaltada en el culto del desapego y la arbitrariedad como nuevas “virtudes” del sujeto postmoderno, el destino de dominación ya no se realiza ni siquiera en nombre del ilustrado derecho a la autodeterminación, sino como pura capacidad de ejercer la violencia.

Propiciar la interrupción de ese destino constituye una tarea que el pensamiento crítico sólo podrá abordar, sin duda, si antes ha perdido toda ingenuidad en relación a las figuras que, en el pasado, favorecieron la perpetuación del sometimiento de los hombres. Sin embargo, no creemos, ni que en ellas todo sea muerte y destrucción, ni que la crítica que las interroga pueda comenzar reivindicando su contemporaneidad con el presente, con *este* presente, con el presente de su enunciación, como si él se hallara a resguardo de una violencia que sólo parecería afectar a otros o anunciarse, eventualmente, como una

amenaza que estaríamos a tiempo de exorcizar. Al contrario, creemos que el movimiento por el cual el pensamiento es remitido al pasado como instancia de una reflexión impostergable– reflexión que no siempre ni necesariamente se identifica con el trabajo del historiador profesional- surge de la experiencia angustiante de que ya no hay tiempo. Creemos que la crítica nace atravesada por la experiencia de la actualidad de una violencia que acicatea al pensamiento urgiéndolo más allá de sus límites actuales, y que si ella produce, o intenta producir, un saber crítico, éste no puede ser exaltado como una suerte de patrimonio del presente, sino a costa de eternizar para los vivos esa violencia que censura a los muertos. Pero, por todo esto, creemos, también, que Anderson no se equivoca al evocarnos a Benjamin y su “lectura a contrapelo” de la historia; una lectura que no sólo nos alerta sobre las gravosas cuestiones que se dirimen en la teoría del conocimiento y de la historia, sino que nos permite imaginar otro modo de la crítica; un modo que, como señala Pablo Oyarzún, piensa a la “redención” como una categoría, la más alta, del conocer.

La redención como un modo de la crítica

“La chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de la situación política. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica. La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida, y por fin llevada a efecto.”

Walter Benjamin: “Sobre el concepto de historia”³⁰

Ese “otro modo” se anuncia en la sospecha de que al pensamiento no le es dada la posibilidad de vanagloriarse de sí mismo sino a costa de pronunciar su propia condena; condena *social*, históricamente determinada, que él no puede desconocer ni limitarse a denunciar, y cuya crítica se revela, al mismo tiempo, como dice Adorno, como una autocrítica social del conocimiento y una crítica de la sociedad. ¿De qué condena se trata? De la que pesa sobre un pensamiento que, debido a sus presupuestos metodológicos, sólo parecería poder afirmar su propia productividad postulando a la materia cognoscible como un material en disponibilidad y “a apropiar”, y a la intencionalidad subjetiva como

³⁰ Benjamin, W.: “Sobre el concepto de historia” en op. cit., p. 75.

“originaria” no sólo en el sentido de ser fuente autosuficiente de las categorías que tornan inteligible a la cosa, sino también en el de originar -estar en el origen de- el movimiento del pensamiento que tiene lugar en el conocimiento. En esta doble reivindicación de originareidad y autosuficiencia de la intención por la cual el pensamiento querría afirmar su libertad y su capacidad productiva, se condena a la reproducción de lo mismo; y esto no sólo debido a que él se ve obligado, de este modo, a transitar sin tregua el círculo del reconocimiento, a discernir en los objetos –como escribe Adorno- únicamente aquello que previamente introdujo en ellos, sino también a que, al hacer depender la verdad del albedrío proyectivo del método, el pensamiento debe necesariamente desconocer aquello que “desde afuera”, “desde la realidad” –como decía un joven Lukacs-, lo interrumpe y lo suscita, lo obliga constantemente a re-iniciarse; aquello que –como dice Oyarzún evocando el lenguaje de un Benjamin interesado por las vanguardias y el psicoanálisis- “ha despertado” esa intención:

“La idea dominante del método propia de una filosofía asimismo dominante se limita a preconcebir la verdad a la medida de su representación, es decir, de su intención, de su voluntad de verdad, olvidando precisamente aquello que una vez -y otra, y otra- ha despertado esa intención: un azar, un peligro, un presentimiento, una obstinada aspereza de lo real” dice Oyarzún; y agrega: “En ese olvido prevalece, flagrante, la injusticia.”³¹

Esta injusticia abarca a un tiempo al objeto -condenado al círculo identitario del concepto trazado por el sujeto- y al sujeto, cuya potencia reflexiva queda limitada en los áridos confines del saber implícito. Y ella “prevalece” –insistimos- no porque aquel olvido exprese intencionalidades políticas determinadas, sino porque la determinación de la política, del conocimiento, y, más en general, de la práctica, a partir de un énfasis unilateral en la intencionalidad y la potencia productiva del sujeto, compone un tipo específico de relación con los objetos que a nivel de la teoría del conocimiento se objetiva en la definición predominante del método como dominio de la materia cognoscible. Por eso, mucho antes de la diversidad de intenciones políticas, este punto se define metodológicamente, pero al mismo tiempo esa definición metodológica adquiere toda su dimensión política.

³¹ Oyarzún Robles, P.: “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001, p. 209

Ahora bien, tanto en el pensamiento de Benjamin como en el de Adorno, aquella injusticia está ineludiblemente asociada al supuesto de la adecuación del concepto al ser subyacente a los sistemas idealistas modernos.³² En su pretensión de haber dado cuenta *adecuadamente* de la cosa, aquellos sistemas escamotean lo que en la cosa excede al concepto vigente, y así ejercen una violencia contra la cosa que es, a su vez, desconocida en la pretensión de objetividad del pensamiento, y, más aún, exaltada como norma insuperable de un conocimiento verdadero. Pero cuando el pensamiento social sustituye el concepto de

³² Estos sistemas –así como los proyectos ontológicos que pretenden superarlos- dice Adorno en *Actualidad de la filosofía* (Barcelona, Altaya, 1997, traducción de José Luis Arantegui Tamayo), presuponen, pese a toda clase de oposiciones, “que el Ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible” (op. cit., p. 74). En su texto sobre el lenguaje (sobre el que volveremos en el capítulo cinco) Benjamin realiza un planteo similar – en relación a este punto en particular- a propósito de la identidad de ser y lenguaje postulada por las “concepciones místicas del lenguaje”, pero perpetuada, por paradójico que parezca, en las teorías del convencionalismo lingüístico, a las que llama “concepciones burguesas de la lengua”. En relación a las primeras dice: “El punto de vista de que el ser espiritual de una cosa consiste precisamente en su lengua, este punto de vista, entendido como hipótesis, es el gran abismo en el cual amenaza caer toda teoría del lenguaje, y su tarea es mantenerse sobre este abismo, precisamente sobre él.” (Benjamin, W.: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. Este texto se halla publicado en castellano en el libro *Illuminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999, con traducción de Roberto Blatt. Las siguientes referencias al texto corresponden a esta edición. No obstante, en lo que respecta a este pasaje en particular, seguimos la traducción propuesta por Pablo Oyarzún en su artículo “Sobre el concepto benjaminiano de traducción”, publicado en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, op.cit., págs. 164-165.) Mantenerse sobre el abismo del misticismo significa, para Benjamin, no aceptar el supuesto de que el lenguaje efectivo de los hombres constituya una manifestación plena de su propio ser y del ser de las cosas, supuesto que ignora el carácter *extrínseco*, imperfecto, del conocimiento sobre el ser comunicado en las lenguas históricas. En el mundo profano, dice Benjamin, el nombre intacto está perdido, y la lengua humana debe decir *algo fuera* de sí misma; algo que nunca consigue decir plenamente y a lo cual violenta, mutila, somete, en el olvido de su propia exterioridad e imperfección. Sin embargo, su permanencia “sobre el abismo” del misticismo, permite a Benjamin deslindar la identificación mística de lenguaje y ser de otra identificación, predominante, entre ambos: la postulada en la “concepción burguesa de la lengua”. Ésta dice que “la palabra es medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre” (Benjamin, W.: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, edición de Taurus, op. cit., p. 62), y dice también que “la palabra está sólo coincidentalmente relacionada con la cosa; que es signo, de alguna manera convenido, de las cosas o de su conocimiento” (Ibidem, p. 68). Ahora bien, como medio de la comunicación, la palabra -mero signo de la cosa- cuenta como su equivalente, se vuelve intercambiable por ella, al mismo tiempo que la comunicación humana se revela como intercambio de objetos entre los hombres a través del lenguaje. Como señala Oyarzún, ser y lenguaje no se identifican aquí porque el lenguaje sea tratado como manifestación del ser sino porque ambos son reducidos a valor de cambio y equivalencia universal, al principio del intercambio de equivalentes, donde la intercambiabilidad de los objetos y de los destinatarios se corresponde con la permutabilidad de los nombres. (Para un breve resumen del sumamente sugestivo planteo de Oyarzún, ver la nota 15 del próximo capítulo.) Permaneciendo sobre el abismo del misticismo Benjamin se propone producir la crítica a esta “concepción burguesa” de la lengua al mismo tiempo que rescata el momento de verdad de la tesis que dice que la lengua es manifestación del ser: “El lenguaje no ofrece jamás meros signos” (Ibidem p. 68), él expresa, antes bien, formas singulares de relación entre los hombres y de éstos con la naturaleza. Pero esas formas no se expresan *a través* del lenguaje sino *en* él. A la idea tardo-romántica del lenguaje como “expresión de” Benjamin opone la imagen temprano- romántica de un lenguaje expresándose a sí mismo típica del planteo de Novalis: el lenguaje no comunica cómo se relacionan los hombres entre sí y con el mundo sino que muestra a los hombres comunicándose entre sí y con el mundo *en* el lenguaje.

verdad por el de eficacia, tal como sucede en el pragmatismo, o cuando la significación se autonomiza *de* o se identifica completamente *con* lo existente, anulando en ambos casos aquella tensión entre intención y realidad que todavía resuena en el concepto moderno de representación, la unilateralidad subjetiva se vuelve aún más invulnerable a la crítica de ese olvido, y el círculo narcisista que condena al sujeto a la reproducción en lugar de liberarlo parece cerrarse definitivamente. Es en este contexto, un contexto en el que se hace perceptible una intensidad inusitada de la violencia social en el conocimiento, donde Adorno elabora su idea de una “primacía del objeto” y donde Benjamin comienza a pensar en la “redención” como una categoría de la teoría del conocimiento. Ambos términos, que señalan -a nuestro entender- ante todo la necesidad de “hacerle justicia” al objeto de conocimiento, parecerían reclamar un cierto giro “objetivista” dentro del criticismo, un giro que *pone en cuestión* la idea de que un objeto problemático sea aquel que el pensamiento contemporáneo puede reconocer como *suyo*, y que devela, en cambio, al objeto como un problema *para* el pensamiento. Un “giro objetivista”, en otros términos, en el cual el objeto de la reflexión crítica se revela más como un problema que se le impone al pensamiento *encargándole el esfuerzo de producir su conceptualización*, que como algo adecuado a los términos del pensamiento “crítico” vigente. Un “giro objetivista”, por último, a partir del cual se plantea la necesidad de una redefinición de la idea de “actualidad”.

¿En qué consiste este giro? Mejor: ¿de qué índole es el movimiento mentado por él y en relación a qué se realiza? Esto último ya ha sido anticipado: se realiza en relación al criticismo, y no más allá (antes o después) de él. Pero entonces: ¿qué es lo “objetivo” aludido por el “giro objetivo”? Allí donde se lo define como identidad, el objeto no es sino la contrapartida del sujeto puesto que le debe su unidad, su existencia como objeto idéntico, a aquella práctica configuradora. Si fuera ésta la noción de objetividad aludida aquí, ella no produciría mayores alteraciones en la noción dominante del conocimiento definida a partir de la primacía del sujeto y del presente como orígenes del sentido y, eventualmente, de la problematicidad de sus objetos. Sin embargo, el sentido en que la mentamos no puede ser desvinculado de aquella noción sino que aparece, más bien, como la interrupción de su presupuesto básico: que todo lo que se presente a la conciencia es plenamente aferrable por ella en tanto idéntico a la actualidad de su concepto y, por ello, pasible de ser, como éste, poseído por el sujeto que lo ha producido. Esta interrupción tiene lugar poniendo de

manifiesto tanto el carácter falsamente centrado del círculo identitario, su unilateralidad, como la violencia contenida en la operación identificadora que concibe al sentido como una proyección de la interioridad, ya sea que se la llame sujeto, Dios, o Mundo. Pero, por este motivo, la interrupción de ese presupuesto impide poner en reemplazo de la idea de que es el presente subjetivo el que problematiza al objeto, la idea de que es el objeto el que problematiza al sujeto actual de conocimiento.

Apelando a las figuraciones históricas en que ha sido concebido el pensar, sería posible decir que ambas nociones circunscriben la cuestión de la problematización de lo real y la definición del conocimiento a un ámbito configurado en torno a las metáforas de la mirada; metáforas que le plantean al pensamiento la exigencia de determinar la fuente de la que emerge, como un haz de luz, el sentido. Ahora bien, la diferencia específica del giro objetivista al que aludimos aquí depende de que él no se conciba ni como la contrapartida ni como la mera inversión del subjetivismo sino como una suerte de dislocación interna por la cual lo que se pone de manifiesto no es la existencia de una fuente verdadera de luminosidad sino la *violencia* contenida en la exigencia de determinar un origen autosuficiente del sentido, del conflicto o de la problematización, *como la verdad desconocida* del presente. Que el presente es el presente de la violencia, esto –y no la primacía del objeto o del pasado como el lugar de una verdad ya dada- es lo que señala la crítica de la primacía del presente y del sujeto, y lo señala atendiendo al objeto como testigo “mudo”³³ de esa violencia que no cesa de actualizarse.

Es ante la urgencia planteada por esta incesante violencia victoriosa que se le plantea como exigencia al pensamiento crítico la tarea de redefinir el concepto de actualidad, en primer lugar, en relación a la práctica crítica, una práctica presente cuya contemporaneidad no podrá, sin embargo, evitar la paradoja: si es la persistencia de una injusticia en el presente lo que la vuelve necesaria y urgente, es decir, radicalmente “actual”, ella difícilmente “pertenece” a su tiempo. Pero tal redefinición también atañe a lo que habitualmente nos permitiría caracterizar a un objeto, un problema, o una reflexión del pasado, como “actuales”: su con-temporaneidad. De ella se distancia este planteo. Mejor dicho: cuando, desde esta perspectiva, se plantea la pregunta por la *actualidad* de un objeto, no se pide que se pondere y/o produzca su adecuación al perfil del presente. Actual

³³ No en el sentido de una materia inerte e inexpresiva, sino en el de una materialidad que solicita, reclama, una enunciación *pendiente*.

es, antes bien y en primer término, *lo que aparece* aun sin pertenecernos, lo que se manifiesta en el presente aun sin ser inmediatamente accesible para él, y cuya existencia es reconocida en su posible ajenidad, inconmensurabilidad y ausencia de sentido antes que como una determinada identidad “otra”; es decir, cuya existencia es *atendida* de un modo – precisamente el modo de la atención evocado en el escuchar y contrapuesto a la lógica unidireccional con las que sí son compatibles la iluminación y la mirada- en el cual las formas habituales de relacionarnos con los objetos y con el pasado son interrumpidas; lo cual supone, también, un trastocamiento de los modos habituales (con-temporáneos) de relacionarnos con la subjetividad y con el presente.

Un fragmento destellante de *La obra de los pasajes* en el que Benjamin juega con el modelo de la inversión propuesto por la célebre “revolución copernicana” de Kant³⁴ podría ayudarnos a imaginar esta redefinición del concepto de actualidad. “El giro copernicano de la visión histórica” es –dice Benjamin- éste:

“se consideró que el punto fijo era lo “sido” y se vio al presente empeñado en dirigir el conocimiento, por tanteos, a esta fijeza. Ahora debe invertirse esta relación y volverse lo sido inversión dialéctica, ocurrencia invasora de la conciencia despertada. La política obtiene el primado por sobre la historia. Los hechos se convierten en algo que acaba de salirnos al paso, establecerlos es un asunto del recuerdo. Y de hecho el despertar es el caso ejemplar del recuerdo: el caso en que nos cae en suerte acordarnos de lo más próximo, lo más banal, lo que está más cerca. Lo que tiene Proust en mente con el experimento del cambio de los muebles en la duermevela matutina, lo que Bloch reconoce como la oscuridad del instante vivido, no es otra cosa lo que aquí debe ser asegurado en el plano de lo histórico, y colectivamente.”³⁵

Lo actual surge aquí en la atención, no de la afirmación de la conciencia presente pero tampoco del objeto tal como éste está inmediatamente dado, de allí que la “inversión” del giro kantiano sea una inversión dialéctica y no un retorno a posiciones precríticas. Pero esta

³⁴ El pasaje al que alude Benjamin es aquel del prefacio a la *Crítica de la Razón Pura* donde Kant denomina “revolución copernicana” al giro epistemológico producido por el racionalismo: “Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos (...) Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento.” (Kant, I: *Crítica de la Razón Pura*, México D. F., Ed. Porrúa, 1991, traducción de M. García Morente, p. 14). La versión benjaminiana, que replica la estructura formal de este pasaje, juega también con el modelo de la inversión propuesto allí por Kant. Pero puesto que en el enunciado de Benjamin se produce al mismo tiempo una destitución de la conciencia subjetiva, podría interpretarse que lo que se propone es poner de manifiesto los límites de la lógica dicotómica más que poner en práctica en su propio razonamiento el modelo de la inversión.

³⁵ Benjamin, W.: *La Obra de los Pasajes*, Convolutos K1, 2. Tomamos la traducción propuesta por Pablo Oyarzún en “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, op. cit., p. 217. Hay edición del texto completo en castellano con traducción de Luis Fernández Castañeda: Benjamin, W.: *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005

atención dialéctica no es un devenir de la conciencia presente sino una irrupción *en* la conciencia del presente de algo que es constitutivo *de* y al mismo tiempo invisible *en* el “estado normal” de la conciencia que ese presente tiene de sí mismo. Este efecto de extrañamiento producido en la irrupción fugaz de una *imagen* (del pasado o de la cotidianeidad más familiar) es entonces también interrupción *en* la palabra de la palabra positiva de la conciencia diurna del presente identitario, puesto que representa para ella una otredad radical que, al mismo tiempo, corrompe lo más suyo, lo más propio y vigente, convirtiendo el mero presente cronológico en *ahora*.

Si bajo la lógica de la primacía del presente el pasado resulta materia indiferente, mismidad u otredad amenazante *para* el presente, para la subjetividad vigente, en esta otra lógica es el presente y los modos actuales de la subjetividad los que, en tanto consolidan la catastrófica identificación de libertad humana e imperio subjetivo sobre el mundo, se revelan como el lugar de una persistente catástrofe; y se revelan de este modo a partir de la *interpretación* de aquello que aparece con la irrupción de un *elemento* no significativo, aparentemente, en la trama normal, diurna, del presente. *Ese* “elemento” cuya existencia no es reductible a la conciencia subjetiva y que sin embargo *se da* a la conciencia, puede ser concebido como el germen de un objeto de conocimiento que resiste la idealista alternativa empirismo/idealismo: ni “encontrado” ni “inventado”, se parece más bien a esos hechos convertidos en “algo que acaba de salirnos al paso” y que es asunto del recuerdo establecer. Por su parte, *aquella* –insuprimible- práctica interpretativa tiene lugar en la renuncia a familiarizar lo ajeno que da lugar al extrañamiento de lo familiar, y, en este sentido, el trabajo crítico comienza aquí precisamente con la suspensión de esa tarea que antes se le encomendaba a la crítica: la traducción de lo arcaico a términos compatibles con un pensamiento plenamente contemporáneo y reconocible como propio por el presente, correlativa a esa idea de actualidad del conocimiento como proyección de la intencionalidad subjetiva presente sobre el objeto. La verdad requiere la muerte de la intención, dice Benjamin en su temprana obra sobre el drama barroco alemán, adelantando una idea que será fundamental en sus tesis sobre la historia: que el *ahora* de la cognoscibilidad surge en la suspensión de las intenciones más vigentes y no de su realización, precisamente porque son ellas las que, en su forma actual, están asociadas a la perpetuación del dominio como modo privilegiado de la práctica.

Pero si la suspensión de la prerrogativa subjetiva por antonomasia, la intención, aparece aquí como una determinación necesaria de un conocimiento verdadero, un énfasis unilateral en la renuncia como momento esencial de este modo de la crítica implicaría desconocer su contenido utópico. Éste se comprende mejor cuando se acepta transitar, en cambio, el carácter paradójal de la tarea que ella plantea a la reflexión. Si, por una parte, se trata de una renuncia a la voluntad de dominar lo conocido para hacerle justicia al objeto en su verdad y no de una renuncia a la voluntad de conocer en tanto tal, esta es, además, una tarea que *se le plantea* a la reflexión –y, como veremos enseguida, se le plantea en una situación en la que está en juego la existencia misma del sujeto cognoscente- esencialmente como un movimiento autocrítico. Puesto que esa verdad no es la del objeto independientemente considerado sino que atañe al tipo de mediación que ha regido la configuración histórica del sujeto y el objeto, la exigencia de hacerle justicia al objeto en su verdad implica fundamentalmente aquella autocrítica social del conocimiento –única que puede procurarle a éste la objetividad, dice Adorno- de la que hablábamos anteriormente y por la cual la operación cognitiva tradicional es reconducida a la intencionalidad de dominio como su verdad histórica y desconocida. Pero si aquí la verdad del sujeto y del objeto implican un cuestionamiento de los fundamentos de la subjetividad moderna, a la

inversa -y esta inversión marca la diferencia en relación a otro modo de la crítica que querría posicionarse más allá de los dilemas modernos³⁶- en esa autocrítica social de la subjetividad moderna está en juego el *rescate* de ambos: lejos de realizarse *a expensas* del sujeto, la autocrítica del sujeto moderno se plantea como la frágil posibilidad de organizar su rescate.

Esta sería una posible y rudimentaria formulación de la utopía que late en este modo de la crítica, una utopía sin dudas paradójica y que se enuncia negativamente pero que no por ello deja de constituir una utopía, muy lejana al reclamo de abandono de toda tarea histórica, política y cognitiva. Sin renunciar a la tarea, se pone aquí en movimiento, en cambio, un esfuerzo por reformularla: si ella no podría sino ser sostenida por la intencionalidad del sujeto, ambas (la tarea y la intención) aparecen como respuesta a la *urgencia* (teórica, política y vital) que las ha suscitado, respuesta a una exigencia que antes que surgir de él se le impone al pensamiento –como mencionábamos anteriormente al pasar- en la encrucijada de un peligro histórico y sumamente actual. Es esa urgencia histórica que encuentra al sujeto en la encrucijada, la que plantea como exigencia una práctica crítica que es, dijimos, ante todo una autocrítica. Pero, planteada en estos términos,

³⁶ Nos referimos a los planteos concernidos fundamentalmente con la crítica del humanismo moderno. En las categorías que articulan una crítica de la ideología como la que analizábamos anteriormente a propósito de Hobsbawm -una crítica donde la “politización” e “historización” de un fenómeno implica la visibilización y el reconocimiento de las intenciones, mecanismos, o intereses humanos que están en el origen de un sentido, una institución, un movimiento político o una creencia determinadas-, estos otros planteos detectan la persistencia de los mitos consustanciales al humanismo moderno que revelan al hombre, y particularmente a su conciencia, como el centro de voluntad a partir del cual la historia se vuelve literalmente inteligible como la Obra de un demiurgo. En lugar de apelar a esos centros, un pensamiento radical de la política -como lo llama Roberto Espósito- no parecería poder reconocer en su centro, y en el centro de la historia, más que un vacío: sujeto vacío, democracia vacía, política vacía, comunidad vacía. El sujeto de la política no sería entonces aquel que, adecuándose a los términos del logos filosófico-político, se reconoce como sujeto, constructor de sus representaciones, productor de identidades, inventor de tradiciones, sino, en todo caso, aquel que se sabe como el vacío que debe ser representado. Pero ¿es posible pensar la política en los lenguajes puros y en muchos casos complementarios propuestos por el constructivismo subjetivo o por su radical ausencia? ¿Puede constituirse el sujeto de la política exclusivamente en el reconocimiento de su propia vacuidad? El mismo Espósito señala los riesgos de una inmanentización radical cuando plantea que la seductora lógica del vacío de contenidos (de la democracia, la comunidad, la política) podría no ser sino la consagración de “un nuevo mito, el más invasor de los mitos modernos: lo que significa una desmitificación integral y sin residuos (...) que parece liberar a lo político de su responsabilidad y de la tragedia que ella inevitablemente comporta.” (Espósito, R.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996, p. 53) Y, sin embargo, ¿puede formularse esta pregunta por la responsabilidad de la política –pregunta que le plantea a la práctica el problema de su relación con la justicia y no sólo por su fundamentación en el orden o en el conflicto- a “resguardo” de la “invasión” de “los mitos modernos”? O mejor, el temor a esa “invasión” del mito que aquí se plasma en una absoluta reserva frente a las pretensiones de un humanismo “modernista” ¿no tiene que pasar por alto lo que en esa práctica política fundamentada en el humanismo señalaba, precisamente, en dirección a esa “responsabilidad” de la política?

una verdadera autocrítica del sujeto sólo podría ser aquella que dejara de ser autárquica, es decir, una que trajera, junto con su movimiento reflexivo, la *urgencia* de la que ha surgido, urgencia que no tiene su origen exclusivo en el sujeto sino en una complejidad real y de la historia de la que el sujeto, y particularmente su intención, son sólo una parte. Puesto que al manifestarse de este modo la intención deja de aparecer como origen exclusivo del sentido del presente y de la práctica del sujeto -incluyendo la cognitiva-, en esa mutación se abre la brecha para otro destino posible de lo humano en el cual la presencia de la mediación subjetiva no requiera inevitablemente la invisibilización –y por lo tanto el desconocimiento- de lo no subjetivo que co-participa en la producción de la realidad y que en la definición tradicional del conocimiento aparecía como aquello en disponibilidad de lo que era preciso apropiarse. En lugar de ligarse a esa operación de apropiación, el conocimiento se determina aquí -como sugiere nuevamente Oyarzún- como ese rescate que -en términos benjaminianos- se dice con el nombre teológico de redención y que -como lo sugiere la idea de una “organización del pesimismo”³⁷- se asocia menos a la figura de una “operación de rescate” –evocadora de una operatoria ya disponible a aplicar- que a la necesaria y todavía sólo anunciada posibilidad de organización de un rescate *pendiente*.

Urgencia y rescate aparecen, en cualquier caso, como los términos asociados a otro concepto de crítica, de conocimiento y de productividad histórica, a partir de los cuales la intencionalidad y la voluntad subjetivas son traídas a la reflexión de un modo en el cual, sin desvanecerse, su *tarea* -que es la del sujeto de conocimiento y de la política- ha mutado fundamentalmente de índole: como rescate, tiene su origen en una urgencia que la excede, y sólo realiza el rescate si trae consigo la urgencia que originó la necesidad de organizarlo.

Podríamos decir, entonces, que los modos de la crítica sobre los que hemos intentado reflexionar hasta aquí responden a dos exigencias opuestas formuladas al pensamiento: en un caso, que se exponga a su propio extrañamiento volviéndose permeable al exceso de los contenidos muchas veces inconciente o inaparentemente críticos de los objetos que analiza configurando a partir de allí su criticismo; en el otro, que resista las circularidades y paradojas a la que semejante exposición podría arrojarlo y haga de esa

³⁷ Benjamin emplea esta expresión en su texto “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, publicado en castellano en *Imaginación y sociedad*, Madrid, Taurus, 1980. Allí se lee: “Organizar el pesimismo no es otra cosa que transportar fuera de la política a la metáfora moral y descubrir en el ámbito de la acción política el ámbito de las imágenes de pura cepa. Ámbito de imágenes que no se puede ya medir contemplativamente.” (Op. cit., p. 60)

resistencia sinónimo de su potencia (y/o Poder). Pero teniendo presente que tal como hemos intentado plantearla, aquella “oposición” objetivista se define menos a partir de una confrontación desde la exterioridad o como un mero privilegio de las paradojas y aporías en sí, que como la corrección de una unilateralidad históricamente producida y que perpetúa una desigualdad injusta, en lo que respecta al primer punto, y como un diverso tratamiento del momento paradójal de la crítica en lo que respecta al segundo. Lo que hemos denominado “objetivismo” sería, en efecto, inconcebible independientemente de aquel gesto *crítico* por el que la Modernidad se empeñó en demoler las antinomias, dilemas y paradojas que no dejaba de producir. El trazado de coordenadas categoriales e históricas ordenadoras y la reposición de conexiones lógicas más o menos inaparentes en la inmediatez de la evidencia, aquello que en sentido amplio podría denominarse la inevitable orientación identificadora del concepto, constituyen, también aquí y -para muchos- precisamente aquí, elementos centrales en la crítica de las circularidades míticas que se yerguen como materia intraspasable para el pensamiento. ¿No significaría acaso una claudicación del pensamiento renunciar a la intención de continuar hasta el final de la frase con el sentido que anuncia al comienzo, impidiendo su intercepción a mitad de camino por un “y”, un “pero” o una figura retórica, que lo haga volver sobre sus pasos y travestir, de este modo, su significado original? Y, en este sentido, ¿no constituye la intención de disolver las paradojas un momento constitutivo y necesario de toda crítica?

Y sin embargo, si el gesto de *distanciamiento* del mito por el cual el Logos siembra la sospecha sobre la evidencia y necesidad ineluctable de lo dado es irrenunciable para el pensamiento crítico, aquella intención y este distanciamiento aparecen aquí, al mismo tiempo, como irrenunciables y *problemáticos* en el grave sentido de que si independientemente de ellos no es posible pensar, no es tampoco posible pensar en ellos -como diría Benjamin- sin espanto.

Pensar en situación de espanto, o “leer con miedo”-como llamaba Ezequiel Martínez Estrada a esa misma situación-, se revelan entonces como las condiciones existenciales en las que un determinado modo de la crítica se aboca a la interpretación de documentos de cultura y barbarie, sabiendo que el vértigo de la ominosa identificación entre ambos pende también sobre la propia escritura. De allí la perseverancia insatisfecha en las paradojas de un modo de pensamiento que no cesa de interrogarlas ni en sus objetos

ni en sí mismo para hacerlas explotar una y otra vez pero que, por ello mismo, no termina nunca, tampoco, de desprenderse de ellas. Antes bien, las compone como figuras de cortocircuito en las cuales los términos chocan pero donde el lugar del impacto no es siempre el mismo ni arroja tampoco un conjunto de coordenadas estables que permita ubicar a la materia histórica, de una buena vez, a su interior. Y es que el método benjaminiano se resiste a este “de una buena vez”. En su lugar defiende la tenacidad del tratado, que regresa persistentemente a la cosa, insistiendo en rodearla una y otra vez, sin temer a la repetición de los motivos, y apostando, en cambio, a sutiles cambios de matiz que muchas veces se labran en la modulación o adjetivación de un mismo sustantivo antes que en el contraste de términos antitéticos.

Pero esa “perseverancia” o “tenacidad” no es capricho; ni responde tampoco a la voluntad de poetizar una historia arrancada a la dura prosa de las ciencias sociales. Ella se ancla, antes bien, en otro modo de experimentar y concebir lo histórico; un modo en el cual la historia se revela, al mismo tiempo, como insoportable y anhelante antes que como el objeto censurable de una deconstrucción, o la apacible materia dispuesta para una seria y desapasionada decodificación. En efecto: tal decodificabilidad de la materia histórica no podría sino arrojar –para Benjamin- la imagen de un pasado clausurado; la imagen de un pasado que ya no nos sale al paso reclamándonos el esfuerzo de producir su conceptualización, sino que resulta idéntico a sus efectos actuales visibles y a su concepto. Ahora bien, en la teoría benjaminiana de la historia, semejante representación del pasado se relaciona con una perspectiva que, en tanto niega realidad a todo aquello que no pudo afirmarse en su presente –negación por la cual el pasado aparece como idéntico a sí mismo- y desconoce al mismo tiempo el carácter radicalmente inaccesible e irrecuperable del pasado, es característica de la forma dominante de la tradición. Únicamente desconociendo los rastros de sueños utópicos irrealizados presentes -aún a pesar de sí mismas- en las figuras heredadas por la tradición dominante, puede ésta representarse al pasado como identidad de lo sido; representación que, a la inversa y paradójicamente, supone una negación del pasado *como* pasado, es decir, como irremediamente no-presente y discontinuo en relación al presente.

En este segundo sentido se podría decir que, para Benjamin, la tradición dominante se constituye en la negación de la distancia insuprimible que nos separa del pasado, en la

negación de su radical ajenez; facilitada por la conversión del inaccesible lenguaje de los muertos a términos familiares para los vivos. Y, sin embargo, el gesto benjaminiano no se agota en la constatación del carácter irremisiblemente perdido y ajeno del pasado. Si, como escribe en las “Tesis”, la experiencia de la discontinuidad es el basamento de la genuina tradición, esa experiencia no se traduce en la representación –historicista- de la historia como sucesión de compartimentos estancos comunicados entre sí e idénticos a sí mismos. Al contrario, esa experiencia de la discontinuidad lo es, al mismo tiempo, de la discontinuidad, de la no-coincidencia de “la época” –a cuya “identidad” el historicismo se promete serle fiel- consigo misma. Que el pasado es más y otra cosa que una identidad plena y plenamente reconocible, que él es dis-continuo en relación a la imagen monolítica que “la época” produce de sí misma, que lo sido excede a lo que “finalmente ha sido”, esto es de lo que habla –también- el concepto benjaminiano de discontinuidad.

A partir de él Benjamin piensa otro modo de la tradición definida por un tipo de relación con el pasado en la cual éste se experimenta –como señala Oyarzún- esencialmente como *pendiente*.³⁸ En tanto *pendiente*, el pasado escinde desde adentro la experiencia del presente, no es ya su “otro” pero tampoco es el reflejo “en el pasado” de la plenitud identitaria del presente. Representa más bien la presencia inaudible y fugaz de la deuda o de la falta en la cual la imagen de un presente “consumado”, la imagen de un presente plenamente presente, se revela como falsa, como mutilación de aquello que *en el presente* espera aún su cumplimiento. La experiencia de un pasado pendiente remite al presente a su propia incompletitud, a su propia carencia, revelándolo como un tiempo “tensionado”. Pero “tensionado” no por su distancia en relación a un ideal proyectado por los contemporáneos, sino por el anhelo de una felicidad que *habría podido ser*; de allí que Benjamin piense a ese presente que no es plenamente presente sino “tiempo-ahora”, tiempo de la acción transformadora y de la práctica “crítica”, tiempo de la redención, como un tiempo “urgido”, “reclamado”, atravesado por el rumor de palabras semidichas, murmuradas, antes que como el presente de la formulación de un nuevo ideal utópico; antes que como el presente que,

³⁸ “La dimensión del pasado –dice Oyarzún- permea en Benjamin todo el tiempo, configura la temporalidad del tiempo. El futuro, concebido como diferencia del presente, como hiato que se abre en éste, irresuelto, proviene, no de unas virtualidades que estarían alojadas e implicadas en dicho presente, sino del pasado en cuanto pendiente. La diferencia del presente de la cual puede brotar es la fisura que el pasado pendiente inscribe en el presente. Que el pasado permanece pendiente, esto es lo decisivo en la concepción benjaminiana.” Oyarzún, P.: “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, op. cit., p. 227

sabiéndose dueño de su propio destino, es capaz de fijar sus metas a partir de sí mismo y enunciarlas en un lenguaje despojado de anacronismos:

“ ‘A las peculiaridades más dignas de nota del ánimo humano’, dice Lotze, ‘pertenece ..., junto a tantos egoísmos en el individuo, la universal falta de envidia de todo presente respecto al futuro.’ Esta reflexión nos lleva a inferir que la imagen de felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidia en nosotros la hay sólo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con los que *hubiésemos podido* conversar, de las mujeres que *podrían habérsenos* entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención. Con la representación del pasado que la historia hace asunto suyo ocurre de igual modo. El pasado lleva consigo un *secreto* índice, por el cual es remitido a la redención. ”³⁹

Pero si es a esa atención a lo inaparente del pasado, a lo que en él es más que sí mismo, a lo que Benjamin asocia la redención; ésta debe ser, a su vez, puntualmente distinguida de una “vivificación” presurosa por comprender los “secretos índices” que aguardan el momento de su expresión, como códigos maestros ya manifiestos y dispuestos para una restauración anunciada como posible. Amén de otras cuestiones, tal anuncio comete, para Benjamin, un pecado capital: traer como viviente a lo que no lo es, desconociendo en este gesto lo insalvable de la distancia que nos separa del pasado. Si en el momento de su redención éste se revela como algo más de lo que *ha sido*, como algo más que aquello que ha conseguido realizarse en su presente, lo hace, al mismo tiempo, *como pasado*, es decir, como algo irremisiblemente perdido para nosotros. Él no es, entonces, el que *es* “devuelto a la vida”, sino aquel que *vuelve* como un pasado *trunco*, fallido; que vuelve como huella de una ausencia que no está en nosotros poder reparar. Antes que asociarse a la confianza en la pronta resurrección de los muertos o plantearse esa resurrección como tarea, el conocimiento redentor surge, en otros términos, para Benjamin, allí donde se vuelve legible la instantánea que anuncia tanto la irrecuperabilidad de esas vidas, como la persistencia de la violencia que las mutiló.

Un pasado trunco es un pasado violentado, mutilado; mutilación de la que es preciso dar cuenta. Pero Benjamin no concibe, sin embargo, a esa revelación como un acto espontáneo y bien intencionado de un presente que habría incrementado su horizonte de

³⁹ Benjamin, W.: “Sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 48. (El subrayado es nuestro)

visibilidad, sino como la respuesta a un reclamo del pasado que fisura el presente y que se anuncia incluso en aquellos objetos más radicalmente comprometidos con la tiranización del tiempo y de la vida; objetos, espacios, figuras, a los cuales dedicó la mayor parte de su obra –desde *Infancia en Berlin* hasta *La obra de los pasajes*, pasando por los textos parisinos- evitando la tentación de pedirles que confirmaran una y otra vez lo que ya sabía - su participación en la trama del poder como engranajes necesarios- y aguzando su atención para escuchar lo que en ellos hablaba de lo que él no sabía y que, en la inmediatez de su sentido evidente, es decir, dominante, ellos se resistían a confesar: su “secreto índice hacia la redención”, ese índice que para el Benjamin de las Tesis “el pasado lleva consigo” y trae como reclamo al presente:

“No es fácil atender a esa reclamación. El materialista histórico lo sabe.”⁴⁰

Pero sabe, sobre todo, que de esa desatención depende la imagen de un presente y un pasado “eternos” propia de la tradición del dominio. Un presente y un pasado *eternos* que se constituyen como tales en el desconocimiento o la “desatención” de la tensión interna que revela a la época como algo más que ella misma, como no coincidente con sus “perfiles” más propios; en el desconocimiento de esa tensión interna que revela al presente y al pasado como no-idénticos a sí mismos e irreductibles a un mero material dispuesto para el análisis crítico.

En esa atención al “secreto índice hacia la redención” que fugazmente destella en los monumentos de cultura, éstos se revelan, en efecto, como algo más que ese material, y también como algo más que meras piezas en un engranaje de dominio a partir del cual sería posible y legítimo deducir su contenido. Pero lo que se trama en esa “atención” al “secreto índice hacia la redención” no es ni una relativización de la violencia condensada, efectivamente, en aquellos objetos, ni un relajamiento en las exigencias formuladas a la crítica. Antes bien, a la crítica del dominio Benjamin no sólo le reclama un renovado esfuerzo sino que pone este plus al esfuerzo habitual como condición vital del criticismo: es preciso denunciar la violencia y mostrar a la historia como victoria sin ceder al criterio de eficacia que organiza la representación predominante de la historicidad. O mejor, no alcanza con denunciar la violencia, es preciso hacer justicia; no alcanza con mostrar a la historia como historia del sacrificio, es preciso producir la interrupción de la lógica

⁴⁰ Ibidem

sacrificial, no sólo, pero también, en el conocimiento. Y esto último significa, en primer lugar, que es preciso suspender la operatoria que trata a la materia histórica como mero campo de aplicación del concepto.

Para Benjamin “una obra siempre tiene el concepto por delante y nunca por detrás”, como señala Sebastián Puente⁴¹, y es en la atención tensionada por la búsqueda de una expresión para aquello que en el objeto todavía no ha sido dicho -y no en la aplicación de conceptos materialistas- donde comienza a definirse el materialismo del método. Pero entonces, y en segundo lugar, ese materialismo tiene que producir una crítica histórica de las categorías del pensamiento, que es a lo que Adorno llama –como mencionábamos anteriormente- una “autocrítica social del conocimiento”, y lo que Benjamin hace al mostrar no tanto que la representación predominante de la historia “corresponde” a una determinada clase social, sino que el mismo concepto de “clase” tiene que ser redefinido teniendo en cuenta las diversas formas de experimentar la temporalidad y de relacionarse con lo pretérito. Si “la representación del discontinuum es el basamento de la genuina tradición”⁴², esa tradición no tiene nada que ver, para él, con la representación de la historia “correspondiente” a la clase proletaria que sostenía, por ejemplo, la socialdemocracia alemana basándose en la Filosofía materialista de la historia “oficial”. La crítica a esa representación de clase que “pensaba que nadaba a favor de la corriente”, es, de hecho, uno de los objetivos principales de las “Tesis”. Pero esa “tradición del discontinuum”, tampoco se constituye en la sustitución de unos objetos del reconocimiento -por ejemplo momumentos y próceres- por otros -ruinas y despojos-. Ella no tiene objetos garantizados -como sí los tendría una contrahistoria-, trabaja, en cambio, con los que le salen al paso en la irrupción fugaz de una *imagen* del pasado en cuya lectura –acontecimiento político y cognitivo a la vez- el mero presente cronológico puede convertirse en *ahora* fundando un tipo de solidaridad muy especial entre ambos: una solidaridad *secreta, frágil*, y que se dice, intermitentemente, en una lengua que a veces tartamudea.

⁴¹ Puente, S.: “Un materialismo histórico en Walter Benjamin”, Bs. As., MIMEO, 2005

⁴² Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 91

Capítulo 2

Espíritu de historización

Derroteros de la Filosofía de la Historia de Herder a Hegel

Herder: tipo y precursor

En su estudio preliminar a *Conflicto y armonías de las razas en América*, José Ingenieros menciona a Herder como uno de los pensadores influyentes en la formación de las ideas sociológicas de Sarmiento, “verdadero filósofo de la Historia” y “precursor empírico de la sociología argentina”⁴³. Casi medio siglo después, Ezequiel Martínez Estrada volvía a referirse a Herder en relación a una determinada concepción de la historicidad, y a las mutaciones de un concepto clave, nuevamente, para el pensamiento social: el de “cultura”.⁴⁴ Durante el lapso circunscripto entre aquellas dos fechas -1915 y 1960- el tono en que es aludida la obra de aquel filósofo alemán de fines del siglo XVIII, parecería indicar que se trataba de una referencia habitual en los estudios sociales argentinos; tan familiarizados, aparentemente, con sus teorías, como para que llegara a parecer innecesario aclarar la pertinencia de sus reflexiones sobre la historicidad de la razón y el papel de las determinaciones del medio en su formación, en los análisis sobre la constitución y transformación de las sociedades. Una realidad muy distinta parece revelar el escenario actual de las Ciencias Sociales –en nuestro país, al menos- donde los trabajos de Herder resultan prácticamente desconocidos, y donde es en todo caso Hegel quien aparece como introductor a la problemática de la historicidad inherente a lo humano.

No insinuamos, sin embargo, que el nombre de Herder haya desaparecido del campo de las referencias en las humanidades. Entendidas éstas en sentido amplio, podría decirse que suele estar presente allí, por una parte –la que concierne fundamentalmente a la historiografía- como tipo; y, por otra –en el área de incumbencias de la filosofía y, en particular, de la epistemología-, como precursor. Si esta segunda figura emerge cuando se trata de establecer la relación entre la centralidad de la problemática del lenguaje para la filosofía -anunciada tanto por la metacrítica de Hamann y Herder como por los estudios

⁴³ Ingenieros, J.: “Las ideas sociológicas de Sarmiento” en Sarmiento, D. F.: *Conflicto y armonías de las razas en América*, Bs. As., La cultura Argentina, 1915

⁴⁴ El texto al que nos referimos, y al que volveremos extensamente en el capítulo 5, es *Análisis funcional de la cultura*, Bs. As., CEAL, 1992. (En relación a las referencias a Herder, ver páginas 29 y ss., y 13 y ss.)

humboldtianos- y el “giro lingüístico” acaecido en filosofía a principios del siglo XX, aquella primera aparición, la de Herder como exponente prototípico, sobresale en los estudios relativos al nacionalismo y a la idea de nación. En estos últimos es habitual la referencia a su obra como exponente de un tipo particular de nacionalismo: el “culturalista”, asociado a una idea de nación que, alejándose de nociones contractualistas, tendería a concebirla como una entidad objetiva, existente más allá de la voluntad de sus miembros, e independientemente de la situación jurídico-territorial vigente para esa comunidad nacional en un momento particular de su historia. Según la clasificación de los culturalismos propuesta por el historiador italiano Federico Chabod⁴⁵, éstos podrían, a su vez, subdividirse, de acuerdo al papel otorgado a la voluntad o al destino como fundamentos de la comunidad, en nacionalismos voluntaristas o naturalistas, asociándose los primeros a un énfasis en el futuro, y privilegiando los segundos la dimensión del pasado, de tal modo que la nación apareciera como algo “específico, singular, desde el fondo de los tiempos.”⁴⁶

Ahora bien, si, como señala Elías Palti⁴⁷, estas subdivisiones encuentran su tesis de base en la determinación de un doble origen de la idea de nación: democrático, universalista e ilustrado, el uno; autoritario, particularista y romántico, el otro, no es de extrañar que la impronta romántica del pensamiento de Herder sea habitualmente destacada como índice de los peligros de un culturalismo que se aleje demasiado del ideario universalista, vertido sobre el porvenir y confiado en las potencias de la voluntad, de un liberalismo concebido como heredero privilegiado del impulso ilustrado. Y es precisamente en este punto donde surge una suerte de curiosidad filosófica: porque si la tendencia predominante en la historiografía parecería ser la de enfatizar las discontinuidades entre el pensamiento de Herder y la Ilustración hallando en su romanticismo la prefiguración del nazismo, la recuperación de la obra de Herder como antecedente de la Filosofía analítica del Lenguaje encontraría por el contrario en él la prefiguración de un giro que se produciría al interior de la problemática de la subjetividad trascendental postulada por Kant.

⁴⁵ Chabod, F.: *La idea de nación*, op. cit.

⁴⁶ Devoto, F.: *Nacionalismo, facismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, op.cit., “Introducción”, p. XVII

⁴⁷ Palti, E.: *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*, op.cit.

La lectura de Herder que propondremos a continuación no está orientada por la intención de ubicar su pensamiento en las coordenadas del binomio Romanticismo/Ilustración, y tampoco por el supuesto de que las dicotomías futuro/pasado o voluntad/naturaleza constituyan, como tales, categorías válidas para juzgar el potencial emancipatorio, conservador o reaccionario de un pensamiento. Creemos, por el contrario, que es precisamente la interrogación crítica de dicotomías como esas lo que podría considerarse como uno de los momentos más fértiles del pensamiento de Herder, mientras que su culturalismo debe ser, a nuestro entender, interpretado como parte del intento de fundamentar una filosofía positiva de la historia que encontrará una formulación acabada a pocos años de la muerte de Herder en las hegelianas *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.⁴⁸ En esa filosofía positiva, la Historia es representada como una cadena continua de acontecimientos en la cual es posible leer la marcha ascendente del alma humana, que, como escribe Herder,

“ascendió por encima de todas las potencias de organismos inferiores hasta el extremo de que no sólo gobierna como reina miles de fuerzas orgánicas de nuestros cuerpos con una especie de omnipresencia y omnipotencia, sino que además (maravilla de maravillas) puede mirar en sí misma y dominarse”⁴⁹,

y que, de este modo, queda asociada en su potencialidad y libertad al dominio y el autodomínio, con lo cual queda definido –al mismo tiempo– su telos: la conquista del mundo como garantía de la vida eterna del “sí mismo”.

Como veremos más detenidamente a lo largo de este capítulo, es esta lógica progresiva de la Historia, lógica teleológica y consustanciada con el principio de una libertad humana que debe realizarse en la historia y que debe hacerlo a través de la producción, la apropiación y el dominio, la que organiza el argumento general de Herder en relación a la cultura. Pero puesto que ese culturalismo herderiano tiene su base en una reflexión sobre el lenguaje que tuvo como uno de sus momentos claves la crítica a la arquitectura de la subjetividad elaborada por Kant, será preciso interrogar, primero, tanto la particularidad del “giro lingüístico” herderiano, como el posicionamiento de la metacrítica

⁴⁸ En modo alguno pretendemos desconocer la singularidad del pensamiento de Herder “poniéndolo a la luz” de Hegel. Semejante lectura implicaría minimizar todo lo que en Herder permanece irresuelto, o bien corregirlo en sentido hegeliano señalando las inconsecuencias herderianas como propias de un modelo “todavía” imperfecto. No es esto de lo que se trata. Pero las continuidades, que –a nuestro entender– no pueden presuponerse, deben poder ser pensadas allí donde aparecen.

⁴⁹ Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, op.cit., p. 132

“romántica” en relación a uno de los mayores exponentes de la Ilustración. Mientras que esta segunda dimensión, la del momento singular en la historia de la filosofía en que Herder hace su intervención y que se halla configurado en torno al debate sobre el kantismo, suele ser omitido por los estudios historiográficos dedicados a la problemática de la nación, la interpretación de su teoría del lenguaje por parte de la filosofía analítica parece desconocer tanto la discontinuidad que la preocupación por la historia introduce en el planteamiento de la subjetividad trascendental, como lo que José Justo llama la dimensión “transepistemológica” del planteo herderiano⁵⁰. De allí que, aun sin pretender tomar posición en el debate sobre la impronta ilustrada o romántica del pensamiento de Herder, no podamos evitar referirnos al problema de su posicionamiento en relación a lo que en aquella época aparecían como las tendencias centrales del racionalismo moderno; problema del cual dan cuenta -de un modo sesgado a nuestro entender- las dos figuras bajo las cuales ha sido concebida su presencia en la historia del pensamiento durante los últimos años: las figuras de referente del culturalismo romántico y de antecedente de la filosofía analítica del lenguaje.

A propósito del “giro lingüístico” herderiano

En un artículo publicado en 1975 y citado por el filósofo José Justo, Otto Apel⁵¹ presentaba como algo eventualmente acordable entre sus colegas, la idea de que el análisis del lenguaje constituía para la filosofía moderna un punto de partida metodológico comparable al que el análisis de la conciencia había ocupado luego de Descartes y al que el análisis de la esencia de las cosas había detentado en tiempos de Aristóteles. Es decir, un punto de partida que suponía atribuir a la filosofía del lenguaje el lugar de Filosofía Primera

⁵⁰ Justo, J. M.: “Princípio, Meio e Fim: Em redor da Filosofia da Linguagem do Romantismo Alemão” en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, Lisboa, Apaginastas, 1986. (La traducción del portugués es nuestra.) Como veremos más adelante, tal dimensión “transepistemológica” alude a una interrogación del lenguaje que no se limita a señalarlo como condición de las operaciones cognitivas, sino que plantea la pregunta antropológica por el papel del lenguaje en la constitución de la humanidad.

⁵¹ Apel, K.O: “The trascendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy, citado por José Justo Justo: “Princípio, Meio e Fim: Em redor da Filosofia da Linguagem do Romantismo Alemão” en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, op. cit., p. 16 (La traducción del inglés es nuestra)

asignado a la Ontología por Aristóteles y a la Epistemología o Filosofía Trascendental por Kant. De las esencias, a las conciencias, a las palabras; de las cosas, a los sujetos, al lenguaje ¿asistimos a una progresiva desmaterialización, o se trata, por el contrario, del descubrimiento de la materialidad de lo simbólico, histórica y socialmente producido, como la verdadera materialidad a ser pensada y transformada? ¿Podrían constituir, por su parte, la historización, la sociologización, o la textualización la morada última del materialismo o sería posible sospechar también en ellos un intento de conjura de la complejidad de lo real en la forma internamente homogénea de La historia, La sociedad, o Lo simbólico/el texto? Arduos problemas que sin duda reclaman una reconsideración sobre el sentido del “materialismo”, por mentar el nombre viscoso de una cuestión que viene constituyendo una preocupación del pensamiento crítico desde (casi) siempre. Sin embargo, la *cuestión* que por el momento querríamos plantear es otra, aunque -sospechamos- íntimamente asociada con aquélla: si aun los críticos más fervorosos de la filosofía analítica promovida por Apel, que por “giro lingüístico” entienden algo muy distinto a lo que él mismo entiende, confirmarían la centralidad de la reflexión sobre el lenguaje en el pensamiento del siglo XX ¿por qué no fue sino hacia los años ‘60 que, salvo excepciones⁵², surgió en el campo de las teorías no-analíticas del lenguaje -usualmente asociadas a la Escuela Francesa-, el interés por aquella Filosofía del lenguaje nacida a fines del siglo XVIII, en obras como las de Hamann, Herder y Humboldt? ¿A qué puede deberse que a pesar de la centralidad -tal vez aún más indiscutida que en los tiempos de Apel- que se le otorga actualmente a la dimensión lingüística en las humanidades, sean hoy -luego de un aparentemente fugaz entusiasmo europeo por el estudio de sus obras- tan escasas⁵³ las referencias a aquella Filosofía del lenguaje del “romanticismo alemán”⁵⁴?

⁵² Una de las cuales es la recuperación de la filosofía del lenguaje de Hamann por parte de Benjamin (cfr. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” en *Iluminaciones IV*, op. cit.).

⁵³ En nuestro país; pero no sólo en él: José Justo y Adam Schaff (*Langage et connaissance*, París, Anthropos, 1969), ambos europeos, dan cuenta de esta misma situación, que, sin duda, encuentra su excepción en el ámbito alemán y, particularmente, hoy, en el ámbito de la “Historia conceptual”. Al respecto se puede consultar Gadamer, H. G.: “La historia del concepto como filosofía” (1970) en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, y la introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina a Koselleck, R. y Gadamer, H. G.: *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997

⁵⁴ Cabe recordar que toda la producción de Hamann -fallecido en 1788- así como una parte importante de la de Herder, son anteriores a lo que se acostumbra considerar como el Primer Romanticismo Alemán, asociado a la Revista *Athnaeum*, que comienza a publicarse en 1798. A pesar de esta anterioridad cronológica, sus reflexiones sobre el lenguaje suelen ser comprendidas -al igual que las de Humboldt- como una parte fundamental de la filosofía del lenguaje del Romanticismo alemán, debido, por un lado, a la influencia que tuvieron sobre los hermanos Schlegel y Novalis, y, por otro, a la presencia en sus escritos de un conjunto de problemas -tales como el desarrollo de la humanidad, el sentimiento de la naturaleza, el interés por la historia

“El problema de la *Weltanschauung* contenida en cada sistema lingüístico, y del rol de la lengua materna en tanto fuerza creadora, conformadora de la manera de pensar de los miembros de una comunidad lingüística dada (dicho de otro modo: de una nación), debe incontestablemente su origen a Herder (...) pero Herder no fue leído y sus geniales intuiciones pasan por ser recientes descubrimientos de la ciencia”, dice Adam Schaff⁵⁵ delineando, aparentemente, el cuadro de un pensamiento actual pero injustamente desoído por un presente decidido a desconocer la persistencia de una misma preocupación. El reconocimiento de la ausencia y su denuncia parecerían configurarse, entonces, sobre el trasfondo de una continuidad denegada que el trabajo intelectual podría buscar restituir dándose a la tarea de completar la imagen del pasado filosófico; pero que también podría interrogar, planteando la pregunta por el sentido de la omisión en tanto tal. En el segundo caso se trataría menos de subsanar una falta en la historia de la filosofía que de detener, por un momento, el movimiento del pensar sobre el presente del pensamiento para interrogarlo –también– sobre sus “olvidos” y sus ausencias. En otros términos ¿es necesario dejar intacta la premisa original según la cual lo olvidado es una continuidad, la persistencia de un mismo “problema real”? Aun cuando esas curiosas y sorprendentemente generalizadas desatenciones que, por sus omisiones, hablan a favor de la idea de que la reflexión sobre el lenguaje es un producto de la conciencia filosófica del siglo XX, fueran históricamente refutables, ¿no soslayaríamos de ese modo la pregunta por su sentido? Mejor ¿no podría estar anunciándose en ese olvido una posible transformación real del sentido de la interrogación por el lenguaje así como de su conceptualización?

El rasgo característico y también el más fértil de la filosofía del lenguaje del romanticismo alemán es que intuyó, en palabras de José Justo, la “imposibilidad radical que el lenguaje esconde” y, con ella, el valor de la aporía, interpretable como la afirmación de una inaccesibilidad constitutiva a un primer término o esquema puro que incluyera -y así concluyera- todo. En la persistencia de una inconsecuencia realista heredada de Kant, Adam Schaff ve, por su parte, la distancia que separa las geniales intuiciones de los románticos de sus recuperaciones posteriores por el neohumboldtismo, el neopositivismo y

de la cultura en general y por las literaturas “primitivas” o exóticas- que, siendo característicos del siglo XVIII, suelen considerarse como prototípicos de las preferencias románticas, lo cual no deja de ser en sí mismo motivo de debate. Sobre este último punto la referencia clásica es Berlin, I.: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000

⁵⁵ Schaff, A.: *Langage et connaissance*, op. cit., p. 22. (La traducción del francés es nuestra)

el convencionalismo, donde tendería a diluirse aquello que -con Jameson- podríamos llamar “la paradoja del acto simbólico”, y que consiste en que éste “trae al ser, como por primera vez, la situación frente a la que al mismo tiempo es una reacción”⁵⁶. Ese “ser reacción” remite necesariamente a la existencia de un mundo donde la objetividad no puede ser nuestro producto exclusivo y cuya conciencia es a lo que llamamos realismo, entendido en el sentido amplio de un reconocimiento de que aquello a lo que sólo accedemos en forma simbólica no es en sí mismo simbólico. Lejos de implicar la lógica lineal con la que es asociado cuando se lo concibe como idéntico a una orientación empirista o precrítica, es precisamente la alusión a un exceso de realidad característica del realismo lo que la vuelve imposible, en tanto señala un resto en lo simbólico que impide a lo simbólico desentenderse de su paradójica existencia. Sería posible preguntarse, entonces, si la ausencia de esa filosofía del lenguaje de las bibliografías más difundidas en la actualidad, no estará asociada a su –digamos- exceso de realismo para una época que algunos han caracterizado como “textualista” (Jameson) y en la cual otros ven realizada una “totalización lingüística” del horizonte de las preguntas filosóficas (Oyarzún).⁵⁷ A partir de esas caracterizaciones podría decirse que, en una época semejante, los énfasis en el carácter inexorablemente simbólico del mundo humano parecerían ya definitivamente incompatibles con una posición realista, y también que en ella el lenguaje aparece como algo *finalmente posible*, despojado de su naturaleza paradójica. Si este fuera el caso, el cambio de nombre de la reflexión sobre el lenguaje consagrado por lo que hoy suele asociarse al “giro lingüístico” estaría dando cuenta de una mutación real de la cosa, es decir, de un pensamiento cuyo

⁵⁶ Jameson, F.: “Sobre la interpretación” en *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, op. cit., p. 66

⁵⁷ Por tal “totalización lingüística” Pablo Oyarzún entiende “la remisión de toda cuestión ontológica (de ser, existencia y realidad) al lenguaje”, distinguiendo, a su interior, dos fases: la primera se caracterizaría por “el postulado de una coextensividad –isomorfismo, mismidad- de ser y lenguaje. Con ella se alcanza el nivel de consumación del discurso occidental de la ontología, soportado desde un comienzo por la articulación en última instancia residual de *on y logos*”. En esa consumación de la ontología caerían las propias reservas interpuestas por el discurso occidental de la ontología frente a esa coextensividad entre ser y lenguaje que, al mismo tiempo, postulaba; y, en esa medida –señala Oyarzún-, queda consistentemente esbozada la superación de la ontología que se acomete en una segunda fase de “totalización performativa”, posible en virtud de un análisis del lenguaje como praxis. La tendencia a remitir toda cuestión ontológica al lenguaje alcanza su cumplimiento cuando, en esta segunda fase y “más allá del isomorfismo entre el lenguaje y ‘lo que es’, el lenguaje mismo llega a ser concebido consistentemente como proceso y como praxis, como *performance* y como evento, *abierto* todos ellos, porque imposibles de ser fundados en una objetividad referencial o en una interioridad mental. En este proceso, lo ontológico, y lo que pudiéramos llamar el ser mismo, aparecería resuelto y difuso en el juego de las actuaciones, de las remisiones e interpretaciones.” Oyarzún, P.: “Sobre el concepto benjaminiano de traducción” en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, op. cit.. Las referencias corresponden a las páginas 195 y 162 respectivamente.

criticismo pasaría a concebirse en términos del abandono de un realismo aparentemente condenado a transitar sin tregua un territorio lindante entre la ingenuidad y el totalitarismo. Pero lo que entonces surge como verdaderamente problemático para la reflexión consiste menos en la repetición de los buenos motivos formulados hace tiempo para refutar las pretensiones del empirismo o del materialismo vulgar, que en indagar si al despojarse de los dilemas del realismo el pensamiento no ha debido pagar el alto costo de positivizar al lenguaje así como al sujeto que actúa en él. ¿Puede un anti-realismo superar la ingenuidad y el “sustancialismo” que todavía pendían sobre la conciencia filosófica decimonónica para dar cuenta de la verdadera complejidad multifacética de lo real, o su impulso se agota en sustituir el absolutismo del mundo y el de la conciencia por un nuevo absolutismo simbólico? En eso que Oyarzún llama “totalización performativa” ¿no está implícito el desconocimiento de la experiencia mucho más paradójica y opaca pero también más verdadera del lenguaje humano como el modo por el cual algo que existía por su cuenta es llamado a manifestarse en la palabra?

El realismo parecería constituir, en cualquier caso, una primera singularidad de la reflexión sobre el lenguaje emprendida por Hamann, Herder y Humboldt. Reflexión que presenta un segundo rasgo que nos parece pertinente destacar y que está asociado a lo que más arriba referíamos como una orientación transepistemológica de ese pensamiento, por la cual la interrogación del lenguaje no se limita a señalarlo como condición de las operaciones cognitivas, sino que plantea la pregunta antropológica por el papel del lenguaje en la constitución de la humanidad. Se trata, indudablemente, de una pregunta humanista en su sentido más estricto. Tras la preocupación exclusiva por lo que *hacemos* con el lenguaje, o por los modos en que nuestra identidad es configurada en los desempeños discursivos, ella plantea una interrogación por la definición de la naturaleza humana, por cómo somos humanos en y con nuestro lenguaje⁵⁸, estableciendo –por una parte- la centralidad de una

⁵⁸ Esta preocupación surge -dice Paolo Virno en *Cuando el verbo se hace carne* (Bs. As., Cactus-Tinta Limón, 2004)- de una concepción de la actividad lingüística no sólo como producción (poiesis), ni cognición (episteme), sino acción (praxis). Si no se trata de negar que también nos servimos del lenguaje para obtener objetivos particulares, entre ellos, producir nuestra identidad, no es menor el reconocimiento de que “los fines obtenidos cada tanto *mediante* la palabra no son en modo alguno concebibles, en cuanto tales, sino *sobre la base* de la palabra.” (op. cit., p. 34) Creemos, sin embargo, que esa dicotomía entre poiesis y praxis es altamente sospechosa de purismo. Ella induce, a nuestro entender, a Virno (cercano en este punto a Roberto Espósito) a realizar un culto de la antiobra que corre el peligro de borrar la misma compleja viscosidad de la experiencia humana de sentido que parecería estar intentando recuperar. En afirmaciones tales como “el hablante no sólo no deja huella tras de sí sino que ni siquiera dispone de una senda preliminar a la cual ajustarse” (op. cit., p. 40) es posible observar que lo exaltado de la crítica a la obra termina identificando a

pregunta por lo humano que desplaza la pregunta por la divinidad, y poniendo en cuestión, al mismo tiempo, la idea del lenguaje como un instrumento forjado por el hombre y meramente disponible para él. Estas preocupaciones humanistas no constituyen, ciertamente, exclusividades de aquellas reflexiones. En su teoría de la enunciación, y lejos del contexto alemán, Emile Benveniste, por ejemplo, las volvía a plantear en términos que no hubieran sonado tan disonantes a los oídos de aquellos.⁵⁹ Pero son precisamente algunos de esos términos los que sí resultan extraños a los lenguajes más habituales hoy en el pensamiento histórico-social. Y es que contra la idea predominante de que la preocupación por el lenguaje concierne al interés en lo histórico del hombre definido por su oposición a la preocupación por su naturaleza, aquí la reflexión lingüística queda asociada, precisamente, a la preocupación por lo natural en el hombre en el sentido de las condiciones que hacen posible nuestra experiencia de animales humanos: “en términos kantianos se podría hablar de presupuestos trascendentales; en términos heideggerianos, de fundamentos ontológicos, en términos evolucionistas, de prerrogativas específicas de la especie”, dice Virno.⁶⁰

Sin embargo, un planteo como el de Virno tiende a escamotear, a nuestro entender, un tercer rasgo peculiar de la reflexión herderiana sobre el lenguaje y la cultura: su remisión a una experiencia corporal, singular y situada. Herder dio cuenta por primera vez, como dice Adam Schaff, del rol de las lenguas nacionales en la configuración del pensamiento de los miembros de una nación. A partir de su conceptualización de la reflexión como disposición global de las fuerzas humanas, y de la razón como proceso formativo intersubjetivo, dejó indicado -enfatisa José Justo- tanto la naturaleza histórica de la razón como el hiato entre esa historicidad, propiamente humana, y la naturaleza biológica del hombre. Pero esa historicidad, que a nuestro entender termina siendo concebida en los términos abstractos de un devenir universal o que, como dice Herder,

ésta en su positividad petrificada, con *toda* huella, tendiendo a asociar la praxis con la ausencia de ambas y por lo tanto liberando a la acción de los vestigios, las improntas, los reclamos que la habitan y la urgen.

⁵⁹ Escribe Benveniste: “En realidad la comparación del lenguaje con un instrumento -y con un instrumento material ha de ser, por cierto, para que la comparación sea sencillamente inteligible- debe hacernos desconfiar mucho, como cualquier noción simplista acerca del lenguaje. Hablar de instrumento es oponer hombre y naturaleza. El pico, la flecha, la rueda no están en la naturaleza. Son fabricaciones. *El lenguaje está en la naturaleza del hombre, que no lo ha fabricado* (...) Nunca llegaremos al hombre separado del lenguaje ni jamás lo vemos inventarlo. Nunca alcanzamos el lenguaje reducido a sí mismo, ingeniándose para concebir la existencia del otro. Es un hombre hablante el que encontramos en el mundo, un hombre hablando a otro, y el lenguaje enseña la definición misma del hombre.” Benveniste, E.: “De la subjetividad en el lenguaje” en *Problemas de lingüística general I*, México D.F., Siglo XXI, 1971, págs. 179-180 (el subrayado es nuestro)

⁶⁰ Virno, P.: *Cuando el verbo se hace carne*, op. cit., p. 26.

reconoce a una misma fuerza atravesando y orientando todo lo viviente, comienza a ser teorizada a partir de una conceptualización donde la cultura no se concibe a partir de las nociones de indeterminación, mutabilidad y fluidez del sentido, sino, por el contrario, a partir del análisis de la experiencia de un cuerpo singular situado, y marcado por la experiencia histórica sedimentada. Ese análisis da lugar a un impresionante estudio de la percepción que ya sea interpretado como un intento de resaltar la realidad sensible subyacente al habla humana o como el descubrimiento de la corporalidad en tanto lugar de producción de sentido no reductible a la conciencia, no deja de resultar poco común para lo que hoy consideraríamos como una reflexión eminentemente concentrada en los problemas del lenguaje y la cultura.

Esos aspectos hacen difícil identificarnos con Herder pero es probable que sea en esa ajenidad donde valdría la pena buscar un índice de la actualidad crítica de su pensamiento. Buscar ese índice supone, no obstante, tratar a Herder como una potencia pensante cuyos modos reflexivos favorecen ciertos sentidos y obstaculizan otros, implica concebirlo como un pensamiento con el que es posible establecer un diálogo, interrogarlo, es decir, tratarlo como un interlocutor teórico exponiéndose a las disonancias y sorpresas posibles en todo diálogo. Así son tratados, con mayor o menor suerte y en relación a diversos problemas, Kant, Hegel, Marx... ; por el contrario, la figura de Herder parece ausentada de los debates teóricos y reaparece únicamente como “caso”, como ejemplar característico de una especie. Se le ha denegado el papel de interlocutor, de voz viviente. Su actualidad o inactualidad se juzgará de acuerdo a la coincidencia o no de sus ideas con los mudos acuerdos del pensamiento contemporáneo y, de acuerdo a ello, resultarán dignas de reprobación o de festejo, pero cuando sean referidas lo serán en tanto conjunto cerrado. Él ya no habla, sino que presenta la nitidez gélida de un cadáver ubicable y reubicable en distintas tipologías que no siempre habilitan el lugar para interrogar críticamente los compromisos de esa filosofía con las tendencias predominantes de la razón occidental. Tal interrogación podría revelar, por ejemplo, una extraña semejanza entre la valoración de la volatilidad de los flujos del capital y el carácter “desterritorializado” de los flujos de la cultura, con las conclusiones de la filosofía de la historia herderiana, donde aun cuando la razón ha tenido que pasar por la experiencia de una materialidad que no es inerte, la gloria del espíritu efectivamente acontece cuando el alma puede desprenderse de sus lastres

corporales, actuar “casi omnipotente sobre sus órganos, irradiando en sí misma con una conciencia que estimula lo más íntimo de sí misma” para “colocarse fuera del cuerpo, y hasta fuera del mundo, y dirigirlo.”⁶¹ Y es que el “culturalismo” de los flujos significantes autorreferenciales y de las redes deslocalizadas está en el Herder que, vadeando los obstáculos que él mismo reconoció, consigue afirmar la autonomía de un espíritu que se vuelve absoluto e internamente homogéneo cuando logra digerir su propia carnalidad, cuando logra someter toda la naturaleza a la voluntad “histórica”, es decir, precisamente allí donde da rienda suelta a su impulso espiritualizante. Pero allí mismo, cuando triunfa el espíritu, el “culturalismo” ya no es identificable con la opción por la historia porque, como veremos, la misma distinción entre ambas se disuelve en aquel reconocimiento de que es un único espíritu el que recorre toda esa aparentemente multifacética y heterogénea pluralidad de lo viviente que ha devenido propiedad espiritual.

Es precisamente porque sospechamos que este tipo de “extrañas semejanzas” no son casuales que más arriba lamentábamos el carácter sesgado de las interpretaciones que ven en planteos como el de Herder una suerte de intromisión proveniente del exterior *en*, o un desvío marginal *de*, el “normal” devenir de la razón en Occidente. Dada la relevancia analítica e histórica que se le asigna a su posición como un caso de nacionalismo, no deja de resultar llamativa, como mencionábamos, la escasa atención que se le otorga al momento singular en la historia de la filosofía en que Herder hace su intervención. Es dudoso (o en todo caso problemático) que esta ausencia se deba a una simple omisión justificable por la especificidad filosófica de un debate de cuyas complejidades no tendría por qué dar cuenta una historiografía “más general”. Menos dudoso resulta el favor que dicha ausencia le presta a la postulación de una discontinuidad radical entre el pensamiento de Herder, y con él el del Romanticismo, y la tradición racionalista ilustrada. Porque si entre Kant y Herder se hace evidente el hiato entre una filosofía que parte del individuo y otra que parte de la sociedad como ejes de la comprensión del fenómeno de la subjetividad, no es tan claro que el nuevo sujeto haya abandonado sus compromisos con la dominación y la apropiación de la otredad como soporte de su “sí mismo”. La definición de esa mismidad en términos culturales o espirituales y no ya en términos biológicos no la aleja necesariamente, por otra parte, de esa lógica de la dominación, sino que ésta puede

⁶¹ Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, op. cit., p. 135

constituir la forma superior de argumentación de su ineluctabilidad como destino humano. En estos términos, la pregunta por si el culturalismo o el espiritualismo son menos peligrosos que el racismo queda subordinada a la tarea de demostrar que ambos constituyen discursos legitimadores de una asimetría que se busca reproducir. Gran parte del esfuerzo deconstructivo de las identidades sociales que ha impulsado al pensamiento crítico durante las últimas décadas sería inconcebible independientemente del reconocimiento del papel que la construcción de sentido, y por lo tanto la “cultura”, desempeña en el establecimiento y perpetuación de relaciones de poder. A partir de la deconstrucción se enfatizó que la cultura no es un lugar donde la dominación se manifieste sino uno donde se efectúa, y que la disputa por el sentido ocupa, por consiguiente, un lugar central en cualquier política emancipatoria. Pero si ya no es posible ni deseable retroceder frente a esta enseñanza, tal vez sería necesario agregar que lo que sólo se efectúa en la cultura no es exclusivamente cultural; que las discursividades mediante las que se busca dar cuenta de lo fundamental del conflicto político requieren, ellas mismas, ser interrogadas en su relación con una experiencia colectiva que no se reduce a prácticas discursivas, y aún menos a discursos concientemente producidos como parecería sugerir el constructivismo. Si nada de esto es posible cuando la cultura se comprende como mero epifenómeno de otra esfera más verdadera, tampoco lo es cuando se transforma en horizonte absoluto.

Este breve rodeo nos permite volver a plantear, ahora como una curiosidad, el modo en que los estudios histórico-sociales recuperan el “culturalismo” herderiano haciendo una extraña omisión de sus trabajos sobre el lenguaje, en los cuales no sólo se cimenta la definición de cultura sino donde se postula la imposibilidad de concebirla en forma disociada de una experiencia corporal singular y situada. Parecería que ni aquellos que comprenden al culturalismo en oposición al biologicismo, ni aquellos que por culturalismo entienden una autonomía absoluta de los procesos simbólicos, encontrarán, en sus análisis, un lugar para el estudio de una filosofía del lenguaje que postula la actividad sensible de un cuerpo en su experiencia situada del mundo como origen del sentido. Tal vez precisamente por eso no pueda ser oído como movimiento (contradictorio, complejo, incoherente muchas veces) de pensamiento y presentado como (sólido, cerrado, finito) caso. El que tal vez constituya el rasgo más interesante del pensamiento de Herder en su crítica al purismo de la razón termina siendo impostulable en los términos en que su obra se vuelve citable. Él es

impensable independientemente del criticismo kantiano y a su vez crítico de dicotomías tales como la de sensibilidad y entendimiento, cuerpo y alma, receptividad y espontaneidad.

Lejos del antirracionalismo con que se asocia al Romanticismo pero también de cuestionamientos más radicales de la razón moderna, parte de su desafío tal vez consista en postular que el cogito es irrenunciable y que a él se asocia la posibilidad de apropiación de un mundo por parte del hombre, pero que es necesario pensar su enraizamiento en un cuerpo y sus determinaciones históricas precisamente para no renunciar a él, para no detener arbitrariamente el movimiento del pensar en un purismo desanclado de la experiencia...por reverencia a un “papismo reglamentador.”⁶² Por otra parte, y como ya sugerimos, antes que atribuir a un necesario déficit epocal el lastre de “naturaleza humana” que Herder acarrea en su intento de historización de la razón, tal vez sería productivo interrogar si, en su filosofía, naturaleza e historia constituyen verdaderamente conceptos antitéticos o si su oposición es trascendida por un tipo de unificación cuyo sentido será necesario interrogar. Interrogaciones de este tipo exigen que el pensamiento se exponga a fragilizar los propios presupuestos con que intenta catalogar las concepciones propias o ajenas. “No es posible embriagarse, como tampoco es posible calmar la sed, con etiquetas de una botella”, decía Valéry. La perpetuación de las categorías naturaleza e historia como términos colocados uno frente al otro, uno por debajo del otro o uno subsumido por el otro hasta desaparecer, tal vez constituyan hoy uno de los pares de etiquetas con los que el pensamiento social no consigue ni emborracharse ni calmar su sed. Es posible que la dicotomía Romanticismo/Ilustración, constituya, en su nivel propio, otro de los motivos de la deshidratación de un pensamiento que se agota en postular continuidades y discontinuidades absolutas sin detenerse a interrogar su sentido.

Así, si la interpretación de la filosofía del lenguaje del romanticismo como continuadora directa de la problemática trascendental desconoce por mor de un purismo categorial la dislocación en la historia de la razón filosófica que ella produce con un reclamo de historización -que es, él mismo, complejo-, su consideración al margen de la problemática de la *Aufklärung* en la cual surge, permite delinear la falsa imagen de una discontinuidad absoluta entre Romanticismo e Ilustración. Introducir a Herder a partir de su

⁶² Herder, J. G.: “Entendimento e experiêcia. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura”, en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energieia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, op.cit., p. 61 (La traducción del portugués es nuestra)

concepto de metacrítica no representa un camino intermedio entre ambas posibilidades sino más bien un intento de interrogación sobre los sentidos de esas continuidades y rupturas en la historia de la filosofía, pero también en la historia de la razón occidental. Si la metacrítica señala un momento en la historia del pensamiento en el que el concepto de crítica se vuelve problemático y donde se le exige a la razón que conciba sus propias determinaciones, ¿cuál es la índole de estas últimas? ¿Es compatible la terminología de la determinación con una lógica de la afinidad? y ¿en qué sentido -o sentidos- deberíamos comprender a esta última? Aún cuando privilegiáramos la lectura de una ruptura entre la determinación histórica y la natural ¿alcanzaría ello para cuestionar la asociación ilustrada entre ejercicio de la libertad y dominación? ¿La filosofía que puede pensar la participación de la exterioridad en la formación de la interioridad pone en cuestión las potestades de esa misma razón para imponerse al mundo? En otros términos: ¿La filosofía de la determinación de la razón es también crítica de la razón de la dominación?

Los modos del metacriticismo y el problema de la tradición

Queremos empezar entonces por referirnos a un texto que el hoy indiscutido referente del culturalismo romántico, para unos, o antecedente de la Filosofía analítica del lenguaje, para otros, publicaba en 1799 y que llevaba el título de “Entendimiento y experiencia: una metacrítica a la Crítica de la razón pura”. Siguiendo los pasos de la “Metacrítica sobre el purismo de la Razón” escrita por Hamann en 1784, Herder empieza allí por cuestionar la posibilidad de llamar “Crítica” o incluso “Filosofía” a un pensamiento carente de una reflexión sobre su vocabulario y sobre su propia historicidad. Un pensamiento que no problematiza sus medios expresivos, se halla necesariamente confinado en los términos heredados de la tradición filosófica, había dicho Hamann. Y este confinamiento metodológico, determinado por la ausencia de una crítica de su lenguaje, lo conduce a reproducir infinitamente las dicotomías que, en la separación que establecen, esconden la unidad última de aquello de lo que hablan: la unidad de sensibilidad y entendimiento, de receptividad y espontaneidad, de lo dado y lo pensado, de la materia y la forma. Para Hamann, así como para Herder y Humboldt, instar a la filosofía a que problematizara sus “medios expresivos” significaba, no obstante, exigirle que pusiera en

cuestión la concepción dualista⁶³ de la relación lenguaje-pensamiento, es decir, precisamente la idea de que el lenguaje pudiera ser concebido como el “medio de expresión” externo y posterior de un pensamiento preconstituido. Pero esta puesta en cuestión remitía, a su vez, a un doble horizonte epistemológico y antropológico en el que no sólo se trataba de determinar el rol del lenguaje en el proceso de conocimiento, sino también su papel como conductor de la génesis de lo humano, como medium de formación de la razón filo y ontogenéticamente⁶⁴. Al ser incapaz de pensar el rol del lenguaje en el desarrollo de las funciones superiores del entendimiento, la Filosofía trascendental negaba tanto la naturaleza formativa de la razón -su objeto- en su experiencia del mundo, como su propia historicidad -en tanto práctica racionante sobre ese objeto. Al constituir aquel trascendentalismo un intento de reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la

⁶³ El fondo del problema, señala Schaff, consiste en determinar si es posible distinguir dos procesos: el del pensamiento puro y el de la verbalización secundaria del pensamiento (tesis dualista) o si se trata de un único proceso de pensamiento realizado en una lengua dada (monismo). La tesis monista no es contradictoria con la idea de que pueda haber identidad de contenidos de pensamiento en diferentes lenguas (incluso si éstas se basan en distintos soportes materiales de significación, ej: lengua de palabras, lengua de gestos). Tampoco niega el hecho de que el pensamiento humano se compone de ciertos elementos extralingüísticos, lo cual impide la identificación del lenguaje con el pensamiento. “El monismo es antidualista, se pronuncia contra la tesis en términos de la cual el lenguaje y el pensamiento son fenómenos no solamente distintos sino independientes el uno del otro. El monismo afirma su dependencia, e incluso su unidad orgánica. Pero ‘formar una unidad’ no equivale a ‘ser idéntico e intercambiable con otro elemento de esta unidad’. No puede haber pensamiento sin lenguaje, pero esto no significa que sólo operaciones verbales se produzcan en el proceso de pensamiento y que, en consecuencia, lenguaje y pensamiento sean idénticos” (Schaff, op. cit., p. 175) Y, para Schaff, uno de los elementos centrales de esta no-identidad es el carácter prelingüístico de la producción y asociación de imágenes sensibles indispensable para la orientación en el mundo. Esta “*imagerie*”, que en el caso del hombre es reorganizada y estructurada por el lenguaje, es un elemento que escapa al proceso puramente lingüístico y tiene su origen en la etapa prelingüística de orientación animal en el mundo.

⁶⁴ José Justo enfatiza la necesidad de considerar conjuntamente esta doble dimensión epistemológica y antropológica de la crítica romántica. Tanto su planteo como el de Schaff buscan cuestionar la interpretación que ve en la emergencia de la Filosofía del lenguaje un mero desplazamiento en el marco del apriorismo y resaltan, en cambio, lo novedoso del reenvío a la experiencia intersubjetiva como origen de las categorías lingüísticas. Como conclusión de su polémica con las posiciones neo-kantianas, convencionalistas y neopositivistas, Schaff sostiene que el papel del lenguaje en el proceso de conocimiento y de pensamiento humanos sólo es aprehensible alejándose un paso tanto de “la teoría fantástica del lenguaje-creador”, como de una teoría no dialéctica del reflejo, es decir, comprendiendo a las categorías lingüísticas como efectos de la orientación práctica del hombre en el mundo, en las cuales queda fijada la experiencia social. Según Schaff para el materialismo dialéctico la tesis de que el lenguaje crea una imagen de la realidad significa, entonces, que éste impone al individuo, en el curso de su aprehensión ontogenética del mundo, los modelos y los estereotipos formados con motivo de la experiencia filogenética de la especie humana y transmitidos gracias a la educación que es siempre lingüística.

experiencia humana no determinadas por la experiencia humana efectiva, la reflexión sobre el lenguaje no podía parecerle a esa filosofía sino secundaria.

En el horizonte de la problemática epistemológica, la metacrítica representaría entonces un pasaje desde el planteamiento de problemas del lenguaje en la Filosofía, a la Filosofía del lenguaje como filosofía primera: el lenguaje podrá reivindicar para sí el lugar inaugural de condición de la reflexión filosófica. Pasaje que, si bien surge contra la idea kantiana de que la condición de validez de la investigación filosófica reside en una determinación anterior a toda experiencia, retiene el problema de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento planteado por la *Crítica de la Razón Pura*. Pero, como señala José Justo, es sólo un énfasis absoluto en este segundo aspecto lo que permite afirmar a Apel que la novedad prefigurada en la Filosofía romántica del lenguaje consiste en que a partir de allí “el a priori del lenguaje se revela como un presupuesto trascendental de la propia Filosofía”. Contrarrestando “la ansiedad de Apel por demostrar que la filosofía del lenguaje del romanticismo alemán desemboca natural y directamente en la Filosofía Analítica”⁶⁵, Justo señala el doble carácter kantiano y no kantiano de ese trascendental: kantiano porque una vez formulado posibilita y valida el discurso filosófico que acrónicamente inaugura, no kantiano porque al ser formulado materializa la historicidad de su propia posibilidad, instaurando la situación escandalosa de un a priori determinado históricamente, es decir, imposible⁶⁶.

La depurada relectura analítica del romanticismo escamotea, en efecto, lo novedoso de heredar a Kant no para simplemente sustituir las categorías a priori del entendimiento por las categorías lingüísticas en el marco de la arquitectura de la subjetividad trascendental, sino para llamar la atención sobre la imposibilidad radical que el lenguaje esconde y que se expresa en la situación paradójica de un a priori al mismo tiempo necesario e imposible. Esa imposibilidad, o mejor, la perturbada intuición de que no es sino en imposibilidades radicales como ésta que se sostiene frágilmente toda posibilidad, parece constituir, por momentos, el verdadero tema de la abismada escritura de Hamann, o de aquella circularidad de los enunciados humboldtianos cuyas coordinaciones disyuntas nos salen infaliblemente al paso: el lenguaje expresa el desarrollo del espíritu humano y lo hace

⁶⁵ Justo, J., op. cit., p. 16

⁶⁶ Sin duda hay mucho Kant en esta idea de que el conocimiento es un conocimiento limitado, pero si allí se trataba de un límite al conocimiento, incapaz de acceder a lo nouménico, aquí se trata, en todo caso, del fundamento imposible del conocimiento posible.

posible, es revelación y determinación, producido y productor, potencia y límite, Ergon y energeia.

¿Podía este escándalo de una imposibilidad que posibilita, este descubrimiento del valor de la circularidad y la aporía, ser enunciado desde el interior de la problemática epistemológica tal como ésta había sido planteada por la Filosofía sistemática? O mejor ¿podría haber sido enunciado ese valor si esa epistemología no hubiera resultado allí traspasada por un horizonte “transepistemológico”⁶⁷, por una pregunta antropológica que, si bien en muchos aspectos recuperaba y presuponia nociones de la Filosofía sistemática (como la noción kantiana de facultades del alma), iba más allá de la pregunta sobre las *posibilidades* de la razón formuladas por el pensamiento especulativo?

“La cuestión no es saber cómo es *posible* el entendimiento humano o la razón humana como si estuviesen antes de establecerse o fabricarse a sí mismos. Una vez que ya están dados y establecidos, siendo además los dones más nobles que nos es dado conocer y usar, la cuestión que se plantea es otra: ¿qué son entendimiento y razón? ¿Cómo llegan a sus conceptos?”⁶⁸,

dice Herder en las primeras páginas de su metacrítica anunciando la necesidad de la “genealogía de los conceptos del entendimiento” que desarrollará a continuación. El cambio de pregunta con que se interrogará la estructura de la subjetividad, y que inaugura la indagación genealógica, pretende menos desterrar el pensamiento especulativo, que reconducirlo al análisis de una razón ya existente y actuante pero que, por ese mismo motivo, no puede ni debe ser deducida a priori, sino comprendida en el movimiento efectivo de su constitución. Sin duda, el papel que Herder otorga al lenguaje, a la percepción y a la existencia intersubjetiva del hombre en ese proceso formativo del entendimiento constituyen los elementos más originales de su planteo en cuanto a las

⁶⁷ Apelamos al término intentando sugerir una cierta resonancia de esta situación con la descrita por Jameson a propósito del arte modernista. Cuestionando la identificación lisa y llana entre la dimensión estética y lo social operada según él por el Arte postmoderno, Jameson define al “sentimiento de que lo estético sólo puede realizarse y encarnarse plenamente allí donde hay algo más que lo meramente estético” y no a la experimentación con formas heredadas o la invención de nuevas, como el signo distintivo del Modernismo. Pero ese horizonte tansestético del Modernismo es necesariamente omitido por una estética filosófica. Ella “podrá describirlo todo sobre la obra de arte y sus funciones y efectos, salvo lo que trasciende todas esas cosas y erige en primer lugar a la obra como modernista: su trascendencia de lo meramente estético.” (Jameson, F.: *El giro cultural*, op. cit., p. 138) Algo semejante parecería ocurrirle a una perspectiva exclusivamente epistemológica en relación a las implicancias del “giro lingüístico” introducido por la filosofía del lenguaje del Romanticismo alemán, cuando evita pensar el horizonte sobre el cual aquella filosofía se planteaba el problema del conocimiento: el de la práctica (específicamente humana) de transformación de las condiciones naturales de existencia del hombre en su experiencia del mundo.

⁶⁸ Herder, J. G.: “Entendimiento e experiência. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura”, op. cit., p. 63 (el subrayado es nuestro)

problemáticas que inaugura, a ellos nos referiremos enseguida. Pero no menos original es el esfuerzo realizado para establecer la singularidad del modo de la crítica que él quiere encarnar y que produce también *como problemática* novedosa la cuestión de las formas de reapropiación de la tradición, en un intento -fallido a nuestro entender- de desplazar la figuración del movimiento crítico desde las metáforas espaciales a las temporales.

Si la Filosofía Crítica se perdió por preguntarse sobre las posibilidades trascendentales de la razón olvidándose a sí misma como razón existente, no será trascendiendo la trascendencia en un movimiento aún más ascendente, dice Herder, que se superarán sus límites. Y, sin embargo, tampoco se trata de un descenso: “no se piense que la crítica de la razón pura deba descender del elevado plano en que se sitúa y que la especulación más sutil se torne gramática”⁶⁹. Ni ascenso ni descenso, entonces, sino “retorno”: “En vez de trascender, hagamos que la razón regrese a aquello que originariamente poseía, esto es, que regrese a sí misma con una pregunta: ¿cómo llegaste a tí y a tus conceptos?”⁷⁰, anuncia Herder en un planteo en el que puede leerse no únicamente el nuevo programa genealógico propuesto para la filosofía, sino también una problematización del tratamiento de la tradición filosófica por parte de la metacrítica. En otras palabras, si Kant -amén de su criticismo- no se había planteado el problema de indagar de dónde provenían las categorías que utilizaba, y había podido prescindir, por lo tanto, de un cuestionamiento sobre las formas de reapropiación de la tradición filosófica, éste era, en cambio, un problema central para Herder. Y es un problema novedoso en tanto es nuevo el gesto que lo postula como tal. En cuanto a los contenidos heredados de la tradición, si por un lado quedaba claro que la crítica no podía realizarse desde el interior de la filosofía de Kant -marcada por la doble ausencia de una reflexión sobre el lenguaje y sobre la historicidad del pensamiento-, debido precisamente a la centralidad de la *Bildung*, de una definición de la razón y la cultura como procesos formativos ininterrumpidos, tampoco podía hacerlo desde su exterior. Por eso, antes que contraponer la Filosofía Crítica

⁶⁹ Ibidem, p. 62. Como veremos más adelante Herder coquetea, sin embargo, con la idea de que la verdadera crítica de la Razón devenga Fisiología: “Fisiología de las fuerzas humanas implicadas en el conocimiento”, lo cual obviamente no le dejará de ser recriminado por Kant. La forma particular en la que Herder concibe esa Fisiología sería incomprensible, no obstante, al margen de la consideración de su filosofía de la naturaleza y su relación con la filosofía de la historia, cuestión que abordaremos enseguida. Pero cabe dejar señalado que si la posición de Herder conduce finalmente a un movimiento homogeneizador, éste consiste en una espiritualización de la materia y no en una biologización del Espíritu.

⁷⁰ Ibidem, p. 63

a una verdad exterior a ella, lo que se le exige es, en definitiva, que ella se comprenda a sí misma como parte de un devenir: se le exige que en tanto filosofía de la conciencia se reconozca como momento de la filosofía de la historia, anticipando un reclamo cuyo autor reconocido será Hegel.⁷¹

Lo anterior sugiere no sólo que su posicionamiento en relación a Kant era problemático para los metacríticos sino que plantear la problematicidad de las formas de reapropiación de la tradición constituía uno de sus objetivos más relevantes. Pero esto significaba una mutación del concepto de crítica, y del mismo pensamiento, que apuntaba a señalar una compenetración, una íntima proximidad que sin embargo no era ni identidad ni mera repetición, del pensar con lo pensado, de la crítica con su objeto, del presente con el pasado, que el perspectivismo impedía pensar. La crítica no se desplegaba reclamando un cambio de perspectiva que contemplara al mismo objeto exterior -en este caso, el saber filosófico heredado- desde otro ángulo: ella cuestionaba que tal exterioridad fuera posible. El kantismo no podía ser desconocido como una filosofía simplemente errada y descartable, sino que estaba marcado por una inconciencia que podía, y debía, ser trabajada retornando reflexivamente sobre su propia relación con el pasado y con su lenguaje. En otros términos: ni la filosofía del lenguaje ni la de la historia pretendían reemplazar a la filosofía del cogito y al criticismo sino desarrollar lo que ellos no podían desarrollar. Pero tales observaciones nos ubican también en el umbral de otro problema que para nosotros resulta central y que es el de determinar en qué sentidos esos desarrollos perpetuaban y en cuáles transformaban el concepto de razón predominante en la filosofía hasta entonces. La crítica al purismo de la razón ¿introducía una discontinuidad radical en el pensamiento occidental? Si bien no es independiente⁷² de ella, esta cuestión excede la pregunta sobre si las Filosofías del Lenguaje y de la Historia podían ser formuladas desde el interior de la Epistemología kantiana e introduce otra: la de si esas Filosofías consiguen superar - tal como, según el planteo de

⁷¹ Este esfuerzo por imaginar un modo de la crítica que trascienda la confrontación de espacios exteriores los unos a los otros se ve, a nuestro entender, necesariamente limitado por la ausencia de un cuestionamiento de la concepción espacializada y continua de la temporalidad que domina el pensamiento occidental y cuya conclusión lógica es una filosofía de la interioridad. Pero se trata de una interioridad que ha tenido que incorporar las “impurezas” de la determinación histórica y de la organización corporal del hombre, y que -sobre todo- ya no puede concebir ni al conocimiento ni al pensamiento en general, desconectados de la orientación práctica del hombre en un mundo preexistente.

⁷² Y no es independiente, entre otras cosas, porque tanto la interpretación analítica y formalista que no ve allí más que un perfeccionamiento de la reflexión sobre los esquemas normativos que enmarcan la acción, como los que se apresuran a denunciar la abrupta emergencia del mito en el seno de la sana razón occidental, impiden pensarla.

Hamann que citábamos más arriba, se lo proponían- la dicotomía espíritu/materia. En sus propios términos, únicamente una tal superación podría haber sido considerada no sólo como una verdadera discontinuidad en relación a Kant sino también al pensamiento occidental en general.

El problema que querríamos plantear es, entonces, el modo en que las filosofías del lenguaje y de la historia elaboradas por Herder ensayan esa superación sobre la base de una revisada Filosofía de la naturaleza. Pero antes de abordarlo, una palabra más sobre la singularidad herderiana del movimiento metacrítico y su relación con dos búsquedas, asociadas a dos modos de razonamiento y argumentación, que parecen contradictorias: la circular, aporética o paradójal, por un lado, y la genealógica por otro. Como señalábamos más arriba, es Herder mismo quien denomina “genealogía” al estudio del proceso de constitución de los conceptos del entendimiento y es también él quien sostiene la prioridad genealógica del lenguaje en relación a la formación de las funciones de aquel⁷³. Ahora, bien, si por prioridad genealógica entendiéramos una antecendencia cronológica sería necesario suponer cosas tales como que sólo una vez definitivamente configurado todo el lenguaje sería posible comenzar a pensar, lo cual no sólo entraría en la más absoluta contradicción con la idea de una circularidad sino que tornaría impensable toda innovación lingüística. Para evitar confusiones semejantes es que, al referirse a la “íntima relación” entre la sensibilidad y el entendimiento, Herder aclara que si bien sin los sentidos no es pensable ningún entendimiento humano “en cada sensación que se procesa al nivel de los sentidos del hombre, está presente, desde la infancia, el entendimiento”, dejando descartada la posibilidad de una relación sucesiva entre los términos. El planteo genealógico de Herder parecería estar más cercano a la afirmación de una antecendencia lógica (en el sentido ya aludido de, por ejemplo, el lenguaje como condición de posibilidad del pensamiento conceptual, es decir, su a priori) que ya no resulta incompatible con la afirmación de la impureza (es decir, de la no antecendencia cronológica) de la condición. Sin embargo lejos de ser unívocamente circular e intentar sostener hasta sus últimas consecuencias el planteo de la imposibilidad radical tal como hace Hamann, en nuestra opinión la búsqueda herderiana se halla traspasada por un doble movimiento: hacia adentro, sostenido en la necesaria co-presencia de los términos, en la demostración de la imposibilidad de pensarlos

⁷³ Como veremos enseguida, el mismo lugar genealógicamente prioritario ocupa la sensibilidad en relación al lenguaje y al entendimiento

como exteriores o anteriores los unos de los otros sin llegar a postular su identidad; y “hacia abajo”: conceptualizando esas diferencias como estratos diferenciales de una misma identidad, es decir, pensándolas como manifestaciones visibles de lo mismo, de una misma fuerza que los recorre y, a cuya luz, lo que parecía desafiar toda lógica de la subsunción, se revela como eslabón de una misma cadena.

Ahora bien, el pensamiento herderiano parecería moverse en un doble sentido no sólo en sí mismo, en la singularidad de su filosofía concebida como horizonte último, sino también en la forma en que se relaciona con la conciencia filosófica de su época. Más arriba sugeríamos que la postulación de la relación con la tradición filosófica como un problema, implicaba la conciencia novedosa de una distancia y una proximidad que debían ser tematizadas por el pensamiento pero para lo cual parecían insuficientes las metáforas de la interioridad y de la exterioridad: para Herder resulta tan inconcebible un pensamiento *fuera* de la tradición como una crítica que deje inalterados los términos presentes *en* ella. En la Alemania de finales del siglo XVIII, la razón, la conciencia, la subjetividad, eran algunos de esos términos claves que no se podían ni abandonar ni dejar inalterados y sobre los cuales el pensamiento de Herder se mueve constantemente, pero lo hace -creemos- nuevamente en una doble dirección. En primer lugar, *hacia adentro* de la conciencia filosófica de la época, profundizando la noción de sujeto como sí mismo, dueño de sus representaciones y libre en tanto dominador de la naturaleza externa e interna, pero ahora identificable -además- con la subjetividad efectivamente existente. El sí mismo no es ya una subjetividad trascendental, es decir, no describe ya la arquitectura de la *posibilidad* del sujeto sino la realidad efectiva del hombre, el destino de cuya humanidad sigue estando, para Herder, ineludiblemente asociado a la perpetuación de esa mismidad que es ahora concebida como un logro históricamente alcanzado. Sin embargo, en tanto piensa el ser social, corporal, e histórico de ese sí mismo, la reflexión de Herder parecería moverse, en segundo lugar, *hacia abajo* de esa conciencia filosófica epocal en el sentido de la historia y la sociedad pero también en el de una redefinición de la naturaleza en general y de la naturaleza humana en particular.

Es como parte de este segundo movimiento descendente que Herder re-descubre el rol del lenguaje en la formación del entendimiento a nivel del individuo, y el de la educación y la tradición -en el cual aquel se presenta en un mayor nivel de complejidad- a

nivel del desarrollo filogenético de la humanidad. El destino de la razón es -sigue siendo- dominar el mundo, pero prestándole atención al lenguaje comprenderemos que ella no nació ni como una facultad individual, ni independientemente de la organización corporal humana, y que tampoco ha estado dada tal como existe hoy desde el comienzo. La razón no es una posibilidad sino un existente, pero ese existente es *Bildung*, formación en la experiencia del mundo, y muta de acuerdo a ella. La preocupación por la participación del lenguaje en la génesis y transformación de lo humano se encuentra, de este modo, asociada a las otras dos búsquedas que constituyen la columna vertebral de este movimiento descendente: la de la intersubjetividad por debajo del sujeto y la del cuerpo por debajo de la razón. Pero ellas deben ser, a su vez, comprendidas en su asociación con una tercera: la de la *práctica vital* entendida como orientación general en el mundo y su transformación por el hombre, por debajo del conocimiento.

El pensamiento y la razón conocen el mundo pero lo conocen satisfaciendo deseos y necesidades del hombre. La orientación cognitiva del hombre frente al mundo debe ser comprendida dentro de este trasfondo vital y no éste reducido a aquella. El lenguaje no atesora únicamente las formas en que hasta ahora hemos conocido el mundo sino, sobre todo, aquellas en las que lo hemos vivido. Y esas formas de vida exponen a la razón filosófica ante el escenario de una máxima *variación*, determinada tanto por la diversidad de climas y geografías que van afectando la vida sensitiva de nuestra especie, como por las diferencias existentes entre las múltiples representaciones que los hombres se forjan del mundo en el que actúan y sin las cuales serían incapaces de orientarse en él. Ellas no nacen con cada individuo ni son producto exclusivo de sus sentidos, sino que constituyen formas culturales producidas intersubjetivamente y transmitidas por la tradición, en las que se combinan los más inmediatos conocimientos prácticos con las más abarcativas textualidades mitológicas; pues “(d)ondequiera que haya movimiento en la naturaleza” – dice Herder- “donde una cosa parece vivir o mudarse sin que el ojo advierta las causas del cambio, allí oye voces y locuciones que le explican con algo no visto el misterio de lo visto.”⁷⁴ Así, “[c]ada nación posee un espíritu imaginativo propio y tanto más arraigado cuanto que es algo suyo peculiar, nacido de su cielo y de su tierra natal, de su estilo de vida, y transmitido de sus mayores y antepasados.”⁷⁵ Su estudio permitiría elaborar una verdadera

⁷⁴ Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, op. cit., p. 229

⁷⁵ *Ibidem*, p. 228

“geografía del espíritu poético”. Pero, al mismo tiempo, nos revelaría que lo que “un pueblo juzga parte imprescindible de su acervo conceptual, otro no lo ha pensado jamás”, y así, atravesaríamos “la tierra errantes en un laberinto de fantasías humanas.”⁷⁶ Algo semejante sucedería si consideráramos aquella multiplicidad de formas diacrónicamente. Ella nos revelaría cuán transitorio es todo en la historia; entonces veríamos que con “nuestros pies hollamos el polvo de nuestros antepasados, y [que] nuestra vida transcurre sobre los escombros de constituciones y reinos destruidos”⁷⁷

Pero no es este camino de errancia el que ha de seguir la razón, cuya verdadera tarea consiste en “determinar el centro del laberinto al que retornan todos los caminos como los rayos fraccionados al sol.”⁷⁸ Y así, en lo que respecta a las orientaciones vitales a partir de las cuales los hombres forjan sus representaciones, será preciso reconocer un mismo proceso de observación, denominación, apropiación y dominio, atravesando las mayores distancias espaciales y perfeccionándose progresivamente en el sucederse de las generaciones; proceso que si bien se manifiesta en el despliegue de las ciencias y de las artes producido por el género humano, tiene su modelo en el lenguaje. “Por éste, y por él sólo, fueron posibles la percepción, el conocimiento, la percepción retrospectiva, la apropiación y una serie ordenada de pensamientos”⁷⁹ que más tarde dieron lugar al nacimiento de las artes y las ciencias; y esto debido a que

“el hombre que había captado una denominación simbólica de los animales, poseía con esto el fundamento para domesticar los domesticables, utilizar los utilizables y conquistar la naturaleza en general para sus fines personales. Cada vez que se apropiaba alguna cosa no hacía más que concebir un símbolo de un ser domesticable, utilizable y susceptible de pertenecerle en propiedad para luego designarlo por una palabra o comprobar el concepto mediante un experimento. En la mansa oveja, por ejemplo, observó la leche que mamaba el cordero así como la lana que calentaba su mano al tocarla, y luego trató de apropiarse tanto lo uno como lo otro (...) De esta manera se encaminó a todas las artes por nada más que el proceso de alguna característica captada y de su fijación por la acción, un signo”⁸⁰

Era él quien lo había producido y quien, produciéndolo, había configurado al mundo como compuesto de parcelas de unidades apropiables por él, quien pasaba a revelarse como su

⁷⁶ Ibidem, p. 233

⁷⁷ Ibidem, p. 487

⁷⁸ Ibidem, p. 233

⁷⁹ Ibidem, p. 275

⁸⁰ Ibidem

dueño, es decir, como el “sí mismo” que había sido capaz de “(encerrar) en diques la inmensa marea de sus afectos” dándole símbolos racionales mediante la palabra, y que como tal “sí mismo” revela un núcleo de humanidad trascendente a la muerte de los ejemplares, sean éstos individuos o pueblos, y en el cual es posible reconocer al espíritu victorioso:

“¡Áurea cadena de cultura que enlazas toda la tierra y tocas a través de todos los individuos hasta el trono de la Providencia: desde que me fue dado reconocerte en tus eslabones más gloriosos y seguir tus huellas a través de los sentimientos de padres y madres, amigos y maestros, la historia ya no es para mí lo que antes parecía: una devastación sacrílega sobre tierra sagrada!”⁸¹

De este modo, la orientación “descendente” del planteo herderiano, que exigía detenerse en la multiplicidad de las formas de vida de los distintos pueblos, convive con una perspectiva universalista, que, como sugeríamos más arriba, lo lleva a adoptar e incluso profundizar ideas vigentes en aquella época, y concernidas, fundamentalmente, con la definición de un único concepto de razón y de humanidad reconocibles como lo mismo independientemente de las variaciones.

Pero ¿son compatibles estas dos orientaciones? Dicho de otro modo: ¿es posible fortalecer la idea de un sí mismo productor de la unidad y conquistador del mundo, mostrando el condicionamiento social del individuo, el enraizamiento corporal de la razón, y su mutabilidad? Esta pregunta introduce tres dimensiones. La primera, referida a la determinación social del individuo, se asocia a la centralidad que, en el pensamiento de Herder, pasarán a tener los pueblos como verdaderas unidades del análisis histórico. Al sostener que el lenguaje cumple un lugar irremplazable en la formación de la razón, siendo a su vez éste incomprendible como producción de un sujeto individual, Herder está sosteniendo la antecendencia lógica de la comunidad en relación al individuo. Si bien el organismo humano es un tejido dispuesto para el lenguaje⁸² éste sólo se desarrolla en la intersubjetividad acumulándose en él y transmitiéndose por él el saber, las experiencias y los errores de una comunidad dada, en cuyo seno se conforma la singularidad individual. Pero si queda claro que la sociologización mina la pretensión de autonomía de la razón individual, esto no implica necesariamente que el mismo concepto de subjetividad como

⁸¹ Ibidem, p. 266

⁸² Volveremos sobre este punto a propósito del problema de la naturaleza humana y su relación con el lenguaje y la historia en la obra de Herder.

mismidad dueña de sus representaciones y libre en tanto dominadora de la naturaleza externa e interna no pueda sea perpetuado en la figura colectiva de la sociedad. Si este fuera el caso, el giro intersubjetivo, no afectaría tanto a la definición de sujeto como a su identificación con la subjetividad individual.⁸³ En cuanto al redescubrimiento de la corporalidad y a la idea de un devenir formativo de la razón ¿se trata de una contradictoria historización y naturalización de la razón? ¿De una naturaleza humana que queda excluida de la historia y aparece como su determinación exterior pero que permite pensar, al mismo tiempo, las determinaciones históricas del hombre? ¿De una naturaleza redimida de su condición de mero material de apropiación? ¿O de una historia y una naturaleza cuya misma diferencia se disuelve en las manos de un gran espíritu que detenta los hilos y se expresa en ambas por igual vulnerando cualquier pretensión de exterioridad y postulando, al mismo tiempo, la más absoluta de las interioridades espirituales?

La impurificación de la razón y los sentidos de la “afinidad”

Como Hamann había dejado señalado en el irónico título de su artículo sobre Kant, la piedra de la discordia entre el “jurista de la razón” y los metacríticos era el “purismo” presupuesto en la arquitectura de la subjetividad trascendental. Ese cuestionamiento parecía avanzar en dos sentidos asociados pero no idénticos: el reenvío a la experiencia socavando la pureza del apriorismo de las categorías y las intuiciones, por un lado, y la impurificación de cada uno de los términos de las dicotomías, por el otro. El primero minaba la pureza kantiana del trascendental mostrando el origen mundano y patológico - es decir, contingente⁸⁴- de esas categorías que retenían, no obstante, su necesidad en tanto condición lógica del pensamiento. El segundo extraía las consecuencias de esa circularidad en relación a la identidad positiva de los conceptos que las dicotomías enfrentaban, es decir, atentaba contra el purismo mostrando la presencia de lo otro en lo uno: de la sensibilidad en el entendimiento, de la corporalidad en la razón, etc.. Pero ¿qué significaba para Herder

⁸³ Siempre que eluda la tentación de un determinismo unívoco y lineal, esa sociologización representa, no obstante, una complejización del problema de la mismidad puesto que la unidad del sujeto colectivo debe contemplar ahora la relación de mutua determinación entre el individuo y la comunidad.

⁸⁴ “Contingente” siempre y cuando ese mundo experimental no fuera concebido como ya predeterminado, lo cual, como veremos, no es necesariamente el caso de la filosofía herderiana de la historia. Pero aún en el caso de esa predeterminación el elemento aporético persiste en tanto aquello que aparece como condición del pensamiento es, al mismo tiempo, resultado de un devenir.

pensar esa presencia y de qué modo era posible hacerlo? En primer lugar, unificando. Invirtiendo el camino presupuesto en el purismo, la metacrítica se proponía como unificación, es decir que, como señalábamos más arriba, debía argumentar la “unidad última” oculta en las separaciones introducidas por las dicotomías. No obstante, puesto que su recusación consistía en la afirmación de una íntima *unión* y no de una igualdad, lo unido persistía como diferente, pero esa diferencia ya no era postulada como heterogeneidad radical de términos autosuficientes e independientes el uno del otro, sino como diferencia de lo *semejante* o *afín*. El problema que surge entonces es el de determinar de qué modo, o modos, argumenta Herder esa *afinidad* a partir de la forma en que define a los términos y su relación. ¿Se trata de atributos de una misma sustancia? ¿Son cuerpo y alma, espíritu y materia dos sustancias inconmensurables pero ambas activas y significativas que se hallan en una relación horizontal e inmanente de mutua determinación? ¿O se trata de una relación jerarquizada donde la afinidad de la materia con la fuerza que se manifiesta en ella está garantizada porque también aquella se encuentra teleológicamente “orientada” por una voluntad que, si bien en principio parecería trascendente a ambas, se le ofrece al alma como un espejo en el que reconocerse?

Como sugeríamos más arriba, es esta última posibilidad la que marca la intención argumentativa herderiana, particularmente en su Filosofía de la Historia de la Humanidad. En tanto reconocer la “afinidad” de lo viviente y “determinar el centro del laberinto al que retornan todos los caminos como los rayos fraccionados al sol” resultan allí dos movimientos indisociables, y puesto que esa determinación del “centro” significa, para Herder, comprender a lo múltiple como expresión/realización de una misma voluntad que aún cuando parezca contradecirse a sí misma aferra todos los destinos que a nosotros nos parecen irremediabilmente diversos en un único plan, la lógica de la afinidad se resuelve allí en una lógica de la identidad que comprende a las diversas formas de vida como eslabones de una misma cadena: la de la Historia Universal de la Humanidad. ¿Hasta dónde podría permitir ella pensar las diferencias sin ver amenazada su propia positividad, una positividad –recordémoslo- a cuyo reconocimiento se asocia la posibilidad de que la Historia ya no aparezca como “una devastación sacrílega sobre tierra sagrada”? Más adelante volveremos sobre este problema, señalemos por ahora únicamente que una de las formas en las que -en su afán por definir esta Filosofía positiva de la Historia que permita

trascender la horrorosa visión de un cúmulo ruinoso- Herder concibe ese principio de “afinidad”, nos conduce a un concepto teleológico de la naturaleza y de la historia en el cual su misma diferencia se disuelve en el sentido de una espiritualización que, aún cuando deje librado el destino de los hombres a su propia productividad, postula *todo* devenir como el despliegue de una *misma* interioridad. En otros términos (que retomaremos más adelante), a nuestro entender, no basta con que Herder persista en diferenciar el carácter natural del cuerpo humano del desarrollo de su verdadera humanidad en la “cultura” y la “historia”, si antes ha espiritualizado a la naturaleza de modo tal que también ella aparece como un eslabón de esa única cadena del sentido. “El fin de la naturaleza humana es ser humano y con este fin Dios puso el destino de la especie humana en sus propias manos”⁸⁵, dice Herder en una frase que bien podría haber sido extraída de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de Hegel, si no hubiera sido escrita alrededor de treinta años antes. Pero en Herder, aún más que en Hegel, las “propias manos del hombre” son predominantemente los medios expresivos de una voluntad que bien puede haber dejado de ser exterior sin haber abandonado su trascendencia. Ella se anuncia, interiorizada, en un ser que, al desplegarse como historia, realiza su esencia, pero lo hace, además, en armonía con una naturaleza orientada por las mismas fuerzas espirituales que se manifiestan en la historia:

“O bien la acción de nuestra alma no tiene nada de análogo en este mundo, y entonces no puede comprenderse como actúe en el cuerpo ni cómo otros objetos puedan influir sobre ella, o bien es ese celestial espíritu luminoso e ígneo, invisible, que corre por todo lo viviente y une todas las fuerzas de la naturaleza”⁸⁶

Este pasaje muestra de un modo sumamente elocuente que, para este Herder, la cadena que liga el último reducto de la materia inorgánica con las más elevadas producciones del espíritu es una y la misma, y que lo “afin” es, en definitiva, lo habitado por el mismo espíritu que –pura luz- no cesa de elevar a los mortales desde la tierra al cielo, liberándolos -exigiéndoles que se desprendan, sin penas y con promesas de gloria- progresivamente de su “envoltura exterior”. Es cierto que el costo de esta elevación podría parecer demasiado elevado –señala Herder, quien no evita considerar los elementos negativos-, puesto que convierte a una especie en botín de la otra; y, sin embargo, esa destrucción se transmuta inmediatamente en mera apariencia: “Alejad la envoltura exterior

⁸⁵ Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, op. cit., p. 490

⁸⁶ *Ibidem*, p. 135

y desaparece la muerte de la creación, toda destrucción es un paso a la vida más elevada.”⁸⁷

Y no es otro que el argumento de esta gradual elevación al que Herder apela para explicar el origen y el destino de lo humano: en él, aquel espíritu luminoso, alcanzó

“la máxima finura a que podía llegar en una estructura terrenal; mediante ella el alma actuó casi omnipotente sobre sus órganos, irradiando en sí misma con una conciencia que estimula lo más íntimo de sí misma. Mediante ella, el espíritu se llenó de noble ardor y gracias a la libre autodeterminación supo, por así decirlo, colocarse fuera del cuerpo, y hasta fuera del mundo, y dirigirlo. Por lo tanto adquirió poder sobre él”⁸⁸

La odisea del espíritu culmina, previsiblemente, en la dominación del mundo, y el sentido de la afinidad se resuelve, de ese modo, en la justificación del sometimiento por la consecución del fin. (El espíritu universal tendrá que pisar algunas florecillas a su paso, diría Hegel...)

Y, sin embargo, las inconsecuencias herderianas dejan insinuados, como a la vera del camino principal, los rasgos de otro concepto de afinidad que si bien no resulta incompatible con el lema racionalista del conocimiento para el dominio, sienta, al mismo tiempo, las bases para la crítica de su justificación. Y tal vez sea en ese texto crítico sobre Kant, que mencionábamos anteriormente -y que es también uno de los últimos escritos por Herder- donde se desplieguen los elementos más propiciatorios para semejante lectura de su obra.

¿Un cuerpo *por debajo* del cogito?

Si bien indisociable del nivel de la intersubjetividad y su énfasis en el papel de la transmisión, la educación y la tradición en la constitución de la razón, en el texto “Entendimiento y experiencia” -que ahora volvemos a considerar-, la unidad en cuestión es la de lo humano en un sentido ontogenético, y el argumento polémico se centrará fundamentalmente en torno al papel de la sensibilidad en el proceso formativo del entendimiento en el horizonte de la experiencia del individuo. Pensar –señala Herder a Kant- es hablar interiormente, y al hacerlo nuestro espíritu crea permanentemente para sí la unidad a partir de la multiplicidad; pero,

⁸⁷ Ibidem p. 137

⁸⁸ Ibidem, p. 135

“para aprehender esa multiplicidad en su conjunto y para descomponerla, la naturaleza no nos dotó de intuiciones huecas o de formas lingüísticas vacías a priori, sino de *sentidos reales*, esto es, de órganos que no sólo aportan al entendimiento *su material* sino que también lo *preparan* (...) De ahí que no sea desapropiado decir que el entendimiento ve por el ver y oye por el oído, pues sin estos sentidos no podría ni ver, ni oír, y, por consiguiente, tampoco podría ser entendimiento. Los sentidos hacen un trabajo previo de formación, esto es, dan al entendimiento la multiplicidad transformada en unidad, unidad que él no tiene que crear, mas sí reconocer, para de ella apropiarse, revelándose precisamente en ese acto como entendimiento.”⁸⁹

De la fantástica riqueza de esta cita, dos cuestiones llaman inmediatamente la atención y por motivos que parecerían diametralmente opuestos. La primera, relacionada con el trabajo formador y no meramente receptivo con que se asocia la actividad sensorial y que tematiza la presencia de un cuerpo productor e irreductible al sujeto de conciencia, debido a su notable originalidad. La segunda, referida a la identificación del entendimiento y la conciencia con la práctica de apropiación, y asociada explícitamente -por Herder- a la capacidad del espíritu para elevarse sobre lo otro y dominarlo, debido a su igualmente notable continuidad con los aspectos más ríspidos de la filosofía de la conciencia. Esa filosofía no sólo tiende a postular -como señala Merleau Ponty en un pasaje de la *Fenomenología de la Percepción* al que enseguida volveremos- “la transparencia de un objeto sin recovecos” y “la transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser”, sino que en ella se perpetúa una tendencia más general del pensamiento occidental a oponer la actividad y espontaneidad subjetivas, a la pasividad y la receptividad de una materia cuya conceptualización no se limita a la materialidad externa, sino que abarca también aquello que en el hombre mismo era considerado como mera superficie de impresión de la exterioridad: su cuerpo. Ahora bien, sostener esta definición del cuerpo como materia-pasiva-receptiva, no significa necesariamente postular una autonomía absoluta del pensamiento en relación a la corporalidad – el planteo de Kant, por ejemplo, supone el enraizamiento de la conciencia en el cuerpo humano y no concibe la actividad categorial independientemente de la sensibilidad-, pero sí significa que no es allí donde la filosofía de la conciencia considerará pertinente comenzar una reflexión sobre lo humano.

⁸⁹ Herder, J. G.: “Entendimento e experiêcia. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura”, op. cit., p. 68 (subrayado en el original)

Como enfatiza Kant en su reseña del primer tomo de *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*⁹⁰, semejante estudio podría, en todo caso, ser revelador en cuanto a la animalidad del hombre pero no en cuanto a su humanidad. Éste debería comenzar allí donde es posible detectar el nacimiento de una unidad que no estaba previamente dada en el mundo y que, en tanto tal unidad, tiene su origen en las operaciones del esquematismo, es decir, en un sujeto epistemológico que, como conciencia, pone frente a sí al mundo en tanto objeto. Y podría decirse que lo que Herder cuestionará a esta formulación es menos su asociación de lo humano con la producción y el reconocimiento de la unidad como *suya*, que la idea de que ella constituya exclusivamente el producto de un sujeto de conciencia, desanclado de la experiencia de una corporalidad activa y cambiante: hay una actividad sensible que es dación de forma, que es organización de la multiplicidad y producción de la unidad, y que no sólo no es reductible a la actividad categorial del entendimiento, sino que –aún más- es su precondition. Y esto no debido a que sea cronológicamente anterior a la entrada en escena de la actividad intelectual, sino a que -para Herder- esta última sólo es concebible como actividad localizada en un cuerpo *productor*, él mismo, de síntesis sensibles y sitio de la experiencia sedimentada. Tanto la filosofía del lenguaje de Herder, como su noción de cultura, serían incomprensibles independientemente de ese enraizamiento de la conciencia que supone un “redescubrimiento de la corporalidad” cuyo sentido es -no obstante- necesario explorar. A los fines de especificar el objeto de la crítica herderiana cabe insistir, sin embargo, antes, sobre el hecho de que, en el texto que estamos considerando, la idea de que pueda existir una conciencia no localizada constituiría un absurdo no debido a que, como en Descartes o Kant, siendo el cuerpo el nexa ineludible de esa conciencia con la exterioridad, de ese modo ella no tendría nada que conocer, sino debido a que, constituyendo la corporalidad el sitio de su configuración, ella no podría llegar a constituirse. En otros términos, si para Kant la radicación de la conciencia en un cuerpo registrador era necesaria para hacer accesibles las impresiones del exterior a las categorías del entendimiento que eran las verdaderamente activas, aquí es el cuerpo mismo el que realiza una actividad sintética, actividad sin la cual no habría ni síntesis sensible ni formación posible del entendimiento.

⁹⁰ Kant, I.: “Recensión de las ‘Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad’, de J. G. Herder” (1785), en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999

Detengámonos, ahora, en esta doble dimensión en la que Herder concibe la *actividad sensible*. Ella es, en primer lugar, *formadora* de una unidad no asimilable a la síntesis intelectual pero indispensable para su formulación. La percepción no aporta al entendimiento un material amorfo sobre el cual operar sino que realiza un trabajo selectivo y organizativo en el océano de las sensaciones, imprimiéndoles un orden significativo para el sujeto. Y este trabajo, que no configura al mundo como objeto de conocimiento enfrentado a la conciencia, es, sin embargo, indispensable para la orientación vital del individuo en él: se trata de una *actividad* no comprensible como esquematización pero productora de una unidad de sentido. Provocador, Herder amenaza incluso con invertir los términos en los que la relación entre la sensibilidad y el entendimiento eran habitualmente concebidos, al asociar a la sensibilidad con el rol creador y al entendimiento con el “mero” reconocimiento de lo que le es “dado” por la percepción: son los sentidos los que dan al entendimiento la multiplicidad transformada en unidad, “unidad que él no tiene que crear, mas sí reconocer”. No se trata, sin embargo, de una inversión. Por un lado, debido a que – como ya mencionamos- Herder no identifica la síntesis sensible con la intelectual; que continúa siendo una prerrogativa del alma humana y no del cuerpo como sitio de la percepción. Si, por otra parte, las capacidades creadoras del entendimiento parecerían quedar momentáneamente en un segundo plano, a cambio se le otorga el poder del reconocimiento de la unidad para sí y de sí mismo en ese reconocimiento, poder que no sólo no es asimilable aquí con una pasiva receptividad sino que, en tanto garantiza su derecho a la apropiación, constituye la actividad verdaderamente singular del espíritu. Más adelante, en este mismo texto, Herder describirá con pasmosa lucidez el núcleo irreductible del “sí mismo” sin intentar ocultar la lógica religiosa del reconocimiento especular que le subyace: “Te reconocerás a ti mismo; en cada dado reconocerás en la multiplicidad la unidad que te pertenece”⁹¹, reza uno de los “mandamientos del entendimiento”.⁹² Pero ya aquí había dejado establecido el vínculo inescindible entre reconocimiento/ autorreconocimiento y apropiación como la actividad finalmente distintiva del entendimiento humano: es en el acto de apropiación en el que él se revela como entendimiento, apropiación -incluso- del cuerpo en que se ha formado.

⁹¹ Herder, J. G.: “Entendimiento e experiência. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura”, op. cit., p. 82

⁹² Ibidem

Ahora bien, hay un tercer motivo para descartar la hipótesis de la inversión y que, al mismo tiempo, nos permitiría desarrollar uno de los aspectos más interesantes, a nuestro entender, de la posición de Herder: la intuición de la práctica como un sitio donde espontaneidad y receptividad confluyen, y donde la unidad y el sentido no surgen de una decisión unilateral y normativa, sino de la elaboración de una sugerencia que le ha sido ofrecida al sujeto por una materialidad co-participante en la producción de lo nuevo y del sentido. Espontaneidad y receptividad confluyen en la percepción, que ahora es concebida como una instancia productora de síntesis y no pasivamente duplicadora de la exterioridad; pero coinciden también en una práctica intelectual entendida como la elaboración llevada a cabo por una conciencia de aquello que *le ha sido sugerido* por su cuerpo en la experiencia del mundo, y en la cual se da simultáneamente un conocimiento de la exterioridad y de la interioridad que, si en el segundo caso -es decir, en lo que respecta al conocimiento de sí- está lejos de la idea de una conciencia autotransparente, en el primero -es decir, en lo que respecta al conocimiento de la exterioridad- no procede imponiendo una forma abstracta sobre una materialidad inerte. Y es que en este análisis de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento a partir del cual Herder busca dar cuenta del proceso de formación del pensamiento humano en esta dimensión ontogenética, no hay “actividad” que no contenga un componente receptivo/imitativo, al tiempo que toda mimesis es concebida como una suerte de traducción que, si implica una comunicación en la cual se formulan sugerencias, supone también un trabajo de transposición de lo comunicado en el cual se van constituyendo y transformando los dos componentes de esa relación, es decir, supone la idea de una mimesis activa y a lo mimético como constitutivo.

El segundo sentido en que la sensibilidad debe ser comprendida como actividad es particularmente elocuente en relación a este aspecto de su pensamiento. Al referirse a la forma en que la visión construye esas unidades a partir de un ordenamiento espacial de la multiplicidad que es propio de ese sentido, Herder señala que al entendimiento no sólo le son dadas esas contigüidades ya ordenadas sino también la “lógica de la visión” que las produce según reglas determinadas y que el entendimiento sólo descubre en sí mismo porque su instrumento, ese sentido, *se lo muestra*. Y entonces concluye:

“Es, pues, a través de la visión que el entendimiento *aprende* a ejercitar con extrema sutileza su función innata (...) En contraposición, las artificiosas

intuiciones nunca le enseñan nada; en ellas no hay ni forma ni tampoco un modelo homólogo (*homólogon*) del entendimiento y su producción de juicios.”⁹³

La actividad sensible no se limita a entregar al entendimiento un material de segundo orden, una materia preelaborada. En la producción de esas síntesis el cuerpo humano se reveló como órgano de una energía receptiva/creativa que ahora se le ofrece al entendimiento como un homólogo en el cual él puede reconocerse a sí mismo como potencia creadora de sentido. La sensibilidad, y con ella la corporalidad, pasan de este modo a desempeñar una actividad *educativa* sobre el entendimiento: ellas le *enseñan* lo que él puede y es *atendiendo a esas sugerencias* de su cuerpo que él se descubre a sí mismo como potencia creadora. Pero entonces, y al igual que la sensibilidad, el entendimiento se revela *al mismo tiempo* como potencia creativa y receptiva. Aprehendiéndose como entendimiento, como fuerza espiritual, el entendimiento reconoce lo que el cuerpo le ha comunicado y se reconoce al mismo tiempo como corporalidad. Sólo al saberse de este modo el entendimiento llega a saberse y a constituirse como conciencia. Pero en este saber de sí mismo como corporalidad el cuerpo no se le da al entendimiento en la transparencia de un objeto colocado frente a sí; él ni siquiera comprende de qué forma ha recibido sus sugerencias, dice Herder.

La opacidad de la conciencia parecería surgir, entonces, como una de las conclusiones a las que conduce la demostración de su carácter encarnado y activamente receptivo de lo que la materialidad activa de su cuerpo le comunica. Pero es una conclusión que, a diferencia de la reflexión crítica sobre sus límites, no podía ser planteada en los términos de las dicotomías sujeto/objeto y cuerpo/alma, y que, en cambio, reclamaba un ejercicio previo de “impurificación” de la tradición cartesiana. Como señala Merleau Ponty en ese pasaje que evocábamos sólo parcialmente más arriba, ésta puede postular “la transparencia de un objeto sin recovecos” y “la transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser”, porque supone las nociones correlativas del cuerpo como una suma de partes sin interior, y del alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia; y agrega: “mientras esa purificación simultánea de ambos establece la claridad en nosotros y fuera de nosotros, la experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo.”⁹⁴ Unas páginas más adelante, se refiere, finalmente, a

⁹³ Ibidem, p. 69 (El subrayado de “aprende” es nuestro)

⁹⁴ Merleau Ponty, M.: *Fenomenología de la Percepción*, op. cit., p. 215

Herder, como habiendo descripto no sólo de una manera nueva la unidad del cuerpo, sino también -y a través de ella-, la unidad de los sentidos y del objeto, entendida como unidad antepredicativa del mundo percibido, fondo irreflejo presupuesto en toda expresión verbal y significación intelectual⁹⁵.

Al postular el carácter constitutivo de la comunicación entre un cuerpo sensible que indica, señala, muestra, y un entendimiento que se reconoce como potencia reconociendo esa actividad sensible del cuerpo y su propia receptividad, Herder parece estar conminando, efectivamente, a la reflexión a que reconozca ese estrato originario del sentir para realizar lo que Merleau Ponty postulará como la paradójica pero ineludible tarea de una reflexión radical: volver a encontrar la experiencia irrefleja del mundo para poder comprenderse a sí misma; una comprensión cuya paradoja radica en que si ella sólo puede ser reflexiva, *en* ella la reflexividad se mostrará como no plenamente reflexiva o, en otros términos, en que una verdadera reflexión será aquella que comprenda la impureza de la reflexión. Pero si, según Merleau Ponty, la experiencia del cuerpo nos revela “un modo de existencia más ambigua”, no es debido a que muestre a la experiencia sensible como la verdadera identidad de la reflexión, sino a que revela que lo singular de la reflexión se realiza en la comprensión de su no homogeneidad interna: sólo hay reflexión allí donde no hay sólo reflexión. Y así, en una asombrosa sintonía con el argumento más general de Herder sobre la existencia de una unidad sensible que, sin ser conceptual, está presupuesta en el surgimiento de la palabra (que la identificará como unidad) y del concepto, Merleau Ponty señala que : “La reflexión no capta su sentido pleno más que si menciona el fondo irreflejo que presupone, fondo del que se beneficia, fondo que constituye para ella como un pasado original”; y agrega: “un pasado que jamás ha sido presente.”⁹⁶ Queda, de este modo, explicitada la ya aludida idea herderiana de que ese lugar fundacional, originario, no debe comprenderse como un momento anterior en el tiempo marcado por el reinado absoluto de la sensibilidad y luego del cual habría sobrevenido, recién, la actividad intelectual: si lo humano no comienza con una reflexión pura, como cree el artificialismo intelectualista, para Herder, tampoco lo hace como pura sensibilidad y, así, no nos es dable imaginar un pasado puramente sensible que haya sido, alguna vez, un presente humano al que sea

⁹⁵ Ibidem, p. 250

⁹⁶ Ibidem, p. 257

posible retornar. Y bien, es precisamente esa impureza de su condición la que caracteriza, para Herder, su complejidad singular.

Distinción y unificación: de la ambivalente crisis de las dicotomías

Para dar cuenta de aquella complejidad es necesario redefinir el concepto de reflexión; tarea que, como señala José Justo, Herder aborda tempranamente en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, escrito en 1770 como respuesta a la pregunta formulada por la Academia de Berlín: “*En supposant les hommes abandonés a leurs facultés naturelles, sont-ils en état d’inventer le langage?*” En la respuesta herderiana, Justo reconoce un triple movimiento, configurado, en primer lugar, por la formulación de un núcleo antropológico a partir de las determinaciones naturales del cuerpo humano y que presenta la singularidad de considerar las carencias y debilidades del hombre como índice de su fuerza; su incompletitud y fragilidad como contracara -en el sentido de las dos caras de un mismo plano- de su complejidad. El argumento de Herder pasaría, en segundo lugar, a demostrar que, siendo condición necesaria para el desarrollo de lo humano, ese núcleo antropológico no alcanzaría para explicarlo, instalando así la necesidad -en tercer lugar- de pasar a considerar otro tipo de determinaciones distintas de las naturales para comprender la singularidad del hombre. Es de la ausencia de un desarrollo unilateral de los sentidos, de la carencia de instintos o capacidades innatas específicas del cuerpo humano y que lo orientarían ciegamente hacia este o aquel aspecto de lo real, argumenta Justo, de donde Herder parte para definir el concepto de reflexión como aquella posibilidad humana de disponer de la globalidad de sus fuerzas, de la globalidad de su equipamiento sensorial, cognitivo y volitivo. Esa posibilidad de disposición constituye, para Herder, un “privilegio de la libertad” exclusivo del hombre; pero puesto que la reflexión es únicamente desarrollable en un organismo que presenta la complejidad organizativa del cuerpo humano, aquella libertad aparecería asociada menos con una indeterminación que con una determinada determinación natural. El análisis herderiano del concepto de reflexión estaría postulando, de este modo, según Justo, un conjunto de determinaciones naturales como génesis de lo antropológico, una “naturaleza humana” como condición dada, improducida y presupuesta como sustrato del desarrollo de lo propiamente humano. Ahora bien, puesto

que –según señala Herder- aquellas determinaciones no alcanzan para garantizar, por sí mismas, el surgimiento de la reflexión (y del lenguaje), ni para explicar su devenir, como en cambio sí lo hacen las determinaciones históricas que Herder invoca a continuación, éstas se revelarían, dice Justo, como “fundamentalmente diferentes de las determinaciones de su génesis”. De allí la necesidad del entrecomillado que Justo pone sobre esa “naturaleza humana” y que busca señalar la necesidad e impropiedad del concepto en el pensamiento de Herder, donde ninguna *naturaleza* humana podría ser propiamente naturaleza *humana*. Al sostener que el organismo natural del hombre constituye un “tejido dispuesto” para el desarrollo de las potencialidades humanas que no las contiene ya dadas en sí, a través de su redefinición de la reflexión Herder estaría conceptualizando, entonces, un núcleo antropológico arrebatado al tiempo y a la historia que, sustrayéndose al problema del origen, le permite pensar las sucesivas determinaciones históricas: “Diríase una sustracción de la Historia para poder fundar la Historia –escribe Justo-, de hecho Hegel no anda lejos.”⁹⁷

La interpretación que Justo realiza del planteo de Herder tiene el gran mérito de insistir sobre el momento paradójico de su reflexión como el índice de su mayor productividad. Lejos de concebir al pensamiento como el desarrollo de posiciones correctamente encolumnadas, indaga las posibilidades abiertas por la instalación de hiatos y trata a las irresoluciones y aporías como momentos claves en la generación de nuevos problemas, concibiéndolas como parte fundamental de una reflexión verdaderamente viva. Esa vida del pensamiento supone, no obstante, que puedan ser conmovidas las propias categorías que despliegan a las paradojas como paradojas, lo cual, en este caso, afecta fundamentalmente a los conceptos de naturaleza e historia así como a la forma de su relación. El mismo énfasis en la distinción entre las determinaciones naturales e históricas que le permite a Justo subrayar el carácter paradójico y productivo de la formulación de “un origen que no es origen”, le impide observar que, según su propia reconstrucción del argumento herderiano, más llamativa que la diferencia entre la reflexión y las fuerzas de las que ésta “dispone” como globalidad, resulta su semejanza, su común estatuto de *fuerzas*. Es indudable que para Herder ello no supone que sea posible identificar las fuerzas sensoriales, cognitivas, volitivas del hombre ni entre sí ni con la reflexión, máxima fuerza espiritual

⁹⁷ Justo, J., op. cit., p. 36

humana, pero también lo es que esa diferencia surge de un sustrato compartido, de una común definición de todas ellas como potencias activas o modos de actividad singulares. Al ser la reflexión la fuerza de disponer de las fuerzas ella es, ante todo, semejante a aquello que elabora. *Eso* que elabora se parece menos, por su parte, a un conjunto de determinaciones naturales, arrebatadas a la historia y sobre las que se sobreimprimen las determinaciones históricas, que a un modo de existencia y actividad corporal irreverente frente a la dicotomía naturaleza / historia, ya sea porque el cuerpo mismo es concebido como temporalidad e historicidad (lo cual se podría insinuar en una relectura merleau-pontiana de Herder), o porque se lo considera un instrumento tan válido como cualquier otro de la teleología.⁹⁸

Estas dos alternativas resultan radicalmente opuestas en cuanto a sus consecuencias filosófico-políticas, puesto que mientras la primera sienta una base para cuestionar uno de los conceptos que colaboraron, entre otras cosas, a la fundamentación filosófica del dominio como destino humano -el de la razón concebida como imperio sobre una materialidad que, como dice Benjamin, “está gratis ahí”-, en la segunda se trama lo que Althusser llamaría una lectura religiosa de la historia que decodifica como armónica convivencia y plenitud significativa, la violencia efectiva. Pero, precisamente debido a las cruciales cuestiones políticas que allí se dirimen, es necesario analizar los modos, para nada asimilables, en que en cada caso son interrogadas las dicotomías en torno a las cuales se ha configurado el pensamiento occidental.⁹⁹

La crítica a la arquitectura del sujeto trascendental kantiano producida por Herder en su texto *Entendimiento y experiencia* sugiere, tal vez con mayor énfasis que otros textos

⁹⁸ En el segundo caso, sobre el que volveremos, tanto los organismos naturales como las razones históricas, es decir, las culturas, encuentran su sentido y orientación en la voluntad de una única e inmutable Providencia que realiza sus designios por medio de todas sus criaturas sin prestar mayor atención a la diferencia entre organismos y espiritualidades.

⁹⁹ Una última reflexión a propósito de los términos utilizados por Herder para pensar las relaciones entre aquellas fuerzas singulares: ¿es posible considerar la organización peculiar del cuerpo humano como una “condición” o una “determinación” de la reflexión, como sugiere Justo? ¿o resultaría más propiamente herderiano pensarla como una trama propiciatoria de, un complejo de actividades orgánicas predispuestas a, el surgimiento de una actividad nueva y distintivamente humana? “Cuando se cerraron las puertas de la creación -dice Herder en *Ideas...* - los organismos ya elegidos existían como caminos y puertas determinados.” No se trata, ciertamente, de postular una indeterminación que imagine la libertad surgiendo desde la nada, pero el vocabulario de los caminos y las puertas -que años más tarde retomaría Simmel- es reactivo a la terminología aséptica del “condicionamiento” (a la cual, ciertamente, Herder no deja de recurrir, particularmente cuando su reflexión se resuelve, abiertamente, hacia la búsqueda de lo primero). Y que no hay terminología no comprometida en una cierta configuración de lo real es, finalmente, una de las más visibles herencias del gesto metacrítico.

anteriores, que uno de los modos de superación de la antinomia naturaleza/historia a partir del pensamiento de Herder estaría relacionada con aquel redescubrimiento del cuerpo como sujeto de la experiencia que dejamos sugerido más arriba en las proximidades de la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau Ponty. Y es que en el texto “metacrítico” el movimiento “impurificador” herderiano no se contenta con señalar que el entendimiento se forma y que lo hace en la experiencia del mundo, muestra también que su auto-reconocimiento como potencia creativa tiene lugar gracias a la educación que, a este nivel, le imparten los sentidos y que lo descubren como un complejo creativo/receptivo que no es inmediatamente transparente a sí mismo, ni independiente, en su constitución, de una corporalidad que, a su vez, ya no aparece como su antítesis.

Se minan, de este modo, dos pilares de la forma en que la tradición filosófica había comprendido la relación entre cuerpo y alma: el postulado de la homogeneidad interna de una entidad autosuficiente y cerrada en sí misma, por un lado; y la definición de esa unidad como pura espontaneidad en oposición a una corporalidad concebida, exclusivamente, como mera superficie de inscripción, es decir, el postulado de la actividad y la pasividad como instancias puras y nítidamente enfrentadas. La alusión al “modelo homólogo”, a la semejanza que sin ser identidad promete una íntima compenetración entre el alma y el cuerpo, podría ser concebida, en este sentido, como una corrupción críticamente productiva de la pureza incontaminada del dualismo entendimiento/ sensibilidad, conciencia/corporalidad, espíritu/materia. A partir de allí podría quedar indicado que Herder está pensando en una relación donde la comunicación de lo no idéntico se sostiene sobre un fondo de una afinidad bajo cuya lógica el cuerpo y su experiencia de la naturaleza se revelarían más como instancias de un ineludible diálogo que como materiales dispuestos para la apropiación.

Por otra parte, en aquel “redescubrimiento de la corporalidad” está implicado un gesto antiidealista en el sentido de un reconocimiento de que no puede haber constitución y mutación de la conciencia -es decir, lo que habitualmente se concibe como historia- independientemente del anclaje de esa conciencia en un cuerpo. Pero lo no convencional de esta idea radica en que amén de postular que la historicidad del hombre resulta inescindible de lo “natural” en él: su cuerpo, permite señalar, también, que esa “naturaleza” no podría caer ya por fuera de la historia como un dominio enfrentado a él, o permanecer como

condición interna, ahistórica e inmutable en sí misma, de la historicidad, sino que pasaría a ser ella misma transitoria y mutable¹⁰⁰. En otros términos se podría decir que aquel redescubrimiento del cuerpo permitiría dejar de pensarlo como la posesión ahistórica, natural, de un sujeto histórico y que sufre pasivamente los impactos de la historia, para pasar a pensarlo a él mismo, en toda la materialidad de su configuración, como sujeto histórico, es decir, como instancia activa/receptiva de producción de sentidos y cosas en su experiencia irreductiblemente finita del mundo. Aquí naturaleza e historia se “indistinguen” no porque la historia sea sometida a la inmediatez de una existencia natural ya dada y que persiste en su ser actual, sino porque la naturaleza deja de ser identificada con el sitio en el que se manifiestan fuerzas dinámicas y eternas que provendrían exclusivamente de aquella.

Aunque es en el texto sobre Kant donde -creemos- esta dimensión del pensamiento de Herder se presta para un mayor despliegue, tal vez no sea completamente ajena a uno de los posibles sentidos de su conceptualización de la naturaleza en la monumental *Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad*, escrita entre 1784 y 1791. Los elementos para la reconstrucción de esa filosofía poco convencional de la naturaleza aparecen en el texto de forma fragmentaria y a contracorriente de lo que constituye el argumento principal, pero además de dar muestra de la asistematicidad del pensamiento herderiano en relación a las filosofías kantiana y hegeliana, esas incoherencias podrían leerse como índices de la presencia subterránea de la filosofía de Spinoza en el pensamiento occidental. Una de esas productivas disonancias surge cuando, a propósito del debate entre materialistas y espiritualistas, Herder pasa de considerar a la naturaleza en términos de la relación fuerza/órgano a pensarla como un complejo de fuerzas espirituales y fuerzas orgánicas. Este subrepticio pasaje en el que Herder no sólo no se detiene sino del que tampoco parece percatarse, mina la idea de una única fuerza expresándose armónicamente a nivel fenoménico no sólo porque reconoce en ambas una multiplicidad de sentidos en pugna, sino, principalmente, porque al introducir el concepto de fuerza orgánica abre el concepto de fuerza a una pluralidad de *modos*. A diferencia de lo que sucede con el par fuerza/órgano, la diferencia entre la fuerza espiritual y la orgánica ya no puede establecerse ni a partir de la distinción entre espíritu activo/organismo pasivo, ni tampoco en los términos de una invisibilidad de la energía y una visibilidad de la materia en la que aquella

¹⁰⁰ Esto nos remite al concepto de “fuerza orgánica” que analizaremos a continuación.

se encarnaría. Las fuerzas orgánicas y las espirituales parecerían constituir, más bien, dos modos singulares de actividad irreductibles entre sí y en mutua comunicación, que, sin llegar nunca a identificarse, realizan una constante y semejante actividad de descomposición y recomposición.

Si en este planteo es posible escuchar resonancias del paralelismo de los atributos de la sustancia postulado por Spinoza, esas resonancias parecerían amplificarse cuando, al tratar la relación entre alma y cuerpo humano, Herder insiste sobre la imposibilidad de explicar el surgimiento de la fuerza orgánica a partir de la espiritual y viceversa:

“Se me interpretaría indebidamente si se me atribuyera la opinión de que -como algunos se expresaron- nuestra alma racional se haya formado su cuerpo en la entraña materna y por cierto mediante la razón. Ya vimos cuan tarde empieza a formarse en nosotros la razón y que si bien venimos al mundo con capacidad para ella, somos incapaces de poseerla o adquirirla con nuestras solas fuerzas. ¿Y cómo sería posible semejante formación (...) si no la comprendemos en ninguna parte del interior o del exterior, y aun la mayor parte de las funciones vitales se opera en nosotros independientemente de la conciencia y de la voluntad del alma? Lo que formó nuestro cuerpo no fue la razón, sino los dedos de la divinidad, fuerzas orgánicas.”¹⁰¹

Ni la razón, ni tampoco el lenguaje, máximas fuerzas espirituales del hombre íntimamente imbricadas entre sí, constituyen características innatas del animal humano. Las fuerzas orgánicas presentes en el cuerpo humano, el organismo más complejo, compuesto y diversificado de la naturaleza, no alcanzan para explicar su formación.¹⁰² Pero, a la inversa, las fuerzas espirituales del hombre no sólo no son causa de la masa del cuerpo, de su existencia física como materia orgánica, sino que tampoco lo son de su ser animado. O, en todo caso: si las fuerzas espirituales actuarán sobre el cuerpo y las orgánicas sobre el alma, son estas últimas las que lo foman y animan¹⁰³ según su propia lógica de combinación hasta constituirlo en una criatura. Cuanto más organizada está ella, tanto más su organismo se

¹⁰¹ Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, op. cit., p. 133-134

¹⁰² Teniendo en cuenta el objetivo argumental del párrafo es prácticamente indudable que el “por nuestras solas fuerzas” de la cita remite a nuestras solas fuerzas *orgánicas*. Queda abierta, sin embargo, la posibilidad de interpretar que está remitiendo, también, a la idea de que la razón sólo se desarrolla en la intersubjetividad, en cuyo caso se trataría de “nuestras solas fuerzas” como individuos. Pero la tercera e ineludible referencia es a la voluntad de la providencia que está allí para asegurarse de que cumplamos nuestro destino. Enseguida retomaremos el tema de la caracterización herderiana del cuerpo humano y su relación con el problema de la existencia de un concepto de naturaleza humana en la filosofía de Herder.

¹⁰³ “La materia de nuestro cuerpo existía, pero informe y sin vida, antes de que las fuerzas orgánicas la formaran y animaran” (Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, op. cit., p. 154) Aquí prevalece sin duda la idea de un materia como sede del espíritu que predomina en el argumento de Herder. Cabe destacar, no obstante, que se trata, todavía de *un* espíritu, el orgánico, y no de *El* espíritu.

compone de todos los demás, dice Herder, y es ese trabajo de composición, descomposición y recomposición de organismos el que define a las fuerzas orgánicas. Ahora bien, es precisamente esa noción de “combinatoria”, de organismos que *se componen* los unos de los otros para volver a descomponerse y recomponerse, y de la naturaleza misma como un gran organismo compuesto de ese tipo, la que nos sugiere otra posible resonancia del pensamiento spinoziano en el concepto herderiano de la naturaleza. Ningún ojo vio gérmenes preformados que estuvieran dispuestos desde la creación y que se limitaran a desarrollarse, dice Herder,

“lo que observamos desde el primer instante de la génesis de una criatura son fuerzas orgánicas en acción (...) La fuerza orgánica tiene que destruir al ordenar; junta partes y las separa; es más: parece como si varias fuerzas rivalizaran y quisieran formar primero un engendro hasta que llegan a su equilibrio y la criatura se convierte en lo que debe ser según su especie”¹⁰⁴

y más adelante:

“¿Qué es el crecimiento de una criatura sino el constante esfuerzo de la misma para asociar a su naturaleza varias fuerzas orgánicas?”

Sólo que aquí predominarán las disonancias previsible entre dos concepciones difícilmente reconciliables de la totalidad y la causalidad. El Dios herderiano es irrecusablemente teleológico, y tanto las autonomías parciales de los distintos espíritus como los eventuales conflictos y disonancias de las fuerzas estarán orientadas por los designios de esa voluntad providencial que, desde las alturas, guía todos sus movimientos, y reconduce ineludiblemente lo múltiple a lo uno como su verdad profunda. Así, si la formación (génesis) es una acción de fuerzas internas orgánicas que *parecerían* rivalizar entre sí, reprimirse o limitarse mutuamente, éste es sólo el panorama que pueden captar nuestros limitados ojos, pero “¿qué otro reino debe ofrecer a la vista del omnisciente! (...) El supremo administrador ve y mantiene la cadena de todas las fuerzas apretadas entre sí.”¹⁰⁵

Las constantes herderianas no tendrían por qué constituir, no obstante, un argumento minimizador de sus inconstancias. ¿Tendría algún sentido exigirle coherencia o producirla sobre él por nuestra propia cuenta? En ese caso ¿no le estaríamos pidiendo a los saltos argumentativos o categoriales que se sometan a la unidad (en todo caso, incompleta) de una obra, a la que le formulamos, precisamente, el reproche de haber concebido

¹⁰⁴ Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, op. cit., p. 133

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 131

(también) ese modelo de unidad? ¿Y no sería críticamente más productivo reconocer un recorrido argumental que ciertamente no renunciará a la terminología de un espíritu expresivo que se eleva sobre sus dominios y los domina, afronta, también, la fértil inconsecuencia de estar gestando, al mismo tiempo, temas que serán centrales para elaborar la crítica de esa misma terminología, tales como el concepto de una materialidad cualificada y activa, y el de una conciencia opaca a sí misma? Así como la conceptualización del cuerpo formulada por Herder en “Entendimiento y experiencia” permitía pensar la actividad y historicidad de una materialidad singular y situada, la idea de una “fuerza orgánica” parece proponer un modelo de afinidad entre “lo orgánico” y “lo espiritual” que no se reduce plenamente a la expresión del segundo en el primero. Sin duda no es subestimable el hecho de que lo haga a través del concepto de “fuerza”, comprendida, la mayor parte del tiempo, como animación de lo inerte; y, sin embargo, la posibilidad de una materia inerte es desechada por Herder en el mismo momento en que es postulada debido a que ella presupondría una radical heterogeneidad entre ambas. La materia y los cuerpos aparecen, en cambio, una y otra vez, en su obra, sugiriendo sentidos, predisponiendo cursos de acción, y es esto –creemos- lo que no siempre permite captar el lenguaje de dos tipos de determinación radicalmente diferentes. Porque si es innegable que a cada paso Herder distingue las disposiciones corporales *de* su uso, las características innatas del hombre *de* la pluralidad de formas que adquieren según los modos de la práctica intersubjetiva, aquel descubrimiento de la actividad productiva y singular de los cuerpos, no se da en base a una noción de la corporalidad y la naturaleza como lo antitético al sentido. Lo que antes llamamos “indistinción” entre naturaleza e historia sería, en esta línea interpretativa, el efecto de una verdadera distinción de modos singulares de actividad que pondrían en cuestión la concepción del cuerpo como el reducto de naturaleza persistente en su inmutabilidad puesto en movimiento por la dinámica histórica. Las composiciones orgánicas informan a las espirituales tanto como éstas a aquellas. El lenguaje de la sensación no alcanza para definir al hombre pero constituye un lenguaje con significaciones propias que se producen, corrigen y sedimentan en la experiencia corporal del mundo dando lugar a un tipo de memoria que no tiene su sede en la conciencia ni se traduce necesariamente en el lenguaje del concepto.

Creemos que esta es una lectura posible y que haría justicia a algunos rasgos sumamente originales de la obra de Herder permitiendo asociar parte de su búsqueda, a las preocupaciones de un pensador tan singular como Merleau Ponty o a las de uno tan subterráneo como Spinoza. Ciertamente no se trata de los rasgos predominantes de su pensamiento, pero sí de intuiciones que insisten en manifestarse en una obra que no siempre logra, como aparentemente querría, integrarlas en una totalidad armónica. En esa obra no es inusual ni que las conclusiones se impongan sobre los razonamientos, ni que la significación de los conceptos mute a mitad de camino para facilitar el tránsito hacia ellas. Los conceptos de fuerza orgánica y de individuo compuesto introducen saltos argumentativos, pero esos saltos son tan herderianos como la unidad espiritual que los llama al orden y que, habitualmente, consigue aplacarlos en un recorrido argumental donde la “afinidad” tiende a no ser más que un término al que se apela para mentar la identidad absoluta bajo el imperio de lo uno.

Demasiado preocupado por demostrar las diferencias existentes entre el planteo herderiano y las teorías que explican la diversidad de lo humano a partir de diferencias biológicas, el gesto que hoy asocia el nombre de Herder al “culturalismo” prefiere no detenerse en su teoría del cuerpo como sitio de la actividad significativa y sedimento de la experiencia, que está en la base del concepto herderiano de lenguaje y de cultura. Éstos adquieren, entonces, una volatilidad y arbitrariedad de la que allí carecen. Pero, al mismo tiempo, la distancia del pensamiento de Herder con aquellas ideologías que pretenden derivar los destinos históricos de las diferencias raciales, parecería proporcionar, allí, la base para una exculpación demasiado apresurada de su historicismo. Porque si es cierto que Herder quiere poner el destino de los hombres en sus manos, no es menos cierto que, para él, el ejercicio de esa libertad -cuyos avatares son el tema de la Historia de los pueblos- sólo es concebible en los términos de aquella eterna cruzada del alma humana que, como veíamos al comienzo de este capítulo, se reveló capaz de ascender “por encima de todas las potencias de organismos inferiores” para extender su gobierno sobre ellos, así como de “mirar en sí misma y dominarse”. En esos términos, el reconocimiento y el estudio de la historicidad de la razón se agota en la narración de una progresiva conquista de sí y del mundo por parte de un espíritu victorioso, y es ahora la historización –y no su rechazo- la que pasa a proporcionar la base para la legitimación del dominio. Del mismo modo, y aún

cuando su análisis de la sensibilidad se detiene a interrogar la línea de demarcación trazada entre espontaneidad y receptividad, en esa lógica de una progresiva dominación que identifica la libertad con la capacidad ascensorial del espíritu sobre la escoria mundana, el cuerpo reencontrado ya no cuenta más que como plataforma de lanzamiento, y el resto del mundo como propiedad.

En este último sentido podría decirse que el culturalismo herderiano es idealista no porque esté concernido con procesos que la otra versión del idealismo, el economicismo, llamaría superestructurales, sino porque lo que exalta como una objetividad participante de la subjetividad - la lengua, la tradición, el pasado, el territorio nacionales- finalmente no son más que las cosas (atributos, bienes) poseídas por el espíritu, relevantes en tanto nos remiten a él. Es idealista porque borra de esa objetividad toda huella de heterogeneidad en relación a la identidad actual del pueblo y sólo la valora en la medida en que sea posible establecer su participación en la constitución de lo que ha prevalecido. Eso que ha prevalecido es el punto de partida del movimiento genealógico, donde el presente constituye la dimensión temporal central a partir de la cual se organizan todas las demás como “confluyendo hacia” o “proyectándose desde” la identidad actual. Y es porque establecer la plenitud de esa identidad constituye el fin último del movimiento reflexivo herderiano, que aquella indiferencia y arbitrariedad del sentido que comenzaba por cuestionar termina siendo finalmente exaltada como la verdadera potencialidad espiritual que el trabajo del pensamiento ha permitido reconocer: es nombrando, es decir, atribuyendo arbitrariamente un signo a la cosa percibida, que el hombre comienza a dominarla, y es gracias a esa apropiación simbólica, que la cosa puede ser luego “domesticada”, tenida en propiedad, nos ilustra muy bien Herder a propósito de aquel ejemplo ovino que referíamos más arriba¹⁰⁶. A partir de allí lo subjetivo –y con él la libertad- queda identificado, a pesar de toda la complejidad interna que ese movimiento de identificación suponga, con la capacidad –y el derecho- de imposición arbitraria de sentido sobre una materia inerte. Una

¹⁰⁶ Rememoramos: el hombre que había captado una denominación simbólica de los animales –dice Herder- “poseía con esto el fundamento para domesticar los domesticables, utilizar los utilizables y conquistar la naturaleza en general para sus fines personales. Cada vez que se apropiaba alguna cosa no hacía más que concebir un símbolo de un ser domesticable, utilizable y susceptible de pertenecerle en propiedad para luego designarlo por una palabra o comprobar el concepto mediante un experimento. En la mansa oveja, por ejemplo, observó la leche que mamaba el cordero así como la lana que calentaba su mano al tocarla, y luego trató de apropiarse tanto lo uno como lo otro” Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, op. cit., 275

imposición que, en su momento más ideológico, la indistinción entre naturaleza e historia promovida por el modo en que Herder recurre a las analogías, permite presentar como armónica convivencia de los hombres entre sí y con una naturaleza cuya apropiación, iniciada con el nombre, bien podría llevar el título de “espiritualización” que Lugones -como veremos en el próximo capítulo- le da. Al igual -en este sentido- que el hombre, sólo como tal espiritualidad podría ascender, en definitiva, esa naturaleza a la *inmortalidad*, verdadera meta de lo viviente de acuerdo a (esta) Filosofía de la Historia Universal:

“Nuestro cuerpo se pudre en el sepulcro y el recuerdo de nuestro nombre pronto palidece y pasa al reino de las sombras; sólo incorporándonos a la voz de Dios, es decir, a la tradición formadora, perdura nuestra acción, aunque anónimamente, en las almas de los nuestros (...) La filosofía de la historia que sigue fielmente la cadena de la tradición, es, por lo tanto, la única verdadera historia de la humanidad, sin la cual todos los acontecimientos externos del mundo no son más que humo o fantasmas espantosos. Horrendo es el aspecto de las revoluciones que amontonaron ruinas sobre ruinas, eternos comienzos sin fin, trastornos del destino sin intención duradera. Sólo la continuidad de la cadena formativa sabe ordenar tantas ruinas en un conjunto donde, si bien desaparecen las figuras humanas, sobrevive victorioso el espíritu de la humanidad.”¹⁰⁷

Razón y reconciliación

“Es señal de la máxima superficialidad el hallar por doquiera lo malo, sin ver nada de lo afirmativo y auténtico. La edad nos hace más moderados, en general”

G. W. F. Hegel

“Un hombre realmente equilibrado e inteligente, pasa por estos tres estados: a los dieciocho años rompe vidrios (lo que a veces no es malo porque da aire a las construcciones demasiado cerradas); a los treinta años debe poner vidrios; a los cuarenta, debe fabricar vidrios.”

Leopoldo Lugones

En un hermosísimo ensayo sobre el ensayo G. Lukàcs contraponía la vida trágica, coronada por el final que a todo da significación, sentido y forma, a la vida ensayísticamente configurada. En esta última, decía, se formula una pregunta y se profundiza tanto que se convierte en la pregunta de todas las preguntas. Pero luego queda

¹⁰⁷ Ibidem, p. 265

todo abierto porque de afuera, de la realidad, que no está en ninguna relación con la pregunta, llega algo que lo interrumpe todo. Y agregaba: “(e)sta interrupción no es un final, no llega de la interioridad, pero es al mismo tiempo el final más profundo, pues habría sido imposible finalizar desde dentro (...) es un profundo símbolo de la vida –y por eso aún más profundamente humorístico- que lo esencial siempre sea interrumpido por cosas así.”¹⁰⁸

Precisamente: que la unidad de una vida no sea interrumpida por cosas así, que ella se vuelva reconocible como tal unidad, constituye el propósito manifiesto de las Filosofías de la Historia herderiana y hegeliana. Filosofías que, habiendo dado cuenta de la historicidad de la razón, procedieron a proyectar la razón (dominante) sobre el plano continuo de una Historia en la cual, como decía Herder, es posible reconocer la supervivencia victoriosa del espíritu de la humanidad, espíritu *universal* para el cual –como luego agregará Hegel- “no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y su poder.”¹⁰⁹

El sustrato compartido por esas dos Filosofías de la Historia es, desde el punto de vista de su posicionamiento en relación a la tradición del racionalismo anterior, la crítica de esas dicotomías que, como había afirmado Hamann en su metacrítica, en la separación que establecen, “esconden” la unidad última de aquello de lo que hablan¹¹⁰. A ellas se refiere Hegel -en un pasaje citado por Lukacs en *Historia y conciencia de clase*- en los siguientes términos, términos que parecerían replicar el argumento metacrítico casi al pie de la letra:

“Los contrapuestos que antes eran significativos bajo la forma de la materia y el espíritu, el alma y el cuerpo, la fe y el entendimiento, la libertad y la necesidad (...) se han transformado, en el proceso de la cultura, en la forma de las contraposiciones de razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, y, para el concepto general, en la forma de la subjetividad absoluta y la objetividad absoluta. Superar esas contraposiciones cristalizadas es el único interés de la razón”¹¹¹

Pero Hegel agrega:

“éste, su interés no significa que ella se oponga a toda contraposición y limitación; pues (...) la vida se forma contraponiéndose eternamente: y en la vitalidad

¹⁰⁸ Lukács, G.: “Sobre la esencia y la forma del ensayo” en *El alma y las formas y Teoría de la novela*, México D. F., Grijalbo, 1985, reeducción de Manuel Sacristán, p. 33

¹⁰⁹ Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., traducción de José Gaos, p. 46

¹¹⁰ Hamann, J. G.: “Metacrítica sobre o Purismo da Razão”, en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, op. cit.

¹¹¹ Hegel, G. W. F.: “Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling”, citado por G. Lukács en *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Orbis, 1985, traducción de Manuel Sacristán, p. 69

suprema la totalidad no es posible más que por la restauración a partir de la separación suma.”¹¹²

Y Lukács resume:

“Las figuras de la fragmentación se retienen como etapas necesarias en el camino que lleva al hombre restaurado, y se resuelven en la nada de la inessentialidad al ponerse en su verdadera relación con la totalidad entendida, o sea, al hacerse dialéctica.”¹¹³

Si tanto la metacrítica como la dialéctica comienzan problematizando el fijismo de las dicotomías, sólo ésta última reconocerá la objetividad de la escisión, señalando los límites de una retórica del ocultamiento, y postulando al reconocimiento de la necesidad de lo particular, negativo y fragmentario, como condición de la conceptualización de la verdadera unidad. En otros términos, mientras para Herder todavía era posible producir aquella “superación” de lo escindido aludiendo a la unidad en un lenguaje de afinidades y analogías que, amén de sus ambivalencias, tendía a hacer depender la afirmación de lo positivo y universal de un rechazo de lo negativo y particular que concluía en la postulación de una unidad ininterrumpida de todo lo viviente, en Hegel no sólo el conocimiento de la verdadera unidad, de la unidad dialéctica, exige el detenimiento del pensar sobre las figuras de la fragmentación, sino que el trabajo de la negatividad –exclusivo del espíritu y ajeno a la naturaleza- aparece como verdadero motor de la Historia. De este modo, y a diferencia de lo que ocurre en esa filosofía de la historia herderiana, donde la analogía entre naturaleza e historia, la homología entre sensibilidad y entendimiento, la idea de una afinidad entre fuerzas heterogéneas y, finalmente, el modelo preponderante de una unidad armónica de todo lo viviente, conviven asistemáticamente, Hegel comenzará sus Lecciones definiendo al espíritu propiamente dicho -es decir, a la manifestación de la idea en el medio que le es más propio: el del concepto- como lo contrario de la naturaleza, y al progreso como una característica exclusiva del devenir histórico en oposición al curso cíclico y repetitivo en el que “la impotencia de la vida natural” se encuentra necesariamente atrapada. La cadena que Herder imaginaba enlazando desde la más ínfima molécula de material hasta el máximo logro de la civilización, se parte, con Hegel, definitivamente. Ella sólo es válida para la Historia; y el círculo – que por momentos detenía a Herder en movimientos aporéticos irresolubles- queda para la naturaleza. Y, sin embargo, podría decirse que sólo Hegel

¹¹² Ibidem

¹¹³ Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 69

consume ese afán de la razón por “determinar el centro del laberinto al que retornan todos los caminos como los rayos fraccionados al sol”¹¹⁴ que orientaba a la Filosofía de la Historia herderiana, y que sólo *su modo dialéctico* consigue –para retomar los términos críticos de Althusser- revelar a la vida histórica como un verdadero círculo de círculos que no tienen más que un centro.¹¹⁵ No es éste, no obstante, el lugar para introducir subrepticamente un planteo –como el althusseriano- que merecería una consideración más detenida, única que permitiría hacerle justicia. Más propicio parecería, en cambio, apelar al lenguaje de ese joven Lukàcs que evocábamos más arriba. En ese lenguaje el gesto hegeliano se revela, ante todo, como una suerte de conjura frente a la interrupción. Y, así, en ese lenguaje podríamos decir que es gracias a Hegel como la vida del espíritu consigue –conquista su libertad para- “finalizar desde adentro”; o bien, que es *con* Hegel como el espíritu se vuelve conceptualmente pensable como dueño de un final que sólo podría llegarle desde la más absoluta interioridad. Pero para decir todo esto es preciso detenernos brevemente, aunque más no sea, en la definición del Espíritu que Hegel retoma en la introducción a su Filosofía de la Historia Universal, para pasar a considerar luego tanto las principales categorías de intelección de lo histórico propuestas allí, como la tarea que, en relación a ellas, Hegel encomienda al pensamiento, es decir, a la consideración racional de la Historia, es decir, a la Filosofía de la Historia Universal.

Cabe recordar, en primer lugar, que en las *Lecciones* hegelianas esa definición del espíritu tiene lugar en el contexto de la conceptualización de la razón como sustancia; conceptualización que Hegel introduce, allí, como pieza central en su polémica con la historiografía empirista, por una parte, y con el racionalismo formalista, por otra, y a partir de la cual procede a fundamentar la posibilidad –y la necesidad- de una Filosofía de la Historia. La historia se refiere a lo acontecido. El concepto, que se determina esencialmente por sí mismo, parece, pues, contrario a su consideración; y en ese parecer se apoya el reproche que la historiografía le hace a la Filosofía de venir a la historia con pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma y sin consideración a lo que existe, con arreglo a los cuales trata la historia. Puesto que la historia debe recoger fielmente lo dado, la actividad del concepto en este campo debería limitarse, en todo caso, al pensamiento

¹¹⁴ Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, op. cit., p. 233

¹¹⁵ Althusser, L.: “Sobre la dialéctica materialista. (De la desigualdad de los orígenes)” en *La revolución teórica de Marx*, op. cit.

lógico, al contenido formal, universal, de los hechos, a los principios y las reglas, y así la consideración racional de la historia se resolvería en la concurrencia de una materia y una forma que vienen cada una por su lado. Pero para la Filosofía –dice Hegel- la razón no es un punto de vista para la consideración de una materia externa sino

“aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia* infinita, porque la razón no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y sólo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en la cabeza de algunos hombres; *contenido* infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad.”¹¹⁶

Lo racional es el ser en sí y por sí que descansa y tiene su fin en sí mismo, que se da a sí mismo diversas figuras, a las cuales la consideración racional no les viene desde afuera, dice Hegel, por cuanto ella misma constituye una figura de lo racional como sustancia; mejor: constituye el tipo de consideración que el espíritu es capaz de producir cuando se conoce a sí mismo como momento de la sustancia y conoce a lo real como una totalidad racional. Ahora bien, el máximo interés de esa consideración racional es, dice Hegel, el conocimiento de aquel fin inmanente que orienta a la razón en su infatigable actividad, por cuanto de ese conocimiento depende la posibilidad de superación de las antinomias, es decir, la posibilidad de que las figuras de la fragmentación se resuelvan –como decía Lukács- en la “nada de la inesencialidad” al ser reintegradas como momentos de la totalidad dialéctica. Es partiendo de estas consideraciones –que para la Filosofía, dice Hegel, no constituyen ningún presupuesto aún cuando puedan parecerle chocantes a personas no habituadas al modo filosófico- como Hegel introduce en las *Lecciones* la conceptualización del Espíritu Universal y del Espíritu de Pueblo, sustancia de la Historia; pero lo hace reponiendo, al mismo tiempo, lo que anuncia como “algunas consideraciones abstractas sobre la naturaleza del espíritu”, y que se hallan estructuradas, fundamentalmente, en su contraposición con la naturaleza y/o con la materia.

En primer lugar: si todo lo sucedido son figuras de la razón, así en la naturaleza como en la historia, si todo lo real es racional, sólo en la Historia universal, que es una de las figuras particulares en que la razón se revela, es posible aquel conocimiento del fin inmanente de la razón, puesto que mientras la naturaleza es el campo donde la razón como sustancia, la Idea, existe en el elemento de lo que carece de concepto, en lo

¹¹⁶ Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 43

espiritual, cuyo escenario es la Historia, “está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible”¹¹⁷ Así, en lo que respecta al concepto de espíritu en un nivel abstracto, es decir, como espíritu en general, éste se define, en primer lugar, como una conciencia que se tiene a sí misma por objeto, que existe para sí, y que se figura, se hace una determinada representación de sí, de lo que es esencialmente, en el proceso de comprender lo que es. Así es como el espíritu llega a un contenido, dice Hegel: no lo encuentra, sino que se hace su propio objeto, se hace el contenido de sí mismo y, así, tiene su centro y su unidad en sí mismo, es decir, es libre. La libertad es la sustancia del espíritu; producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, ser para sí mismo, es su tarea. Cuando realiza esta tarea el espíritu tiende a un centro, a lo que él esencialmente es, pero puesto que en ese tender el espíritu se hace el contenido de sí mismo, cuando él tiende a su centro, tiende a perfeccionar su libertad. Y así, podríamos decir que, en la búsqueda de su sustancia, él realiza progresivamente lo que sustancialmente es: libre. Las cosas naturales, por el contrario, no existen para sí mismas, no se hacen su propio objeto ni se dan su contenido; y si bien también la naturaleza es una figura de la razón, y por lo tanto un sistema racional, por cuanto no es objeto de sí misma, ella no está en sí y tiene su centro fuera de sí, es decir, no es libre. De este modo, la libertad, que constituye la sustancia del espíritu, está ausente de la naturaleza, como queda claro al comparar, dice Hegel, al espíritu con su perfecto contrario: la materia. Hay en ella un impulso hacia un centro y hacia la unidad, pero ella no encuentra ni el centro ni su unidad en sí misma, ergo es dependiente,

“tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.”¹¹⁸

El espíritu está en sí mismo –enseguida volveremos sobre esto- ante todo porque es para sí, es decir, una conciencia y también su objeto, una autoconciencia; y es la búsqueda de esa autoconciencia por el saber de lo que ella es esencialmente, la que desencadena el proceso por el cual realiza su concepto, lo que es en sí, en tanto es en ese trabajo de autoconocimiento como ella emprende la tarea propiamente espiritual de producirse. Esta

¹¹⁷ Ibidem, p. 52

¹¹⁸ Ibidem, p. 62

productividad no se agota, no obstante, en la interioridad del autoconocimiento, puesto que el espíritu quiere, dice Hegel, hacer objetivo este saber, y procura que esto que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa, pues si no lo sabe –dice Hegel- no sólo es esclavo sino que produce un mundo acorde al concepto de esclavitud. Puesto que de lo que sabe de sí el espíritu en cada momento depende lo que él efectivamente es como existente, al tiempo que lo producido por el espíritu en el mundo, depende, a su vez, de la conciencia que el espíritu tiene de su propia esencia (es la objetivación de este saber), “todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio”¹¹⁹, y lo fundamental consiste en determinar lo que el espíritu sabe de sí en cada momento, cosa que Hegel hace, preliminarmente, en el nivel abstracto (desde la perspectiva de la historia) del individuo humano, y luego, concretamente, en el nivel de los verdaderos individuos históricos: los pueblos. En este segundo nivel es aquella pregunta por el saber (objetivado) de la esencia de lo humano, es decir, la pregunta por la “superficialidad o profundidad con que (los pueblos) han sondeado, concebido, lo que es el espíritu”¹²⁰ y han hecho objetivo este saber -pregunta que Hegel traduce inmediatamente como una indagación del concepto que *el* espíritu (Universal) tiene de sí mismo en un momento particular de la historia y que se manifiesta en un pueblo determinado¹²¹-, la que permitirá ordenar y comprender como una unidad la multiplicidad de actividades en que los hombres han comprometido sus empeños, y que se volverán inteligibles como momentos de la consumación de un único fin absoluto: la realización de la libertad. Pero es la genealogía de ese saber que Hegel traza en relación a la conceptualización abstracta del espíritu como individuo humano, la que, por el momento, nos interesa considerar, por cuanto en ella se definen tanto el modo en que Hegel concibe la especificidad de lo humano en relación a la naturaleza, como, fundamentalmente, los elementos a los que queda asociado aquello que llamaba la sustancia del lo espiritual, es decir, la libertad.

¹¹⁹ Ibidem, p. 63

¹²⁰ Ibidem, p. 65

¹²¹ En pocas partes los efectos de esta sorprendente autotraducibilidad hegeliana en la que Adorno vio consumarse la “primacía del universal” sobre el reclamo hegeliano del conocimiento como un conocimiento de lo particular, es tan visible como en el siguiente pasaje. Escribe Hegel: “los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo (...) El espíritu de pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe”. (Ibidem, p. 65-66)

Lo primero que, en ese nivel abstracto del individuo humano, sabe el espíritu de sí, es que siente, y lo segundo que tiene impulsos. Los seres vivientes pueden sentir y tener impulsos sin ser autoconcientes, sin tenerse a sí mismos como objetos frente a sí, sin saberse sujetos a sensaciones e impulsos, y entonces están entregados –dice Hegel– meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos, es decir, están “sitos inmediatamente en lo externo”, o bien, para emplear los términos hegelianos que invocábamos en una cita anterior, son dependientes: se refieren a otra cosa, “que no soy yo”. En tanto viviente, el hombre es también un padecedor de sensaciones e impulsos, pero él puede interponer algo entre la violencia del impulso y su satisfacción, y ese algo es, precisamente, *un saber*, el saber de sí, el saber de lo que lo determina, y *una voluntad* para dejar o no correr el impulso. Pudiendo reprimir sus impulsos y siendo un ser pensante, el hombre puede representarse lo que quiere y obrar según fines, y en esto consiste su independencia, que queda asociada, nuevamente, a su posibilidad de “estar en sí mismo”. Pero el hombre no es independiente, dice Hegel, porque el movimiento comience en él sino porque puede inhibir el movimiento, porque puede *autolimitarse*, porque, a diferencia del animal que no puede llevar a cabo la inhibición, el hombre puede “romper su propia espontaneidad”, negarla como algo que amenaza anular su libertad y en lo que podría perderse. Así, mientras que lo que el espíritu quiere –dice Hegel más adelante– es alcanzar su propio concepto, para alcanzarlo ha de vencerse a sí mismo, porque es en esta infinita lucha contra sí mismo, mentada aquí como ruptura de su espontaneidad y como autolimitación, que él deja de ser dependiente, es decir, de referirse a un centro que no está en él, para residir en sí mismo, para ser “señor sobre sí mismo”¹²², es decir, libre.

Si la *autoconciencia* era el elemento clave para llevar a cabo la *autolimitación*, ésta lo es para conquistar la *independencia*, en la cual la libertad se realiza como *señorío* –en principio– sobre sí mismo, pero que se prolonga en la conquista de la indiferencia y/o el sometimiento del mundo externo, cuyas influencias deben ser, cada vez, “superadas”, es decir, cuyos efectos deben ser, cada vez, anulados, como única condición posible de salida de ese estado de vulnerabilidad que Hegel concibe como un estado de enajenación, es decir, de ausencia de libertad. Y es que, como señala Ezequiel Ipar,

¹²² Ibidem, p. 102

“en la dialéctica hegeliana sólo se dice de un movimiento humano que es una acción si el mismo se ha independizado de la naturaleza de la que surge, creando su propio universo desgajado (...) Para la órbita en la que es concebido este sujeto, su ser alienado es sinónimo de estar determinado por la naturaleza del mundo externo, alcanzándose su superación exclusivamente en la independencia, en la anulación de los efectos de la misma.”¹²³

Esta anulación es, sin dudas, para Hegel, una anulación perseverante y que no se realiza de una vez, pero a ella parecería estar inextricablemente asociado el corazón de esa libertad que constituye la sustancia del espíritu, y que, en el pensamiento de Hegel, no parece poder escapar nunca del férreo círculo trazado por los conceptos de autolimitación, independencia y señorío. En ese círculo la actividad “propia” humana queda necesariamente asociada a la conquista del título de “independiente” frente a una naturaleza –incluido el “ser natural” del hombre- visualizada exclusivamente como amenaza para una interioridad “que sólo consigo tiene que habérselas” y que sólo en este estar infinitamente en sí misma es libre.

Ahora bien, como ya señalamos, para Hegel, este estar infinitamente en sí mismo que caracteriza al espíritu -y que está inextricablemente ligado a las nociones de autoconciencia, autolimitación e independencia- no consiste en una suerte de perseverancia en un ser inmóvil, sino en una constante actividad de negación que tiene a la realización del concepto como resultado y no como un pasado de plenitud. Así, si “el pensamiento de que se es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre”, este pensamiento no es algo inmediato que -en lo que respecta al nivel abstracto del concepto de espíritu que aquí seguimos considerando- el individuo humano concibiera desde un principio, sino que surge de la negación de la inmediatez y de la vuelta del espíritu sobre sí mismo, vuelta que le es esencial. El espíritu es lo que ha vuelto sobre sí mismo, dice Hegel, y sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto; así: el espíritu es esencialmente reflexivo. Pero esto no únicamente en el sentido de que sólo el espíritu *se* tiene para sí y *se* produce su propio contenido, sino también en el de que él es sólo tras ese haber vuelto sobre sí, es decir, en el sentido de ser sólo como resultado y en el de ser, como resultado, algo cualitativamente diverso a lo que se era en el punto de partida. Es aquí donde se define una nueva diferencia suya con la naturaleza, determinada a partir del sentido diverso que la *variación* tiene en

¹²³ Ipar, E.: “George Lukàcs y la cultura moderna” en Catanzaro, G. e Ipar, E.: *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la Modernidad*, Bs. As., Gorla, 2003, p. 135

cada caso, y que es desconocida, según Hegel, por las filosofías que definen el progreso humano a partir de la categoría abstracta de perfectibilidad, o a través de las categorías meramente cuantitativas de “educación” o “cultivación”. Ellas fallan, dice, no sólo porque dejan indeterminado el fin del lo humano, sino también porque desconocen el hecho de que, en el mundo espiritual, la evolución “no es un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo.”¹²⁴ Si tanto en aquel como en ésta el individuo se produce a sí mismo haciéndose lo que es en sí, en la naturaleza esa evolución “se verifica de modo inmediato, sin oposiciones”: “(e)ntre el concepto y su realización, entre la naturaleza (en sí misma determinada) del germen y la acomodación de la existencia a dicha naturaleza, no puede introducirse nada”¹²⁵; y, por ello, con toda su mutabilidad y despliegue, las variaciones en la naturaleza muestran sólo un círculo que se repite siempre, mientras que en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Ahora bien, el análisis hegeliano de la categoría de la variación nos interesa particularmente porque entendemos que, junto con la definición del espíritu como independencia, autolimitación y mismidad, y con la definición de lo racional como sustancia –definición a la que subyace la postulación de esa identidad entre el concepto y la realidad resistida en aquel realismo kantiano del que Herder fue un heredero-, ese análisis de la variación resulta clave en aquello que más arriba llamamos la conjura de la interrupción premeditada por Hegel en su *Filosofía de la Historia Universal*.

Al comienzo de sus *Lecciones* Hegel introduce a la “variación” como una de las categorías en que la historia se presenta al pensamiento, siendo las otras dos la del “rejuvenecimiento” y la del “fin último”. Ese pensamiento de la variación tiene ante todo, dice, un aspecto negativo, por cuanto nos revela la naturaleza caduca de todo lo mundano. Es decir, nos revela el hecho de que, en tanto seres naturales, así el hombre como los animales y las plantas nacen, se desarrollan y mueren; pero también que los pueblos y los Estados son perecederos: el pensamiento de la variación los muestra como una incesante sucesión que acumula ruina sobre ruina. Y, así, bajo este aspecto negativo de la categoría de la variación, comprendemos, con cierta melancolía, que la más bella vida encuentra su ocaso en la historia, y que en ella “caminamos entre las ruinas de lo egregio.”¹²⁶ Sin

¹²⁴ Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 129

¹²⁵ *Ibidem*

¹²⁶ *Ibidem*, p. 47

embargo, otro aspecto se enlaza enseguida, continúa Hegel, con esta categoría de la variación: la idea de que una nueva vida surge de la muerte. Así, en la vida vegetal, la cimiento no sólo está en el origen de la planta, que se desarrolla a partir de ella, sino que es también el resultado de la vida entera de la planta, resultado a partir del cual se inicia una nueva vida más fresca y en el cual nos es dable observar el aspecto positivo de la variación: el rejuvenecimiento. Este segundo aspecto de la categoría de la variación, es, dice Hegel, el que el pensamiento oriental ha representado en la imagen del Fénix, que se prepara eternamente su propia pira, se consume en ella, y vuelve a emerger rejuvenecido de sus cenizas. Pero

“esta es sólo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu. Lo occidental es que el espíritu no sólo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, élévase a una formación nueva.”¹²⁷

Lo “occidental” –del cual las nociones de perfectibilidad y cultivación que mentábamos anteriormente hacen, para Hegel, caso omiso- es, en otros términos, la posibilidad de concebir la negatividad del espíritu como la diferencia sustancial que lo eleva sobre la “impotencia de la vida natural”, permitiéndole “introducir algo” entre el concepto y su realización y elevarse, con cada negación, a una formación nueva:

“El rejuvenecimiento del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige elaboración.”¹²⁸

El empeño que el espíritu pone en estos trabajos siempre renovados nos ofrece el espectáculo de la “alegría de su actividad”, pero, al mismo tiempo, nos enfrenta a un escenario de proliferantes creaciones particulares que parecerían agotarse en sí mismas y que, presentándose en la escena en incesante sucesión, renuevan la melancolía del espectador (hegeliano) frente a un mundo donde todo parecería pasar y nada permanecer. Peor aún: la contemplación (inmediata) de ese escenario parecería revelar a aquella misma actividad espiritual, como la causante de la miseria, el dolor, la infelicidad y la muerte, es

¹²⁷ Ibidem, p. 48

¹²⁸ Ibidem

decir, de lo ruinoso, que ya no aparece sólo como el efecto del mero devenir temporal, de la caducidad a la que están sometidos los cuerpos, sino como producto de la actividad de un espíritu que *sacrifica* los más ingentes esfuerzos reduciéndolos al polvo que, como decía Herder, hollamos con nuestros pies. Pero el espectador hegeliano no sólo ve en el espectáculo de la alegre actividad del espíritu, de la elaboración entusiasta y de la elevación, también el espectáculo de la devastación, sino que tiene que detenerse en esa imagen. Él no podría apresurarse a correr los cadáveres de la escena, pues ha reconocido a cada una de esas vidas particulares mutiladas como algo sustancial, como una figura de la razón, que exige el detenimiento del pensar sobre su tragedia. Para él no cabe, pues, rechazar la imagen de la historia como el ara ante la cual han sido sacrificados la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados, y la virtud de los individuos. Tampoco es posible refugiarse en la playa tranquila de nuestro presente para contemplar las confusas ruinas como un hecho del pasado, dice Hegel (quien –como veremos enseguida- tiene muy particulares motivos para censurar esta actitud); y así, el pensamiento que no se contenta con rechazar el duelo o escapar de él, debe, hegelianamente, atender la muerte de lo particular. ¿De qué modo? Interrogándolo por su sentido. Más precisamente: sabiendo que la historia “no es el terreno para la felicidad”¹²⁹ y que las vidas particulares, que deben ser “justificadas”, sólo pueden serlo demostrando su participación en un sentido que, lejos de verse amenazado por la emergencia de lo fallido, lo penoso, y lo trunco de esas existencias, *se conserva y se realiza* a través de la negatividad y del fragmento, que, a partir de allí adquiere el estatuto de “momento”, de “figura” de una unidad perseverante que en él “se hace carne”. Ese sentido es lo que en su Filosofía de la Historia, Hegel llama “fin último”, tercera categoría en que la historia se le presenta a ese pensamiento que ya ha considerado tanto la variación como el rejuvenecimiento, y que en los recovecos de estos conceptos ha encontrando particularidad, fragmentos y muerte. Y es que ante ese espectáculo de la decadencia y el horror, la pregunta que se le plantea –enseguida, dice Hegel, siempre y necesariamente- al pensamiento es “¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?”¹³⁰

Pero volvamos sobre los elementos que componen el drama del espectador hegeliano expuestos hasta aquí. Él no ha rechazado la visión del horror y ha considerado

¹²⁹ Ibidem, p. 88

¹³⁰ Ibidem, p. 80. (El subrayado es de Hegel)

atentamente la proliferación de formas y creaciones particulares; ha atravesado la melancolía y el espanto, y, fatigado ante la sucesión, se ha preguntado: “¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones?”. Luego, se ha respondido:

“No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de *una* obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. *Se impone*, pues, la pregunta de si tras el tumulto de superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos.”¹³¹

Ahora bien, esa pregunta “se impone”, como explicita Hegel al comienzo de sus *Lecciones*, porque la necesidad de producir un conocimiento racional de la historia –que es precisamente el que su Filosofía de la Historia viene a ofrecer- surge del “deseo de hallar en la idea la *justificación* de semejante decadencia”¹³². La filosofía, dice más adelante, quiere “conocer el contenido, la realidad de la idea divina y justificar la despreciada realidad”, ella debe “llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser.”¹³³ Sabemos entonces que aquella búsqueda del sentido, del fin último, y la pregunta por lo que se conserva, surgen de un deseo de justificación de la vida de lo particular, que empieza en un reclamo de atención a eso fenoménico y singular despreciado por las panorámicas universalistas abstractas del racionalismo formalista, y que muta en una justificación de lo existente. Sabemos también que, para Hegel, ese deseo sólo puede satisfacerse si la justificación es hallada en la Idea, es decir, en algo infinitamente superior a una mera valoración moral subjetiva que, falsamente, se arrojaría el derecho de administrar condenas y eximiciones. En la idea, es decir, en el único lugar en que se podría hallar una verdadera justificación, puesto que

“el ser mundano es un ser temporal, un ser que se mueve en intereses particulares; por tanto, un ser relativo e injustificado, que sólo alcanza justificación cuando su alma universal, su principio, está absolutamente justificado; y esto sólo se verifica haciéndose conciente como determinación y existencia de la esencia de Dios.”¹³⁴

Ahora bien, ¿qué significa que las vidas deban ser “justificadas”?

En el argumento hegeliano, la justificación sin dudas remite, por una parte, a la determinación causal, es decir, al conocimiento de la necesidad inmanente que opera en la

¹³¹ Ibidem, p. 48. (El subrayado de “se impone” es nuestro)

¹³² Ibidem (el subrayado es nuestro)

¹³³ Ibidem, p. 78

¹³⁴ Ibidem, p. 112

historia; conocimiento que, para Hegel, no puede satisfacerse ni con una comprensión de lo real como casual combinado de hechos aleatorios, ni con un modelo de explicación causal transitiva. Pero, al mismo tiempo, es porque en Hegel la causalidad asume un papel simbólico, en el sentido, precisamente, de dotar con un sentido glorioso, un sentido que introduce en la plenitud y en la inmortalidad, a lo que parecería presentarse como fragmentario y yacente, que él puede dar, a la causalidad, el nombre de “justificación”. De otro modo: “justificación” y “sacrificio” no son meras eventualidades en el lenguaje hegeliano. Ambos términos remiten a una comprensión de la causa como una voluntad que se hace carne en lo real para luego volver a recoger en su seno a sus desventuradas criaturas, en un reencuentro que, ahora sí, permite correr todos los cadáveres de la escena, volatilizar todo dolor, mostrándolo como un estadio necesario en la formación de lo que vive, de lo que se afirma como plenitud presente en el presente. El conocimiento de la necesidad inmanente de la historia deviene entonces reconocimiento de la necesidad de los sacrificios como eslabones de la cadena que conduce hasta el presente, hasta la subjetividad presente, con *cuya* justificación parecería estar desde el mismo comienzo comprometida la indagación que, precisamente, en *su* presente halla, realizada, la clave para proyectar la totalización retrospectiva. En ella no hay lugar ni para la ajenidad del pasado ni para la ausencia de sentido sino, únicamente, para los esfuerzos y sacrificios *significativos*, que, en tanto permiten delinear el camino que conduce a la subjetividad actual, como legado vigente, sobreviven a su propia muerte, ingresando a un tiempo en el universo de lo justificado, de lo pleno de sentido y de lo que no encuentra su ocaso en la caducidad, sino que se afirma a través de ella.

No es sino en tanto revelan su participación en esa eternidad espiritual –que, en la Filosofía de la Historia Universal, es la del Espíritu Universal-, que la vida de los pueblos queda justificada; y, con esa justificación, ellos acceden a la eternidad distintiva de *lo universal espiritual* y victorioso que, como mencionábamos al pasar al principio de este apartado, en la conceptualización hegeliana se revela como aquello que “comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado, y que permanece siempre el mismo en su fuerza y su poder.”¹³⁵ Pues bien, es en esta imposibilidad del pasado, donde se

¹³⁵ Ibidem, p. 46

consume la conjura de la interrupción que Hegel había premeditado en su definición del espíritu y de la sustancia como conciencias intencionales y autocentradas. “Siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado”¹³⁶, contesta él, con buenos motivos, a la pretensión historicista de acceder a la época “tal como era” en una supuesta entrega a la empiria que en realidad se constituye en la abstracción de la actividad efectiva del pensamiento. Pero sería ingenuo creer que, en el universo de su Filosofía de la Historia, esa afirmación se agota en la crítica a un empirismo irreflexivo. Y es que, para Hegel, cuando nos ocupamos *seriamente* del pasado, es decir, cuando lo atendemos bajo el modo de la justificación, descubrimos que el pasado no es en realidad *pasado*, es decir, una singularidad irrecuperable y en cierta medida perdida para la razón actual, sino un presente, éste presente, prefigurado. Mejor: descubrimos que si la verdad histórica de ese pasado consiste en ser la antesala de este presente, tanto éste como aquel constituyen figuras, momentos, de un presente eterno y absoluto, que bien podría no finalizar en la contemporaneidad y seguir siendo, no obstante, la misma interioridad absoluta tomando, progresivamente, conciencia de sí misma, y afirmándose ininterrumpidamente en todas sus transformaciones como una y la misma voluntad.

Conocer la participación de la vida de las naciones en esa voluntad afirmativa que se realiza en la Historia, constituye, para Hegel, la verdadera tarea del conocimiento, que “aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza.”¹³⁷ Y este conocimiento que, como vimos, es (por momentos, al menos) una justificación de lo existente, es también, agrega Hegel, el único medio de la reconciliación y el máximo interés de la razón. El trabajo de ésta no consiste –como equivocadamente creyó Leibniz- en ser capaz de concebir el mal existente en el mundo; sino en producir la reconciliación precisamente allí donde la masa entera del mal concreto aparece del modo más evidente ante nuestros ojos. Pero tal reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo “en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado.”¹³⁸ Así, la razón, rechaza lo negativo y “quiere más bien en su lugar algo afirmativo”. En la época de su madurez, sabe que lo sustancial está en el “aspecto

¹³⁶ Ibidem, p. 150

¹³⁷ Ibidem, p. 56

¹³⁸ Ibidem, p. 57

afirmativo de las cosas.”¹³⁹ Pero puesto que eso afirmativo no se revela inmediatamente en el fenómeno, en lo particular, que nace y perece, que anhela y fracasa, al igual que el Espíritu Universal, la razón deberá aplastar algunas florecillas a su paso, elevando su mirada más allá de esta “inmediatez”. Identificados con el modo en que los “grandes hombres”, los Héroe, se hacen su composición de la totalidad, los ojos de la razón hegeliana “superan” la particularidad y, con ella, el sufrimiento de los cuerpos singulares, para ver “en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano”¹⁴⁰, es decir, para dirigirse sólo a Él, al gran Sujeto de conciencia e intención cuya voluntad no ha cesado de afirmarse en la historia, precisamente, como una conciencia intencional que sólo estando en sí misma, siendo Amo de sí misma, y ejerciendo su dominio sobre un mundo revelado exclusivamente como sinónimo de amenaza y alienación, es libre. Pero entonces, como señalarán Adorno y Horkheimer, el “espíritu libre” es el espíritu victorioso, el espíritu triunfante, y “lo racional”, la razón dominante y la razón del dominio a la vez. Así es como sobrevive *victorioso* el espíritu de la *humanidad*. Pero si es precisamente allí, en la victoria, en el anhelo de independencia y de eternidad, donde los dialécticos ojos hegelianos se encuentran con los de Herder señalando lo que probablemente constituya un derrotero necesario de las Filosofías positivas de la Historia, sería vano asumir que el descrédito actual de esas palabras y del filosofar sobre lo universal constituya una evidencia sobre el ocaso de la universalidad del dominio. Tanto Herder como Hegel, nombraban, al menos, a las cosas por su nombre, llamando “victoria” y “universal” a la historia del sometimiento efectivamente acaecida. Luego las palabras se perdieron, sin que por ello la realidad ganara algo en lo que respecta a una justicia tan irrealizada como entonces, y a la cual parecerían hoy faltarle, aún más que entonces, los conceptos, los nombres, capaces de expresar el sufrimiento y propiciar su interrupción; una realidad que por momentos parecería, incluso, casi “satisfecha” en la falsa eternidad de su presente.

¹³⁹ Ibidem, p. 78

¹⁴⁰ Ibidem, p. 57

Capítulo 3

Leopoldo Lugones y el cuerpo sublimado de la Nación

Larvas y mariposas

*“No puedo concluir la Historia de Roca.
¡Basta!
Pido que me sepulten en tierra, sin cajón y sin ningún signo
que me recuerde.
Prohíbo que se dé mi nombre a ningún sitio público.
Nada reprocho a nadie. El único responsable soy yo, de
todos mis actos.”*
L. Lugones, 1938

*“el individuo superior vale más, hasta cuando está muerto,
que la turba sin historia en su continuidad de elemento
amorfo; pues científica y moralmente hablando, vivir es
diferenciarse, al paso que la uniformidad resulta sinónima
de vileza y extinción. Así lo demuestra la propia
inmortalidad de estos poemas aristocráticos.”*
L.Lugones: La funesta Helena, Babel, 1922

¿Cuándo se extingue una vida? ¿Cuándo comienza a existir como tal? Este es uno de los temas centrales de *El Payador* de Lugones, y también de aquel último “texto” –la nota del suicida- donde su autor dejó para la tierra y los gusanos su cuerpo, y reclamó para sí toda la responsabilidad. Hay que pensar esa nota, porque si ella indudablemente conlleva el reconocimiento de una impotencia y testimonia un fracaso, el reclamo lugoniano la constituye, también, como una declaración de victoria en la que se cifra toda una filosofía de la historia que tiene varios personajes claves pero una figura central: la del héroe. Es a partir de ella que Lugones define la vida de la “nación cultural” que sostuvo durante las dos primeras décadas del siglo, y de la “nación militar” que la sucedió. Pero es también a partir de la figura del héroe que Lugones, durante toda su vida, concibió a lo humano, identificando su libertad con su voluntad de triunfo, su vitalidad con su victoria y a ésta con el acceso en la inmortalidad, en un movimiento que, lejos de constituir un episodio marginal en la historia de un Occidente universalista y racionalista, resulta clave en la definición occidental, universalista y dominante de historicidad.

Los héroes, escribe Lugones en *El Payador*, son los representantes y más altas expresiones de la vida superior de sus razas, y esos “hombres superiores” son, a su vez -dice en su *Elogio de Ameghino*- “quienes constituyen verdaderamente la patria como entidad espiritual, inmortalizándola así; de modo que aún cuando ella desapareciera de la faz del planeta, seguiría viviendo en sus obras”¹⁴¹. Héroes son los trescientos espartanos de las Termópilas que representaban “el supremo esfuerzo de Esparta, todo cuanto Esparta podía dar en número y calidad”, y cuya hazaña “valió más para la humanidad que las matanzas de Waterloo, de Sedán y de Mukden”, precisamente, como ejemplo de heroísmo. Éste “proviene de la diferencia entre los medios materiales del héroe y su calidad espiritual expresa en la voluntad de triunfar con ellos”, voluntad en la que se manifiesta “la verdadera vida, la inmortalidad, lo que llamamos *existencia* por contraste con la ilusión de la vida mortal.”¹⁴² En tanto la empresa del héroe está orientada “por un doble anhelo de excelencia humana: la justicia y la libertad”¹⁴³, su lucha es, al mismo tiempo, patriótica y civilizatoria. Pero puesto que en *El Payador* la libertad consiste, para Lugones –al igual que para Hegel-, en la posibilidad de ponerse a sí mismo el espíritu sus propias determinaciones, en la posibilidad del “auto-gobierno de cada uno” -como él la llama-, en “el imperio de la razón, que no tiene límites, como el progreso por ella encaminado”¹⁴⁴, el héroe es, además, el prototipo de aquello que, en el hombre, es superior y más noble en relación al mundo en el que vive, empezando por su propio cuerpo. Así, la hazaña de los trescientos espartanos no cuenta sólo ni principalmente –en aquel texto- como “el ejemplo más fecundo de virtud militar”, sino como revelación de “lo que constituye *realmente* la importancia de un esfuerzo”¹⁴⁵ *humano*: la medida en que el espíritu es capaz de elevarse sobre las miserias de la carne y la pobreza de los medios materiales, persistiendo en su voluntad de triunfo, y revelándose como potencia ilimitada, no porque no encuentre “obstáculos” sino porque en su odisea ha conseguido reducir al mundo a una amorfa e indiferente serie de obstáculos *a superar*. Cuando hace esto, el hombre –el héroe- ha demostrado su superioridad espiritual, ha demostrado que su dolor, su “sacrificio”, incluso su muerte, no son nada comparados con su “verdadera existencia”, que no se define en el prosaico mundo de los cuerpos

¹⁴¹ Lugones, L.: *Elogio de Ameghino*, Bs. As., Otero y Co, 1915, p. 111

¹⁴² Lugones, L.: *El Payador*, Bs. As., Huemul, 1972, p. 26

¹⁴³ *Ibidem*, p. 28

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 171

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 17

caducos sino en el de los legados inmortales, donde la vida se muestra robusta tras la aparente caducidad. Y porque es la inmortalidad la que da el parámetro de lo que constituye el valor “*real*” un esfuerzo humano, héroes son también Platón, Miguel Ángel y Washington, quienes han inmortalizado a sus pueblos legando a la humanidad bienes espirituales supremos -verdad, belleza y libertad- que ya no pueden extinguirse, aún cuando aquellos hayan cesado de existir, o mejor, de tener una configuración material, puesto que la vida, la “existencia” propiamente dicha, es la del espíritu, que es inmortal, y se asemeja más –dice Lugones- a esas “energías ultrapoderosas del éter y de la luz” con las que ha dado la ciencia moderna al plantearse el problema de la constitución de la materia, que a ésta última.

¿No tienden acaso aquellos experimentos que se llevan a cabo en los laboratorios a la “eliminación de la materia para libertar la fuerza”? ¿No han permitido ellos conquistar “la comunicación puramente etérea del telégrafo sin hilos” y suprimir “la opacidad con los rayos catódicos” señalando, de este modo, el “triumfo sobre cuanto parecía constituir las oposiciones más irreductibles de la materia”? Si esto es así, concluye Lugones,

“aquel resultado histórico de las Termópilas y este otro de la ciencia provienen del mismo concepto de civilización: el dominio de la materia por la inteligencia, la transformación de la fuerza bruta en energía racional. Así desaparece todo antagonismo entre los distintos esfuerzos espirituales, que proviniendo de una misma causa, tienden a un mismo fin”¹⁴⁶

Civil o militar, la cualidad espiritual revelada por el heroísmo, eleva al hombre a la inmortalidad y –nuevamente, como en Hegel- en esa elevación se consuma la reconciliación. Ciertamente es que ni allí ni aquí el heroísmo está disponible para cualquiera; es cuestión de hombres superiores -nos ha dicho Lugones-, de hombres, sí, una cuestión “viril” que, como señala María Pía López¹⁴⁷, en el héroe figura la culminación, el ápice, de un “proyecto aéreo” basado en la diferenciación jerárquica. Pero, a la vez, se trata –para Lugones- de una cualidad que es reveladora de lo verdaderamente humano de una vida: la posibilidad de trascender la muerte produciendo algo capaz de sustraerse a la caducidad material; autosustracción en función de la cual casi toda vida puede ser interrogada o leída en su esencia, en su secreto profundo. Así, el héroe, y en particular, el poema que canta su odisea, revelan –dice Lugones- “el secreto de toda vida humana” que consiste en que ella es

¹⁴⁶ Ibidem, p. 27

¹⁴⁷ En *Lugones: entre la aventura y la Cruzada*, Bs. As., Colihue, Colección Puñaladas, 2004

un “eterno combate por la libertad”. Los hombres “no pueden vivir sino peleando de esta manera”, ergo: “Hombre y héroe resultan sinónimos (...) puesto que todo hombre es, o debe ser, si tal dignidad merece, un combatiente de la libertad.”¹⁴⁸

Los trescientos espartanos cuya acción reveló una calidad espiritual que se sobrepone a la deficiencia de los medios; Platón, Miguel Ángel y Washington, quienes inmortalizaron a sus pueblos aportando su legado “al tesoro común de la humanidad”, y la ciencia moderna que ha logrado la comunicación puramente etérea del telégrafo sin hilos. A todos ellos les reconoce Lugones una cuota de heroísmo en tanto revelan “la capacidad de la mente para mover las moles”, consagrando su triunfo sobre la materia, poniendo en evidencia el origen y el telos espiritual del hombre, y reconciliándolo, de este modo, con lo que materialmente parecerían puros antagonismos, sufrimientos y miserias. Todos ellos son héroes. Pero, en *El Payador*, heroico es –sobre todo- el arte, que acomete la tarea de producir la expresión integral de la vida, ennobleciendo la materia tosca con la que trabaja, espiritualizándola.¹⁴⁹ También él se sobrepone a la inferioridad del material para elevarlo a un nivel superior, de allí “su mérito capital”, su heroísmo, su prodigio: “el prodigio de crear estriba, precisamente, en la inferioridad de los elementos que, ordenados por la inteligencia, producen un resultado superior.” Y, en ese prodigio, el arte nos enseña lo que somos: “...vermi / Nati a formar l’angelica farfalla”.¹⁵⁰

¿Podría Lugones suicidarse verdaderamente? O mejor ¿qué representaría un suicidio en este universo heroico transido de espiritualidad? Representaría –sin duda- la derrota de un cuerpo; su muerte, su fin. Pero en el mundo de las larvas y las mariposas, la muerte y la derrota parecerían ser poco más que una ocasión propicia para declarar una victoria. ¿Quién la proferiría? No el impotente Lugones que no puede terminar la historia de Roca, y teme un castigo por su colaboración en el golpe de Estado del año ’30, sino el Yo, dueño de sus actos, que afirma su persistencia no *a pesar* sino *a través*, mejor, *atravesando* la caducidad de la carne. Ese Yo es inmortal y, por ello mismo, para Lugones, el más verdadero y el más vital. No es él quien ha fracasado, sino más bien el que ejecuta una sentencia necesaria sobre un cuerpo débil e impotente que merece morir y cuya ejecución puede – y debe- ser valorada como un acto de la soberanía del Yo gracias al cual éste accede a la inmortalidad;

¹⁴⁸ Lugones, L.: *El Payador*, op. cit., p. 33

¹⁴⁹ “La materia es tosca; más, precisamente, el mérito capital del arte consiste en que la ennoblece espiritualizándola.” *Ibidem*, p. 186

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 178

porque inmortal es el espíritu, libre, en tanto se sustrae a las determinaciones del mundo exterior para imponerles su propia ley. “Si el mundo no es más que una objetivación exteriorizada de mi *yo*, claro es que poseo el derecho absoluto de transformarlo a mi manera”, había escrito Lugones en *La montaña*.¹⁵¹ Ya entonces –y en estricta lógica idealista- imposición y libertad eran sinónimos, aunque el hombre no se definiera todavía y casi exclusivamente como “animal de combate”. La “espiritualización de la materia, demuestra que los fenómenos primordiales de la vida (...) siguen las mismas direcciones de *nuestra lógica*”¹⁵², comprueba en *El Payador*, extrayendo la consecuencia lógica de ese idealismo: que el mundo resulta adecuado a su concepto, que entre idea y realidad no hay conflictos ni desajustes, siempre y cuando medie la oportuna “espiritualización”. Ella representa el “triumfo” del espíritu sobre la materia, y es en términos de triunfo y victoria como Lugones imagina la única posibilidad de afirmación de la libertad y de la vida. “[E]l sacrificio de la sangre –dirá en 1938- no sólo es remedio heroico, literalmente hablando, sino menester esencial en la integración de la Patria. Organismo *viviente*, lo cual significa *triumfante* en la lucha por la existencia, la patria es una expresión de *victoria*; y la unidad de su pueblo se consume en el peligro así dominado.”¹⁵³ En éste último momento lugoniano, la vida, el Yo o la Patria, ya no triunfan trascendiendo y “ennobleciendo” sino eliminando; el agente de la victoria y figura de la vitalidad ya no es la poesía sino la espada. Heroísmo, gloria e inmortalidad como valores superiores de la vida histórica permanecen –no obstante- incólumes a través de los años; vida y triunfo, autoafirmación y dominio, siguen siendo sinónimos.

Pero imposición y libertad son sinónimos no sólo en lo que respecta al gobierno del mundo exterior por el Yo, sino también en lo que atañe al autogobierno y, así, el control de las propias pasiones, la posibilidad de sobreponerse a los padecimientos y afecciones del propio cuerpo, constituye la primera gesta heroica que tiene lugar, como diría Althusser¹⁵⁴, en cada retoño humano, y en la cual se define –para Lugones- el valor espiritual de la persona. “La libertad del astro consiste en brillar –dirá, aludiendo a sí mismo, poco antes de

¹⁵¹ Lugones, L.: “La moral del arte” en revista *La Montaña*, N° 5, 1-6-1897, reedición de la UNQ, Bs. As., 1996, p. 118 (el subrayado es del autor)

¹⁵² Lugones, L.: *El Payador*, op. cit., p. 37

¹⁵³ Lugones, L.: *Historia de Roca*, Bs. As., Editorial de Belgrano, 1980, p. 84-85 (subrayamos nosotros)

¹⁵⁴ Althusser, L.: “Freud y Lacan” en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado / Freud y Lacan*, Bs. As., Nueva Visión, 1988

su muerte- y para esto vive quemándose”¹⁵⁵. Fuego: pasión; pero también: calvario de los cuerpos, purificación, elevación espiritual, trascendencia e inmortalidad. Pasión *amorosa*; pero amor *caballeresco*, es decir, “lo contrario de la pasión carnal” y, por consiguiente, noble, puro espíritu libre, que asciende a medida que se aleja del cuerpo o en proporcionalidad directa con el grado de espiritualización del cuerpo alcanzada. Ese, el amor caballeresco, el más espiritual de todos, es el tipo de amor –había explicado en *El Payador*- profesado por los trovadores provenzales, continuadores del Helenismo. Es decir, pertenecientes al linaje de los trescientos de las Termópilas, pero también de Homero,

“un ciego menesteroso” –al decir de la leyenda- “que pordioseaba por las cortes, cantando. Así compuso sus poemas inmortales. ¿Qué ha venido a quedar de lo que fue entonces capital, lujo, poderío? Nada. *Bienes pasajeros son los de la materia, y sólo el espíritu inmortal inmortaliza*. Con lo cual los versos del mendigo, fuera de dar a su pueblo la inmarcesible gloria que tres mil años después fue todavía su rescate, constituyéndole, *a despecho de todo infortunio*, el único tesoro que no perderá jamás.”¹⁵⁶

Y ¿qué es lo que permite poner a aquellos caballeros y a Homero en una misma secuencia, sino su capacidad para “trascender” aquellas afecciones corporales que no habrían podido ser más que causa de padecimiento? No es como cuerpos padecientes y pasionales que aquellos y éste pudieron sobrevivir miles de años e ingresar en la áurea cadena de la herencia civilizatoria, sino, precisamente, como espíritu, como voluntades que, como diría Herder, supieron ascender sobre las fuerzas orgánicas de sus cuerpos y dominarlas. Así sobrevivieron, “a despecho de todo infortunio”, como portadores de una fuerza espiritual que no muere con los individuos sino que, por el contrario, se afirma en cada uno de ellos como gobierno y auto-gobierno, potencia que inmortaliza y que es ella misma inmortal, o permite leer lo inmortal tras los cuerpos que sufren los “infortunios”. De su cepa es ese Yo que -a diferencia del que sufre un suicidio- en el momento de ejecutar la sentencia, afirmándose como “único responsable”, dueño de sus actos y de sus representaciones, triunfa cuando el cuerpo perece; la muerte de aquel cuerpo es su victoria y, siendo victorioso, Él, a diferencia de aquel, se vuelve inmune a la muerte, la trasciende y, trascendiéndola, constituye la figuración más verdadera de la vitalidad de la vida. Pero entonces, el mismo gesto que parecía precipitarse necesariamente en la sección homicidios,

¹⁵⁵ Lugones, L.: “El escritor ante la libertad”, *La Nación*, 16-5-1937

¹⁵⁶ Lugones, L.: “Poesía y prosa”, *La Nación*, 6-10-1935. (El subrayado es nuestro)

el que pone fin a la vida de un cuerpo, puede ser exaltado como el acto vital por antonomasia: el acto del héroe. En tanto es revelador de esa calidad espiritual que es capaz de sobreponerse a las impotencias de sus medios finitos y afirmarse por encima de ellos, ese acto de soberanía que da muerte a la parte mortal, inferior, del yo, constituye un gesto heroico. Y así, si al decir de Herder, cuando sacamos los cuerpos, no hay más muerte en la naturaleza, cuando aparecen los héroes se acaban hasta los suicidios entendidos como experiencias atravesadas por una íntima tensión que explota en el límite de lo soportable. Ni que hablar de los asesinatos y de las víctimas. Éstas pasan a ser mártires, para desaparecer entre fuegos fatuos o persistir como bronce. Aquellos se resuelven en obra purificadora y justiciera.

La nación espiritual: Patria, Civilización y progreso

Cuerpos muertos –larvas o cadáveres- que cuentan como prosaica resaca frente a la vida superior de las mariposas, y asesinatos que cuentan como gestas heroicas que pueden ennoblecer póstumamente a los que debían morir. Ésta es la dinámica histórica a partir de la cual se plantea –en *El Payador* y en *La guerra gaucha*- la pregunta por la vida de la Nación, que, como toda verdadera vida, es –precisa Lugones al comienzo del primero de esos libros- una vida espiritual:

“Titulo este libro con el nombre de los antiguos cantores errantes que recorrían nuestras campañas trovando romances y endechas porque fueron ellos los personajes más significativos en la formación de nuestra raza. Tal cual ha pasado en todas las otras del tronco greco-latino, aquel fenómeno inicióse también aquí con una obra de belleza. Y de este modo fue su agente primordial la poesía que al inventar un nuevo lenguaje para la expresión de la nueva entidad espiritual constituida por el alma de la raza en formación, echó el fundamento diferencial de la patria. Pues siendo la patria un ser animado, el alma o ánima es en ella lo principal”¹⁵⁷

Esa vida espiritual, con la cual la patria comienza a ser, tiene en aquellos libros un protagonista, al cual el autor querría hacerle justicia revirtiendo una nefasta tendencia de la patria ingrata. El héroe –puesto que, tratándose de una vida espiritual, para Lugones se trata necesariamente de un personaje heroico, luchador por la libertad y la justicia, el auto-gobierno y la elevación del espíritu- es, como se sabe, el gaucho, poeta y paladín, cuya

¹⁵⁷ Lugones, L.: *El Payador*, op. cit., p. 21

participación en la formación de la nacionalidad ha sido sistemáticamente desconocida.

Lugones lo reivindica como patriota y lo reconoce como antecesor:

“(T)odo cuanto es origen propiamente nacional, viene de él. La guerra de la independencia que nos emancipó; la guerra civil que nos constituyó; la guerra con los indios que suprimió la barbarie en la totalidad del territorio; la fuente de nuestra literatura; las prendas y defectos fundamentales de nuestro carácter; las instituciones más peculiares, como el caudillaje, fundamento de la federación, y la estancia que ha civilizado el desierto: en todo esto destácase como tipo.”¹⁵⁸

Tres guerras victoriosas, un castellano singularizado, rasgos de carácter positivos -como la virilidad, la sobriedad y el individualismo- y negativos -como cierta tendencia al pesimismo-, dos instituciones ordenadoras: el caudillismo y la estancia, y, sobre todo, un poema épico. He aquí el aporte, no reconocido, del gaucho a la fundación de una nacionalidad de la cual él, “hijo de la pampa”, constituye, además, el prototipo:

“Si se recapitula los elementos de de este estudio, fácil será hallar en el gaucho el prototipo del argentino actual (...) No somos gauchos, sin duda; pero ese producto del ambiente contenía en potencia al argentino de hoy, tan diferente bajo la apariencia confusa producida por el cruzamiento actual. Cuando esta confusión acabe, aquellos rasgos resaltarán todavía, adquiriendo, entonces, una importancia fundamental el poema que los tipifica, al faltarles toda encarnación viviente. Y como se trata de un tipo que al constituirse la nacionalidad fue su agente más genuino; como en él se ha manifestado la poesía nacional con sus rasgos más característicos, lo aceptaremos sin mengua por antecesor, creyendo sentir un eco de sus cantares en la brisa de la pampa, cada vez que ella susurre entre el pajonal, como si estirase las cuerdas de una vihuela...”¹⁵⁹

Este pasaje de *El Payador*, libro que su autor presenta como el intento de coronación de una obra “particularmente argentina” iniciada doce años antes con *El imperio jesuítico* y *La guerra gaucha*, parecería brindar todos los elementos propiciatorios para una caracterización clásica del nacionalismo como la ideología propia de un particularismo arcaizante y esencialista, celebratorio de una identidad prototípica configurada en el pasado y subyacente en su purismo tras la confusión superficial de un entrecruzamiento pasajero, y que asegura la eficacia del mecanismo mistificador por antonomasia -la naturalización de la historia- a través de imágenes que auguran la indistinción, a nivel de la experiencia sensible, entre los ecos de los cantares del gaucho y el susurro de la brisa pampeana en los pajonales. Y, efectivamente, el problema de lo perenne,

¹⁵⁸ Ibidem, p. 82

¹⁵⁹ Ibidem, p. 66-67

de lo eterno, es –como vimos- central en el pensamiento de Lugones. Pero lo es como eternidad de la Historia, como inmortalidad del Espíritu humano, que es razón, y se halla en una lucha incesante e ininterrumpida por la libertad; lo es como artificio constante e ininterrumpida elevación, es decir, como progresivo alejamiento de la naturaleza, y no como perpetuación de un estado ya dado. La consideración del pasado tiene, ciertamente, aquí, un peso fundamental; pero no como pasado que –justamente- “pesa” sobre el cerebro de los vivos, ni como utopías irrealizadas y pendientes de sujetos sociales concretos cuya miseria sigue siendo actual, sino como antesala del presente. Y esto porque, como señala M. P. López el gaucho “no es considerado como parte conflictiva de la sociedad” ni en el pasado¹⁶⁰, ni en el presente, “sino como imagen arquetípica que todo lo incluye.”¹⁶¹ Esa imagen no sólo erradica el conflicto del pasado y del presente, sino que en ella el pasado aparece como perfectamente adecuado a los rasgos de ese presente argentino de 1913 que Lugones celebra, y que en *El Payador*, se proyecta al pasado para explicar el “asombroso progreso alcanzado en un siglo”.

No hay que lamentar en exceso la desaparición del gaucho -advirtió Lugones- porque él era el producto de un medio atrasado, y sólo la conservación de dicho estado habría favorecido su prosperidad. Más vale celebrar lo que ha permanecido, lo que en el gaucho es inmortal y, por consiguiente, contemporáneo a nosotros, adecuado a los perfiles del presente. “No somos gauchos” ni deberíamos intentar serlo; lo que sí deberíamos hacer es reconocer al pasado gaucho como antesala de este glorioso presente. Y eso, reconocer, tras la confusión, que este presente es glorioso, victorioso, triunfante y reconciliado, es lo fundamental para el Lugones del Centenario, cuyos cantares están casi en su totalidad dedicados a loar “nuestro maravilloso progreso” atribuible a “nuestro esfuerzo magnífico que ha construido en un siglo, a través de obstáculos formidables, una nación adulta, orgullo de nuestra raza y éxito fulminante de la civilización.”¹⁶² Coherente con su idea de que la vida que vale es la que tiene éxito, la que triunfa, la que logra imponerse, y, por lo tanto, la que ha persistido y está asequible como legado visible, Lugones no le pide a su presente que se parezca al pasado, sino que inmortaliza el pasado de acuerdo a los perfiles

¹⁶⁰ “La libertad y la igualdad fueron productos naturales de la tierra argentina”, leemos en *El Payador*, y si es innegable que hubo patrones, el gaucho parece haber reconocido que se trataba de “una casta digna de mando.” Ibidem, p. 74

¹⁶¹ María Pía López, op. cit., p. 22. Sobre la relación entre los usos del cuerpo del gaucho y los de la voz (del gaucho, ver Josefina Ludmer: *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Bs. As., Perfil, 2000

¹⁶² Lugones, L.: “Crisis constitucionales”, *La Nación* 26-9-1911

dominantes de su presente que son, al mismo tiempo, conservación y superación de lo que en el pasado tenía valor. Así, si la inmortalidad es un valor y el peso de la fatalidad racial no está ausente de sus planteos, los referentes de inmortalidad de este Lugones no son los pastos, la tierra o el viento; son “la estancia que ha civilizado el desierto” -sometiendo a la naturaleza y a los hombres a un dominio racional, planificado-, y la poesía que “redime” esos cuerpos sometidos al cantar su colaboración en una empresa heroica, patriótica y *civilizatoria*. No es entonces el cantar patriótico el que accede a la eternidad al metamorfosearse en brisa pampeana, sino ésta la que se eleva e inmortaliza al espiritualizarse en un cantar que, como bien espiritual de la civilización, es eterno, ajeno a la corrupción temporal a la que están sometidos los cuerpos particulares, y que, si se mantiene, si persiste, lo hace al propiciar la participación del hombre de la patria en las nuevas luchas, odiseas que –siendo siempre e inevitablemente odiseas- nunca se dan en el mismo nivel. Así, la eternidad en cuestión, no es la eternidad de lo inmutable; de lo que se trata es, por el contrario, de la elevación sin fin, es decir, infinita. Se trata, en otros términos, del progreso como destino de lo humano y definido ante todo, en *El Payador*, como un progreso espiritual de la nación que de ningún modo podría llevarse adelante planteándose como tarea la resurrección del gaucho, sino que requiere reconocerlo como pasado: pasado *de* este presente, es decir, pasado que *es* presente.

Es el gaucho el que pertenece al presente y no el presente al pasado gaucho, podría haber explicitado Lugones en sus conferencias del Odeón. Y el gaucho le pertenece al presente –al presente del Centenario, confiado, en principio, en que la barbarie ha sido ya erradicada y que no precisa ser nombrada sino como un hecho del pasado- como antecesor de su identidad actual, es decir, como antesala de *esta* “nación adulta, orgullo de nuestra raza y éxito fulminante de a civilización” que ha vencido a la barbarie. Pero ésta –argumenta Lugones- no sólo es un hecho del pasado, sino que es un hecho que el gaucho permitió dejar en el pasado, un hecho que no sólo no sobrevivió en el gaucho como creía Sarmiento sino que, con el gaucho, comenzó a convertirse en pretérito. Y lo hizo –amén del disciplinamiento impuesto (y/o el aniquilamiento perpetrado) por la estancia, el caudillismo, y las tres guerras, sobre las que enseguida volveremos- debido a que, a diferencia del aborigen, que carece de dos de los rasgos característicos de espiritualidad: risa y sensibilidad musical, el gaucho no sólo es un poeta –a veces picaresco- y un cantor,

es decir, un ser espiritual, sino que con sus cantares consiguió espiritualizar y así civilizar unas tierras sobre las que la conquista española nada había podido: las de la pampa. ¿De qué modo? No expurgando sus cantares de los elementos ásperos e incluso crueles de la vida (el arte no es tarea de confiteros, dice Lugones), sino convirtiendo “en filosofía amable y placentera el elemento deprimente y vil”¹⁶³. En esa conversión se produce una “exaltación de la vida” por la cual lo que parecían elementos negativos (“deprimentes”, “viles”), son elevados a una forma superior en la que es posible reconocerlos como positivos, significativos, valiosos. Y este trabajo de positivización / reconciliación, que para el Hegel de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* constituía el trabajo civilizatorio por antonomasia, es, para el Lugones de *El Payador*, el que ha iniciado en las pampas el gaucho cantor, antecesor de *nuestro* glorioso presente, porque ha negado la muerte, convirtiéndose en un agente de lo positivo. “Solamente los pervertidos, que son enfermos, gozan con los actos y las teorías que niegan o defraudan, generalizando, así, el estado de su propia enfermedad”¹⁶⁴-dice Lugones. Por el contrario, en la “belleza, como en el amor, el deleite proviene de una exaltación de la vida” que es la que el arte lleva a cabo espiritualizando la materia. Esta espiritualización, “constituye el objeto mismo del arte”, y, por ella,

“llegamos a la comunicación directa con la naturaleza y con nuestros semejantes; es decir, a la máxima expansión de nuestro ser, que es la tendencia primordial de todo cuanto vive. Cuando el artista inmortaliza dicho ‘valor vital’, fijándolo de una manera irrevocable en sus obras definitivas, ha efectuado para la raza esta cosa divina y enorme: *la negación de la muerte.*”¹⁶⁵

Así, aquellos poemas constituyen no sólo un “certificado eminente de aptitud vital” para el pueblo que los produjo sino también su aporte al tesoro común de la humanidad que se enriquece y supera a sí misma gracias a la pedagogía de unas obras en las que se manifiesta de modo sensible la potencia espiritual del género humano que, negando la muerte, afirma su vitalidad y, al mismo tiempo, revela los empeños de un pueblo en particular como parte de una misma e ininterrumpida lucha por la libertad, es decir, por ese auto-gobierno en el cual el espíritu se sobrepone a las limitaciones de una carne caduca, inarmónica, torpe, para afirmarse como verdad universal y eterna en su constante mutación.

¹⁶³ Lugones, L.: *El Payador*, op. cit., p. 168

¹⁶⁴ Ibidem, p. 188 (el subrayado es nuestro)

¹⁶⁵ Ibidem, p. 37 (el subrayado es nuestro)

Lejos de oponer la patria a la civilización, el particularismo al universalismo, el pasado al futuro, Lugones reivindica al gaucho como un agente civilizatorio, suscribiendo y promoviendo en su exhumación de los muertos nacionales esa noción espiritualista, progresiva y reconciliadora de la historia dominante hasta principios del siglo XX –por los menos-, y a partir de la cual humillaciones, mutilaciones, asesinatos e incluso etnocidios se volvían plenamente significativos y justificables como sacrificios necesarios en pos de la verdadera vida, que es la vida inmortal en la tierra -y no más allá de ella- de la humanidad como espíritu victorioso. En esta lógica no es en absoluto contradictorio sostener que el gaucho es un agente civilizatorio y que el gaucho debía perecer; mejor: esa tensión no amenaza seriamente al sistema mientras éste consiga reintegrar la muerte y el dolor como momentos necesarios y plenamente significativos de un desarrollo mayor que tiene herederos y trasciende, en la descendencia, la muerte de los particulares. Es posible incluso afirmar, como hace Lugones, que “la civilización ha sido injusta con el gaucho”, porque lo fundamental no es tanto la desaparición de los elementos negativos como la posibilidad de *reconciliarlos* leyendo la continuidad de una vocación afirmativa *tras* las vidas truncadas, la nobleza plena de gracia simbólica del rostro *tras* la apariencia cadavérica, la unidad de la causa y del fin de los distintos esfuerzos espirituales *tras* el antagonismo de superficie. Y esa tarea reconciliadora que Hegel le encomendaba a la Filosofía, es la que Lugones confía al arte, y la que él mismo acomete en *La guerra gaucha* y en *El Payador*. Si el sacrificio es el tema del primero, la tradición lo es del segundo. Pero si, como veremos, en aquel no se trata del sacrificio de la voluntad sino de la *voluntad* de sacrificio y, sobre todo, del universo *como una* voluntad, en éste no se trata de la sujeción de la razón al dogma de la tradición, sino de la comprensión de razón y tradición en un esquema universalista, continuo y afirmativo, para el cual el pasado sólo cuenta como prefiguración de un presente reconciliado y como patrimonio, es decir, objeto de posesión, del verdadero sujeto, que no es sino el sujeto victorioso en el presente.

Identificado con ese sujeto victorioso en el presente del centenario –los hijos de aquella oligarquía, “casta digna de mando”, que elogia en *El Payador*- Lugones advierte a un nacionalismo más reaccionario y menos consustanciado con la tradición del progreso, que si la civilización que el gaucho trajo a la pampa al mismo tiempo que sembraba las simientes de la nacionalidad, terminó dejándolo también a él en ese pretérito al que él había

relegado la barbarie, sería traicionar su heroica gesta civilizadora propiciar su resurrección. Se trata, en cambio, de “redimirlo”, lo cual significa, en el universo lugoniano, reconocer la necesidad de su desaparición, pero ya no -como en el caso del aborigen- a manos de una civilización espiritual a la cual él no pertenecía, sino por su misma progenie que, frente al sepulcro, hoy puede cantar las loas correspondientes a aquel ilustre antecesor:

“Y sobre su sepultura que es todo el suelo argentino donde se combatió por la patria, la civilización, la libertad, podemos comentar su destino, a manera de epitafio, con su propio elogio homérico a la memoria de los bravos:
‘Ha muerto bien. Era un hombre’”¹⁶⁶

Lo mismo valdría decir que, precisamente, porque era un hombre, es decir, un héroe civilizatorio, el gaucho no es un muerto, sino la encarnación de una suerte de espíritu universal, eterno, que, como nos enseñan la razón de la reconciliación o la poesía negadora de la muerte, sigue afirmándose, victorioso, en el presente. En esa afirmación la tierra y los cuerpos dejan de ser tierra y cuerpos para devenir materia espiritualizada, significativa en tanto ha sido poseída -en el doble sentido de habitada y apropiada- por un espíritu que Lugones imagina emigrando, y que, en cada emigración, imagina, también, como propietario o poseedor: “El que se tiene por hombre/Ande quiera hace pata ancha”, cita del *Martín Fierro*, e interpreta: “grandes de alma hasta darse patria por doquier, con la tierra que, de pisar, ya poseen.”¹⁶⁷

Las mudanzas del Espíritu: la crítica al dogma de obediencia y el destino de autodeterminación y dominio

Como intentamos argumentar en el apartado precedente, en la década del diez, cuando la libertad y el triunfo de los ideales universalistas ocupan un lugar de suma relevancia entre las preocupaciones de Lugones, el poeta nacional no se propone realizar una crítica a la civilización occidental y a las formas predominantes de conceptualización de la historia a partir de una exhumación justiciera de la historia nacional sino, por el contrario, demostrar el valor de la nacionalidad argumentando su inscripción, su participación, en un proceso civilizatorio basado en el despliegue de la razón y concebido

¹⁶⁶ Ibidem, p. 84

¹⁶⁷ Ibidem, p. 170

más como una ininterrumpida elevación espiritual que como una progresiva acumulación de bienes materiales. Para este Lugones - cuyo anticlericalismo es tan rabioso como su espiritualismo- esa eternidad terrena por la cual el ser humano podía liberarse de la fatalidad material, estaba asociada a la producción de valores espirituales, y, particularmente, a aquellos inspirados en el principio de la belleza, “máxima expansión de la vida espiritual”, que es “la vida superior”. Así, *Martín Fierro* es lo más nuestro y lo más humano, porque lo humano es verdadero como espiritualidad combatiente por la justicia y la libertad, y es la participación de un pueblo en ese combate universal lo que da la medida de su relevancia histórica y de su valor. Éste no se mide en cantidad de territorio o de población, “se trata de un estado espiritual al cual llamamos alma de la raza. Lo que en ésta interesa a sus hijos, así como al resto de los hombres, es la calidad heroica que añade al tesoro común de la humanidad una nueva prenda”¹⁶⁸. El patriotismo no se opone, por consiguiente, a la civilización sino que la realiza, y la realiza exaltando valores que son universales: la verdad, la belleza y el bien, pero, ante todo, combatiendo el “*dogma de obediencia*” promovido por el “despotismo oriental” y perfeccionado por el cristianismo.

Ahora bien, es en torno a esa cuestión de la obediencia que Lugones despliega sus argumentos más liberales y racionalistas, al mismo tiempo que ventila las secretas paradojas del liberalismo burgués. Y es que Lugones, quien festeja los gustos aristocráticos de aquellos patrones que “tostados aún de pampa ya estaban comentando a la Patti en el Colón”¹⁶⁹, nunca profesó grandes amores por una burguesía percibida como demasiado materialista y mezquina; desde la perspectiva elevada de los nobles caballos, y sin mucha originalidad, imagina a los burgueses con pezuñas.¹⁷⁰ Pero aunque no la excluye, su crítica a la burguesía, o más precisamente al pensamiento liberal-burgués, no se agota en la entonces clásica denuncia de mercantilismo, sino que surge en el planteamiento de cuestiones mucho más ríspidas tales como la contradicción entre libertad y gobierno, y la relación entre vigencia del orden y perpetuación de la violencia; cuestiones a partir de las cuales muchos de los principios dorados del liberalismo político pasan a ser considerados por Lugones o bien como ingenuidades, o bien como perversas mentiras fomentadas con el

¹⁶⁸ Ibidem, p. 25

¹⁶⁹ Ibidem, p. 72

¹⁷⁰ Así, en 1896, cuando todavía se autodefinía como socialista, le dirige un saludo al príncipe de los Abruzzos en el cual declara: “Yo no encuentro obstáculo ninguno en mi socialismo, Señor, para besar vuestra noble mano. La pezuña del cerdo burgués es lo que me horroriza” Lugones, L.: “Saludo”, *El tiempo* 8-7-1896.

objeto de mantener a los pueblos en la “ilusión de soberanía”. Así, por ejemplo, mientras el orden institucional democrático burgués se querría realización de la libertad y superación de la violencia, Lugones lo muestra como una forma de gobierno encaramado -como todo gobierno-, sobre los principios de la fuerza y el miedo, basamentos de la servidumbre promovida arquetípicamente -para este Lugones- por un Cristianismo en el cual ve prolongarse todos los impulsos antilibertarios del despotismo oriental. Y, sin embargo, al mismo tiempo que alerta sobre las ingenuidades del liberalismo, Lugones radicaliza la tendencia del pensamiento liberal a identificar la libertad con la proyección de la voluntad individual –concebida primordialmente como conciencia intencional- sobre el mundo – concebido, a su vez, como materia inerte o desierto-, independientemente de la cual sería muy difícil afirmar –como hace Lugones en *El Payador*- que la ocupación definitiva de la Patagonia, resultó “una verdadera conquista del desierto.”¹⁷¹ Enseguida volveremos sobre este punto, pero antes es necesario considerar el modo en que Lugones elabora su crítica al “dogma de obediencia” oriental/cristiano/germano, y el lugar que esa crítica ocupa en la genealogía del Espíritu nacional propuesta en *El Payador*.

En sintonía con el espíritu del criticismo moderno, el primer elemento que Lugones destaca como consustancial a la obediencia, es la apelación al dogma como fuente de reglas de conducta, y por la cual “se le niega a la razón humana su única cualidad positiva, o sea la dirección de esa misma conducta.”¹⁷² Así, para mejor dominar los espíritus, el despotismo oriental y el cristianismo impusieron –dice en *El Payador*- creencias que ellos mismos declaraban absurdas “pues sólo cuando el hombre abdica su razón, que es el móvil de la libertad, resulta perfecta la obediencia”. Pero ésta requería, también, del miedo a la trascendencia, a la que se apeló con fines de amedrentamiento y de legitimación, consumados en la forja de imágenes sobrehumanas y temibles que representaban “el derecho divino, la naturaleza predestinada de los reyes que lo encarnan, resultando, así, distintos de sus súbditos por razón de calidad”¹⁷³. Obsesivo planificador de la estatuaría nacional, Lugones lee en esas estatuas suprahumanas el

“símbolo de aquella pretensión que sujeta la condición humana a la fatalidad del nacimiento, y con ello organiza el mundo en un sistema incommovible de servidumbre: arriba los amos; abajo los siervos. Y esto, sin esperanza de

¹⁷¹ Lugones, L.: *El Payador*, op. cit., p. 54

¹⁷² *Ibidem*, p. 200

¹⁷³ *Ibidem*, p. 245

cambio, desde que ambas posiciones son, para unos y para otros, resultados de sus distintas naturalezas”¹⁷⁴

Contra ellos nos advierten los “verdaderos amigos de la humanidad” que, hasta aquí, cuesta distinguir de los defensores de un liberalismo humanista, racionalista y progresista, que descrea de las fatalidades de nacimiento y que, por el contrario, confía en las virtudes formativas de la educación. Nada de naturalezas, entonces. Pero tampoco una renuncia al corazón teleológico del racionalismo, ni a la lógica destinal implícita en ese concepto de naturaleza humana que logró ubicar al hombre en la cúspide de un mundo donde la perpetuación de las jerarquías puede prescindir de la apelación a la divinidad. En el universo lugoniano las estatuas de los grandes civilizadores, es decir, de los héroes, es decir, de los verdaderos hombres, deben reemplazar a las de los dioses, porque si lo verdadero es lo inmortal, lo que trasciende la muerte, la verdadera inmortalidad no es la del infierno o la del paraíso sino la que ha quedado asentada en la Historia de la civilización, que es la historia de la conquista “espiritual” de un mundo por el hombre, la historia de “la voluntad que mueve las moles” y que deviene, ella misma, mole “espiritual”: estatua, Historia.

Ese tipo de Historia –y de inmortalidad- es la que Lugones premedita en la genealogía del helenismo propuesta en *El Payador* y que ve al gaucho entroncando en el linaje de Hércules. Cada hombre y cada raza –dice allí- nacen para algo que no pueden eludir sin anularse, y que constituye su aporte al tesoro común de la humanidad y al proceso de la civilización entendido como marcha hacia el bien, materializado en mejoras físicas y morales. La raza helénica creía que la educación conducente a ese objeto consistía en la práctica de la belleza, mientras que la raza gótica, más metafísica y disciplinada, prefirió el camino de la verdad. La primacía de este principio, más inmaterial y variable que el de la belleza, impulsó no pocas veces a esta última a buscar “la seguridad necesaria a su espíritu en el dogma, que les ofrecía un concepto definitivo de verdad”, y así, los pueblos pertenecientes a este linaje –que en otros textos identificaré taxativamente con los pueblos germánicos- son más jerárquicos y morales que los asociados al tronco helénico. Éste se erige sobre el principio de la libertad ilimitada del pensamiento y de la conducta, condición esencial del éxito estético. Amén de actuar más eficazmente sobre el espíritu (de allí su

¹⁷⁴ Ibidem

potencia educativa), la belleza –que una vez conquistada constituye un bien permanente- es el resultado personalísimo de cada artista y, en contraste con el carácter colectivo de las investigaciones orientadas a la prosecución de la verdad, su producción reclama una absoluta libertad individual. Inextricablemente asociados entre sí, libertad y belleza constituyen los móviles esenciales del helenismo, cuyo devenir se vio interrumpido por la nefasta influencia de esa secta oriental (el cristianismo) que exigía el sacrificio de la razón frente a la autoridad dogmática, pero que renació en la pagana civilización de los trovadores en Provenza “donde los últimos herejes conservaban a ocultas la protesta viva del helenismo (...) o sea, el ideal racionalista y comunista de la sociedad sin gobierno político”¹⁷⁵, que fue traído a nuestras tierras por esos “últimos caballeros andantes” que fueron los conquistadores de América:

“aquellos primeros conquistadores hispanos, trajeron al mundo recién descubierto por un compatriota espiritual, un ligur precisamente, el germen del futuro definitivo Renacimiento. Y mientras España vencida acataba el dogma funesto, convirtiéndose en su agente más poderoso, la civilización emigró de su seno, para fundar en América, como un resultado irrevocable, la democracia, que es el poderoso antecedente de la libertad.”¹⁷⁶

De este modo, con los primeros conquistadores españoles –que estaban tan separados de la España dogmática y fanática como lo estamos nosotros hoy- habría llegado a América no sólo la civilización sino, en particular, ese “individualismo libertario y rebelde” -opuesto al “colectivismo obediente y conservador”- característico del espíritu caballeresco y del helenismo. “Es en el nuevo mundo donde va a reintegrarse la civilización de la libertad, contrariada por el dogma de obediencia que el cristianismo impuso hace veinte siglos. La historia eslabona, así, a nuestro destino, ese grande esfuerzo de la antigüedad”¹⁷⁷ y constituye el linaje de Hércules, al cual pertenecemos, y en cuya elucidación se vuelve patente, en primer lugar, lo que somos:

“Nuestra vida actual, la vida de cada uno de nosotros, demuestra la existencia continua de un ser que se ha transmitido a través de una no interrumpida cadena de vidas semejantes. Nosotros somos por ahora este ser: el resumen formidable de las generaciones.”¹⁷⁸

¹⁷⁵ Ibidem, p. 246

¹⁷⁶ Ibidem, p. 150

¹⁷⁷ Ibidem

¹⁷⁸ Ibidem, p. 256

Sabemos lo que somos –y sabiéndolo cumplimos con la civilización y con la patria- porque hemos estudiado la tradición de la raza, es decir, porque hemos dirigido nuestra mirada al pasado para ver en él anunciada la grandeza de la patria futura, dice Lugones. En ese acto retrospectivo hemos hecho “justicia con los muertos” reconociéndolos “como largos adobes que van reforzando el cimiento de la patria”. Pero si dirigimos nuestra mirada hacia el pasado y hacia la tradición –aclara en la última página de *El Payador*, por si todavía quedaba alguna duda- no fue con el objeto de incrustarnos en ella, “sino para descubrir la ley del progreso que nos revelará el ejercicio eficaz de la vida, en estados paulatinamente superiores”. Así, la elucidación del “Linaje de Hércules” no revela únicamente quienes somos y de dónde venimos sino que con ella queda establecido que “la actividad que nos toca en el proceso de la civilización ha de estar determinada por la belleza y por la libertad.”¹⁷⁹

La presencia de todos los elementos caros a una Filosofía de la Historia Universal resulta tan evidente en el trazado de este linaje que no vale la pena insistir sobre ello. Más productivo parecería, en cambio, establecer la profunda inherencia de esos principios a lo que constituye la tendencia central –y no una mera desviación episódica- del logos occidental. Se trata de una teleología, sin duda, pero el telos es civilizatorio, racionalista y en constante autotransformación. Se trata del Pueblo, sin duda, pero no como colectivo obediente, sino como una suerte de sumatoria de hazañas individuales, autónomas, autosuficientes. Se trata de un intento de desciframiento de la singularidad espiritual de la nación, sin duda, pero como parte del flujo civilizatorio y no en oposición a él. La Civilización que “emigra” es una y la misma y si –como dice Lugones- lo que interesa a la épica no es la libertad y la justicia en abstracto, sino la manera en que cada raza combate por dichos principios, en sí mismos ellos resultan tan universales como esa Razón que constituye el móvil de la libertad, y que se afirma como posibilidad de imprimir al mundo y al hombre una dirección, un orden, un gobierno. No es el exceso de fatalismo ni la falta de culturalismo o de racionalismo lo que resta potencialidad crítica a esta trama argumentativa, sino su excesiva confianza en un determinado modo de concebir la voluntad, la razón y la libertad, y la cuasi ausencia de una problematización de la herencia cultural, favorecida por una noción continuista de la temporalidad histórica y una visión

¹⁷⁹ Ibidem, p. 255

monumentalista de la cultura. Si el concepto de una Razón Universal por fuera de la cual sólo queda la barbarie, impide –en estos textos al menos- plantear los problemáticos compromisos de la razón y de la civilización con la perpetuación del dominio, la violencia y la obediencia, la concepción de la tradición cultural como un continuo proceso acumulativo cristalizado en un patrimonio sobre el que ejerce propiedad el presente, permite combinar sin mayores costos la condena de la obediencia y la exaltación de la creación libre, con el culto de una historia sacrificial que sólo otorga al presente razones para perseverar en su ser actual, eximiéndolo de la tarea de propiciar la organización de una libertad y una justicia aún pendientes.

Ese tipo de Historia augura, sin duda, la univocidad de sentido del pasado; y, sin embargo, su preocupación central es menos la homogeneidad de las escenas particulares, que su carácter significativo para el presente y, ante todo, la posibilidad de remitir esa significación a una voluntad, porque es en ella, en su ejercicio constante y continuo, en su “imperio”, donde el pasado se engarza plena y adecuadamente con el presente. Así, en los cuadros épicos de *La guerra gaucha*, pueden convivir las proezas de Jefes con nombre y de gauchos llanos sin nombre, de hombres y de mujeres, de patronas rubias y de ardientes bellezas morenas; el anonimato –que sólo excluye a Güemes- aúna los esfuerzos de los locos, los caballeros, los indios, los negros y los idiotas, de los profesionales (rastreadores, músicos, militares, e incluso de algún que otro sacerdote) y de niños patriotas que eligen –y esto es fundamental: todos ellos *eligen*- un sacrificio que entonces cuenta como afirmación de una voluntad fuera de la cual no hay –literalmente- nada, puesto que también los pastos, la tierra, la lluvia y las montañas se manifiestan *como* una voluntad. Como “arbitrio”, dirección de la conducta, autogobierno y gobierno, dice Lugones, quien siete años más tarde –cuando los “pueblos sin risa”, es decir, los aborígenes, ya han quedado, junto con la naturaleza, definitivamente fuera del recuento de los sujetos patrióticos para pasar a ser objetos de civilización o de exterminio- extraerá la consecuencia lógica de este planteo: lo que no se afirma como una voluntad no *es* ni tiene sentido, ende: es desierto; y lo que *es* –mejor- y *quien* es (puesto que el ser con sentido le pertenece al sujeto) es aquel que lo conquista, transfiriéndole de este modo un sentido, *su* sentido, al *que*. Es a esta transferencia, dación de sentido que avanza paralela a la apropiación, a lo que Lugones llama “ennoblecimiento” o “espiritualización” de la materia.

Volviendo al linaje de Hércules. Lo que la extraña historización lugoniana intenta demostrar es no sólo que la poesía gaucha debe ser comprendida dentro del flujo civilizatorio, sino – y sobre todo- como parte de lo que en ese flujo significó la afirmación más incondicional de la libertad humana y la negativa más rotunda del principio de obediencia, el dogmatismo y el fanatismo, frente a los cuales sucumbieron esos otros pueblos –los germánicos- que si en *El Payador* son ambiguamente descriptos como uno de los modos posibles de la civilización y como su negación (debido a su tendencia al colectivismo, a la obediencia y al conservadurismo), en muchos de los artículos publicados durante esos mismos años en el diario *La Nación*, son expeditivamente identificados con la barbarie. Para el autor de “La organización de la paz”, dice M. P. López, de un lado está la civilización, que es un producto de la tradición greco-latina; del otro, la barbarie, la obediencia, el fanatismo, que son especialmente alemanes: “(b)ajo el nombre de Alemania, el escritor (...) coloca todo aquello que atenta contra el liberalismo occidental.”¹⁸⁰ Y, efectivamente, en 1913, Lugones escribirá, desde París, que Alemania y Francia representan la lucha entre el despotismo y la libertad. La oposición es maniquea, se trata de sustantivos sólidos ubicados en la base de generalizaciones que permiten poner juntas experiencias históricas singulares bajo el nombre de “colectivismo”, encarnación misma del mal, que, para Lugones, parecería constituir siempre e ineludiblemente sinónimo de despotenciación. Y esto porque: “la libertad colectiva no existe, tal vez no existirá nunca”¹⁸¹; es más, nunca existió: “no habiéndose mostrado nunca el pueblo digno de la libertad, cualquiera puede sospecharlo incapaz de ella.”¹⁸² Siendo así, el colectivo sólo podría relacionarse negativamente con la libertad, inhibiéndola allí donde la vea emerger en individualidades superiores. Pero si lo colectivo es siempre una amenaza,

“la posición más avanzada en la democracia corresponde a los radicales; no sólo porque su aspiración consiste en disminuir progresivamente la omnipotencia del Estado, sino porque son individualistas. La fórmula radical consta en todas partes de estos dos términos correlativos: Estado reducido al minimum por medio de la prescindencia. Interpretación y aplicación de la ley en el sentido de la libertad máxima.”¹⁸³

¹⁸⁰ María Pía López, op. cit., p. 100

¹⁸¹ Lugones, L.: “Política estoica”, *La Nación*, 28-12-1913

¹⁸² Lugones, L.: “Los amos del soberano”, *La Nación*, 25-12-1913

¹⁸³ Lugones, L.: “Política estoica”, op. cit.

Como para el más clásico de los liberalismos, para este Lugones, el mejor Estado es el que se entromete menos en la vida de los individuos, el Estado prescindente, y la mejor ideología el liberalismo individualista que puede dar cabida a una aristocracia del mérito. Y, sin embargo, en sus taxonomías Lugones no deja de atisbar verdades que ciertamente traspasan los límites de una conciencia liberal más canónica. Así como, situándose en el borde mismo del racionalismo moderno, el reaccionario Joseph De Maistre¹⁸⁴ se había detenido a interrogarlo, revelando con extraña lucidez el carácter sacrificial de la cultura occidental, Lugones, quien –como veremos- explora este problema *como* un problema en algunos de cuentos, produce, a propósito de su invariante crítica al parlamentarismo, un muy lúcido cuestionamiento del principio de autoridad y del dogma de obediencia. Así, en uno de los artículos publicados en diciembre de 1913 en el diario *La Nación* que citamos más arriba, escribe que, frente a la vieja fórmula liberal: “libertad dentro del orden”, “la filosofía descubre que la libertad y el principio de obediencia u orden son incompatibles.” “El orden, es decir la imposición positiva de la ley, no puede contener la libertad porque es esencialmente su negación; y la libertad, de existir, constituirá de suyo el orden supremo.”¹⁸⁵ Por su parte, el gobierno, que es “el conservador del orden consistente en la imposición de reglas de conducta por medio de la fuerza”¹⁸⁶, no puede servir para la libertad, en tanto su misma existencia da cuenta de la vigencia (y de la prosecución) del principio de autoridad. Y en cuanto a la democracia, lejos de ser la negación de ese principio, resulta la más perfecta institución que cabe dentro de su égido. En cualquier caso, insistirá en *El Payador*:

“Siempre es la fuerza lo que obliga a obedecer; y mientras ello subsista, basado en la ignorancia y en el miedo, que son los fundamentos del principio de autoridad, la libertad seguirá constituyendo un fenómeno puramente privado de la conciencia individual, o una empresa de salteadores”.¹⁸⁷

Puesto que “las elecciones sólo forman gobiernos” y el gobierno es despótico por naturaleza, es preciso no confundir, ante todo, la verdadera libertad con la libertad electoral con la que los gobiernos mantienen al pueblo en la ilusión de soberanía concediéndole únicamente la libertad de forjar sus propias cadenas, señala en el libro que compendia las

¹⁸⁴ De Maistre, J.: *Éclaircissements sur les sacrifices*, Paris, Agora, 1994

¹⁸⁵ Lugones, L.: “Política estoica”, op. cit.

¹⁸⁶ Ibidem

¹⁸⁷ Lugones, L.: *El Payador*, op. cit., p. 201

conferencias del Odeón, pero retomando ideas que ya había expuesto en muchos de sus artículos periodísticos. Así, por ejemplo, en “Crisis constitucionales”¹⁸⁸ había explicado que “sin lores y sin comunes” –es decir, sin parlamento- habían procedido y triunfado los obreros ingleses, quienes renunciaron a los procedimientos representativos para adoptar los del sindicalismo francés; por otra parte, escopeta en mano –decía- han demostrado los albaneses “como se conquista la verdadera libertad, ya que el instrumento filosófico, más civilizado y más seguro, es inaccesible a las grandes masas”. “La libertad”, en cualquier caso, “va por un lado y el sufragio va por otro” y en “todas partes la leyenda de la libertad administrada por el gobierno parece para no volver”, escribe desde París en 1911, mientras en la Argentina se discutía la futura ley Sáenz Peña.

Pero estos argumentos -que lúcidamente detectan los límites de la democracia formal apelando a planteos y experiencias políticas forjadas en tradiciones revolucionarias- tienen un efecto ordenancista y conservador no sólo en relación al contexto particular en que Lugones los formula, sino debido a cierta lógica interna de su razonamiento gracias a la cual los fraseos anarquistas tienden a resolverse en la defensa de un individualismo que hace de la libertad una cuestión de la conciencia privada, no “por ahora”, no “mientras” subsistan la ignorancia y el miedo”, sino *siempre e inevitablemente* puesto que, para Lugones, también el fin de la ignorancia y el miedo sería el producto de acciones individuales e incluso “internas”. En lugar de meternos en política – dice en el último de los artículos que mencionábamos más arriba - “poseamos la verdadera libertad que es un cultivo interno y una obra privada; y después, que gobiernen los políticos puesto que ese es su cometido.”¹⁸⁹ Lo dice a los argentinos, y en relación a la Argentina “donde se vive con más comodidad, con más libertad relativa que en la mayor parte de las naciones europeas, y el pueblo no vota”. Pero allí mismo su interpretación del éxito de los huelguistas ingleses se resignifica: ellos no son ya revolucionarios sino *gentlemen* que han sido cultivados en -y cultivan- la libertad de conciencia, la intrepidez de vivir y el sentimiento de la responsabilidad personal: “Esas son las cosas que forman pueblos. Las elecciones sólo forman gobiernos”. A partir de allí, también el juicio crítico a todo gobierno cobra un nuevo sentido y, en nombre del “estoicismo”, el argumento da un giro pragmático que, en contra de la exigencia cristiana y fanática de adecuación perfecta de los actos al dogma,

¹⁸⁸ Lugones, L.: “Crisis constitucionales”, op. cit.

¹⁸⁹ Ibidem

postula como un signo de civilización la posibilidad de comprender “que se puede vivir con dignidad en dos estados simultáneamente incompatibles” en una “conciliación superior” que es “el arte de la vida”. Ella consiste en aceptar que el carácter represivo del gobierno es una fatalidad, sabiendo al mismo tiempo que esa represión, inevitable “por ahora”, no afecta la verdadera libertad, que no debe confundirse con la igualdad o la beneficencia, y que, en “Política estoica”, es definida una vez más, como esa facultad de auto-dirección que, a pesar de lo que creen los “brutales materialistas”, es, ante todo, un estado de conciencia. Así, es posible vivir sin amos bajo cualquier tiranía; ello requiere no albergar esperanzas en la mejorabilidad del gobierno y alcanzar un estado espiritual inaccesible al terror de los amos.

También Spinoza describió al miedo y a la esperanza como afecciones tristes y a ellas opuso formas de cooperación que, en lugar de disminuirla, aumentaban la potencia de obrar. Pero la consideración de los cuerpos colectivos de Spinoza es incompatible con ese esquema lugoniano donde el colectivo aparece siempre como una amenaza de la que surge la definición del mejor gobierno: el “que me dejará más esperanza de progresar en mi libertad”; entendiendo por “mi” no al cuerpo singular que se combina con otros cuerpos a los que afecta y por los que es afectado de diversos modos -que en absoluto resultan homogéneamente negativos por definición-, sino al sujeto de conciencia e intención que se pone a sí mismo sus propias determinaciones y cuya libertad es inversamente proporcional a su vulnerabilidad. Es posible vivir sin amos bajo cualquier tiranía, dice Lugones; y para despejar toda duda aclara:

“Epiceto en la esclavitud y Tolstoi en el seno de la autocracia rusa, fueron realmente más libres que cualquier patán de la democracia norteamericana. Transportados a esta última, tampoco habrían sido más libres, puesto que la libertad consiste en la dirección de la conducta por medio de la razón.”¹⁹⁰

Pero el verdadero argumento de Lugones, argumento del auto-gobierno, de la auto-determinación, del espíritu que afirma su libertad allí donde conquista la capacidad de no ser afectado por las condiciones, los cuerpos, los tiempos, exteriores al Yo, es decir, donde el Yo es su propio *Amo*, dice más. Dice que no sólo es *posible* vivir sin amos bajo cualquier tiranía, sino que a aquel que *verdaderamente* vive sin amos *porque es amo de sí mismo*, tal cuestión tendría que resultarle indiferente, puesto que enfrente del verdadero Yo sólo hay

¹⁹⁰ Lugones, L.: “El gobierno de los hombres”, *La Nación* 25-5-1914

desierto, es decir, nada o material manipulable. Es esa cualidad “desértica” la que, a nivel de la historia nacional, comparten, primero, el aborigen –que tuvo que ser aniquilado- y la tierra americana –que tuvo que venir a ser civilizada por la estancia-; pero también es “desértica” la “cualidad” que caracteriza al pueblo, incapaz de autonomía y, por tanto, en el mejor de los casos, objeto de educación. Y esto último, sin mayores expectativas; porque el pueblo, que está demasiano conforme con su servidumbre, no entenderá siquiera esta sencilla fórmula -“estoica” dice Lugones- que prescribe la necesidad de una doble vida, y en la cual se traduce casi literalmente el viejo lema hobessiano que rezaba sed libres pero obedeced: libertad en el fuero interno -para los que sean capaces de ella, que no son muchos-, comprensión de los males inherentes y fatales del gobierno (que es menos malo cuanto menos se entromete en la vida del individuo). Slogans todavía vigentes del liberalismo, un espíritu aristocratizante y optimista, y una retórica cuasi anarquista se articulan, así, en una tremenda conjunción que proclama el carácter represivo del gobierno, lo acepta como una fatalidad, exalta la libertad como un bien personal accesible para pocos, y augura el abstencionismo del Estado cuando se trata de promover leyes tendientes a democratizar las instituciones políticas. Conjunción tremenda, decimos, de la cual sólo parece posible concluir que los que pueden ser libres ya lo son, y que todo lo demás –el aborigen, la pampa, y la indistinta masa de los argentinos que no han sabido “diferenciarse”- es desierto.

El desierto, no obstante, es más extenso. Y así, en lo que respecta a la definición de lo viviente, desértica es la materia -incluida en ella el cuerpo humano-, que sólo deja de ser “desierto” para transformarse en propiedad, y que en eso se parece a la forma que el pasado asume en la exaltación lugoniana: la de un pasado presente, propio, apropiable y patrimonio. Por más tormentosos que sean los tonos con los que Lugones lo evoca, ese pasado reducido a los contritos límites del mausoleo y el linaje, no podría sino sernos profundamente familiar. Y es que cuando deja de ser imagen en la que se revela lo irresuelto del presente, las escenas del pasado tienden a resolverse en una pantomima casi doméstica, y los rutilantes clarines ya no urgen a nadie, no claman, ni reclaman. No es casual, entonces, que mientras en otras obras de Lugones proliferan los misterios y las fatalidades, en la épica de *La guerra gaucha* y *El Payador*, no haya lugar para esos fantasmas informes e insepultos que –como veremos en el capítulo 5- Martínez Estrada

imaginaba cual pedazos de pesadillas viniéndose al galope desde el fondo de los campos. Y no es casual, tampoco, la obsesión lugoniana por tallar puntillosa y solemnemente las efigies de los muertos sobre el papel, o por planificar su inmortalidad en el mármol. Haciéndoles “honor” a esos muertos frente a sepulcros rebosantes de significación y simbolismo, el poeta nacional consigue aplacar todo murmullo del pasado para transformarlo en un coto de caza perteneciente a los que en ese presente dominan y que resulta plenamente adecuado a su fisonomía.

Y, sin embargo, por momentos Lugones parecería vislumbrar tanto las profundas paradojas y tensiones internas de ese pasado y del presente, como la potencialidad de modos de relación y de representación que parecerían incompatibles con la lógica severa y disciplinaria del sacrificio. En cuanto a lo primero: si bien es cierto que en muchos pasajes de *El Payador* “conquista de América” y “advenimiento de la civilización” constituyen sinónimos, toda la primera parte del argumento lugoniano a propósito del rol civilizatorio del gaucho, se sostiene en la hipótesis de que habiendo civilizado las montañas y la selva, en la pampa, la conquista sólo consiguió transformar el salvajismo en barbarie. La política de exterminio indígena en el sur de Suramérica primero, y la ruptura unilateral de los pactos firmados con el aborígen después, forzó a éstos a una posición inicialmente defensiva y luego ofensiva que, en cualquier caso, suponía la perpetuación indefinida del estado de guerra y de ningún modo un progreso civilizatorio -señala en el capítulo dedicado a los “hijos de la pampa”-. Así, “la conquista sólo consiguió armar al indio con más eficacia contra la civilización” tornándose ella misma en promotora de la barbarie al establecer los términos de una antinomia fatal y de un conflicto irresoluble que sólo a través del gaucho, tercer término de la reconciliación y el mestizaje, halló una resolución, esta sí, plenamente “civilizatoria”. Pero incluso en esas tendencias “plenamente” civilizatorias que parecerían augurar la superación de la violencia favoreciendo el despliegue de la libertad y la razón, Lugones percibe -como veíamos más arriba a propósito de su crítica al dogma de obediencia- una perpetuación transvestida de la barbarie, allí donde por tal cosa hubiera de entenderse la persistencia del sometimiento, principal enemigo de la humanidad sea cual fuera su origen: “pues el origen de la opresión poco importa cuando lo esencial es no estar oprimido.”¹⁹¹ En tanto no necesariamente suprime la opresión sino que a veces llega incluso

¹⁹¹ Lugones, L.: *El Payador*, op. cit., p. 201

a perfeccionarla, la civilización no siempre ni necesariamente es lo contrario de la barbarie, y entonces, esos grandes bloques que parecían definir mundos desprovistos de opacidades internas comienzan a resquebrajarse, y por las fisuras emergen cuestiones aparentemente tan heterogéneas como los límites de la razón humana, las potencialidades libertarias de la risa, la relación entre el lenguaje y la violencia -y entre ésta y la libertad-, la presencia de fuerzas extrañas que no resultan inmediatamente aprehensibles y que –no obstante- es preciso descifrar, pero cuyo desciframiento puede implicar la muerte tanto del objeto como del sujeto de conocimiento.

Un mundo extrañado entre la historia familiar y el misterio

Ahora bien, a nuestro entender, el lugar en el que este tipo de indagaciones se hace más explícito no son las obras ensayístico-historiográficas de Lugones sino sus cuentos, y, en particular, algunos de los que bajo el título *Las fuerzas extrañas*, fueron publicados en formato libro casi simultáneamente a *La guerra gaucha*, y que –sin embargo- constituyen en muchos aspectos su contrafigura no tanto debido a que en ellos se sostenga una posición contraria a la de aquella “épica rara”, sino a que lo que en ésta parece rehuir a todo matiz y paradoja, fundamentalmente: la definición de lo humano, constituye en aquellos un problema. Ese es el caso de “Los caballos de Abdera” e “Yzur”, cuentos donde a propósito del tema de la humanización de las bestias, se plantea la cuestión del sentido de esa humanización. ¿Cuál es la imagen del rostro humano que retorna en estas metamorfosis de los animales y en los modos en que ellas llegan a producirse? ¿Qué papel juegan en la humanización el lenguaje, el dolor, la voluntad y el sometimiento? Estas son algunas de las cuestiones planteadas en el primero de esos cuentos, cuyo núcleo dramático gira en torno a la sublevación de los caballos “cultivados” -más que criados- por sus amos/ educadores. Ellas vuelven a aparecer en “Yzur”, donde Lugones avanzará, además, sobre los problemas del carácter sacrificial y violento de la cultura, de la relación existente entre el acceso a la espiritualidad de la palabra y la domesticación de los impulsos corporales mediante una fuerza racionalmente administrada; y, de allí, hacia una exploración de esa forma de la cultura que parecería más ajena que ninguna otra a la violencia de los ritos sacrificiales y al “dogma de obediencia” y que, sin embargo, se afirma como un nuevo señorío y como un

nuevo Dios cuyo negocio, como el del antiguo, se trama en los lenguajes sordos del miedo, la fuerza, y la muerte. Se trata, claro, de la ciencia moderna, la misma que Lugones alaba al comienzo de *El Payador*, y que en “Yzur” o en “Viola acherontia” cuesta distinguir, por sus procedimientos y su lógica, de los ritos de hechicero. “Liberar la energía”, en todo caso, tiene sus costos y esos costos son los que Lugones explora en algunos de esos cuentos de *Las fuerzas extrañas* donde, extrañada –precisamente- la epopeya civilizatoria que permitiría contenerlos en una historia familiar, lo humano y la naturaleza comienzan a mostrar un perfil ajeno, en absoluto tranquilizador, e incluso siniestro que, si por momentos parece resolverse en una fatalidad cifrada cuya clave detentan unos pocos: los que participan del círculo de los iniciados en el misterio, en otros apunta mucho más prosaicamente a los procedimientos de manipulación impulsados por la ciencia, y que ya no parecen unívocamente orientados a la consumación de un progreso inexorable. Como señala Noé Jitrik, algunos de estos cuentos podrían incluirse en lo que más tarde se llamaría Ciencia Ficción, puesto que en ellos opera una filosofía científica puesta en cuestión o vista críticamente¹⁹². Pero esto –creemos- no únicamente en relación al juicio sobre los resultados de la ciencia, que deben soportar la ambigüedad del triunfo-fracaso y de un irresuelto compromiso con el bien y el mal, sino también en lo que respecta a su metodología, descrita como el ejercicio de una violencia –casi una tortura- sistemática y racionalmente administrada sobre cuerpos que no es tan seguro que merecieran una muerte que, en todo caso, la “inmortalidad” ya no parece justificar.

El jardinero de “Viola acherontia”, el inventor de la “Fuerza Omega”, el “hombre de negocios” de “Yzur”, son manipuladores de la materia y de las fuerzas. Lugones describe sus procedimientos apelando a la terminología aparentemente neutral y distanciada, habitual en los laboratorios – y de la que el narrador se manifiesta “conocedor”-. Y, sin embargo, puesto que tras ella no desaparece el dolor efectivo de los cuerpos forzados a la metamorfosis, en lugar de diluir la dimensión cruel de esa manipulación, el empleo de aquella terminología la resalta aún más al producir el choque de su asepsis con un lenguaje de nervios rotos y carne chamuscada. Pero, lo que es aún más importante, en la descripción de esos procedimientos rutinarios y tediosos de manipulación –descripción que por momentos amenaza seriamente el incremento dramático que esos cuentos de misterio no

¹⁹² Jitrik, N.: “Introducción” a Lugones, L.: *Las fuerzas extrañas/Cuentos fatales*, Bs. As., Espasa Calpe, 1993, p. 37

dejan de perseguir- cuesta imaginar esa cualidad épica de la ciencia que, al comienzo de *El payador*, le permitía a Lugones asociar las tareas del laboratorio con la gesta de los trescientos espartanos de las Termópilas. Y así, mientras las tesis de la liberación de la energía y de la afirmación de la voluntad se siguen sosteniendo, al no estar siempre disponible el amparo de un sentido heroico que todo lo dignifica, deja de resultar tan evidente y armónica su articulación, y aquellos mecanismos de manipulación pueden ser interrogados en su propia ambigüedad, es decir: como un cierto modo de la revelación que procede domesticando; como una presunta liberación de la semejanza que avanza estableciendo identidades y diferencias equivalentes; como un ejercicio de la razón al que no es posible renunciar y que -sin embargo- no siempre se asocia a una expansión de la “vida”. La “liberación de la energía” asociada a las actividades espiritualizantes del hombre, incluida entre ellas el conocimiento científico, no es ya -en todo caso- un puro ejercicio positivo de expansión y ennoblecimiento de la materia sino que, por una parte, esa “expansión” supone una violencia determinada que, en el extremo -como es el caso de Yzur- implica la muerte del objeto de conocimiento. Pero, por otra parte, esa violencia implica, también, un límite: el límite de la razón, a la cual la cosa se le escapa y que sólo la conoce en tanto la ha reducido a objeto de conocimiento. Y así, la figura complementaria de un conocimiento extrañado (que parece pura razón pero es al mismo tiempo violencia) es una naturaleza “extraña”, excesiva en relación a los impulsos familiarizantes de una teleología unívoca y progresiva, y que -allí donde no es inmediatamente recodificada en una cifra “oculta” pero, en definitiva, apropiable y plenamente adecuada a la comprensión de algunos “espíritus superiores”, cosa que en el caso de Lugones tiende a suceder- pone en cuestión el principio de la identidad entre idea y realidad que el autor de *El Payador* formulara de modo tan explícito cuando -en sus años juveniles- razonaba que puesto que el mundo no era más que una objetivación exteriorizada de su yo, poseía el derecho absoluto de transformarlo a su manera. Pues bien, lejos de ser evidente, esa adecuación perfecta entre pensamiento y realidad está, en algunos de estos cuentos, seriamente puesta en cuestión; y junto con ese cuestionamiento aparecen las interrupciones en el esquema secuencial que la conciencia intencional proyecta sobre el mundo.

Un ejemplo notable de estas interrupciones es la distorsión del esquema evolutivo, preponderante en otros textos de Lugones, producida por el “postulado antropológico” que

funciona como disparador del proyecto de lingüistización del mono en “Yzur”. Mientras aquellos esquemas tienden a volver inteligible al mono como un todavía-no hombre, la hipótesis que desencadena la tragedia de Yzur es que lejos de constituir una antesala de lo humano, los monos serían antiguos hombres que, por algún misterioso y horroroso motivo, decidieron dejar de hablar, olvidar el lenguaje. No cabe duda de que esta hipótesis responde a un impulso antropomorfizador; un impulso que, como sostendremos en el próximo apartado, caracteriza la aproximación lugoniana a la naturaleza en *La guerra gaucha*, y que es la contraparte necesaria de aquel espiritualismo lugoniano que tiende a concebir a los cuerpos y a la naturaleza en general como tosca materialidad inerte a ser dignificada por la actividad significativa del espíritu humano, cuyo máximo exponente es el héroe civilizatorio. Pero, amén de su antropomorfismo, la ruptura del esquema lineal implicada en esta idea del mono como hombre amnésico y en la alusión a un acontecimiento disruptivo y motivador de tal amnesia, no dejan de resultar sumamente sugerentes: algo terrible ha tenido que suceder para que los hombres decidieran olvidar el lenguaje, y ese acontecimiento terrible perdurará mientras se prolongue aquel inexplicable mutismo; desentrañarlo constituye, por lo tanto, una cuestión de vida o muerte. Pero, como sugeríamos más arriba, en ese desentrañamiento se plantea, también, el problema de la definición de lo humano que surge, por una parte, del proceder científico y racional del amo de Yzur, proceder en el cual el ejercicio de la razón y de la libertad humana revela sus compromisos con el ejercicio de la violencia; y, por otra parte, de la misma mutación del mono. Y este último punto debe ser enfatizado porque, a nuestro entender, es en lo que la transformación de Yzur antes de morir puede decirnos sobre el proceso de humanización, donde Lugones termina de descomponer críticamente la conceptualización predominante (en su época y en su pensamiento) de la humanidad como voluntad racional, y de su historia como realización continua de la libertad. Veamos este punto con algún detenimiento.

Como anunciamos más arriba, la cuestión del proceso de humanización es, también, el tema de “Los caballos de Abdera” -e, indirectamente, de “Viola archerontia”- pero mientras que aquí la humanización de las bestias constituye el efecto no buscado de los cuidados que les prodigaran sus dueños y que culmina en una rebelión de los animales concebida, en principio, sin mayores ambigüedades como una degeneración inducida por

una mero exceso corregible, en el caso del experimentador de Yzur se trata, como señala Jitrik, de una humanización buscada, que culmina en la ambigüedad de un triunfo-fracaso, y en la cual lo irresuelto o indeseado ya no aparece como meramente accidental sino como exponente del estatuto dilemático o paradójal de la condición humana: “el hombre está condenado al conocimiento y se debate en su condena; está condenado también a matar al objeto de conocimiento.”¹⁹³ Aunque el sutil pero para nada inocuo desplazamiento desde el interés a la obsesión enfermiza no deja de ser señalado por Lugones en éste y otros cuentos del libro, en el caso del amo de Yzur queda más o menos claro que lo que en su empresa arroja saldos negativos no podría ser simplemente evitado a través de una modificación cuantitativa, que evitara excesos indeseables, porque esa negatividad ya está implicada en la orientación misma del sujeto (de conocimiento y/o de explotación) en relación al objeto y signada, desde el principio, y aún cuando prescindiera de la fuerza física, por la violencia, que aparece como un rasgo negativo pero difícilmente superable de la condición humana. En relación a este último punto, el planteo de Lugones en “Yzur” resulta no sólo mucho más complejo que en “Los caballos de Abdera” sino también mucho menos confiado en las virtudes de la disciplina para corregir los excesos de confianza y benevolencia inducidos en los hombres de Abdera por la adoración fetichista de su propiedad (en este caso los caballos). No obstante, y al mismo tiempo, esa conciencia trágica que acepta la paradoja pero que tiende a pensarla como inherente a la realización de la libertad humana y no como un modo singular e históricamente determinado de concebirla y realizarla, permite que una argumentación sumamente lúcida en relación a las paradojas de la razón moderna se agote en la aceptación de lo que ha llegado a ser: la violencia racionalmente administrada como una fatalidad que, al igual que la fatalidad del gobierno que estudiamos más arriba, termina quedando por fuera del alcance de la crítica y del horizonte de una práctica política transformadora.

Ahora bien, como ya anunciamos, no es sólo a partir del proceder de los humanos “originales” como se interroga y descompone/recompone en estos cuentos el sentido de la humanidad. Mucho más inquietante resulta, a tal efecto, el modo divergente en el que se verifica la humanización de los caballos y del mono en ambos cuentos. Como señala Jitrik, a diferencia de Yzur, las bestias de Abdera nunca llegan a hablar y, sin embargo, se

¹⁹³ Jitrik, N., op. cit., p. 40

humanizan, “sus comportamientos son inquietantes, tienen un siniestro contenido humano, llegan a la pasión amorosa y a la envidia, los guía un ansia de destrucción propia de la locura humana.”¹⁹⁴ Los caballos comienzan a extrañarse, efectivamente, cuando piden espejos –elemento de la coquetería, sin duda, pero ante todo símbolo del autorreconocimiento- en su pesebres, y a cometer infanticidios; sin embargo, para Lugones, el signo de su humanización no es sólo el surgimiento de sentimientos de envidia, pasión amorosa, gula o la locura destructiva, sino, fundamentalmente, ese “instinto de rebelión” que se había desarrollado junto con la conciencia, y que progresaba a pesar de todo:

“Dos o tres atalajes habían hecho causa común contra un carretero que azotaba a su yegua rebelde. Los caballos resistíanse cada vez más al enganche y al yugo, de tal modo que empezó a preferirse el asno. Había animales que no aceptaban determinado apero; mas como pertenecían a los ricos, se difería a su rebelión comentándola mimosamente a título de capricho.”¹⁹⁵

Lo que en los caballos de Abdera anuncia la transformación de las bestias es lo mismo que el Lugones comprometido con los ideales universalistas de razón y libertad, y crítico del fanatismo, el dogmatismo y la tendencia a la obediencia promovida por las sectas orientales, definiría taxativamente como el signo distintivo de lo humano y que hallaba su arquetipo en el héroe del tronco helénico: el espíritu de rebelión. Era el hecho de no aceptar el sometimiento y de rebelarse contra él lo que realmente volvía a los caballos espantosamente humanos; más humanos –incluso- que esos hombres de Abdera que la narración muestra excesivamente engolosinados en su confort y que sólo despiertan de su sopor cuando son asaltados a medianoche por aquellos. Pero el caso es que en este cuento, donde las figuras de los hombres y las bestias, por momentos parecen incluso llegar a invertirse, lo hacen en función de la perdurabilidad de un concepto que no sufre mayores variaciones: el de lo humano como realización de la libertad y espíritu de rebelión.

Otro es el caso de Yzur, donde la humanización del mono va pareja con su sometimiento, es más, casi con su voluntad de sometimiento. Humanizarse no es ya simplemente revelarse y advenir a la razón sino que este advenimiento, va pareja *con* y se produce *en* el tránsito *por* el sometimiento. Si el proceder del amo de Yzur revela que el conocimiento y la razón humanas pueden significar violencia y muerte de lo otro, y los Caballos de Abdera que la violencia es a veces manifestación del espíritu de rebelión

¹⁹⁴ Jitrik, N., op. cit., p. 39

¹⁹⁵ Lugones, L.: “Los caballos de Abdera” en *Las fuerzas extrañas/Cuentos fatales*, op. cit., p. 140

característico de lo humano, Yzur muestra críticamente el advenimiento a la humanidad como sometimiento y autosometimiento. Y, así, más que una figura complementaria a los caballos de Abdera, la de Yzur parecería ser la contrafigura en la cual se vuelve explícito que el desarrollo de la conciencia y de la sensibilidad, la humanización, no sólo puede suponer el ejercicio de la violencia sobre los otros, o el riesgo de la propia vida, sino también el mucho más banal –y poco heroico- sometimiento cruel del cuerpo ante los designios de la voluntad. Yzur muere aceptando su sometimiento y anunciándolo como una voluntad. Sin duda hay allí una tensión, que lo es, ante todo, porque en el cuento ese advenimiento a la voluntad no lo “salva”, no lo eleva, no justifica su sacrificio. Yzur no muere como un héroe pero tampoco como un mero objeto, muere como un ser viviente cuya singularidad no cuaja *en*, y entonces descompone, la polaridad sujeto/objeto; y así, *con él* la muerte parecería adquirir una dimensión poco habitual en el pensamiento de Lugones: la dimensión del sinsentido y de lo injustificable, esa dimensión de la cual la épica insiste en rescatar a sus héroes. Y es que esa cualidad heroica con la que Lugones suele identificar lo humano, en Yzur revela sus opacidades, su costado de sometimiento y autosometimiento, pero sin resolverse narrativamente en un elogio del sometimiento tal como el que Lugones sí llevaba a cabo en aquellos artículos de *La Nación* que analizábamos más arriba, donde se reconocía la necesidad de una “doble vida” cuyo costado pragmático era aludido con el honorable título de “estoicismo”. Lo que Lugones parecería abandonar aquí (por un momento) es, precisamente, ese espíritu celebratorio, admonitorio y épico, para atender -más allá de la vacua retórica de la Justicia- a los cuerpos, sabiendo que ninguna gloria podrá revivirlos ya.

Pero esos cuerpos son “extraños” en el pensamiento de Lugones quien suele concebirlos o bien como objeto de propiedad o bien como cedés de una voluntad que si en primera instancia se afirma como autogobierno, es decir, como gobierno sobre las propias pasiones corporales, luego lo hace como propietaria de los cuerpos exteriores que, a su vez, se transforman en medios para sucesivas apropiaciones en un proceso que se resuelve en la plena identidad y que ya no se ve perturbado en absoluto por aquella dimensión de la cosa que se le escapa a la conciencia y que revelaba un exceso de mundo en relación a la lógica de la propiedad y lo propio. Así, en un pasaje sumamente revelador de *El Payador*, leemos que, en las pampas, mientras el espíritu no conseguía arraigar en los insensibles cuerpos de

los aborígenes que, a diferencia de los caballos de Abdera, resultaban absolutamente incapaces de humanizarse lo suficiente como para emocionarse ante el recitado de hexámetros heroicos,

“la civilización, por medio de la ganadería, su único órgano entonces, procuraba extenderse sobre el desierto que el indio defendía a su vez con la confianza de un éxito secular; y nada hay tan conmovedor en nuestra historia, como ese penoso avance que fue durante años y años una especie de ascetismo combatiente. La ocupación definitiva de la Patagonia, resultó, pues, una verdadera ‘conquista del desierto’.”¹⁹⁶

Con este patriotismo de las vacas, la naturaleza no sólo ha dejado de aparecer como el lugar de manifestación de fuerzas extrañas y extrañadoras, sino que ha llegado a ser reconocida como un elemento participante del proceso civilizatorio que, para Lugones, representa la conquista espiritual del mundo y que ya no parece avanzar mediante la violencia ejercida sobre los cuerpos, sino expandirse pacíficamente sobre el desierto mediante una explotación racional de los recursos. Pero si las vacas participan de este proceso “conmovedoramente” civilizatorio y patriótico, lo hacen como materia que ha sido, a su vez apropiada, conquistada, y transformada en un medio para la “conquista del desierto”, es decir, como objeto inerte en la doble modalidad de la propiedad o del instrumento. Otro parecería ser el caso de la “naturaleza patriota” en *La guerra gaucha*, donde ni ajena ni inerte, la misma naturaleza se manifiesta como una voluntad: la voluntad de hacerle la guerra al godo. Y, sin embargo, como intentaremos argumentar en el próximo apartado, en esa manifestación de la voluntad de la naturaleza patriota ni se subvierte la plenitud identitaria de la lógica de la conciencia propietaria/patriótica, ni se busca proporcionar una base de legitimación trascendente del patriotismo, sino que se produce la imagen de un pasado internamente reconciliado, y que si se afirma como *una* voluntad unánime, también se afirma unánime *como una voluntad*.

La guerra gaucha o el imperio de la voluntad

“La muerte en la guerra es de las menos penosas; pues el entusiasmo, el rencor, la emulación, la gloria, alivian considerablemente la angustia y el dolor. Morir por la patria es una suprema belleza.”

L. Lugones: La patria fuerte

¹⁹⁶ Lugones, L.: *El Payador*, op. cit., p. 54

Un rasgo notable de los relatos que componen *La guerra gaucha* es la presencia de una naturaleza que si difiere del planteo de *Las fuerzas extrañas* debido, precisamente, a la ausencia de todo extrañamiento, lo hace de *El Payador* debido a su protagonismo, entendiendo inicialmente por tal cosa el espacio que se le dedica en la narración. Mientras que en *El Payador* la naturaleza (tierra, flora y fauna) sólo es aludida tangencialmente y siempre en referencia al trabajo de espiritualización realizado sobre la “tosca materia” efectuado por la poesía y por la estancia –trabajo que es el que verdaderamente cuenta y que constituye la obsesión absoluta de la obra-, las menciones al entorno natural son tan absolutamente omnipresentes en *La guerra gaucha* que, prescindiendo de ellas, sería casi imposible imaginar que la guerra contra el godo (narrada por Lugones) hubiera podido tener lugar; y no en menor medida debido a que, en parte al menos, en ese caso ella parecería pasar a carecer de objeto. Como señala Susana Cella en su estudio preliminar, en aquellos relatos “(h)ay un interés por destacar que para esos gauchos la pelea es por la tierra propia con todo lo que ella contiene”¹⁹⁷, siendo, de este modo, la descripción morosa de esa tierra y sus contenidos necesaria al motivo de la épica. A nuestro entender, ese énfasis juega, a su vez, un papel estratégico en este texto, puesto que, como sucede de modo explícito en “Al rastro”, mediante él Lugones establece los límites de un heroísmo “obediente” que se agota en la veneración a “ídolos seculares” y trascendentes –el de los españoles-, haciéndolo contrastar con otro, el gaucha, fundamentado en la prosecución de una causa propia: la causa, precisamente, de la tierra propia, con todo lo que ella contiene. “¿Qué sabe usted de patria?” le pregunta, en aquel relato, un oficial español, enmarañado en una idolatría supersticiosa e impotente, a un pobre e iletrado gaucha rastreador que, herido, yacía por los suelos. Éste,

“lo miró en silencio. Tendió el brazo hacia el horizonte, y bajo su dedo quedaron las montañas –los campos- los ríos- el país que la montonera atrincheraba con sus pechos –el mar tal vez- un trozo de noche (...) El dedo se levantó en seguida, apuntó a las alturas, permaneció así, recto bajo una estrella...”¹⁹⁸

¹⁹⁷Cella, S. B.: “Prólogo a ‘La guerra gaucha’”, en Lugones, L.: *La guerra gaucha*, Bs. As., Losada, 1992, p. 29

¹⁹⁸ Lugones, L.: *La guerra gaucha*, op. cit., p. 236

Desde el piso, desde su miseria y su presunta ignorancia, el patriota sabía mucho más; sabía que la patria era aquello que estaba al alcance de su dedo y su mirada, y que era por ella que luchaba; de allí que contra el heroísmo gaucho nada pudieran aquellos ídolos, continúa Lugones.

Y, sin embargo, la “tierra propia con todo lo que ella contiene” no es, en *La guerra gaucha*, exclusivamente el “objeto” de la actividad patriótica, al modo en el que puede serlo en *El Payador*¹⁹⁹, y tampoco en el sentido del objeto finalístico cuya prosecución moviliza la acción. Como señala nuevamente Cella a continuación de la cita precedente, la naturaleza tiene, allí, parte activa en los sucesos:

“una lluvia fuerte o un alud pueden incidir en los hechos; o bien un accidente natural, una barranca, un precipicio, pueden ser usados por los criollos como arma de lucha, como cuando hacen caer en una hoya a los realistas, lo que además sirve como afirmación de propiedad del territorio conocido confirmado por el lamento de los españoles de estar atrapados en una naturaleza que también les es hostil.”²⁰⁰

Su protagonismo en el relato debe entenderse, entonces, como algo más que un marco, un material o un fin *de* la acción patriótica; debe entenderse en el sentido, más restringido, de una participación singular y determinante de la naturaleza en la resolución de un conflicto que no la tiene como mero escenario u objeto indiferente sino como *parte* interviniente, ya sea en tanto medio adecuado para el accionar patriótico o como una actividad autónomamente orientada contra el invasor. En cualquiera de los dos casos, ella aparece como algo tan distante de la tosca materia o el desierto de *El Payador*, como de la ajenidad y el misterio que rodeaban a lo natural en *Las fuerzas extrañas*, mostrándose, en cambio, como algo cercano, accesible para y/o semejante a los hombres, es decir, como algo que ya no se enfrenta –como obstáculo, material o exterior- a la vida del espíritu, sino que se le revela como una presencia *familiar*; o mejor, como algo que ejerce hostilidades y resistencias contra algunos hombres, resultándoles eventualmente inmanipulable o inaccesible, *hablando su mismo lenguaje*, el lenguaje de las voluntades y de las intenciones, participando del mundo de la espiritualidad.

Pero si es en la cercanía de una familiaridad espiritual como la naturaleza se hace presente en *La guerra gaucha*, esa familiaridad de base – a partir de la cual surgirán, luego,

¹⁹⁹ Donde es, por ejemplo, la estancia *quien hace patria* objetivando el desierto y transformándolo; o donde la naturaleza se limita a aportar la materia para la obra verdaderamente patriótica de la poesía (el gran quien, Sujeto del patriotismo, en aquel texto).

²⁰⁰ Cella, S., op. cit., p.29

proximidades y distancias, alianzas posibles y hostilidades insuperables, es decir, las escisiones internas de ese mundo espiritual- se sostiene narrativamente a través de dos figuras que parecerían radicalmente incompatibles entre sí: la de una naturaleza viviente y expresiva²⁰¹, y la de la propiedad. Un rasgo característico de la primera de estas formas es que, a diferencia de lo que sucedía tanto en *Las fuerzas extrañas* como en *El Payador*, la naturaleza aparece allí dotada de la cualidad espiritual del lenguaje: ella se comunica con el hombre, y éste puede comunicarse con ella. Como voluntad expresiva, la naturaleza no es, no obstante, indiferente a sus interlocutores; y así, en el sucederse de los relatos la vemos reaparecer una y otra vez como instancia de un diálogo posible únicamente para los nativos, capaces de descifrar los signos de un entorno vivo que no responde a los interrogantes del extranjero²⁰² y que, por el contrario, da señales, se comunica con los patriotas. Para éstos ella no es mera tierra inerte o indiferente, sino un pedazo singular, y singularmente significativo, del universo; es esa patria cercana frente a la cual, como referíamos más arriba, “nada podían los ídolos seculares: Dios, España, el rey”, pero que tampoco se agota en la materia indiferente e inexpressiva que la mano o el ojo nativos pueden abarcar y poseer, sino que se les revela como aquello viviente y significativo que manifiesta, además, una voluntad propia de comunicarse con ellos y no con los invasores. Por otra parte, puesto que no es inusual que esas manifestaciones de la naturaleza trastocuen, en estos relatos, el curso de un combate hasta entonces desfavorable a los patriotas, al expresarse, la naturaleza se revela, al mismo tiempo, *como* voluntad comunicativa y *como* compatriota, familiar no sólo en tanto voluntad, expresiva y viviente, sino también en tanto miembro de la misma familia espiritual.

²⁰¹Esta dimensión del planteo de Lugones, ampliamente desplegada en uno de los relatos de *La guerra gaucha* que consideraremos más adelante, podría sugerir un parentesco con la teoría benjaminiana del lenguaje -a la que ya nos hemos referido y sobre la que volveremos- no sólo porque aquí se aborda expresamente el tema de la comunicación de los hombres y la naturaleza en términos de lenguaje sino también porque la traducción parecería anunciarse como su núcleo central. Y, sin embargo, la forma en que Lugones concibe la traducibilidad constituye -a nuestro entender- uno de los lugares donde su planteo se distancia de la lógica radicalmente discontinuista de Benjamin, para privilegiar la noción predominante de comunicación como transmisión y prosecución continua de un mismo sentido a través de distintas instancias idénticas entre sí ya sea debido a la inesencialidad de su diferencia o a que su diferencia sólo puede ser afirmada como tal *por* y *como* una voluntad. Por otra parte, el horizonte reconciliador en el que se inscribe el planteo lugoniano de la cuestión de un lenguaje de la naturaleza resulta incompatible con el planteo benjaminiano, donde de lo que se trata es de organizar el pesimismo para favorecer el advenimiento de una justicia aún pendiente y no de “justificar” a los caídos permitiéndoles ingresar en el mausoleo del presente.

²⁰² “Los invasores clarineaban sus desahogos (...) Pero ni el bosque ni la montaña dieron señales de vida (...) Por más que interrogaban el paisaje, nada advertían” Lugones, L.: *La guerra gaucha*, op. cit., p. 215

En otros relatos, por el contrario, la naturaleza, no resulta ya familiar porque sea posible establecer con ella una comunicación, o patriótica en tanto expresivo trozo de tierra y de noche que, sublevado frente al dolor de sus semejantes, se lanza al combate, sino porque *pertenece* al domos y cuenta como bien delimitada y contabilizada propiedad: la de los patrones-propietarios-patriotas, que lo son no sólo en tanto sponsors de las montoneras –a las cuales “apadrinan” con sus ganados, adquiriendo de ese modo el derecho a su jefatura- sino también en el sentido de que -gracias a la mediación de la propiedad- llegan a encarnar en su propio cuerpo de propietario, a la patria, tal como sucede con la heroína de “Juramento”, patrona, madre y señora de todos, que se viste de bandera y sobre cuyo cuerpo juran los que van a luchar. En cualquier caso, no se trata aquí de una naturaleza que habla, que se manifiesta, y con la cual es posible comunicarse, sino de una que se posee y se utiliza para una causa; no se trata ya de una voluntad participativa sino de una participación instrumentada por una voluntad sustancialmente diferente a aquello que utiliza como sus medios. Y así, mientras en el primer caso la naturaleza se revelaba como familiar en tanto entidad espiritual viviente y significativa, en el segundo ella no parecería contar más que como materia inerte, medio útil, ciertamente, pero indiferente ante su posible destino y, fundamentalmente, carente de esa voluntad propia que le permitiría convertirse en un verdadero miembro de esta familia. ¿Sería verdaderamente posible referirse a ella como coparticipante del mundo de la espiritualidad? Entre la primera forma de la familiaridad y la segunda, entre la familiaridad de las voluntades y la de la propiedad ¿no se abre acaso un abismo inconmensurable, el abismo, precisamente, que, para Lugones, separa a lo material de lo espiritual?

Cabe señalar, en primer lugar, que Lugones no se refiere aquí a la “tosca materia” de *El Payador*; de lo que habla es, antes bien, de una Propiedad. En tanto “propiedad” la naturaleza asume, ciertamente, el estatuto de un objeto material, conocido, poseído y manipulable por una voluntad, características todas estas que parecerían alejarla de la nobleza de lo espiritual; y, sin embargo, puesto que, para Lugones, la apropiación constituye una espiritualización de la naturaleza que la eleva de su tosquedad inicial para permitirle ingresar en el mundo propiamente espiritual del sentido, es precisamente *en tanto Propiedad*, es decir, en tanto materia ya espiritualizada, que la naturaleza puede participar del ennoblecido mundo del espíritu. En esa participación ella, al igual que los

hombres, se desdobra en una entidad material y caduca, y en una instancia trascendente a la muerte, que, recorriendo el camino inverso al de la elevación, puede ahora encarnarse en cuerpos temporales, caducos, transfundiéndoles sus propias cualidades espirituales, “espiritualizándolos”. Y no otra cosa que esta “espiritualización” es la que le sobreviene a aquella patrona-patriota cuyas cualidades subjetivas parecerían venirle de su Propiedad. La constitución de esta propiedad ha supuesto, sin duda, una domesticación de cuerpos singulares; o bien, el “ennoblecimiento de la tosca materia”, ha supuesto, un combate entre ésta y las fuerzas espirituales. Pero en la escena de “Juramento” la resolución de ese combate está presupuesta, la tosca materia ya ha sido convertida Propiedad y devenido una con la Propietaria, en una simbiosis de la cual queda erradicada toda violencia: tanto la implicada en la espiritualización inicial como la proseguida en la inversión fetichista.

Y es que -yendo ahora más allá de este relato en particular- el momento épico que interesa en *La guerra gaucha*, no es el del combate de las fuerzas espirituales contra la naturaleza, sino el momento plenamente espiritual en el que las voluntades se manifiestan y combaten entre sí. En ese momento, la naturaleza no surge como una presencia ajena, extraña u opuesta a la vida del espíritu sino como una figura plenamente espiritualizada, ya sea que se presente bajo el modo de la Propiedad o que lo haga como una voluntad expresiva autónoma. Lejos de ser antagónicas, estas dos figuras permiten a Lugones componer el cuadro de una suerte de universalidad espiritual a la cual ya nada es ajeno, y donde el sin-sentido, la ausencia de sentido, no encuentra ningún lugar en la narración. En ella no hay sitio ni para aquellas ambivalencias de lo espiritual interrogadas en los cuentos de *Las fuerzas extrañas*, ni para esa materia que, en *El Payador*, aparecerá referida como amenazante resto de barbarie que debía ser domesticado/ apropiado/ennoblecido/civilizado, sino sólo para una naturaleza que se revele, también ella, como sujeto patriótico, es decir, como combatiente o como Propiedad (esa Propiedad que “apadrina” a las montoneras, cobijándolas y animándolas –dándoles el ánima- como un buen progenitor). Se trata, en ambos casos, de una naturaleza que ha caído bajo, que ha sido integrada en, la instancia subjetiva; una naturaleza que ha dejado de ser un “qué”, para convertirse en un “quien”, y que, por momentos, parecería revelarse, incluso, como el verdadero “Quien”: no ya una materia espiritualizada, ni una voluntad entre voluntades, sino la verdadera Voluntad que impulsa la causa patriótica y las acciones de los hombres.

Considérese, por ejemplo, uno de los relatos iniciales de *La guerra gaucha*: “Alerta”. La narración, que en el cuento anterior (“Estreno”) había versado casi exclusivamente sobre los desplazamientos de las masas humanas (“Marcharon toda la noche...”) y sus sacrificios heroicos, comienza sugiriendo un paralelismo entre los movimientos de la naturaleza y el de las tropas (“El aguacero amenazaba del norte (...) Una vanguardia de nubarrones ocupaba a gran paso las alturas”), que luego va profundizándose (el granizo es un “crústico bombardeo”) de modo que hasta el cielo va asemejándose a un cuerpo humano (“El vientre de la tempestad ensangrentábase de tajos”); hasta que finalmente, y contrastando con el silencio de los hombres, es la naturaleza quien habla y comunica el mensaje patriótico a los nativos:

“los truenos entreveraban gigantescamente sus monólogos. La nube de la piedra, cuyo es el mugido, cedía el campo a la de lluvia, que habla. Y ésta, en una ampulosidad de vocales, rotaba trajines de catapulta, rebotando avalanchas contra pórticos de bronce (...) La mujer entendía en su transporte esa conmoción de las paridas nubes; y a su influjo abejeaban en su cerebro las ideas, murmurando como en un bosque la hojarasca. Con palabras combatientes traducían los rumores del temporal.

¡Viva la Patria!, decía aquel tartamudeo de colosos; y en vítores prorrumpían las quebradas llenas de turbión, las bolsas de huracán que reventaban sobre los árboles. La guerra, despeñándose de las alturas, encrespaba furiosamente la barba de Dios en raudal de espumosos ríos; frotaba triscas sonoras en rotación de artillerías supremas, y mezclando remembranzas de la mitología regional con ese fragor de las procelas superiores, advocaba a la antigua madre de los cerros, la Pacha Mama, el destino de las pandillas cuyos fierros cercaban el país.”²⁰³

“Venganza contra esos sayones del rey”. Ese es el encargo de la naturaleza patriota que, a través de la mujer y el niño, llega a los hombres, sacándolos de su aturdida somnolencia de pulpería, y lanzándolos al combate en el que podrán devenir héroes. Y así, si sigue siendo de esto, del heroísmo, de lo que se trata, su clave ya no parecería cifrarse en el saber de Ulises, quien, tapándose los oídos a tiempo, conseguía imponerse como voluntad, sino en la supeditación de la voluntad humana a los mandatos de la naturaleza, la realización de cuyos designios parecería requerir de aquellas voluntades exclusivamente como instancia mediadora o brazo ejecutor. Mejor: si para constituirse en héroes, los humanos tendrán que saber trascender las miserias de la carne y sobreponerse a sus medios finitos -como se dirá en *El Payador*-, la necesidad de esa “superación” parecería ser

²⁰³ Lugones, L.: *La guerra gaucha*, op. cit., p. 58

dictada, aquí, por la Naturaleza, y asociarse a un adormecimiento de la voluntad antes que a su ejercicio efectivo como origen de la acción. No es la libre elección lo que define la participación de los humanos en el conflicto, ni su heroísmo, ni su patriotismo -nos estaría diciendo Lugones aquí, en uno de sus tantos vuelcos ideológicos-, sino su obediencia: la aceptación de un destino que se les impone. Como patriotas, ellos ejecutan un mandato proferido por la naturaleza, transmitido por el niño y traducido por la mujer (“su acianidad miserable palpitaba en esta idea: avisar a los hombres reunidos en la pulpería cercana, imponerlos del tali6n que la tormenta clamoreara en su oído”). Y ejecutándolo se revelan, al igual que la vieja y que el pequeño, como eslabones en una cadena de la comunicaci6n y el sentido tan ininterrumpida y continua como lo era aquella en la que se forjaba el linaje de Hércules, pero que, a diferencia de ella, ya no se compone de instancias libres, autónomas y esenciales –en tanto en cada una se libra ese combate por la libertad que es el que importa al espíritu- sino de puros medios inesenciales de realizaci6n de una voluntad trascendente y eterna: la de la naturaleza.

A la luz de este pasaje sería sin duda posible afirmar que, partiendo de aquel protagonismo de la naturaleza, en *La guerra gaucha* se halla a la obra una tremenda operaci6n naturalizadora que busca fundamentar la legitimidad de una lucha históricamente situada apelando a una instancia en relaci6n a la cual las acciones y motivos humanos resultan intrascendentes sino indiferentes; una instancia ajena a la conflictividad y dinamismo del mundo histórico y que se yergue sobre él señalando el ocaso de la intenci6n y de la voluntad humanas para proclamar el imperio de lo inerte. Esto por una parte. Con su apelaci6n a aquella instancia, la naturalizaci6n lugoniana estaría, por otra parte, afirmando la inexorabilidad de un triunfo que ya no se vería sometido a los avatares de la contingencia histórica, sino garantizado por la inflexible legalidad de la naturaleza: el triunfo de los patriotas aparece sentenciado y el intento de los españoles se revela como contrario a las leyes eternas de la naturaleza, dice Cella. La eternizaci6n de lo social, concebida habitualmente como proyecci6n de la legalidad inmutable del orden natural sobre lo históricamente producido, y el empaldecimiento o simple borramiento del papel jugado por la voluntad humana y por la subjetividad en el devenir de los acontecimientos a favor de un imperio de lo cósmico, inerte e inmutable, serían, así, dos rasgos característicos de esta naturalizaci6n. Ahora bien, mientras que el protagonismo de la naturaleza en este texto

resulta indiscutible, no menos cierta es la persistente preocupación de Lugones por poner de relieve que todas las acciones patrióticas son producto de la voluntad; y que el sufrimiento, la miseria y los sacrificios constituyen elecciones subjetivas que renuevan, cada vez, un compromiso asumido en pleno ejercicio de la libertad (y de la conciencia, que en lugar de opacarse Lugones muestra exacerbada en el contexto bélico). Es más, como ya señalamos, en perfecta coherencia con su liberal crítica al “dogma de obediencia”, el rechazo del sometimiento e incluso de la disciplina, es exaltado una y otra vez en este texto como índice de la superioridad de los patriotas frente a los españoles. Así sucede, por ejemplo, en “Táctica”, cuyo tema casi exclusivo –como queda manifiesto en el título del relato- es la contraposición de esas montoneras donde “(t)odo el mundo sobreentendía las dos únicas órdenes: ataque y dispersión”, y el accionar de un Ejército español que, desprovisto de iniciativa individual, agobiado en un fárrago de órdenes y jerarquías, y soportando el peso de sus ídolos en las espaldas, impotente ante aquella ofensiva tentacular, “ceñía a la desesperada sus nudos disciplinarios.”²⁰⁴

Pero el planteo de Lugones en *La guerra gaucha* no se limita a su consabida letanía contra el “dogma de obediencia” sino que se opone expresamente a todo determinismo o concepción de la acción en términos de destino. “Su espíritu abrupto, jamás llegó a disciplinarse”, dice a propósito de uno de sus héroes patriotas en “Sorpresa”, “Empero, su independencia no comportaba necesidad. Al contrario, poseía todas las reglas como el mejor (...) él reglaba todas las cosas a su gusto, y la muerte, como una perra gruñona, no se atrevía con su temeridad.”²⁰⁵ Sin libertad, es decir, sin soberanía del yo –anuncia una vez más un muy individualista, racionalista y liberal Lugones-, no hay acción imaginable como tal; y, a la inversa, sólo puede decirse que hay acción allí donde una voluntad ha conquistado su independencia, afirmándose como forjadora exclusiva de su destino y de la ley, y accediendo, de este modo, a esa dimensión de lo eterno espiritual en la cual es posible burlar a esa muerte que acecha a los cuerpos.

Por supuesto que, en *La guerra gaucha*, esta celebración de la rebeldía y de la libertad convive con la profusamente mentada admiración idolátrica profesada por los gauchos hacia sus Jefes/as –patrones: archisujetos, Voluntades supremas, cuyos gestos dejan una y otra vez pasmados a los pequeños sujetos. Por supuesto también que en

²⁰⁴ Ibidem, p. 215

²⁰⁵ Ibidem, p. 69

aquellos relatos la libertad se circunscribe a los contritos límites del (auto)gobierno y de la (auto)limitación, condiciones absolutas de la acción soberana. Pero todo esto sucede dentro de los confines de una historicidad concebida en los términos de un racionalismo humanista y liberal, que confía en las bondades del arbitrio individual para determinar el modo en que deben ser gobernados los hombres, y no más allá de ellos. Todo esto sucede -en otros términos- bajo el modo de una exaltación de lo subjetivo tal como éste ha sido históricamente configurado y concebido de modo predominante, y no en detrimento suyo. Hay un problema con la hipótesis de la “naturalización” y es que ésta tiende a dar por sobreentendido, con excesiva premura, que se trata de una suerte de avance de la naturaleza sobre la historia, donde la inmutabilidad sustituye al dinamismo, y las cosas dominan en detrimento de la subjetividad, de la voluntad y de lo espiritual/cultural. Pero el protagonismo de la naturaleza en *La guerra gaucha* no representa ningún imperio de lo natural sobre lo histórico; no representa ningún “retorno” a un escenario trascendente a la subjetividad, sino que, por el contrario, es el efecto de la plena universalización de la instancia subjetiva consumada cuando ya nada queda fuera del dominio de la voluntad, es decir, cuando *todo*, incluida la naturaleza, puede ser concebido *como* Sujeto histórico, *como* una voluntad, y portar los rasgos de una espiritualidad -integrarse a un mundo espiritual- triunfante que, precisamente porque lo es, ya no se enfrenta a ninguna exterioridad.

Si hay una “naturalización” en *La guerra gaucha*, ésta consiste en la afirmación de que la libertad histórica se ejerce allí donde el sujeto afirma su independencia e impone su ley al mundo, accediendo, como Señor, como gran Reglamentador, como “Héroe”, a la fortaleza amurallada e invulnerable del Espíritu. Si hay una naturalización en *La guerra gaucha*, esta consiste en la afirmación de la que la Historia sólo puede ser el escenario de actuación de *esa* subjetividad heroica y triunfante, y la naturaleza su coto de caza o su perfecto reflejo. En otros términos: si hay una naturalización en *La guerra gaucha* es la que consagra el Imperio del Espíritu histórico sobre el mundo y no la que somete el mundo histórico a los designios de la trascendencia. La naturalización es entonces la espiritualización cumplida que ya no ve en la naturaleza sino el reflejo del rostro humano; un rostro petrificado, cosificado en su destino de dominio, sin duda, pero históricamente triunfante, activo y dinámico. Tanto, que es capaz de proyectar su propia violencia

identitaria sobre una naturaleza antropomofizada, espiritualizada y, por ello mismo, “justificada” en su existencia. Porque es de esto, de la justificación, de lo que se trata; tanto aquí como en el linaje de Hércules. Los cuerpos, los padecimientos de los cuerpos –piensa Lugones al igual que Herder y Hegel- tienen que ser justificados, y tal justificación requiere que el dato inerte del dolor sea traducido como un sacrificio heroico, en el cual algo se conserva a pesar de la muerte. Pero tal traducción sólo puede tener lugar *en* la historia y *como* Historia; y si efectivamente no es lo mismo que ésta apele a la Naturaleza como fuente de su legitimación o no lo haga, el problema de la legitimación de la historia no debería opacar aquel otro de la historia como el espacio partido por el reclamo de una justicia irrealizada; reclamo que ni los modos dominantes de la subjetividad parecen poder atender, ni categorías como la de libre arbitrio permiten pensar. Invocándola el pensamiento se lanza, a veces, al combate contra el determinismo, contra el fatalismo, contra las apelaciones al destino y a la trascendencia, en una lucha necesaria cuando en esas apelaciones se trama la efectividad del dominio, pero que generalmente se traduce en la exigencia de cortar amarras con todos aquellos lenguajes que persisten en nombrar lo pendiente de la historia. Y son precisamente esos lenguajes los que develan su potencia crítica cuando el libre arbitrio y la autodeterminación, no se invocan siquiera como conceptos orientados a corroer las bases de una dominación actual, sino como señas de la superioridad del presente frente al pasado, como posesiones de un presente satisfecho de sí mismo, que pretende haber consumado la reconciliación.

De eso, de un presente que, siendo combativo y dinámico, es, esencialmente, un presente reconciliado, es de lo que hablan las historias nacionales lugonianas. Si, como señala María Pía López, la conversión del gaucho en héroe civilizatorio permitía, en *El Payador*, borrarlo como cuerpo y parte conflictiva de la sociedad, reteniéndolo, al mismo tiempo, como imagen en la que se reconoce la unanimidad del sentimiento nacional; el patriotismo de la naturaleza permite, en *La guerra gaucha*, extender esa épica de la reconciliación que rechaza de plano el hecho de la explotación y augura una conservación del statu quo, más allá de los confines de lo humano; mejor: prolongando esos confines hasta incluir a la naturaleza (la misma que luego devendrá “desierto”) para conquistar la verdadera Universalidad del sentimiento nacional. Pero no lo hace argumentando a favor de una necesaria resignación de la voluntad frente a la fatalidad del destino sino, al contrario,

demostrando que la Patria no se compone más que de estas voluntades heroicas que eligen libremente su sacrificio, y que, *en esa elección*, y sólo por ella, son justificadas. La naturaleza es, en *La guerra gaucha*, una de esas voluntades, una de las figuras de la universal Voluntad. Allí la tierra no se limita a adquirir dignidad simbólica como sepultura del gaucho –como sucede en *El Payador* donde deviene una suerte de mausoleo agreste, natural, pero tan sobrecargado de dignidad como el mejor templo olímpico-, la adquiere revelándose como compatriota, parte inmediata de la *vida* de la patria, esa vida que fluye, ininterrumpida, sobre los cadáveres, para la cual, no hay muerte, y -como diría Hegel- tampoco pasado, porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo; y no para de triunfar.

Capítulo 4

Rostros y calaveras

Lo fallido y lo pendiente de la historia en el pensamiento de T. Adorno y W. Benjamin

“¿Qué es alemán?”

En 1965 Adorno fue invitado a participar en una serie radiofónica difundida por la Radio de Alemania que llevaba por título la pregunta “¿Qué es alemán?”. La invitación fue aceptada y la colaboración de Adorno, que se emitió el 9 de mayo, fue luego publicada por el autor junto con otros ensayos en *Consignas*. No es de extrañar que Adorno haya accedido a participar en un medio masivo de comunicación en un momento (precisamente éste, el del texto que comentamos) en el que enunciaba como uno de los motivos de su retorno a Alemania el deseo de “tratar de modificar las cosas allí donde la propia experiencia se sabe más competente”, un momento en el que el nada nuevo problema del compromiso del intelectual con la crítica del presente era referido en su efectividad y competencia a los contextos locales donde “se es capaz de distinguir, y sobre todo de comprender realmente a los hombres”. A decir verdad tampoco es extraño que desde su mismo inicio la “colaboración” de Adorno anuncie precisamente su no colaboración y que lo haga justamente allí donde cabría esperar una síntesis de su aporte al tema en cuestión: el título. El título de la presentación de Adorno: “Sobre la pregunta ‘¿Qué es alemán?’”, está encargado de comunicar una distancia indicando, ante todo, que la reflexión que allí tendrá lugar no lo hará a partir de su inscripción en el espacio previsto para su despliegue sino como reflexión sobre él. Pero decir esto sólo nos permite enunciar dos problemas y no resolverlos. En primer lugar: ¿seguiría siendo esa una *reflexión sobre lo alemán?* ¿o deberíamos asumir que es sólo en la autosustracción a la “tentativa desesperada de establecer aún qué es alemán”²⁰⁶ donde se podría abrir y sostener el espacio vital de la reflexión crítica? En segundo lugar –y atendiendo ahora a una cuestión metodológica implícita en el interrogante anterior- ¿implica ese “reflexionar sobre” realmente un *sustraerse*, un dejar vacante un lugar para ocupar o producir otro? No es posible dar una respuesta inmediata a estas preguntas, o mejor dicho, inmediatamente habría que responder

²⁰⁶ Adorno, T.: “Sobre la pregunta ‘¿Qué es alemán?’” en *Consignas*, Madrid, Amorrortu, 2003, traducción de Ramón Bilbao, p. 106

sí y no. Y si no cabe duda de que semejante respuesta no podría conformar al conocimiento, para Adorno el conocimiento sólo puede partir de allí, no de la relativización de toda respuesta una vez asumida la variabilidad de un sí o un no según la perspectiva adoptada, sino del estatuto contradictorio y paradójico de lo histórico-real, estatuto del cual el método –que no haya renunciado a hacerle justicia a lo conocido- no puede resultar exento.

El sentido de lo moderno. Paradoja, dialéctica y originariedad

Liberar, dominando y sometándose al dominio; comprender lo diverso, sustrayéndose a la posibilidad de ser afectado y conquistando la indiferencia; diferenciar y diferenciarse, convirtiendo al universo en material fungible y equivalente; desterrar el miedo, volviéndolo norma insuperable de todas las relaciones terrenas. En *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer habían señalado esas contradicciones y paradojas como lo más real de la razón moderna, realidad de un abismo en el cual era tarea del pensamiento mantenerse –como había reclamado Benjamin- para asumir el despliegue dialéctico de cada uno de sus términos -añadirá Adorno. Lo esencial en ambos casos consistía en resistir la identificación que amenazaba con diluir la diferencia entre el deseo de realizar una liberación pendiente, y la celebración de una victoria consumada, persistente y mortal. Precisamente esa dilución de la diferencia entre realización de la libertad y perpetuación organizada del terror, era la catástrofe que pendía desde siempre no sólo sobre la Ilustración sino sobre la civilización misma; una catástrofe²⁰⁷ que constituye la instancia inicial de la reflexión crítica frankfurtiana, y cuyo carácter originario, en el sentido de que origina un pensamiento *impelido* –más que decidido- a reflexionar sobre ella a riesgo de la propia vida, es anunciado del modo más explícito al comienzo mismo de “El concepto de Ilustración”. Allí se lee: “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el

²⁰⁷ Catástrofe que en aquel momento histórico hallaba su legitimación en los derechos conferidos a lo universal para imponerse sobre las particularidades, y en el cual la violencia efectivamente ejercida sobre los cuerpos se realiza en nombre de la totalidad. En ese contexto tanto Adorno como Benjamin reclaman una suspensión (no un rechazo) de los modos totalizadores, sin suponer –no obstante- que aquella indiferenciación no pudiera ser garantizada en una multiplicación de particularismos básicamente equivalentes.

signo de una triunfal calamidad”²⁰⁸. Miedo y libertad constituyen las muy reales orillas del abismo civilizatorio en el doble sentido de que la civilización nació enunciando su diferencia, para caer cada vez en él al consumir su identificación. De allí la persistencia de los pensadores de Frankfurt en la negatividad y su resistencia crítica frente a cualquier ademán reconciliador de la dialéctica que favoreciera en algún sentido el colapso de la diferencia entre los términos; diferencia anunciada históricamente y refutada cada vez con mayor eficacia a lo largo de una historia que corría –y corre- vertiginosamente hacia su confortable y resignada in-diferencia. En una no sólo aparente distancia en relación a la posición de Lukàcs, quien había exigido una superación de las antinomias kantianas, y para quien –siguiendo a Hegel – aún cuando objetivamente determinada, la paradoja constituía un momento excesivamente pobre de la reflexión, la persistencia en el momento paradójal se propone en gran parte de la obra de Adorno y Benjamin como la forma privilegiada de resistencia a aquella indiferenciación.

Pero estas cuestiones complican el problema de cómo definir el compromiso del pensamiento con la crítica del presente, porque a la conclusión lógica de que ella colabora precisamente allí donde no colabora, agrega que esa no colaboración es una forma de la fidelidad y un *cierto* compromiso, no con otra cosa, sino con el momento de verdad que se anuncia en el objeto de la crítica y en cuya expresión ésta se empeña. “Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su mitigación” –escriben Adorno y Horkheimer- “la realización de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en tanto autorreflexión del pensamiento (...) permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal”.²⁰⁹ Enseguida volveremos sobre el polémico sentido de esta idea de un “recuerdo de la naturaleza en el sujeto” asociado a la práctica crítica como autorreflexión. Pero lo que nos interesaría resaltar aquí es que es sólo en el matiz introducido por la reticencia del “*cierto* compromiso” -distorsivo del maniqueísmo que insta a optar entre fidelidad o crítica- que la tradición puede surgir en tanto problema, tal

²⁰⁸ Adorno, T. y Horkheimer, M.: *Dialéctica de la ilustración*, op. cit., p. 59 (Traducción de Juan José Sánchez)

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 92-93

como vimos a propósito de Herder y su movimiento metacrítico en torno a la tradición filosófica de la que era heredero: el criticismo kantiano. Ese matiz deja necesariamente en su seno un lugar abierto para la paradoja; y es por ello que, en el capítulo uno, aludimos a los límites de un pensamiento antiparadojal que ya fuera en nombre de dicotomías fetichizadas e incuestionadas, o de una absoluta reserva frente a ellas, renunciara a dar cuenta de la complejidad real del problema del compromiso histórico. Esa complejidad no se adapta sin resistencia a la opción abierta entre herencia y construcción, continuidad y discontinuidad, fidelidad colaboracionista o autonomía absoluta; ni soporta tampoco olímpicos giros de ciento ochenta grados como aquellos que la crítica posthumanista es propensa a anunciar²¹⁰. El esfuerzo por conceptualizarla revela en cambio a los términos antitéticos como espacios simétricos de una voluntad de unidad represiva que se constituye como tal en la indiferencia frente a los modos singulares de plantear la relación con lo pretérito. Pero precisamente por eso, porque sería la singularidad lo que se trataría de conceptualizar, es necesario evitar un festejo abstracto de lo paradojal en tanto tal y distinguir esos modos, así como los alcances críticos de su emergencia.

En este sentido, y recuperando aquella idea de José Justo que mencionábamos en el capítulo 2 en relación al énfasis en la aporía y la circularidad como valores de la filosofía del lenguaje del romanticismo alemán, habría que decir que si ese sostenerse en la aporía habilita el espacio para que Herder -por ejemplo- plantee el problema de la tradición *como* problema, los alcances de esa problematicidad están delimitados, allí, por un criticismo identificado con su presente; identificación que permite la conversión de todo aquello que podría minar las formas de relación y producción dominantes, en nuevos argumentos a favor de su fortaleza. Así, si el movimiento herderiano que redescubre a la naturaleza como una materialidad singular y activa –redescubrimiento en el que se engarzan la problemática del lenguaje y la cultura- parte de la tensión entre la dimensión receptiva y la constituyente, esa tensión se resuelve en un reclamo de apropiación, por parte de la conciencia, de los fundamentos materiales que la soportan *en tanto* entidad espiritual destinada al dominio sobre sí y sobre el mundo. En otros términos -en aquellos propuestos por Agamben²¹¹- se

²¹⁰ Al respecto, resultan ilustrativos los –por otra parte, sumamente interesantes- trabajos de Roberto Espósito: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, op. cit., y *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Bs. As., Amorrortu, 2003

²¹¹ Agamben, G.: *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005, con traducción de Antonio Gimeno Cuspinera

podría decir que en Herder, el problema de la conjunción entre alma y cuerpo, espontaneidad y receptividad, humanidad y animalidad, estaba regido por el misterio típicamente moderno de la separación y aislamiento de un núcleo vital que permitía luego concebir la unidad de la vida como una articulación jerárquica de los seres. Pero más urgente que constatar la modernidad de Herder resulta, a nuestro entender, determinar el sentido de lo moderno tramado en el modo de su reflexión. Allí, y a pesar de las complicaciones que Herder interpone a la noción de una historia progresiva al modo hegeliano, moderna es la edad adulta en la que, habiendo reconocido su linaje, el hombre está listo para ejercer su ilimitado reino en esta tierra; es la época en la que el espíritu puede finalmente reconciliarse con la inevitabilidad del dolor, comprendiendo la ineluctabilidad de los sacrificios en esta vida terrenal; es aquella época capaz de otorgar un sentido a la tragedia de la caducidad y la finitud, y de reconocer, tras la aparente diversidad, a lo mismo hablando siempre *de y a* lo mismo: el espíritu como ininterrumpida e infinita capacidad de dominio. Es precisamente a esta herencia de lo moderno como conciencia de la necesidad del terror y compromiso con su perpetuación, que Adorno y Horkheimer oponen lo moderno como promesa de liberar a los hombres del miedo. Motivo por el cual, la necesaria determinación de las obsesiones y límites de la Modernidad queda supeditada a esta otra, que es absoluta: exigirle a esa época histórica que cumpla con su contenido utópico. Porque esa exigencia es lo determinante para este pensamiento, le preocuparía poco tener que presentar sus disculpas por la inexcusablemente moderna alusión a un “recuerdo de la naturaleza en el sujeto” si con ella fuera posible reactivar la dialéctica interna de esa herencia moderna.

En el caso de Adorno, reactivar esa dialéctica no implica desconocer que ese misterioso círculo de la separación y la conjunción es típicamente moderno. Tampoco sugiere la necesidad de persistir en él. Plantea, en cambio, la exigencia de determinarlo, demostrando que la aparente circularidad del círculo está desde el comienzo unilateralmente orientada hacia una primacía del sujeto, y que en esa unilateralidad se funda la noción de Señorío que condena al hombre al ejercicio de la dominación. Por eso, si en Herder el recuerdo de la naturaleza es el sustrato de una filosofía de la historia que busca elucidar la dimensión constituyente del sujeto para afirmar su capacidad incondicionada de ser agente donador de sentido, lo que está en juego para Adorno y Horkheimer es -en

cambio- la posibilidad de traer a conciencia la relación entre aquella unilateralidad y las actuales relaciones de dominación. Pero esto sólo es posible manteniendo la rigurosa distinción entre el recuerdo de la naturaleza en el sujeto y aquel momento inaugural de esa Filosofía de la historia que empieza anunciando una *afinidad* material entre la materia y la energía, para culminar reverenciando a la “fuerza ígnea que atraviesa todo lo viviente” y que, una vez despojada de los lastres corporales, inicia su verdadero derrotero: la marcha ascensional de un espíritu triunfante y universal. Pues bien, el recuerdo de la naturaleza en el sujeto que importa a una crítica de la dominación espiritual del mundo no es el recuerdo de un sustrato (en el doble sentido de soporte y anterior) sino, ante todo, el recuerdo de la violencia implicada y reproducida en *esa* ascensión espiritual. Con él se vuelve patente lo que ella es: *victoria*, así como el carácter falsamente centrado del círculo en el que rememora su genealogía y que le permite integrar las diferencias reales como momentos o estratos jerarquizados y sucesivos de una misma unidad. Y en este sentido podría decirse que “el recuerdo de la naturaleza en el sujeto” es uno de los lugares en los que Adorno trama la crítica del círculo narcisista que, constriñendo los mejores esfuerzos del pensamiento moderno a la fundamentación de la esfera de inmanencia del sujeto, impidió una y otra vez el despliegue del contenido utópico de lo moderno, garantizando en cambio la solidaridad de la reflexión con el olvido, no de la naturaleza, sino de su propia unilateralidad y, sobre todo, de las posibilidades de liberación históricamente anunciadas y pendientes. Esa unilateralidad desconocida hizo que la razón, siendo capaz de liberarse de un más allá supraterrrestre y de un muy terrestre pero “improducido” más acá, y al paso que ampliaba cada vez más la esfera de inmanencia, consolidara también su compromiso con el dominio, identificando el imperio de una impávida razón subjetiva con la realización de la libertad.

En tanto rememoración de aquella unilateralidad, y a la manera de esa memoria involuntaria proustiana invocada por Benjamin para dar cuenta del carácter disruptivo y fugaz de la verdad –a la que aludimos en el capítulo uno-, el recuerdo de la naturaleza en el sujeto es menos un recuerdo subjetivo que una interrupción *en* y *de* la conciencia, por la cual los tránsitos habituales que la filosofía de la historia busca garantizar pierden su familiaridad. Esa ruptura, que abre un espacio para la reflexión en lugar de reemplazarla, tiene en la *Dialéctica de la Ilustración* un valor epistemológico puesto que a ella se asocia

la posibilidad de producir un conocimiento verdadero de la historia; tarea para la cual estaba, según Lukàcs, constitutivamente imposibilitada la burguesía, y que también para Benjamin supone un tipo de relación con la historia peculiar a “la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta”²¹². Sin embargo tanto en él como en Adorno el eje de la crítica lukacsiana a la representación burguesa de la historicidad está desplazado no tanto hacia otro sujeto - y menos aún hacia una proliferación de subjetividades de la cual, dadas las circunstancias de su emergencia, ellos serían los primeros en desconfiar- sino más bien hacia la cosa del olvido: la crítica ya no comienza preguntando por los sujetos posibles del olvido y del recuerdo, no comienza preguntando por el quién, sino por el qué, qué es lo olvidado, qué verdad se anuncia en el recuerdo. Pero se halla desplazada, también, esa pretensión totalizadora del proyecto filosófico occidental que si el maduro Lukàcs criticaba bajo la forma del sistema, recuperaba en la síntesis positiva de la totalidad dialéctica.

Tomada como fuerza motorizadora o punto de arranque, la pretensión de “aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” no sirve hoy –dice Adorno en “La actualidad de la filosofía”- “para otra cosa que para velar la realidad y eternizar la situación actual” (...) “mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa”.²¹³ Y, sin embargo, cuando alerta sobre el servicio que el proyecto filosófico totalizador presta a la perpetuación del sometimiento presente, el tipo de totalización que Adorno tiene principalmente en mente es el perpetrado, precisamente a través de un *rechazo de la dialéctica*, por la neo-ontología y, en particular, por el proyecto heideggeriano de realizar una exégesis original (total) del ser.

²¹² Esta expresión aparece en los “Apuntes” sobre el concepto de historia, editados por Tiedemann y Schweppenhäuser, y que contienen notas y versiones correspondientes al conjunto de trabajos realizados por Benjamin a propósito de lo que luego se conocería como sus “Tesis de filosofía de la historia”. Debido a su riqueza sintética en lo que refiere a lo que el conocimiento histórico significa para Benjamin, vale la pena reproducir aquí el pasaje del que la tomamos: “La imagen del pretérito que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es, con arreglo a su determinación ulterior, una imagen del recuerdo. Se asemeja a las imágenes del propio pasado, que se le aparecen al hombre en el instante del peligro. Estas imágenes vienen, como se sabe, de manera involuntaria. La historia, en sentido estricto, es, pues, una imagen surgida de la remembranza involuntaria, una imagen que le sobreviene súbitamente al sujeto de la historia en el instante del peligro (...) Este sujeto no es ¡de ninguna manera! un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta. Sólo para ella y únicamente para ella hay conocimiento histórico en el instante histórico. Con esta determinación se confirma la liquidación del momento épico en la exposición de la historia. Al recuerdo involuntario no se le presenta jamás –y esto lo diferencia del arbitrario- un decurso, sino solamente una imagen. (De ahí el ‘desorden’ como el espacio de imágenes de la involuntaria remembranza.)” Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 92-93

²¹³ Adorno, T.: “La actualidad de la Filosofía” en *Actualidad en Filosofía*, op. cit., p. 73

Antes de cualquier respuesta -dice Adorno- la pregunta por el ser, que aparece como la pregunta filosófica por antonomasia, y como la más radical de todas, esa pregunta,

“tal como la formulan expresamente los nuevos proyectos ontológicos, y tal como, pese a toda clase de oposiciones, subyace también a los sistemas idealistas que pretende superar (...) da ya por sentado, como algo que posibilita responderla, que el Ser sin más se adecúa al pensamiento y le resulta accesible.”²¹⁴

Pero esa presunción de accesibilidad no sólo encarna “la paradoja de toda ontología en la filosofía actual” consistente en “que el medio con el que se trata de alcanzar el Ser transubjetivo no es otro que la misma ratio subjetiva que con anterioridad puso en pie la estructura del idealismo crítico”²¹⁵ (Kant); sino que además, en su compulsión a acoger el conjunto de la realidad en una estructura, ejerce la violencia propia de la ratio identificante –al albergar “la pretensión de que aquel que resume en esa estructura todo lo existente (,) tiene el derecho y la fuerza para reconocer en sí mismo y adecuadamente lo existente, y para darle cabida en la forma”²¹⁶- exenta de la “conciencia de bloque” que, en Kant, limitaba toda pretensión de absolutez del pensamiento²¹⁷, y de la “contradicción” que, en Hegel, refuta la identidad de sujeto y objeto que su sistema presupone:

“Por cierto que el sistema hegeliano debe presuponer la identidad de sujeto y objeto, y con ello la primacía del espíritu que pretende demostrar, pero en su despliegue concreto refuta la identidad, que adjudica a la totalidad (...) Su círculo cerrado origina la apariencia sin fisuras de lo natural y, finalmente, la metafísica del Ser. Pero la dialéctica siempre vuelve a destruir esta apariencia. Frente a esto (...) Husserl querría restablecer la *prima philosophia* por medio de la reflexión sobre el espíritu purificado de toda traza del mero ente.”²¹⁸

En esa dirección, en la dirección del “primado de lo primero” -cuya forma más acabada está representada, para Adorno, en el proyecto de una “ontología fundamental” de Heidegger- se orienta ya el método de la “reducción fenomenológica”, incompatible con la doctrina dialéctica de la mediatez de toda inmediatez, que realiza la crítica de las Filosofías de lo Primero no “lanzándose a la caza de lo primerísimo”, sino mostrando que los conceptos presuntamente “originarios” se hallan todos ellos -y necesariamente- mediados en sí

²¹⁴ Ibidem

²¹⁵ Adorno, T.: “La idea de historia natural” en *Actualidad en Filosofía*, op. cit., p. 106

²¹⁶ Ibidem, p. 114

²¹⁷ Adorno emplea estos términos en sus lecciones sobre la *Crítica de la razón pura* (Kants “Kritik der reinen Vernunft”. Nachgelassene Schriften, IV, 4, Frankfurt, Shrkamp, 1995. Aunque las mismas no han sido aún publicadas en castellano, tuvimos acceso a una traducción parcial realizada por Adrián Navigante).

²¹⁸ Adorno, T.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona, Planeta, 1986, traducción de León Mames, p. 12

mismos, y que obtienen su originalidad de la negación de la *mediación*; que no es tampoco un primero:

“es tan imposible separar al espíritu de lo dado como lo es lo recíproco. Ninguno de ambos es un primero (...) si, no obstante, alguien quisiera descubrir en ese mismo estar mediado el principio originario, estaría confundiendo un concepto de relación con un concepto de sustancia, y reclamaría como origen el flatus vocis. La mediatez no es un aserto positivo respecto al ser, sino una instrucción impartida al conocimiento en el sentido de no calmarse ante una positividad tal (...) Expresada como principio general, la misma desembocaría, una y otra vez, como en Hegel, en el espíritu; con su traspaso a la positividad, se torna no-verdadera.”²¹⁹

A propósito del Giro lingüístico

“Sobre la pregunta ¿Qué es alemán?” La reflexión de Adorno comienza de un modo que podría pensarse como metacrítico y culmina con una reflexión sobre el exceso metafísico del idioma alemán. Antes de contestar la pregunta es necesario reflexionar sobre ella, interrogarnos qué pregunta la pregunta, dice al inicio; “(e)n el curso de la historia, el idioma alemán (...) se volvió apto para expresar, respecto de los fenómenos (,) algo que no se agota en su mera facticidad, en su positividad o en su carácter dado”²²⁰, dice hacia el final. Sin embargo, aún abstrayéndonos por el momento de motivos ulteriores, la crítica a un pensamiento de lo primero y, sobre todo, a la pretensión del pensamiento -independientemente de cuál sea su área de incumbencia- de postularse como “primero”, no nos permitiría incluir a Adorno entre aquellos filósofos que concordarían con Apel en atribuirle al análisis del lenguaje un papel comparable en la filosofía moderna al que el análisis de la conciencia había ocupado luego de Descartes y al que el análisis de la esencia de las cosas había detentado en tiempos de Aristóteles; es decir “el lugar de Filosofía Primera asignado a la Ontología por Aristóteles y a la Epistemología o Filosofía Transcendental por Kant”²²¹. Como vimos en el capítulo 2, el énfasis en esa centralidad de la problemática del lenguaje, que hoy reconocemos como “giro lingüístico” -y que en un

²¹⁹ Ibidem, p. 37

²²⁰ Adorno, T.: “Sobre la pregunta ‘Qué es alemán’”, op. cit., p. 104

²²¹ Apel, K.O: “The trascendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy, citado por José Justo: “Principio, Meio e Fim: Em redor da Filosofia da Linguagem do Romantismo Alemão” en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, Lisboa, Apaginastas, 1986, p. 16. (La traducción del inglés es nuestra)

exabrupto narcisista solemos atribuir a la inventiva del siglo XX- constituyó uno de los pilares de la crítica que, a fines del siglo XVIII Hamman y Herder realizaron a la Filosofía kantiana y que denominaron “metacrítica”. El “escándalo” de la metacrítica en relación a su posicionamiento en la tradición filosófica consistía menos en rechazar el criticismo, que en afirmar que sin “meta” la “crítica” sencillamente no había comenzado. Pero Hamman y Herder no veían allí ningún motivo de asombro filosófico. En todo caso, verdaderamente escandalosa era, para ellos, la posición contraria: la pretensión de que un pensamiento incapaz de problematizar sus medios expresivos y que se hallaba, por esa razón, confinado en los términos heredados de la tradición filosófica precedente, pudiera siquiera soñar con autodenominarse “Crítica”.

Hoy sabemos que ésta sólo puede empezar por el lenguaje, el problema que se viene planteando desde hace un tiempo es si puede seguir aspirando al criticismo un pensamiento convencido de que también deba culminar allí. ¿No significaría esto –se pregunta Agamben²²²- identificar sin más lo humano con lo lingüístico? Y, puesto que en el lenguaje la instancia humana es la del sujeto, la del locutor que se anuncia como Yo, ¿no implicaría acaso semejante identificación de lo humano con lo subjetivo y de ambos con el yo del lenguaje una renuncia a la posibilidad de “fundar un nuevo concepto de experiencia, liberado del condicionamiento del sujeto”?²²³ Si la verdad no es algo que pueda definirse independientemente del lenguaje ¿será debido a que no menta otra cosa que un problema estrictamente lingüístico, una cuestión interior al lenguaje y adecuada a los límites de esa interioridad? Tal postulación significaría, para Agamben, identificar la verdad con los enunciados subjetivos, y una renuncia a la necesaria elaboración de la crítica del sujeto. No es la ausencia del lenguaje en su filosofía lo que Hamman le objeta a Kant, dice Agamben, sino el presupuesto de una identidad entre razón y lengua que impide trazar, en los términos de la *Crítica*, los límites que separan lo trascendental de lo lingüístico: “la configuración de la esfera trascendental como una subjetividad, como un (enunciado) ‘yo pienso’, se funda en realidad sobre una sustitución de lo trascendental por lo lingüístico. El sujeto trascendental no es más que el ‘locutor’, y el pensamiento moderno se ha construido sobre esa aceptación no declarada del sujeto del lenguaje como fundamento de la experiencia y del

²²² Agamben, G.: *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2001, traducción de Silvio Mattoni

²²³ *Ibidem*, p. 67

conocimiento”²²⁴. Pero la crítica teórica de esta aceptación originaria y no reconocida por la filosofía moderna no se orienta a relativizar la importancia de la dimensión lingüística en la constitución de la subjetividad o en la antropogénesis; ella señala, más bien, que el lenguaje surge como instancia problemática ineludible sólo a partir de su no absolutización: que exista la experiencia en cuanto límite trascendental del lenguaje, dice Agamben, excluye que el lenguaje pueda presentarse a sí mismo como totalidad y verdad, y, al mismo tiempo, postula al lenguaje como el lugar donde la experiencia debe *volverse* verdad.

No es sólo una incomodidad teórica la que impulsa este cuestionamiento. Si en la absolutización del lenguaje es sin duda legítimo sospechar una operación reductiva que, como todo reduccionismo -diría Althusser-, tiende a aplanar la complejidad de lo real (devaluándola a epifenómeno de un único principio simple que la haría inteligible y escamoteando al mismo tiempo el problema teórico de tener que pensar su especificidad), en esa simplificación teórica no es sólo teoría lo que se juega. Si ese reduccionismo es sospechoso lo es, ante todo, cuando identifica la liberación de la palabra del círculo trazado por una empobrecida teoría de la representación (que la concibe como reduplicación de la realidad), con la desvinculación del lenguaje del compromiso ético de la palabra con la expresión del dolor. Concebir al lenguaje como el lugar donde la experiencia debe volverse verdad implica revelarlo negativamente como no-todo; una revelación que si no quiere fundamentar ni la prescindencia lingüística, ni el decálogo de los enunciados adecuados, sí establece la exigencia de no escamotear la expresión del sufrimiento efectivo de los cuerpos como principio crítico de los enunciados proferidos. La crítica de la absolutización lingüística compromete –de este modo- a lo humano con la palabra y con la verdad. Esa palabra comprometida es una palabra tensionada hacia la expresión de algo que no es ella y, en este sentido, lo primero que ella expresa es su inadecuación. Pero esa inadecuación implica un señalamiento de lo falso del principio de sustituibilidad implícito en el tema idealista de la identidad entre el concepto y la cosa, y no una renuncia al anhelo de dar expresión a aquello que no ha podido manifestarse plenamente; no una renuncia a manifestar aquello que en su gesto inexorablemente identificador, diría Adorno, la palabra ha escamoteado de la cosa.

Es esta dimensión anhelante y expresiva de la palabra lo que “la confusión supersticiosa entre la palabra y la cosa” oculta y lo que la desmitologización del lenguaje *suprime* al promover la fijación definitiva de la cosa a una palabra carente de cualidad –e indiferente frente a toda cualidad- que ya sólo designa pero no significa; es decir, al promover la fijación definitiva de la cosa a una palabra degenerada a “fórmula”. En lugar de hacer accesible el objeto a la experiencia, esta palabra, que ha renunciado a ser portadora sustancial de significado, “lo expone como caso de un momento

²²⁴ Ibidem, p. 63

abstracto” resultando, de este modo, tanto más impenetrable que aquella otra que declaraba su indisoluble relación con contenidos singulares: “la desmitologización del lenguaje (...) se convierte en magia”, señalan Adorno y Horkheimer en “La industria cultural”²²⁵; y no es precisamente recurriendo a conceptos fundadores formales como la filosofía podrá ensayar la crítica de esa “nueva” forma de religiosidad. Antes bien, como sugiere Antonio Aguilera en su prólogo a “Actualidad de la Filosofía”, lo que estaría en juego es un modelo de teoría que no renuncie a los contenidos materiales.²²⁶ No renunciar a los contenidos materiales implica, en lo que a la teoría del lenguaje se refiere, volver a plantear el problema de la expresión, reconociendo en la absolutización lingüística, por una parte, un estadio superior de ese proceso de interiorización por el que lo diverso es sometido al régimen de la equivalencia y al principio de identidad, y, por otra, una forma de garantizar que la protesta contra ese estado de cosas, que podría tener lugar en un lenguaje no identificado con la totalidad, ya no sea posible. Pero la supremacía del formalismo no podría ser simplemente descartada como un error histórico; es necesario, antes bien, partir de esos límites, verdaderos en tanto históricamente producidos, y demostrar la falsedad de su absolutización, tal como hace Benjamin en su crítica al convencionalismo. Al principio, dice Adorno, conviene tomar las palabras –que en este caso serían las palabras sobre la palabra- tal como las ofrece el lenguaje, sedimento de historia; claro que no para persistir en semejante convencionalismo, sino para proseguir el análisis crítico. Ese análisis crítico implica, en su filosofía, un compromiso con la promesa incumplida de paz, entendida como “un estado de diferenciación sin sojuzgamiento” en el que lo diferente es compartido, comunicado en su diferencia, en su no-identidad.

Crítica, expresión y redención

²²⁵ Vale la pena reproducir aquí el pasaje al que nos referimos de un modo más extenso: “cuanto más plenamente se convierten las palabras, de portadoras sustanciales de significado, en puros signos carentes de cualidad, cuanto más pura y transparente hacen la transmisión del objeto deseado, tanto más opacas e impenetrables se hacen al mismo tiempo esas palabras. La desmitologización del lenguaje, en cuanto elemento del proceso global de la Ilustración, se convierte en magia. Recíprocamente diferentes e indisolubles, la palabra y el contenido estaban unidos entre sí (...) La neta distinción que declara casual el tenor de la palabra y arbitraria su ordenación al objeto, termina con la confusión supersticiosa entre palabra y cosa. Lo que en una sucesión establecida de letras trasciende la correlación con el acontecimiento es proscrito como oscuro y como metafísica verbal. Pero con ello la palabra, que ya sólo puede designar pero no significar, queda hasta tal punto fijada a la cosa que degenera en pura fórmula. Lo cual afecta por igual al lenguaje y al objeto. En lugar de hacer accesible el objeto a la experiencia, la palabra, ya depurada, lo expone como caso de un momento abstracto, y todo lo demás, excluido de la expresión –que ya no existe- por el imperativo despiadado de la claridad, se desvanece con ello también en la realidad”. Adorno, T. y Horkheimer, M.: “La industria cultural” en *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 209

²²⁶ “El cambio de paradigma –dice Aguilera a propósito de la teoría de la comunicación habermasiana - no está entre la filosofía de la conciencia y la filosofía del lenguaje, el paso a la comunicación, está entre una filosofía que busca conceptos fundadores formales y un modelo de teoría que no renuncia a los contenidos materiales.” Aguilera, A.: “Lógica de la descomposición” en Adorno, T.: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 42

La reflexión adorniana sobre lo alemán se abre –decíamos- con una pregunta metacrítica y se cierra con una reflexión sobre la lengua; mejor: con una reflexión sobre su singular experiencia de la potencia expresiva de una lengua nacional. En el decurso del texto, el lenguaje, que inicialmente parecería ser aludido exclusivamente como material de la reflexión, como discurso del autoendiosamiento nacional sobre el que es preciso ejercer la crítica, se va revelando como su materia, materia histórica en el sentido de ya sedimentada y también en el de todavía no totalmente devenida, no idéntica a lo que ella es en el presente o haya sido en el pasado, materia *en* la cual respira y se trama la crítica. En relación a este supuesto desplazamiento -que tal vez no sea más que una cierta ilusión óptica- lo primero que habría que decir es que él pone en escena un problema metodológico y no una modificación de las simpatías profesadas por el crítico en relación al objeto de su reflexión. Si por análisis del discurso debiéramos entender una cierta metodología preocupada por dar cuenta del modo en que los enunciados proferidos forman parte de estrategias de poder y producen efectos de reconocimiento subjetivo, no sería posible identificar esta orientación con el proceder crítico de Adorno ni al principio ni al final de su texto (de allí lo ilusorio de la anunciada imagen del desplazamiento), no debido a que su proceder se desentienda del problema del poder y la dominación sino porque se resiste a concebirlos exclusivamente en términos de estrategias subjetivas, ya sean estas individuales, colectivas o aún impersonales. Y se resiste desde el momento en que, en semejante comprensión, el horizonte de inteligibilidad, conocimiento y crítica de aquella materia simbólica sigue unilateralmente orientado, amén de todas las variaciones posibles, por una primacía del sujeto. Si esta primacía asocia su compromiso con la crítica de la ideología a la posibilidad de dar cuenta de la artificiosidad de todo material, el correctivo objetivo que propone Adorno exige también la crítica de esa exhibición del artificio *como* ideología. Es más, como la forma predominante de la ideología en un momento –que él describió junto a Horkheimer en la “Industria cultural”- en el que no es ya la trascendencia, el ser dado y natural, improducido, de la realidad, lo que garantiza la eternización de las relaciones de dominio, sino la absoluta adecuación del más primitivo elemento de la producción al sistema.²²⁷ En un momento semejante –que aún más que el suyo es el

²²⁷ Superando la tensión entre forma y contenido planteada a un arte que trabaja con una materia resistente, en la industria cultural “el material surge, hasta en sus últimos elementos, del mismo aparato del que brota la

nuestro- Adorno no trata al lenguaje como discurso a ser reconducido a intenciones, operaciones y estrategias productivas sino, decíamos, como materia sedimentada y pendiente, materia no idéntica a sí misma que debe ser comprendida, también, en su inadecuación en relación a las funciones que fue o es llamada a desempeñar.

Ahora bien, es sobre todo en *este* texto de Adorno -donde resuenan profusamente las reflexiones benjaminianas sobre el problema de la tradición-, que aquellos dos aspectos de la historicidad de la materia, su ser devenido y su ser pendiente, resultan inescindibles. Si la lengua nacional está abierta al futuro, esa apertura no es indeterminación sino compromiso con el despliegue de sus potencialidades expresivas²²⁸. Hay algo de deuda y de exigencia en ese compromiso que Adorno esgrime contra la apropiación nacionalista de la tradición y la lengua, que se vuelve casi incomprensible al margen de la noción de redención benjaminiana. Como veíamos en el capítulo uno, la posibilidad de redención profana –que, como se señala explícitamente en el “Fragmento teológico-político”, es preciso concebir en su diferencia con la divina²²⁹- se abre, para Benjamin, allí donde el presente se siente aludido por el reclamo casi inaudible de un pasado trunco y pendiente sofocado bajo el peso de la tradición manifiesta. Ese sentirse aludido del presente remite menos al reconocimiento de una atadura que ligaría al presente al cumplimiento de un mandato proferido por el pasado, que a la experiencia del pasado como aquello que no es idéntico a lo que se ha manifestado plenamente. Lo que liga el presente a él, eso que Benjamin llama el secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra, no es entonces la palabra proferida que manda sino el deseo –que es también urgencia- de

jerga en la que se vierte”. Pero ese aparato, en el cual se disuelve toda tensión expresiva, debido – precisamente- a la adecuación plena entre forma y contenido, no halla su condición de posibilidad en el ocultamiento de sus operaciones de manipulación sino que, por el contrario, “su poder se refuerza cuanto más brutalmente se declara. El cine y la radio no necesitan ya darse como arte. La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología”. Adorno, T. y Horkheimer, M.: “La industria cultural”, op. cit., págs. 174 y 166 respectivamente.

²²⁸ A propósito de la relación entre esta noción de “despliegue de potencialidades” y la idea de crítica, resulta sumamente sugerente el trabajo de Benjamin *El Concepto de Crítica de Arte en el Romanticismo Alemán*, Barcelona, Península, 1988

²²⁹ “A la restitutio in integrum religioso espiritual, que introduce en la inmortalidad, corresponde una mundana, que conduce a la eternidad de un ocaso, y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad (...) el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad.” (Benjamin, W.: “Fragmento teológico-político” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit. p. 182) Benjamin asocia aquí la redención profana con el reconocimiento de su transitoriedad, de su caducidad, distinguiéndola puntillosamente de lo eterno -que no es una categoría del mundo profano-, en contra de la imagen hegeliana de la caducidad como lo negativo que sólo la revelación del telos histórico vuelve soportable en tanto muestra la trascendencia del espíritu en relación a la finitud. Hacia el final de este capítulo volveremos sobre esta cuestión y sobre aquel brevísimo texto benjaminiano.

manifestar una palabra todavía pendiente. Precisamente porque el pasado no se revela a este ahora como lo sido, lo ya manifestado, es que el presente que se siente aludido por él está tensado por el anhelo de invocar -en el sentido de un llamar y un dar voz-, está tensado por el anhelo de traer a la palabra, de dar expresión, a aquello que no pudo realizarse en su presente. Pero, por ese motivo, el despliegue de esas potencialidades sedimentadas debe ser al mismo tiempo crítica del presente de la lengua que posterga indefinidamente esa expresión. Porque la lengua es sedimento de historia, no es posible redimir a la lengua, es decir, dar expresión a los modos de vida que no llegaron a realizarse, o sea, revelar el todavía-no de esa lengua y así su apertura al futuro, sin realizar la crítica del presente de esa lengua. Inversamente, lo que se haga con ella, lo que el presente o el futuro puedan expresar en ella, no es independiente de lo que ella alberga como expresiones sidas y pendientes, manifestadas y todavía mudas, porque independientemente de esa sedimentación no sólo la lengua en la que habla el crítico cobra un aspecto falsamente etéreo, indeterminado y genérico – que es producto de la abstracción-, sino que, además, la crítica misma pierde su objeto y sus afirmaciones adquieren el estatuto de meros ideales proyectados sobre el porvenir.

Pero entonces, nuevamente, léidos en la atmósfera de esta perspectiva redentora, lo que aparecían como dos momentos del análisis de Adorno -el de la crítica que trata al lenguaje como material de la reflexión y el del comportamiento reflexionante, que lo trata como su materia, o en otros términos, el lenguaje como objeto y médium de la reflexión- no resultan escindibles. Y esto porque la crítica del presente de la lengua no es una crítica formal que pueda aplicarse tranquilamente sobre su objeto -el discurso- desde el exterior, es decir, desde el interior de un lenguaje supuestamente no distorsionado. El lenguaje de la crítica y el del discurso ideológico no son dos lenguajes paralelos. Los abismos del discurso nacionalista no son exteriores al medio en el que se configura -se trama- su crítica, porque el lenguaje de esa crítica también es historia sedimentada. Por eso, el modo de la crítica del lenguaje que despliega aquí Adorno, y que es al mismo tiempo producción de un lenguaje crítico, no reclama que la impureza de la sedimentación sea erradicada del lenguaje de la crítica; exige y produce una expansión del concepto de sedimento en la que están evocadas las reflexiones de Benjamin sobre la historia. Lo sedimentado no es exclusivamente lo manifiesto, lo que tuvo lugar, lo que fue, sino también lo pendiente que está presente en la

lengua menos como ausencia radical que como *murmullo*. La tarea de la crítica consiste en expandir su atención para ese murmullo: “No se ha descrito con suficiente exactitud la reflexión” –dice Adorno- “Ante todo podríamos denominarla concentración expansiva.”²³⁰

Podría decirse que Adorno y Benjamin escriben desde una experiencia histórica donde la reflexión no tiene asegurado su derecho a la existencia; sus obras transpiran la sensación no sólo de que la posibilidad de la crítica no está garantizada, sino de que está amenazada por un peligro mortal y que sólo saca la cabeza para respirar por brevísimos instantes. Es necesario tener esto presente cuando se afirma, como hicimos hace un momento, que Adorno comienza su análisis de lo alemán con una pregunta metacrítica. Si es urgente interrogar lo sedimentado en las palabras no es, en su caso, ni para descubrir en el pasado la antesala del presente, ni para abrir un nuevo terreno de exploración al conocimiento o someter una determinada materia textual al aparato analítico capaz de detectar los mecanismos ideológicos que allí operan desde la certeza de una posición a resguardo, sino porque la posibilidad misma de la reflexión –en la cual Adorno cifra un momento indispensable para la realización de aquella utopía de paz- tiene como uno de sus momentos insoslayables esa crítica del lenguaje. Ésta muestra que el lenguaje ha devenido históricamente un instrumento privilegiado para el ejercicio del dominio. Pero si en tanto imposición arbitraria del sentido el lenguaje no es más que sinónimo de la dominación del espíritu, en tanto lugar de expresión de lo no-idéntico, es crítica de ese mismo destino de dominio. Su dialéctica es, en este sentido, indisociable de la del concepto que “no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento, permite medir la distancia que eterniza la injusticia”.²³¹ A continuación de su definición de la reflexión como esa “concentración expansiva” que tan fuertemente evoca la “atención redentora” benjaminiana, dice Adorno: “El momento activo del comportamiento pensante se llama concentración. Ésta se resiste tenazmente a distraerse de la cosa (...) La cosa se ofrece a la paciencia (...) El matiz pasivo de la palabra paciencia no expresa mal la índole de aquella actitud [de diligencia con la cosa como una virtud del pensamiento]: no es la agitación afanosa ni la obstinación terca, sino la mirada que se detiene en el objeto sin forzarlo”²³² Pero “concentrarse” no es

²³⁰ Adorno, T.: “Observaciones sobre el pensamiento filosófico” en *Consignas*, op. cit., p. 12

²³¹ Adorno, T. y Horkheimer, M.: *Dialéctica de la ilustración*, op. cit., p. 93

²³² Adorno, T.: “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”, op. cit., p. 12

excluirse a sí mismo en aras de la primacía de la cosa ingenuamente admitida: considerando la cosa y solamente ella, la reflexión comprueba en la cosa misma lo que sobrepasa lo pensado previamente y, con ello, disuelve el círculo fijo de la cosa. Esa disolución es el momento de revelación de lo no idéntico y coincide con aquel en el que el pensamiento se libera para el saber no implícito interrumpiendo el círculo del autorreconocimiento. “Concentrarse” no es tampoco, entonces, volverse hacia la interioridad, sino poner en juego la potencia singular de lo humano (reflexión), lo cual sólo es posible más allá del autorreconocimiento como plenamente humano. Y así, lejos del retrotraerse en la interioridad, la autorreflexión aparece asociada al recuerdo de lo otro denegado en su diferencia que es, al mismo tiempo, liberación del sujeto del círculo eterno de la mismidad.

Primacía del objeto como “corrección” del subjetivismo

Nuevamente entonces, “¿Qué es alemán?” Como un campo gravitatorio -dice Adorno- la pregunta atrae y porta “definiciones arbitrarias que suponen como lo específicamente alemán no lo que es, sino lo que subjetivamente se desea”. Y, promediando el texto, ensaya – como veremos enseguida- una modificación de la pregunta, una reformulación. Pero eso sólo ocurre después, como si fuera imposible no sólo dar una respuesta inmediata a la pregunta original sino también comenzar estableciendo el campo problemático adecuado que permitiría la formulación de respuestas exentas de arbitrariedad. ¿A qué puede deberse esta demora? ¿Por qué no sustraerse directamente al campo gravitatorio de aquella pregunta que, según él, reclama y sólo puede aceptar respuestas ideológicas? En primer lugar, debido a la cuestión metodológica sobre la que insistimos repetidas veces: se trata de un modo de la crítica que no procede desde el exterior, que no se aplica sobre un material indiferente. Pero lo que ahora es preciso agregar es que esa cuestión metodológica, es decir, la resistencia a fundamentar el valor de verdad de la lectura propia en la independencia del dispositivo crítico frente a la materia textual en la que trabaja, es ya parte misma del contenido de la crítica que Adorno le realiza al

nacionalismo como exponente del subjetivismo unilateral propio del concepto de razón y de hombre dominante en Occidente.

¿Por qué la demora? Para abordar este problema es necesario remitirnos a la pregunta transformada introducida por Adorno y preguntarnos en qué consiste esta transformación. Se trata, aparentemente, de un cambio de tamaño –“tal vez sea mejor reducir un poco la pregunta y otorgarle un alcance más modesto”- que enseguida se revela como un cambio de escala legible como el desplazamiento de una perspectiva con pretensiones totalizantes a una que asume su particularismo, y que parece coincidir con un giro subjetivista: en lugar de responder “qué es alemán”, Adorno propone intentar comunicar “algo de lo que yo mismo he sentido y observado”, comunicación posible sólo en el contexto de una pregunta transformada: “qué me movió a mí... a regresar a mi tierra”. Así las cosas, la crítica adorniana de la pregunta original parecería promover un desplazamiento de un falso objetivismo a un subjetivismo verdadero o, mejor, de una inevitablemente totalitaria pretensión de verdad, al reconocimiento del ineludible relativismo asociado a la parcialidad de los puntos de vista. Puesto que con su desplazamiento anuncia que ante todo pretende combatir “la formación de estereotipos”, parecería legítimo concluir que ese relativismo subjetivista funciona, para él, como el correctivo del impulso cosificante asociado a la pregunta original e imputable a su pretensión de verdad y de objetividad.

Es precisamente para evitar el vértigo unilateralmente subjetivista y relativista de esta interpretación que Adorno demora la introducción de “su” pregunta, y esa demora es sustantiva para la formulación de su crítica porque lo que en ella se teje es la mediación objetiva de la subjetividad –concebida a este nivel como inmanencia de la sociedad en la experiencia individual- a la que una reflexión orientada a fundamentar la primacía del sujeto individual necesariamente da la espalda. Si en el siglo XVIII hacer abstracción de esta mediación y postular un sujeto puro que desde la incontaminada espontaneidad de su mundo interior significa su experiencia, representaba una ingenuidad asociada al desconocimiento de la determinación social e histórica del sujeto moderno; en el siglo XX, cuando el sujeto autónomo de la reflexión ha sido liquidado, no puede representar más que una celebración de la diversidad de opiniones en medio de lo oprimido; festejo funcional al

presente de la dominación.²³³ La ideología del primado del sujeto colectivo sobre todo lo individual promovida por el nacionalsocialismo ha cumplido un papel fundamental en aquella liquidación y la pregunta “Qué es alemán” prosigue esa violencia hipostasiando la esencia colectiva “alemán”, y alentando la formación de estereotipos que satisfagan el narcisismo del endogrupo. *Pero el correctivo de esa conciencia cosificadora no es el perspectivismo subjetivo.* No podría serlo, al menos, hasta tanto no se realice la crítica de los principios que ligan el surgimiento de la autonomía subjetiva con el dominio: la indiferencia y la arbitrariedad. En la pretensión de independencia del espíritu (individual o colectivo) “se anuncia el tirano” cuya afirmación en la existencia depende de su capacidad para conquistar la indiferencia frente al mundo en el que participa, y someterlo, imponiéndole sentidos arbitrarios. Ese mundo sometido e igualado como mero material de dominio en el que el espíritu ya no puede perderse sino al precio de su autonomía subjetiva, se revela como siempre lo mismo y su contrapartida es la identidad abstracta del sí mismo. Si, como leemos en *Dialéctica de la Ilustración* “El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones”²³⁴, no es defendiendo la arbitrariedad subjetiva del sentido que se podrá realizar la crítica de esa conciencia y de ese mundo cosificados porque ella está en la base del principio del poder que constituye su ley y garantiza su perpetuación.

Allí donde sujeto sea sinónimo de arbitrariedad, es decir, de capacidad de dominio, la crítica deberá oponer a su primacía -que es supremacía del hombre, condenado a la dominación como destino- la primacía del objeto. Ésta no busca invertir el sometimiento

²³³ En otro texto, que podría servir como marco teórico/ metodológico del que estamos analizando y al que enseguida nos referiremos, dice Adorno en relación a Kant: “Aquello que la filosofía trascendental ensalza como subjetividad creadora es la cautividad del sujeto dentro de sí, encubierta para el sujeto mismo. En todo lo objetivo pensado por él, permanece sujeto como un animal dentro de su caparazón, de la que en vano quisiera liberarse; sólo que a éste no se le ocurriría pregonar como libertad su cautiverio. Bueno sería preguntarse por qué lo hicieron los hombres”. Y, sin embargo, a pesar de Hegel, “el individuo no está menos cautivo dentro de sí que dentro de la universalidad, de la sociedad (...) En la cautividad dentro de sí mismos podrían los hombres percibir la social: impedirlo constituyó y constituye un interés capital de la conservación de lo existente (...) Así es como fue ideológico el idealismo aún antes de que se hubiese propuesto glorificar al mundo como idea absoluta.” (Adorno, T.: “Sobre sujeto y objeto” en *Consignas*, op. cit., p. 151) Si la filosofía hegeliana señala como ninguna otra la hegemonía de lo universal, su impulso reconciliador traduce como autodeterminación del espíritu, es decir -en sus términos- como libertad, la violencia ejercida sobre la singularidad. La razón de Estado, profusamente esgrimida en el siglo XX, prescinde de las traducciones. La presencia que el momento negativo de la particularidad todavía tenía en la dialéctica hegeliana desaparece en la inapelable afirmación del colectivo como inmediatamente idéntico a la verdad. Pero, como veremos, esa verdad que el “esencialismo” pretende objetiva no es más que la verdad del sujeto que, ahora a nivel colectivo, se afirma sólo en tanto ha conquistado su indiferencia frente a la objetividad.

²³⁴ Adorno, T. y Horkheimer, M.: *Dialéctica de la ilustración*, op. cit., p. 64

sino interrumpirlo. No se trata de condenar al humanismo, sino de liberarlo de sus compromisos con la presunta inevitabilidad del dolor. “El primado del objeto –dice Adorno- es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de la participación subjetiva”.²³⁵ La primacía del objeto no es una restauración de la “servil confianza en el ser-así del mundo exterior” propia del pensamiento pre-crítico. Lejos de pretender desandar la reflexión crítica kantiana sobre la mediación subjetiva presente en la objetividad, ella exige un segundo giro copernicano, una segunda reflexión capaz de determinar la participación objetiva en la mediación subjetiva. Esa segunda reflexión muestra que la separación sujeto/objeto ha devenido históricamente y que lo ha hecho bajo el signo del dominio; muestra, también, como ideología histórica la postulación de una indiferenciada unidad originaria, “un estado de feliz identificación de sujeto y objeto”, al que habría que retornar. Indiferenciación no es unidad, dice Adorno, ésta supone una diversidad que el romanticismo que la invoca no está dispuesto a reconocer. Pero el objeto tampoco es, como querría la fatal alternativa racionalista, o bien un residuo desprovisto de sujeto, o bien algo puesto por el sujeto. Si el romanticismo anhela la indiferenciación, el dominio subjetivo la produce, al afirmarse a sí mismo –espíritu abstracto e indiferenciado, definido como mero tener y genérica capacidad de imposición- como origen exclusivo de toda diferencia. Lo que falsamente se le opone a esta pretensión de omnipotencia subjetiva, el objeto que se supone puro, “libre de cualquier inmixción de pensamiento e intuición”, es reflejo de esa subjetividad abstracta, única capaz de volver a lo otro igual a sí, es decir, tan abstracto y puro como ella misma.

Por eso, dice Adorno, “si fuese posible especular sobre el estado de reconciliación, no cabría representarse en él ni la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni su hostil antítesis; antes bien, la comunicación de lo diferente. Sólo entonces encontraría su justo sitio, como algo objetivo, el concepto de comunicación. El actual es tan denigrante porque traiciona lo mejor, el potencial de un acuerdo de hombres y cosas, para entregarlo al intercambio entre sujetos según los requerimientos de la razón subjetiva... Paz es un estado de diferenciación sin sojuzgamiento, en el que lo diferente es compartido”²³⁶. Pero esa diferencia sólo puede surgir de la crítica del tipo de mediación que produce la objetividad

²³⁵ Adorno, T.: “Sobre sujeto y objeto”, op. cit., p. 148

²³⁶ Ibidem, p. 145

sometiéndola al principio de identidad. Sólo la autocrítica social del conocimiento -que es, al mismo tiempo, crítica de las relaciones sociales de producción que arrojan un sujeto y un objeto idénticamente cosificados- puede procurarle a éste la objetividad. A esta autocrítica es a lo que, como veíamos en el capítulo uno, Adorno llama “primado del objeto”. Primado que no puede prescindir ni de la reflexión sobre el sujeto ni de la reflexión subjetiva, como veremos enseguida a propósito del concepto de experiencia. Por el momento, señalaremos únicamente que los términos del planteo que acabamos de exponer resultan difícilmente compatibles con la idea de que una filosofía autorreflexiva pueda ser, al mismo tiempo, éticamente indiferente. La indiferencia ética aparece, antes bien como un límite de la reflexión, como el producto de una reflexión limitada, que no está dispuesta a poner en cuestión los fundamentos que sostienen la dominación subjetiva y que sujetan al hombre a una dominación eterna, sobre sí mismos y sobre la naturaleza. Indiferencia ética, arbitrariedad de sentido, relativismo, implican, en el mejor de los casos, postergar para un futuro incierto la posibilidad de paz, pero mientras tanto implican, además, la justificación actual del dolor actual. A ellos opone Adorno el compromiso del pensamiento crítico con la verdad.

Esa verdad no puede ser buscada por el lado del sujeto, es decir, en la identidad en que el presente se reconoce. La pregunta por la esencia colectiva “alemán” alienta la formación de “esos estereotipos que tendrían que ser disueltos por el pensamiento” y la reflexión de Adorno se orienta a producir esa disolución cuestionando el subjetivismo implícito en su formulación. Ese subjetivismo está asociado a la arbitrariedad de las definiciones sobre lo alemán que promueve la pregunta y que queda inalterada con el desplazamiento del esencialismo al relativismo. Si el segundo querría denunciar como una forma histórica de dominación la violencia ejercida sobre los individuos en nombre de un inmutable y eterno ser nacional, sus propios compromisos con el dominio le impiden llevar adelante la crítica que permitiría hacer justicia a la singularidad, puesto que ella implicaría interrumpir el tránsito que garantiza la identidad entre libertad y arbitrariedad así como el antropocentrismo presupuesto en la formulación relativista.

Ahora bien, la pregunta no sólo pide ser respondida desde posicionamientos subjetivos sino que, además, en esas respuestas lo nacional necesariamente aparecerá como un conjunto de atributos o posesiones subjetivas. El presente que confisca la tradición y la

trata como un bien cultural, como un patrimonio que se puede poseer, traiciona lo que adora. Su relación con la lengua, la tradición o la historia nacionales se basa en la indiferencia de la posesión, que se define por la posibilidad de ser manipulada, y en la cual no podría fundarse ningún compromiso. Materia muerta e inerte, ella no obliga ni reclama que se le haga justicia, sólo soporta su acumulación para mayor gloria del sujeto que la tiene en propiedad. Lejos de una primacía del objeto, lo que la exaltación de los patrimonios nacionales celebra es la conquista de la objetividad por parte del sujeto, única capaz de reducir la ajenidad de la lengua, la tradición y el pasado nacionales a una propiedad subjetiva.

Si el subjetivismo que Adorno intenta disolver se asociaba en su primer aspecto a la arbitrariedad, el que ahora consideramos, es decir, la contracara presuntamente objetivista de ese subjetivismo, se relaciona con la ausencia de verdad: “Lo verdadero y lo mejor en todo pueblo es más bien lo que *no* se ajusta al sujeto colectivo, y que, llegado el caso, se le opone”²³⁷. Lo verdadero y lo mejor en todo pueblo, la verdad de la nación, parecería decir Adorno, no es –como pretende la pregunta- ni una identidad subjetiva, ni el patrimonio cultural en el que ella se reconoce; no es ni un quien, ni aquello que los quienes reconocen como atributos suyos. La identidad subjetiva y sus atributos hablan la jerga de las cosas, precisamente allí donde sólo están concernidas con la pura espiritualidad. Si “La formación de esencias colectivas nacionales...obedece a una conciencia cosificadora, incapaz de toda experiencia”, aquel doble subjetivismo es el verdadero soporte de esa cosificación; donde lo cósmico no debería ser identificado con la naturaleza de lo objetivo en tanto tal sino con lo objetivo/subjetivo mediado por la relación de dominio.

Esa conciencia cosificada y cosificadora nacionalista que se horroriza frente a la arbitrariedad, no hace más que afirmarla al ejercer su derecho espiritual de apropiación sobre aquello que se resiste a transformarse en un bien y en idéntico: el pasado, la lengua y la tradición, pero también la naturaleza que aún cuando es exaltada o, precisamente *cuando* lo es, cae presa de la identidad del espíritu y es reducida a mero reflejo del sí mismo. Como vimos en el capítulo anterior, no otra cosa que esta violencia identitaria es lo que está en la base de esa espiritualizada naturaleza heroica exaltada por Lugones en *La guerra gaucha*, donde la geografía y el territorio nacionales sólo dejaban de ser concebidos como fuente de

²³⁷ Adorno, T.: “Sobre la pregunta ‘Qué es alemán’”, op. cit., p. 96 (El subrayado corresponde al original)

riquezas o promisorio botín porque ya habían sido conquistados y atiborrados de atributos humanos. La mirada del patrón sólo tolera la naturaleza cuando se deja someter o cuando se le parece, en ninguno de los dos casos es a la naturaleza a la que se atiende sino al hombre, mejor dicho, a aquel que ha sabido dominarla. Si verdaderamente quisiera atenderla, es probable que ella se le revelara como fósil, como el resto dejado por una explotación despiadada, y no como pura vitalidad, savia del espíritu nacional.²³⁸ Ese espíritu se alimenta de la arbitrariedad y su reproducción como pura espiritualidad depende de que sea capaz de garantizar su ejercicio, por eso no podría admitir ser verdaderamente afectado por lo que no es él: tierra y geografía, cuerpos, materia orgánica e inorgánica.

Ahora bien, esa arbitrariedad de la que el nacionalismo reniega y que ejerce despiadadamente, no es su patrimonio exclusivo. Ella está presupuesta, como ya dijimos, en la práctica que cree afirmarse como libre en tanto sea capaz de sustraerse a las afecciones que recibe en su trato con los demás cuerpos para imponerles *arbitrariamente* un sentido del cual la interioridad sea causa exclusiva. Está presupuesta, en otros términos, en la identificación de la potencia humana con el poder de imposición de sentido a un mundo reducido – y reducido por los modos de mediación de la exterioridad dominantes hasta hoy- a mera coseidad y por lo tanto desprovisto de él. Está presupuesta en las nada ingenuas teorías del convencionalismo lingüístico que se hallan, a su vez, en perfecta sintonía con lo que Occidente ha exaltado como sinónimo de la autonomía: la indiferencia como único origen posible del sentido y también como destino ineluctable de lo humano. La paradoja, como se sabe, consiste en que ese mismo hombre históricamente condenado al dominio, debió ser definido como una cosa con propiedades tales que permitieran dar cuenta de su superioridad en un mundo esencialmente comparable, y por ello mismo pasible de ser organizado en una misma escala jerárquica justificadora, por lo demás, de las supremacías fácticas. Es esa conciencia cosificadora y cosificada la que sostiene tanto la perspectiva como la respuesta subjetivista: la pregunta que se dirige a los sujetos para interrogarlos por atributos subjetivos; y son los presupuestos de esa conciencia, incapaz de toda experiencia, lo que Adorno busca disolver.

²³⁸ Como sugeriremos en el próximo capítulo, entre los múltiples sentidos que la imagen de las “Fuerzas telúricas” evoca en la ensayística de Martínez Estrada, está el de una naturaleza fosilizada, asesinada, que es producto de la conquista, y que expande su velo mortuario sobre todo lo que toca.

Antes que su reclamo de objetividad, es aquel doble subjetivismo -implícito y, por ello mismo, tanto más perverso- del nacionalismo, lo que constituye el centro de la crítica que le dirige Adorno. El nacionalismo es narcisista. Allí donde pretende exaltar el ser nacional elevando la lengua, la tradición, el pasado y el territorio nacionales a objetos de culto frente a los cuales la experiencia individual es irrisoria, no hace más que tratarlos como cosa muerta, valiosa sólo en tanto señala que existe un poseedor, propietario del cadáver. Su presunta exaltación de la objetividad es en realidad celebración de la identidad subjetiva que ha logrado constituirse y que se reproduce rebajando todo lo que no es ella a material de apropiación. Esa conciencia cosificadora que desconoce que el objeto puro que ella exalta no es más que material y producto de su manipulación, que lo que adora como verdadero en tanto no devenido y siempre igual a sí mismo está subjetivamente preparado, y que transmuta ese desconocimiento en una presunta entrega heroica a la objetividad de la verdad, se cierra a las potencialidades sedimentadas en aquellos objetos, pero también se inmuniza contra las tareas pendientes condensadas en ellos y que exigirían su atención. Así se petrifica ella misma en un eterno presente de plenitud y dominio.

Pero no es menos narcisista ni cosificada la posición que de la crítica a este falso culto nacionalista de la objetividad del ser nacional extrae la conclusión de que la historia, la lengua y la tradición nacionales no son más que una invención subjetiva. Esta apelación a la inventiva humana tiene sin dudas la ventaja de traer a conciencia la manipulación efectiva; pero cuando esa conciencia se presenta como el punto culminante de la crítica, el reconocimiento de la manipulación transmuta insensiblemente en su consagración como destino inescapable. En otros términos, al afirmar que lo objetivo no es más que algo puesto por el sujeto, esta posición describe, en el mejor de los casos, el modus operandi de la subjetividad dominante en lugar de realizar su crítica. Ésta exigiría, para Adorno, que la primacía subjetiva fuera corregida en su unilateralidad. “Corrección” que no implicaría únicamente reconocer la presencia de la objetividad en la subjetividad -es decir, reconocer que la posición subjetiva de sentido está ella misma ya marcada por su existencia en una determinada lengua y tradición, en una determinada forma de mediación de una naturaleza singular-, sino que implicaría, también, devolver su estatuto objetivo y no meramente cósmico a esa lengua, a esa tradición, a ese pasado nacionales y a esa naturaleza que la mediación trascendente pone como lo enfrentado al hombre. Ellos no determinan

mecánicamente al sujeto como podría hacerlo una materia muerta, idéntica a sí misma, conclusa y finita. Se trata, más bien, de una materialidad anhelante que, si desde siempre ya marca al sujeto, lo hace al modo de una carga que es también un encargo. Un encargo que no es ineludible satisfacer y que tampoco fija los límites de la acción posible, pero sí una carga/encargo que sólo una operación de abstracción podría desatender. Cuando Benjamin dice que la verdadera imagen del pasado pasa fugazmente y que amenaza con perderse en cada presente que no se reconozca aludido en ella, está señalando que no es poco lo que se juega en esa desatención. La abstracción, que corta de cuajo la posibilidad de ese frágil “estar aludido” del presente por el pasado, garantiza la estabilidad de un sujeto puro, identificado con su pura mutabilidad inventiva y preocupado sólo consigo mismo, enfrentado a una pura objetividad inerte y sólidamente resguardada en las murallas que custodian la intangibilidad de un patrimonio, que en cualquier momento puede pasar a exigir sus derechos absolutos sobre la volatilidad de la intención.

Experiencia y reflexión

Esta otra objetividad de la lengua, la tradición, el territorio y el pasado nacionales en la que ellos aparecen como no totalmente iguales a sí mismos, como incompletos y pendientes, como exigentes de atención y fundantes de compromisos, es inaccesible a esa conciencia cosificada “incapaz de toda experiencia”. De allí la necesidad de su disolución crítica. Y, sin embargo, esa disolución no conduce a Adorno al vacío: que aquello en lo que se reconoce el sujeto colectivo no constituya lo verdadero y lo mejor de ese pueblo, que no constituya aquello sobre lo que cada uno de los individuos de esa comunidad contestaría gustoso dando satisfacción al narcisismo individual y colectivo, no significa, para él que la pregunta por lo verdadero de un pueblo pueda ser alegremente abandonada. Pero entonces ¿cómo dar cuenta de ella? “A veces, dice Adorno, el sujeto como experiencia no restringida llega más cerca del objeto que la ciencia reductiva”²³⁹. Podría entenderse, entonces, que la objetividad que no se da a la conciencia cosificada sí se da a la experiencia, y que si la transformación de la pregunta original realizada por Adorno no se desplaza del falso objetivismo nacionalista al subjetivismo relativista (falsa alternativa que desconoce la primacía del sujeto que domina el mundo cosificado) sí lo hace del

²³⁹ Adorno, T.: “Sobre sujeto y objeto”, op. cit., p. 152

objetivismo/subjetivismo a la experiencia, como modo de acceso a una objetividad no reducida. Un modo de acceso que llega más cerca del objeto precisamente porque a ella, que no es plenamente subjetiva -en el sentido de que el sujeto no es dueño de esa experiencia que le sale al paso- sino una suerte de núcleo objetivo en el sujeto, el objeto no se le revela como plenamente objeto, cosa inerte idéntica a sí misma. Esta interpretación parecería confirmada por el propio giro que da Adorno a la cuestión cuando, confrontando la apropiación nacionalista de la lengua como un atributo subjetivo nacional, no renuncia a dar cuenta de su experiencia de la singularidad del alemán. Acotemos aquí que sólo porque no renuncia se abre en este punto un problema que desaparecería si Adorno se limitara a descartarla como una construcción ideológica del nacionalismo.

Pero ¿qué significaría este giro a la experiencia? La idea de una experiencia no restringida alude a aquello en lo cual el engarce habitual de los objetos y las mediaciones que rigen privilegiadamente su relación con los sujetos se revela como un encastramiento violento, mutilador. El potencial de verdad de la experiencia se asocia, entonces, a la no adecuación de los contenidos de la experiencia en relación a los parámetros de la conciencia cosificada y a la posibilidad de que, en el caso de ser atendidos, éstos puedan llegar a distorsionar sus certidumbres osificadas. Con la introducción del concepto de experiencia, la cuestión de la objetividad parecería remitirnos a aquello que sin ser subjetivo es humanamente experimentable y que debe volverse verdad en el lenguaje, que mentábamos a propósito del texto de Agamben. Sólo que aquí estamos a un paso -y tanto para Adorno como para Agamben se trata de un paso fatal que es necesario resistir- de afirmar que la experiencia es inmediatamente expresiva de la verdad y que lo es precisamente debido a su pureza, a que no ha sido contaminada por las mediaciones distorsionantes de la conciencia cosificada; a un paso de afirmar que ella es una suerte de real todavía no domesticado por los impulsos identificadores de la conciencia y que el ingreso de ésta en la escena sólo podría echar a perder. Frente a este desplazamiento, y probablemente mucho más enfáticamente que Agamben, Adorno insistiría en aquello que mencionábamos a propósito de la primacía del objeto: ella requiere no sólo la reflexión sobre el sujeto sino, fundamentalmente, de la reflexión subjetiva. Lo cual, en este contexto, significa que si la verdad no puede ser *buscada* en la identidad subjetiva (desdoblada en un falso objetivismo como patrimonio cultural) tampoco puede ser *encontrada* en la experiencia. Porque la

verdad sólo puede ser *producida* a partir de la experiencia donde este “a partir de” menta el esfuerzo de volvernós capaces de (y vulnerables a) la experiencia y no algo que ya esté inmediatamente a nuestro alcance. Lo que está inmediatamente a nuestro alcance es ese esfuerzo habitual de hacer violencia a la objetividad, y con el cual el sujeto identifica su propia potencia; es decir: el esfuerzo de la conciencia cosificada por conquistar la invulnerabilidad frente a la experiencia. Volvernós capaces de experiencia supone, por el contrario, el tremendo esfuerzo de suspender ese esfuerzo, no un abandono ni a la inmediatez de lo dado ni a impulsos más “auténticos”. De allí que no sea posible prescindir del sujeto para producir la verdad, y de allí también que –como vimos en el segundo apartado a propósito de su crítica a la Fenomenología- Adorno denuncie la falsedad de ese “topos de la tradición occidental entera” según el cual “solamente lo no devenido puede ser verdadero” y tras el cual el pensamiento se lanza a la caza de lo primero, si no de lo primerísimo, para captar el “resto” que queda luego de la reducción fenomenológica. Pero la idea de que la verdad sea algo a producir – y el hecho de que esa producción sólo sea posible gracias a la participación subjetiva y no a pesar de ella- no se contrapone necesariamente con aquello que hemos venido sosteniendo hasta aquí: que la verdad no sólo no es algo plenamente subjetivo, sino que además requiere la interrupción del subjetivismo afirmado por esencialismos y relativismos. Sólo es contraria a una idea de producción como acto unilateral, como pura espontaneidad, como imposición arbitraria del sentido, y a la definición del sujeto como lo idéntico a sí que se constituye en la indiferencia frente a lo otro. No es inexorable identificar la producción humana, es decir, lo que Adorno llama “la mediación subjetiva presente en la objetividad”, con aquella imposición. La indiferencia no es un destino inescapable de lo humano; el compromiso de la reflexión con la paz consistiría, antes bien, en liberarla de ese destino.

De otra forma: la idea de que la primacía del objeto no sólo requiere la reflexión sobre el sujeto sino también de la reflexión subjetiva ¿admitiría su traducción a los términos propuestos por Agamben, de tal modo que pudiéramos afirmar que es necesaria la reflexión sobre el sujeto y de la reflexión subjetiva *para liberarnos* de los condicionamientos del sujeto? Planteada en un presente teórico/político donde el diagnóstico de la muerte del sujeto es percibido como un progreso en la crítica al ejercicio de la dominación, semejante traducción actualizaría, sin duda, el pensamiento de Adorno, pero lo actualizaría en el

mismo movimiento en que lo asimila a la identidad del presente. ¿Estará esta producción de familiaridad en la naturaleza misma del acto de traducir? No ciertamente para Adorno, ni tampoco para Benjamin, pero sobre este problema volveremos enseguida. Digamos, por ahora que, en todo caso, en lo dicho hasta aquí hemos ensayado otra traducción de Adorno que intentó dar lugar a la expresión del “objeto Adorno” también en sus diferencias con la crítica contemporánea. En esa otra traducción nos topamos con una filosofía donde, en primer lugar, la crítica del sujeto no busca librarnos de la subjetividad sino liberarla a ella del destino de dominación al que ha sido constreñida. Un proyecto de liberación humana que entraña necesariamente, en segundo lugar, liberar a la objetividad de su estatuto cósmico, lo cual señala no únicamente la necesidad de una crítica a la monumentalización de la cultura sino también del concepto dominante de naturaleza, presupuesto en la noción tecnocrática de trabajo, y que el marxismo vulgar dejó intacta. Ni Adorno ni Benjamin renuncian al proyecto humanista de liberar a los hombres del miedo, pero para ambos esa realización del humanismo requiere - en una paradoja que sólo es tal en los términos del concepto dominante de hombre- una crítica radical del antropocentrismo. Frente a aquella idea de trabajo como explotación de la naturaleza, que los marxismos optimistas comparten con la burguesía y que oponen “con ingenua satisfacción a la explotación del proletariado”, Benjamin rescata la fecundidad de las fantasías sostenidas por los utopistas e ilustrativas de “un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbrase las criaturas que como posibles dormitan en su seno”²⁴⁰. Y es en esta constelación “utópica” de la producción como alumbramiento, donde –a nuestro entender- valdría la pena pensar la teoría benjaminiana del lenguaje; en particular, su interés por el Nombre como el lugar de una comunicación de los hombres entre sí y con las cosas, donde la palabra no se agota en su sentido instrumental.²⁴¹

²⁴⁰ Benjamin, W.: “Discursos interrumpidos, Bs. As., Planeta Agostini, 1994, traducción de Jesús Aguirre, p. 185. A diferencia de las anteriores referencias que hicimos al texto de las “Tesis”, en este caso seguimos la traducción de Jesús Aguirre debido a que la noción de “alumbramiento” que él propone como traducción de *entbinden*, nos resulta mucho más sugerente y expresiva del sentido premeditado por Benjamin en el pasaje en cuestión, que el término “desembarazar”, escogido por Pablo Oyarzún.

²⁴¹ Esa teoría, que concibe a la nominación como traducción y a ésta como comunicación (imperfecta) de lo discontinuo e irreductible en su diferencia, supone –a nuestro entender- no sólo una crítica a la racionalidad instrumental sino a todo antropocentrismo. Constatar que sólo las lenguas humanas son lenguas nominales, implica –para Benjamin- señalar una diferencia que sólo los aterrorizados hombres conquistadores han llegado a concebir como equivalente al otorgamiento de un derecho de supremacía. En su conceptualización, por el contrario, la especificidad del lenguaje humano habla, más bien, de la existencia de otras formas de expresión y de la imposibilidad de una comunicación plena y transparente; habla de la fragilidad e incompletitud de un conocimiento verdadero en un mundo profano en el que el saber inmediato ya no es

Pero volviendo a la necesidad de “liberarnos del condicionamiento del sujeto” propuesta por Agamben, habría que decir, entonces y en tercer lugar, que para Adorno y Benjamin es necesario liberar al sujeto y al objeto antes que librarnos de ellos, porque sólo esa liberación sería la realización de la paz, la verdadera comunicación de lo diferente. Verdaderos son la posibilidad de interrumpir el dominio y el potencial de un acuerdo de hombres y cosas; falsa, la inevitabilidad del sacrificio. Por eso la autonomía del pensamiento no puede ser ella misma autonomizada dejando “librada la realidad al poder y su ceguera”. También ella se resiste a convertirse en propiedad. Cuando puede ser exaltada como un bien es porque su compleja relación con la crítica de lo existente ya se ha resuelto en un sentido apologético. Si todavía queda algo de profundo en la defensa alemana de la autonomía, dice Adorno, estará dado por su capacidad para denunciar cualquier secreta transacción con la presunta inevitabilidad del dolor; esa denuncia -que no puede realizarse de otro modo que a través del sujeto- supone una revisión del primado del sujeto, pero esta revisión se cumple “y no en último termino, a favor del interés subjetivo de la libertad”²⁴².

Historia y naturaleza

Es preciso retomar aquí la idea de una metodología crítica de la primacía del presente en Adorno y Benjamin que expusimos en el capítulo uno. Allí aclaramos que no se trataba de una inversión que privilegiara el pasado. En el estudio de los modos de la historización propuestos por Herder, Hegel y Lugones, observamos, por otra parte, que el supuesto “privilegio del pasado” dista de ser incompatible con la lógica de un presente absoluto que se afirma siempre y únicamente a sí mismo; lógica a la que Hegel dio estatuto filosófico en su conceptualización de la Historia como totalidad abarcadora. A partir de la crítica adorniana a las pretensiones de totalización filosófica, podríamos añadir, ahora, que semejante conceptualización de la Historia está determinada por esa compulsión a “aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” olvidando la violencia que el concepto

posible y donde aquel sólo puede componerse en la delicada trama de la traducción de lenguajes heterogéneos e imperfectos, muchos de los cuales resultan casi imperceptibles, poco más que un murmullo. Pero habla también de lo humano como encargado de una tarea singular –cuya consumación plena es imposible- más que como un estrato privilegiado del ser: redimir a la naturaleza de su mudez, tensándose hacia la posibilidad de dar expresión en el nombre a lo que sólo tiene una expresión material. Sobre estas cuestiones volveremos en los próximos apartados.

²⁴² Adorno, T.: “Sobre sujeto y objeto” en *Consignas*, op. cit., p. 148

ha ejercido sobre la cosa para volverla idéntica a sí mismo –olvido que, en Hegel, tiene lugar a partir de la definición de la razón como sustancia- y afirmando la positividad alcanzada por el concepto como verdad de lo existente. “Todas estas totalidades (historia, ser, etc.) –dice Horkheimer en 1932- son abstracciones sin sentido, y de ningún modo son la esencia de lo real, como pretendía Hegel. En una filosofía crítica pueden tornarse comprensibles como ‘tareas’. Pero Hegel las postulaba como existentes”²⁴³; y con ello, señala Susan Buck-Morss, “la sufriente materialidad que componía la historia era despreciada como pura contingencia.”²⁴⁴

Con Horkheimer y contra Lukacs –escribe Buck-Morss- Adorno rechaza cualquier teoría metafísica de la historia y acepta, al mismo tiempo, la historización de la verdad. El rechazo de esa metafísica implicaba el reconocimiento de que la reflexión ya no era posible sino como atención a aquella materialidad sufriente. Implicaba también, como mencionamos anteriormente, una crítica de la búsqueda filosófica de lo “primero” y del establecimiento de una “Prima Philosophia”, búsqueda que ya en sí misma (“como pregunta, antes de toda respuesta”) trasuntaba el rancio aroma del supuesto de que “sólo lo no devenido es verdadero”. Y sin dudas implicaba –como señala Buck Morss que “el presente no obtenía su significado de la historia”. Más discutible es, en cambio, que esa “historización de la verdad” se resolviera, como sugiere la autora de *Orígenes de la dialéctica negativa*, en una inversión del historicismo. “Si los historicistas relativizaban el presente al situar los fenómenos cotidianos dentro de un desarrollo histórico general” –dice Buck-Morss-, “el procedimiento de Adorno era inverso: el presente relativizaba el pasado”²⁴⁵; y un poco antes: “Para Adorno, el presente no obtenía su significado de la historia, era la historia la que *recibía su significado del presente*.”²⁴⁶

Amén de los motivos ya expuestos anteriormente -y de que el modelo de la inversión no hace justicia a la singularidad del modo crítico adorniano- esa idea que aproxima la historización de la verdad al relativismo es discutible porque –como la misma Buck Morss señala al pasar- amenaza con exigirle a la crítica que satisfaga las exigencias de la época. Si, para Adorno, sólo en el presente la verdad hallaba su significado concreto

²⁴³ Horkheimer, M.: “Hegel und das Problem der Metaphysik”, citado por Susan Buck-Morss, en *Origen de la dialéctica negativa*, México D. F., Siglo XXI, 1981, p. 112

²⁴⁴ Buck-Morss, S.: *Origen de la dialéctica negativa*, op. cit., p. 123

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 117

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 115 (El subrayado es nuestro)

no es porque fuera “el punto de vista inevitable”²⁴⁷ sino, más bien, porque era la instancia de una experiencia de violencia y sometimiento –experiencia a la cual el pensamiento debía darle expresión conceptual- que revelaba como falsa la conceptualización del presente provista por una filosofía progresista de la historia. En otros términos: no es lo mismo afirmar que Adorno realiza la negación determinada del concepto progresista –y metafísico- de la historia confrontándola con la escoria del mundo de los fenómenos (fenómenos transitorios, precarios y vulnerables cuya comprensión verdadera exigía el continuo movimiento del pensamiento), que identificar el relativismo histórico con la exposición de la no-identidad entre el concepto de historia y la realidad histórica.²⁴⁸ Adorno no hace lo segundo y sí lo primero. Y lo hace, no sólo realizando la crítica de la filosofía de la historia hegeliana sino, también, en su crítica al énfasis que el concepto heideggeriano de historicidad pone sobre la categoría de la “posibilidad”.

Adorno formula esa crítica en su conferencia “La idea de historia natural”, de 1932, que se anuncia como un “esfuerzo por retomar y llevar más lejos la llamada discusión de Frankfurt”²⁴⁹ referida al debate entre historicismo y neo-ontología fenomenológica, así como a la “solución” de la antítesis entre ambas propuesta por Heidegger en su postulación de la historicidad como categoría ontológica fundamental del Dasein. El primer escándalo del planteo de Adorno es acusar de subjetivismo no sólo al proyecto heideggeriano sino al intento fenomenológico general de superar el perspectivismo para alcanzar una región trans-subjetiva. Determinación “subjetivista” que, para Adorno es tal, como ya indicamos, debido a que “el medio con el que se trata de alcanzar el Ser trans-subjetivo no es otro que la misma ratio subjetiva”, orientada por el principio idealista de que la realidad es adecuadamente accesible por la razón, y que rige –como principio no asumido- aún allí donde se producen giros irracionalistas.²⁵⁰ Por su punto de partida, dice Adorno, ese pensamiento no es capaz “de interpretarse ontológicamente a sí mismo como lo que es: a

²⁴⁷ Ibidem

²⁴⁸ Identificación sugerida en el transcurso del apartado que Buck Morss le dedica al tema y que ya está anunciada en su título: “Relatividad histórica y no identidad”, op. cit., p. 112

²⁴⁹ Adorno, T.: “La idea de historia natural”, op. cit., p. 103

²⁵⁰ “Se me dirá que el giro más reciente de la fenomenología es particularmente no racionalista, que antes bien es un intento de introducir lo irracional de un modo completamente distinto bajo la categoría de ‘lo viviente’ (...) Sólo recordaré que una filosofía como la de Schopenhauer no llega a su irracionalismo por otra cosa que por mantener estrictamente los motivos fundamentales del idealismo racional, del sujeto trascendental de Fichte.” Ibidem, p. 114

saber, algo producido por y derivado de la posición de partida de la *ratio* idealista.”²⁵¹ Pero ese idealismo de base se reduplica en “la prioridad del ‘proyecto’ del Ser sobre la facticidad tratada en su interior” que atraviesa de extremo a extremo a la nueva ontología. En el caso de la analítica existencial heideggeriana del Dasein, aquella misma pretensión idealista de resumir en una estructura todo lo existente y de darle cabida en la forma, está vertida – según Adorno- hacia la interrogación del ser subjetivo -aún cuando Heidegger negara tajantemente la posibilidad de identificar al Dasein con el sujeto²⁵²-, cuya definición como ‘ser posible’ pone de manifiesto el segundo rasgo que Adorno detecta como idealista: el privilegio de lo posible frente a lo real. Si el pensamiento neo-ontológico se proponía llegar a algún arreglo con lo empírico, la estructura de la “historicidad” sólo *en apariencia* había resuelto “el problema de la reconciliación entre naturaleza e historia”, “porque con ella se reconoce ciertamente que hay un fenómeno fundamental llamado historia, pero (...) la interpretación ontológica de ese fenómeno fundamental llamado historia se frustra, al transfigurarla en ontología. En Heidegger sucede de forma que la historia, entendida como una estructura global del ser, significa lo mismo que su propia ontología.”²⁵³ En su doble idealismo este pensamiento tiende a la tautología, y la historicidad se vuelve mera repetición de la historia efectiva. Es efectivamente necesario superar la escisión del mundo entre Ser natural y espiritual o Ser natural e histórico –usual desde el idealismo subjetivo-, dice Adorno, pero para producir la unidad concreta de naturaleza e historia, es decir, “una que no se oriente a la contradicción entre Ser posible y Ser real, sino que se agote en las determinaciones del mismo Ser real.”²⁵⁴ A la pregunta heideggeriana por el Ser, a la hartmanniana por el ente en cuanto ente, dice Antonio Aguilera, “Adorno opone la pregunta por los entes concretos y los lee como texto de su devenir”²⁵⁵ en un movimiento que más que a un privilegio del presente como punto de vista inescapable (y cautivo en la dicotomía

²⁵¹ Ibidem, p. 113

²⁵² Como señala Lionel Lewkow: “Para Heidegger el Dasein no es un sujeto, entenderlo como tal sería considerarlo bajo una determinación categorial como ‘ser ante los ojos’, como ‘sustancia’, y en definitiva, como ‘presencia’, cuestión que discute frente a la metafísica heredada: el ‘ser ahí’ se define como ‘ser posible’ (...) Que el ser del ente denominado ‘ser ahí’ sea la existencia, determina, para Heidegger, la preeminencia de lo posible sobre la realidad” pero “¿escapa al subjetivismo el Dasein como ‘ser posible’? Intentando eludir al sujeto ‘soporte’, Heidegger ‘cae’ en un subjetivismo idealista, ya que como Adorno señala, nuevamente remitiéndose a Kant, la tensión entre posibilidad y realidad, no es otra que la de la estructura categorial subjetiva y la multiplicidad de lo empírico”. Lewkow, L.: “Adorno y Heidegger: sobre la discusión de Frankfurt”, Bs. As., MIMEO, 2005

²⁵³ Adorno, T.: “La idea de historia natural”, op. cit., p. 113

²⁵⁴ Ibidem, p. 117

²⁵⁵ Aguilera, A.: “Lógica de la descomposición” en Adorno, T.: *Actualidad de la filosofía*, op. cit., p. 36

pasado/presente) se asocia a ese viraje hacia la escoria del mundo de los fenómenos que mentábamos más arriba. Atender a esa escoria –en lugar de persistir en la “tentativa desesperada de establecer aún qué *es* alemán”, como insistirá treinta años más tarde– constituye, en 1932, para Adorno, la verdadera tarea del pensamiento. Porque “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa”, la tarea del pensamiento es leer esas ruinas como tales, interrogarlas, pero sin prestarles ni la gracia de la forma ni la dignidad simbólica de “el” sentido:

“Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o, mejor dicho: en una calavera. Y, si bien es cierto que ésta carece de toda libertad ‘simbólica’ de expresión, de toda armonía formal clásica, de todo rasgo humano, sin embargo, en esta figura suya (la más sujeta a la naturaleza) se expresa plenamente y como enigma, no sólo la condición de la existencia humana en general, sino también la historicidad biográfica de un individuo”²⁵⁶

Adorno retoma este famoso pasaje en el cual Benjamin describe la concepción alegórica de la historia, como un aporte fundamental a su propia conceptualización de la “Historia natural”.

La distancia entre el complejo de problemas en que Adorno delimita la forja de este concepto, y la afirmación del Ser como viviente, aparentemente no podría ser mayor. Su punto de partida es el mundo enajenado, vacío de sentido, que en *Teoría de la novela* Lukacs llamaba “mundo de la convención”, un mundo de las cosas creadas por los hombres y perdidas para ellos; mundo que, detentando un carácter de ley, no se ofrece, sin embargo, “ni como sentido para el sujeto que busca una finalidad ni con la inmediatez sensorial de un material para el que actúa. Es una segunda naturaleza”²⁵⁷. “Ese hecho, el mundo de la convención (...) el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no podemos descifrar pero con las que nos tropezamos como cifras” –dice Adorno– “es el punto de partida de la problemática que hoy presento aquí.”²⁵⁸ Para la reflexión ese hecho es originario, en el sentido de que ella se inicia como tal al tropezar con el fenómeno de la reificación, que se le impone como fortaleza amurallada. Pero si es en el tropiezo -y no en el origen- donde comienza la reflexión, el problema de la historia natural es “como aclarar, conocer, ese

²⁵⁶ Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, traducción de José Muñoz Millanes, p. 159

²⁵⁷ Lukacs, G.: *Teoría de la novela*, citado por Adorno en “La idea de historia natural”, op. cit., p. 119

²⁵⁸ Adorno, T.: “La idea de historia natural”, op. cit., p. 120

mundo enajenado, cosificado, muerto”. Lo que estaba en juego en tal aclaración era, efectivamente, la relación entre naturaleza e historia. Pero esa cuestión “sólo ofrecerá un aspecto responsable”, dice Adorno,

“cuando se consiga *captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí mismo hasta lo más hondo como naturaleza.*”²⁵⁹

Lo primero, demostrar que en su determinación histórica extrema la historia se impone como naturaleza, es lo que Adorno recuperaba del planteo de Lukacs donde la historia era aludida como segunda naturaleza y ésta aparecía como historia detenida: “Esa naturaleza no es, como la primera, muda, patente a los sentidos y ajena al sentido: es un complejo de sentido paralizado, enajenado”²⁶⁰, una cifra históricamente producida. Sin embargo, la segunda naturaleza (historia) es la primera, no en el sentido de que reinterprete una y otra vez el origen sino en cuanto aparece —como la primera naturaleza en su sentido negativo— como dominio de una fuerza inexplicable, y con la fijación de un movimiento que se resuelve en la pura identidad. Complejo de sentido paralizado, que, para el joven Lukacs, “ya sólo sabría despertar (...) por medio del acto metafísico de una resurrección de lo anímico que lo creó o lo mantuvo en su existencia anterior”.²⁶¹

Ahora bien, si el planteo de Benjamin permitía “dar un giro decisivo al problema de la historia natural”, era porque había “sacado la resurrección de la lejanía infinita” trayéndola “a la infinita cercanía.”²⁶² En su lectura del *Trauerspiel* Benjamin insiste —como señala Buck-Morss— en la dimensión mundana del concepto de naturaleza según la cual ésta refería a entes existentes concretos e individuales, mortales y transitorios, al mundo sensible, incluyendo al cuerpo humano, cuyo bienestar físico justamente concernía al materialista. Bajo este aspecto, la segunda naturaleza era, ante todo, la primera, sufriendo, muriendo, a su interior; sufrimiento, muerte, de cuerpos singulares a los que era preciso atender en el más absoluto “desconsuelo”²⁶³, es decir, deteniéndose *en* la imagen de su

²⁵⁹ Ibidem, p. 117 (El subrayado es del autor)

²⁶⁰ Ibidem, p. 121

²⁶¹ Lukacs, G. (citado por Adorno en “La idea de historia natural”, op. cit., p. 121)

²⁶² Adorno, T.: “La idea de historia natural”, op. cit., p. 121

²⁶³ “Mientras que la Edad Media presenta la precariedad de la historia y la caducidad de la criatura como etapas en el camino de la salvación, el *Trauerspiel* alemán se asume por completo en el desconsuelo de la condición terrena. Si admite la posibilidad de redención, dicha posibilidad reside en lo profundo de esta misma fatalidad, más que en el cumplimiento de un plan divino de salvación.” En este pasaje de *El origen del drama barroco alemán* (op. cit., p. 66) Benjamin anticipa el concepto de redención profana que retomaremos

decaimiento, de su máxima pobreza. Ese es el valor de verdad de la representación alegórica de la historia que Adorno toma de Benjamin: siendo la historia el verdadero tema de la alegoría, ella no aparece como totalidad histórica plena de sentido (opuesta a la historia enajenada), sino como historia del sufrimiento del mundo. En otros términos: si en la alegoría la historia aparecía con la fijeza inexpresiva del hueso y no con el dinamismo significativo del espíritu, como muerte y no como vida deviniente, el contenido crítico de esa representación no residía en reclamar la resurrección de una vida anímica interior, sino en darle expresión al sufrimiento de cuerpos singulares y caducos. Semejante planteo implicaba hacerse cargo de que lo viviente no podía ser ni un presupuesto ni el punto de partida del pensamiento, y, sin embargo, eso viviente, en su radical singularidad y vulnerabilidad, era *absolutamente* el problema que exigía la atención del pensamiento. Pero se trataba –como veremos enseguida a propósito de otro texto benjaminiano publicado en *Dirección única*- de un tipo de atención que ya no aceptaba planteos generales y que se daba mejor a la *mirada microscópica*, donde los conceptos se ordenaran alrededor de la facticidad histórica concreta formando una constelación.

Si el lukacsiano mundo de la convención mostraba a la historia como historia detenida, el planteo benjaminiano revelaba a la naturaleza como transitoriedad, a la transitoriedad como una determinación fundamental de lo terreno, y a la atención a la vida de lo efímero como el verdadero problema de la historia. Porque la transitoriedad es una determinación fundamental de lo terreno, la segunda naturaleza -aún allí donde persiste hasta lo más hondo en presentarse como naturaleza- es transitoria; pero, por ello mismo, irreversible, una “calle de sentido único”: el daño que una historia enajenada ha producido sobre las vidas singulares no es necesariamente eterno pero sí es irreparable, y es sólo en la fidelidad a esa vulnerabilidad de la vida, que podría sostenerse la esperanza de que alguna vez sea libre y justa. Esa tenue, sutil y sobre todo frágil, esperanza, ya no confía en que la Historia redimirá al hombre, en tanto Espíritu, de la tragedia de la caducidad; pero, como anunciamos en el capítulo 1, tampoco se propone como tarea la resurrección de los muertos. Tal sería –según la famosa tesis sobre el *angelus novus*- la intención del ángel de la historia. Pero Benjamin no es el ángel²⁶⁴, ni es angélica la tarea que él concibe como

a propósito del “Fragmento teológico-político”

²⁶⁴ Sobre este punto nos resultó “iluminador” el trabajo de Claudio Véliz: “De cómplices y alertadores”, Bs. As., 2004, MIMEO.

asociada a la posibilidad de una redención *profana*. Ésta comienza con la conciencia de la irrecuperabilidad de la vida perdida y prosigue rechazando toda continuidad entre la justicia divina y la posibilidad terrena de felicidad. La discontinuidad de las series Profano/Divino podría considerarse, de hecho, como uno de los puntos nodales tanto de su ensayo sobre el lenguaje y de aquel “Fragmento teológico-político” que mencionamos al pasar, como del juvenil y polémico “Para una crítica de la violencia”. En todos estos casos aparece la cuestión de la relación entre Teología y criticismo a la que Benjamin se referirá explícitamente en una de sus últimas obras: la primera “Tesis” de su trabajo sobre el concepto de historia, donde el conocimiento crítico en cuestión es el provisto por el materialismo histórico y su relación con el “enano teológico” lo que se procura esclarecer.

Materialismo y Teología

“Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado en ella. Pero si dependiera del papel secante, no quedaría nada de lo escrito.”

Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de historia”²⁶⁵

El contenido de verdad del materialismo histórico se asocia, en aquella tesis, a la imagen de la historia como campo de batalla, figurada en el tablero de ajedrez. Pero esa imagen verdadera, que constituye el saber del materialista histórico, se sostiene, sin embargo, en una ilusión de transparencia por la que el materialismo se imagina despojado de saber teológico, poniendo –según parecería indicar Benjamin- en serio riesgo su propia potencialidad crítica. ¿Por qué? ¿En qué sentido debía el materialismo recurrir a los servicios de la teología? ¿Qué es lo que “el enano teológico” -quien en realidad maneja los hilos que mueven al “muñeco materialista”- sabe sobre el juego de la dinámica histórica? Y por último, ¿a qué materialismo enrostra Benjamin las deudas del conocimiento verdadero con la teología? El aludido más evidente es el economismo cientificista, cuya pretensión de acceso inmediato a la dinámica del conflicto, de la lucha y la violencia en estado puro, se sostiene en una ilusión de transparencia que niega la efectividad del mito y vuelve al materialismo impotente frente a sus adversarios. El

²⁶⁵ En *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 81-82

desconocimiento que está en la base de los movimientos torpes del autómeta “materialista” sería el del entramado mítico de la historia, entramado falso pero efectivo, y del cual *sabe* el enano teológico, quien no ha dejado de tejerlo. Antes que despreciarlo, para “no dejar ni una letra de lo escrito” el materialista histórico debería empaparse de teología; debería tomar a su servicio a la teología -artífice de la narración mitológica del conflicto- para aumentar sus chances de deconstruir el artilugio, volviéndose capaz de identificar los mecanismos por los que éste fue construido. Y, *sin embargo*, para Benjamin, la imagen teológica de la dinamis histórica no es verdadera *sólo* en tanto efectiva. La teología y el mito guardan, en su lenguaje, un secreto que la dialéctica retiene en su momento negativo, cuando no ha cedido al vértigo de la reconciliación. Y este secreto es la *heterogeneidad* entre el mundo profano y el Reino, “secreto” de cuya negación depende, por el contrario, la persistente fortaleza del principio de identidad que rige tanto a la teología como a la dialéctica en su momento afirmativo.

Consideremos, por ejemplo, el texto benjaminiano sobre el lenguaje. Allí Benjamin llama “concepciones” tanto a la tesis “mística” de que la palabra es la entidad misma de la cosa, como a la tesis “burguesa” de que el lenguaje no es sino convención. Estas “concepciones”, dice, ocupan el lugar de una reflexión sobre el lenguaje que, sin embargo, habría que producir; reflexión pendiente que su texto se propone como tarea, y que no emprende ni rechazando de plano esas tesis, ni relativizándolas en una confrontación que permitiera compensarlas entre sí para encontrar un justo medio; pero tampoco igualándolas. Mejor dicho, aún cuando ambas tesis postulan en última instancia una identidad entre ser y lenguaje que Benjamin se propone discutir, en su lectura él no las trata como tesis simétricas: si la “opinión” mística “de que la esencia espiritual de una cosa consista en su lengua” “es el gran abismo en el cual corre el riesgo de caer toda teoría del lenguaje” es sobre *ese* abismo “sobre el que es preciso mantenerse”. ¿De qué modo? produciendo sutiles desplazamientos al interior de un lenguaje cargado de religiosidad, un lenguaje que olvida, pero también anuncia, la diferencia específica de las lenguas históricas.

Veamos esto con algún detenimiento. La hipótesis mística postula –dice Benjamin- una identidad plena entre las palabras y el ser, entre la esencia espiritual y la lingüística, como posible para el mundo profano, olvidando que las lenguas humanas son lenguas

caídas. Este olvido abismal parecería, no obstante, constituir la sustancia misma de la idea que Benjamin expone unas páginas más adelante: “el nombre no es sólo la última exclamación, sino también la verdadera alocución de la lengua. Aparece así en el nombre la ley esencial de la lengua, para la cual expresarse y apostrofar toda otra cosa es un mismo movimiento”²⁶⁶: en la ley del nombre coinciden conocimiento y expresión, ser y lenguaje, y coinciden plenamente. Y, sin embargo, precisamente allí se juega la diferencia, una diferencia que Benjamin enuncia en pleno terreno teológico: ¿es esta ley esencial de la lengua ley de las lenguas *profanas*? No: El nombre intacto, aquel en el cual el que nombra se expresa –expresa su propio ser- en el nombre que le da a las cosas, es un nombre siempre ya perdido para el mundo profano y que sólo puede evocarse. La lengua pura que da a cada cosa su propio nombre y permite que, en la llamada que es ese nombre, cada cosa se manifieste plenamente como aquello que ha sido llamado, esa lengua en la que cada cosa es su nombre, es una lengua radicalmente heterogénea, trascendente: la lengua divina. Plenitud, pureza e inmediatez no son categorías del mundo histórico.

En la palabra humana el nombre no vive ya más intacto, es la palabra que ha salido de la lengua nominal, concedora, que ha salido de la propia “magia inmanente” y “debe comunicar *algo* (fuera de sí misma)”. Tal es el verdadero “pecado original del espíritu lingüístico”²⁶⁷. El pecado original del espíritu lingüístico nace con el saber del bien y del mal como conocimiento extrínseco (el juicio transforma la lengua en un medio para decir y conocer algo que no ha sido creado), y se prolonga en la caída babélica, que da lugar a la multiplicidad de las lenguas y que tiene como condición ese carácter extrínseco de la palabra en relación al ser de la cosa, de allí su imperfección; pero de allí también –como destaca Elizabeth Collingwood-Selby - su naturaleza receptiva y “deseante”:

“Las cosas son mudas y, en sí mismas, por tanto, innominadas; el hombre las nombra espontáneamente, pero las nombra de acuerdo a la forma que tienen ellas de comunicarse con él, las nombra a partir de su escucha (...) nombrar es llamar a

²⁶⁶ Benjamin, W.: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. Tomamos la traducción de este pasaje propuesta por Murena en Benjamin, W.: *Ensayos escogidos*, Bs. As., Sur, 1967, p. 93

²⁶⁷ Los entrecorridos corresponden al mismo texto, páginas 70 y 71 de la edición de Taurus.

aquello que se nombra, dar lugar en la escucha, en la receptividad que es el nombre, a la manifestación de aquello que se nombra.”²⁶⁸

El nombre profano es extrínseco a la cosa, inadecuado e imperfecto, y, sin embargo, en esta constelación “teológica” de la escucha y del llamado, de la atención y la invocación, él resulta irreductible a una “operación de significación” originada en una intencionalidad que se proyectaría sobre la cosa para dotarla de sentido. La palabra surge aquí, antes bien, como la apertura en que lo otro puede manifestarse, la apertura en que lo otro es llamado a manifestarse, y “es llamado” porque no es de antemano una propiedad:

“ el nombre que el hombre da a las cosas sí es lugar del deseo, pero no del deseo de decir lo que se quiere a través del nombre, sino de que eso que se nombra, eso que se comunica con el hombre, se manifieste como lo que es, en el nombre. Aquí el nombre es llamada y a la vez, necesariamente, escucha”²⁶⁹

señala Elizabeth Collingwood-Selby, y agrega:

“la diferencia entre decir como deseo y la intención de decir es irreconciliable (...) ‘Esto es lo que quiero decir’, proclama la intención, y, para proclamarlo,

²⁶⁸ Collingwood-Selby, E.: *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997, p. 49. Las lenguas mundanas están condenadas a ser traducción de *todos los otros* lenguajes: he allí una diferencia fundamental en relación a la lengua divina. Esos lenguajes “otros” no son únicamente otras lenguas nominales, sino también los lenguajes no nominales de las cosas que, en tanto existen, deben manifestar su existencia de una u otra forma: “es una noción plenamente objetiva la de que no podemos concebir nada que no comunique en la expresión su esencia espiritual” dice Benjamin, indicando que la expresión es esencial al ser, a *todo* el ser, y no sólo al del hombre. Al no circunscribir el problema del lenguaje al dominio de las lenguas nominales de los hombres, Benjamin realiza una crítica radical al antropocentrismo. Pero esa radicalidad depende de que se comprenda que su objetivo no es conquistar la intención también para las cosas sino, más bien, interrumpir la falsa continuidad entre intención y verdad. La pregunta por la intención diría: quién habla a través del lenguaje, y no importa hasta dónde multipliquemos los quienes, la respuesta siempre rezará: la intención. La pregunta benjaminiana es, en cambio, ¿qué dice el lenguaje cuando no es acallado por el ensordecedor bramido de los quienes? ¿Cuál es el valor de verdad de la palabra y, particularmente, del nombre? Podría decirse que el trabajo de Benjamin expone al lenguaje a una experiencia de rememoración en la cual éste se desdobra en palabra subjetiva y palabra objetiva, o en convención y expresión. En la primera habla el sujeto, un quien, y habla a través del lenguaje que es el instrumento de la comunicación: a través del lenguaje como medio de transmisión del sentido, que es propiedad del quien, habla la intención. El significante surge allí como un sustituto, arbitrariamente establecido, del significado, equivalente e intercambiable por él y, por lo tanto, idéntico: la palabra es, en ese caso, el lugar de ejecución de una transacción entre dos identidades donde la otredad de lo otro es desmentida por el principio de equivalencia que preside la sustitución. Las metáforas de la intención son siempre lumínicas, su órgano privilegiado es el ojo y el sentido por antonomasia el ver. La intención se proyecta como un haz de luz sobre el mundo, lo ilumina, lo significa, dirige su mirada intencional sobre el objeto inerte. De esa mirada soberana surge el nombre, que adquiere entonces el estatuto de una constancia de defunción. El nombre y el sentido son allí el efecto de un “salto de tigre” —como llama Benjamin, en las “Tesis”, al modo apropiacionista dominante en las formas de relación con lo pretérito— por el cual la intención se proyecta a sí misma sobre el mundo. Pero si esto es así, la intención también podría proyectarse atribuyéndole intencionalidad al mundo. Entonces tendríamos una multiplicación de intencionalidades y de lenguajes instrumentales para comunicar los contenidos, objetos, de intenciones humanas o no humanas. No es en esto en lo que Benjamin está pensando cuando se refiere a un “lenguaje de las cosas”.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 98

debe suponer que el “esto” del que habla es un objeto, idéntico a sí mismo, capturable (...) El deseo, en cambio, se refiere a algo esencialmente inapropiable, a algo esencialmente lejano que se quiere alcanzar, pero que no se alcanza jamás.”

“Significar” alude aquí al deseo de que comparezca lo otro en la llamada que es el significante, y es precisamente este sentido de “significar” el que deviene impensable en la idea de una “operación de significación”. Que la significación es más que una “operación” o más bien, que las infinitas “operaciones de significación” que realizamos constantemente no constituyen el destino último ni la verdad de la significación, podría considerarse hoy como uno de los aspectos más subversivos del pensamiento benjaminiano sobre el lenguaje. Allí la palabra aparece, también, como el lugar frágilmente abierto a la manifestación de lo otro y, en tanto lo otro sólo puede comparecer en él, el significante se revela como lugar posible de una cita, el lugar en el que se espera, se invoca, una llegada, un advenimiento. En esa espera, en esa cita, la palabra anuncia, al mismo tiempo que su propia imperfección y su carácter anhelante, el carácter imperfecto, inconcluso, trunco y deseante de eso otro cuyo advenimiento propicia: ella no devela el secreto de “lo que fue” o “es”, de “lo que tuvo, o tiene, lugar”, sino que se propone como instancia de la posible revelación de aquello que no pudo manifestarse aún, de aquello que –como decía Agamben- todavía “debe hacerse verdad” en la palabra. La tarea del traductor, la tarea del crítico y del político revolucionario no puede dissociarse, para Benjamin, de la tarea de redimir, en esa cita que es invocación, a esa singularidad que no ha podido manifestarse plenamente en su presente, y que no es una identidad otra con la que podríamos empatizar, sino un deseo, trunco, al que sólo podremos hacer justicia empezando por reconocerlo como tal.

En el mundo profano el nombre intacto está perdido y la lengua humana debe decir algo fuera de sí misma. Al postular la identidad entre la palabra y el ser de la cosa, la concepción mística de la lengua olvida esta dimensión designadora inherente a las lenguas profanas y así postula *como* existente, ya dado e inmediatamente accesible, un tipo de conocimiento, de comunicación, que sólo se anuncia frágilmente en los resquicios de esa palabra insustancial; y que se anuncia -ante todo- como una tarea. “El nombre caído, mientras no olvida que es caído, es decir, mientras no olvida su profanidad, alude, llama a aquello que nombra”-dice Collingwood-Selby-. El nombre humano es inevitablemente alusivo, es alusión a un significado pleno, no lo contiene, no lo afirma, lo llama, lo desea, lo invoca. El deseo de decir anuncia “que algo se nos ha escapado, y que eso que se nos ha

escapado tiene un cierto poder sobre nosotros, a saber: nos obliga, por su ‘ausencia’, a invocarlo, a llamarlo perpetuamente.”²⁷⁰ En otros términos: en el recuerdo de su profanidad el mundo histórico se revela como carente, frágil y transitorio pero, por ello mismo, tensionado hacia la revelación de aquello que *se le ha escapado*, de lo que no ha llegado a ser; es decir, se encuentra tensionado hacia la producción de un estado de justicia y verdad que no estaba disponible ni inmediatamente ni como tendencia. Por el contrario, cuando se olvida a sí misma como “caída”, la palabra pierde esa dimensión alusiva y anhelante, se pierde como deseo, y se torna manifestación de la intencionalidad presente y posesión, propiedad efectiva; de allí que, para Benjamin, fuera sustancial establecer la diferencia entre las lenguas profanas y la divina.

Pero, en tal sentido, era fundamental, también, que la representación de la lengua paradisiaca no cristalizara como imagen arcaica. Porque arcaica es, para Benjamin, una figura del tiempo cronológico, una imagen que plantearía una commensurabilidad y una realizabilidad de aquello otro en lo mismo. En la imagen del lenguaje divino como pasado o futuro, como intrahistórico, lo divino aparecería “en línea” con lo profano: al principio o al fin –o ambos- de la *misma* línea, una línea que, en la continuidad que promete, constituye una negación de la heterogeneidad. Frente a esto el planteo benjaminiano sostiene una representación del lenguaje paradisiaco como alteridad radical: el tiempo y lugar en que tiene lugar la identidad entre ser y lengua, y que son un tiempo y lugar originariamente perdidos para el mundo profano, radicalmente discontinuos en relación a él. Pero no porque se rechace o postergue la realización mundana de justicia y verdad, o porque se proclame la necesidad de reemplazar la pregunta por la verdad y la justicia por el lenguaje seguro pero insustancial de la intención, sino, precisamente porque sólo a partir de esa diferencia era posible captar el secreto índice hacia la redención que ese mundo profano albergaba en su interior.

Con un énfasis radicalizado, y frente a la idea teológica de que el reino de Dios es el telos, la meta, de la dinamis histórica, que el sentido de la historia profana es la realización del reino de Dios en la tierra, en el “Fragmento teológico-político”, el movimiento crítico de Benjamin empieza exigiendo la *separación*: no hay que confundir los dos órdenes: “el orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del Reino de Dios”²⁷¹. Pero

²⁷⁰ Ibidem, p. 59

²⁷¹ Benjamin, W.: “Fragmento teológico-político” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit. p. 181

a Benjamin le preocupa menos el carácter trascendente del sentido de la historia postulado por la religión que la idea de que el decurso histórico es una continua aproximación a ese sentido. Benjamin exige la separación en contra de la idea teológica de un orden realizándose en el otro, dirigiéndose al otro, pero también en contra de la idea desencantada de un único orden hecha posible por una razón que ha eliminado la trascendencia. La exigencia de separación se levanta al mismo tiempo contra ésta y contra la inmanencia en tanto formas diversas de postular la identidad entre ambos que está en la base de las concepciones progresistas de la historia. En tanto coinciden en postular esa identidad de las dos escalas, racionalismo y teología convergen en la imagen de un presente como tránsito, presente doloroso, tal vez, pero donde el dolor se vuelve soportable en tanto halla su sentido, se sabe encaminado y en este saber encuentra justificación para su dolor, se reconcilia con el sufrimiento.

El problema de la historia universal no es la felicidad –había dicho Hegel²⁷²- sino la realización de aquello que nos distingue de la naturaleza, la posibilidad de autodeterminarnos negando la determinación externa, conquistando la independencia frente a ella y afirmando nuestra capacidad espiritual de imponerle libremente (es decir, a partir de la indiferencia que supimos conseguir) determinaciones. Si esa historia, en tanto está marcada por la caducidad, tiene el aspecto negativo de un mundo donde los mayores empeños humanos terminan por el suelo en un cúmulo de despojos y ruinas fragmentarias, la razón, que rechaza lo negativo, ve en lo que parece la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, que persiste, que nos pertenece y que es positiva. En esa permanencia, lo humano trasciende la tragedia de la caducidad y reconoce lo que sólo parecía muerte como persistencia del Espíritu. Si ese enorme sacrificio que es la historia nos impide hablar de ella en términos de felicidad, a cambio, nos permite hacerlo en términos de sentido: tiene que haber un fin que justifique la caducidad y que, al hacerlo, la trascienda develándola como continuidad de la vida espiritual. Buscarlo es la tarea del conocimiento que –como decía Lukacs - retiene a las figuras de la fragmentación como “etapas necesarias en el camino que lleva al hombre restaurado, y que se resuelven en la nada de la inesencialidad al ponerse en su verdadera relación con la totalidad.”²⁷³

²⁷² Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 88.

²⁷³ Lukàcs, G.: *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 69

“El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de felicidad”, dice Benjamin²⁷⁴, y la búsqueda (histórica, profana) de la felicidad de la humanidad libre es mesiánica en tanto afirma la “eternidad de un ocaso”, la eterna y total caducidad de lo mundano/ profano, no en tanto aspira a la inmortalidad “religioso-espiritual”:

“A la restitutio in integrum religioso espiritual, que introduce en la inmortalidad, corresponde una mundana, que conduce a la eternidad de un ocaso, y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca (vergehend: transitoria), caduca en su totalidad (...) el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad.”²⁷⁵

Sólo la atención a la transitoriedad del mundo profano en relación a su idea fundamental: la felicidad, puede favorecer la venida del reino mesiánico en su dimensión absolutamente mundana. Pero esa atención ya no puede tener lugar al modo de miradas panorámicas y planteos generales en los que quedara subsumida la singularidad como caso de la figura del universal; en ella se realiza, antes bien, una descomposición de esas grandes unidades “in infinitum” que, en la parte descartada (negativa), vuelve a aplicar el método para que también en ella comparezca algo positivo y distinto de lo anteriormente señalado. Eso positivo son “los contornos de lo viviente”, y si la lógica de la descomposición busca que ningún miembro quede sin partir, en esa búsqueda quiere hacer comparecer “la indestructibilidad de la más alta vida en todas las cosas.”²⁷⁶

El historicismo plantea la imagen “eterna” del pasado, el materialismo histórico, en cambio, plantea una experiencia con él que es única, dice Benjamin en las “Tesis”. Para el segundo lo sido no está allí eternamente a disposición, sino que se manifiesta en la invocación; pero en la invocación se manifiesta como transitoriedad, como perdido, fugaz, no eterno sino irrecuperable, inapropiable. Esa transitoriedad no es, como para Hegel, lo negativo que hay que hacer soportable con el telos histórico conociendo el fin que el espíritu está realizando en la historia, que lo compensa por el hecho de ser finito, de morir, y que, al mismo tiempo, justifica la necesidad de los sacrificios. No hay que justificar los sacrificios, hay que ponerles *fin* y ocuparnos de la felicidad mundana. Hay que ponerle fin a la historia como historia del sacrificio justificado para acceder a la inmortalidad del Espíritu. La inmortalidad no es un criterio de la redención en la historia profana. En lugar

²⁷⁴ Benjamin, W.: “Fragmento teológico-político”, op. cit., p. 181

²⁷⁵ Ibidem, p. 182

²⁷⁶ Benjamin, W.: “La obra de los Pasajes” (Convoluto N), en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 116

de redimirla, ella la somete al sacrificio infinito. Frente a ella es necesario afirmar la historia profana en su heterogeneidad: en la historia profana lo mesiánico está ligado a la transitoriedad.

Al reivindicar los saberes de la Teología —que, como veremos, es una *cierta* Teología- para el materialismo, Benjamin no está discutiendo sólo con el economicismo sino, más ampliamente, con la filosofía hegeliana de la historia. El fragmento teológico político no es sólo una respuesta al científicismo de la Segunda Internacional sino, más complejamente, a ciertos modos de la dialéctica dominantes en su época. Pero si el fragmento teológico-político es parte de una discusión con Hegel, la crítica benjaminiana no se centra —como en el caso de Lukacs- en el cuestionamiento de la trascendencia de la idea que se realiza en la historia por encima de los sujetos históricos. Para Benjamin esa crítica pasa demasiado rápido por el verdadero supuesto hegeliano que es necesario interrumpir: el de la caducidad del orden mundano como una tragedia frente a la cual es necesario encontrar un sentido que la haga soportable, y en cuyo reconocimiento Hegel veía el verdadero valor del conocimiento. Lo paradójico reside en que, para formular la crítica a la lectura religiosa de la historia formulada por Hegel, Benjamin reclame los saberes de la Teología. Y, sin embargo, allí se anuncia ese algo fundamental al que nos referíamos antes: que la verdad no se juega en el nítido corte a distancia entre el mito y su crítica, y ni siquiera en la oposición entre teología y dialéctica sino, en primera instancia, al interior de ambos como lo constantemente amenazado por ellos mismos. Si con el trabajo de la crítica no quedaría en pie ni una palabra del discurso teológico es porque lo que le interesa al materialista histórico es el orden profano, la historia mundana y no el Reino. Pero ese pensamiento “está empapado” de teología porque es gracias a esa discontinuidad anunciada por la Teología que puede establecer la *separación* entre ambos sin confundirlos, *persistiendo* en su radical heterogeneidad.

Es precisamente en esa persistencia —que se expresa en una radical movilidad de los conceptos, exigidos por lo fáctico- donde la crítica, desde la absoluta cercanía y al modo de un puñal, hiere al mito en lo que en él hay de dominante. Eso dominante es lo que en el mito, la teología, la ciencia y la dialéctica hay de impulso reconciliador, un impulso por el cual la diferencia anunciada vuelve a disolverse en la subsunción jerárquica de uno de los términos por el otro o en su localización consecutiva en una misma secuencia. El servicio

de la teología es requerido por el conocimiento no sólo en tanto artífice de los materiales sobre los que opera el materialista -la textura mítica de la historia cuyo desconocimiento nos haría caer en la ilusión de una historia transparente- sino también como principio de su crítica. Frente a un conocimiento científico plenamente adaptado a la realidad e identificado con el mejoramiento infinito de los medios técnicos de dominación de la naturaleza y del hombre, la teología que “hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera”²⁷⁷ aparece como último resguardo del secreto de lo heterogéneo. ¿Lo sería si fuera grande y dominante? ¿Su potencial criticismo será independiente de su “inactualidad”; de la debilidad de su presencia en ese presente? Cabe recordar que la teología que tiene en mente Benjamin, el mesianismo judío, no sólo es en ese momento “pequeño y feo”, impresentable, sino prácticamente inaudible. Y entonces, si Benjamin nos exige no retroceder frente al momento de verdad anunciado por la teología como si de una eterna encarnación del mal se tratase -tal como todavía temen los hoy, a su vez, anacrónicos paladines de la Razón- no por ello habremos de olvidar que la palabra teológica en que él veía relampaguear una verdad, era una “susurrada” por una voz inaudible.

Para Benjamin, la inaparente verdad de esa teología consistía en la imagen del advenimiento del mesías como una *interrupción* del curso histórico y no como su *realización*; no como la consecución del sentido de la historia presente sino como su *fin*. Pero lo mesiánico tampoco es restitucionista; no sólo en el sentido de que él no retorna a una armonía perdida sino también en el de que no podría restaurar una vida mutilada. Puede, en cambio, volver *citabile* esa vida en su absoluta irrecuperabilidad; es decir, no resucitando el pasado, sino llamándolo, citándolo *como pasado*. Sólo a la humanidad redimida el pasado se le vuelve citable, dice Benjamin, y esa citabilidad coincide con la interrupción mesiánica del acaecer histórico en un tiempo homogéneo y vacío. La potencia del mesianismo radica, de este modo, una vez más, en la confrontación con el abismo, en la exposición del cortocircuito entre escalas, en la afirmación de la discontinuidad radical. La redención no tiene modelos adecuados, ni un pasado al que volver, ni podría saber lo que va a producir antes de producirlo. Y, sin embargo, esto no tiene nada que ver con un voluntarista elogio de la libertad creativa, porque ese “no saber” anuncia menos la arbitrariedad de una invención que todavía no ha visto la luz pero que resultaría tan posible

²⁷⁷ Benjamin, W.: “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 47

como cualquier otra, que la fundamentación de toda creación en una determinada comunicación con el objeto *por* y *en* la que éste se le vuelve citable.

Ahora bien, ¿qué método sería capaz de atender a verdades inaparentes como aquella de la teología o de producir esta citabilidad? Como señalamos en el capítulo 1, la primera exigencia para un modo de lectura que no renuncia a la verdad, sería evitar que la afirmación de su potencia dependiera de la posibilidad de sostener su indiferencia frente a sus objetos: un método que no renunciara a la verdad no podría ser arbitrario, sino que estaría exigido por la singularidad de la materia con la que trabaja. Pero hay algo más, y ese algo ya no tiene que ver exclusivamente con las posibilidades de ser afectado sino con las condiciones en que esa afección es posible. Tiene que ver, ante todo, con un problema de *distancias*; y ese problema de distancias es, justamente, la causa de la discusión metodológica entre Adorno y Benjamin. Ella podría plantearse a partir del siguiente indicio: Benjamin no dice sólo que es afectado por la teología, o que retiene de ella su momento negativo; apela a una figura corporal: dice que está *empapado* de teología. Pero antes de referirnos a ese “problema de distancias” es preciso decir que Adorno acordaría con el motivo por el que Benjamin llega a él: ese motivo es la objetividad del método o, en el léxico más benjaminiano al que acabamos de apelar, el carácter “exigido” del método, del modo de lectura. Esa exigencia está asociada al problema de la verdad, y, en el breve rastreo que realizamos por la teoría benjaminiana del lenguaje, ha quedado claro que, para Benjamin, el problema de la producción de un tal conocimiento verdadero no es peculiar a una rama específica de la actividad humana –la ciencia- sino que atañe a la palabra en tanto tal. La palabra profana es medio para la transmisión de intencionalidades, conocimientos, sentidos, pero ella misma es ya el lugar de un cierto tipo de conocimiento: el conocimiento profano. De otro modo, la palabra no sólo transmite conocimientos sino que en ella se comunica, también, la verdad de lo profano: la imposibilidad de una comunicación plena e inmediata del ser. El nombre profano no comunica el ser. ¿Qué comunica el nombre? Comunica la comunicación entre entidades heterogéneas de la que él surge. El nombre es lo que surge de una comunicación: si las cosas no se comunicaran con el hombre ¿cómo podría éste nombrarlas? Y si las nombra ¿cómo decir que el lenguaje nominal es una invención o una propiedad humana en la cual se expresa exclusivamente él? El nombre no comunica ni una propiedad ni una carencia exclusivamente humanas, el nombre comunica

la singularidad de la comunicación y el conocimiento mundanos. Esa comunicación y ese conocimiento son imperfectos, y así, lo que comunica el nombre es que él es una traducción de lenguajes inconmensurables entre los que es posible la comunicación nominal no “a pesar de” sino precisamente porque entre ellos no hay ningún parentesco espiritual. En el mundo profano las cosas que el hombre nombra son ajenas, perdidas, inaccesibles inmediatamente; el nombre, el concepto, el sentido humanos le son necesariamente extrínsecos; y, sin embargo, al comunicar esa ajenidad el nombre revela no sólo la transitoriedad, la finitud y la incompletitud del hombre sino también la de las cosas. Es en este sentido en que las redime. Las muestra como vivientes no porque las trate como actualmente vivas, tampoco porque auspicie su resurrección volviendo a introyectar el alma en el cuerpo seco de los cadáveres, sino porque en el reconocimiento de esa caducidad las reconoce como vidas sidas, transitorias, anhelantes y perdidas, irre recuperables.

Aquel “mostrar” no es un acto de buena voluntad, sino una respuesta al reclamo de esa vida de ser reconocida como lo que es. Aquello que sólo los hombres hacen: comunicarse en los nombres que dan a las cosas, a lo sido, a los muertos, es, para Benjamin, ante todo la respuesta a una exigencia formulada al hombre, finito, transitorio e irreductiblemente singular, por un mundo finito, transitorio e irreductiblemente singular. El sentido actual es extrínseco a ese mundo, de allí que tampoco pueda hablarse de una codeterminación del nombre en el sentido de una coautoría: el nombre, el método, son ajenos a la cosa. Y, sin embargo, esos nombres guardan un secreto índice redentor no allí donde imaginan que reduplican fielmente el sentido de las cosas, ni allí donde asumen su estar determinados por ellas al modo de una coparticipación en la creación del lenguaje nominal, del concepto, del sentido actual, sino donde manifiestan su estar aludidos por la exigencia que éstas les plantean de ser reconocidas en su verdad. A la inversa, es en ese exigir, en esa exigencia, antes que en el dar, en la capacidad de lo mundano para revelarse plenamente en el nombre, donde ese mundo revela su frágil vitalidad. Por eso dijimos que más que “determinados” tanto el nombre como el método están, para Benjamin, *exigidos* por la materialidad finita, transitoria e irreductiblemente ajena al nombre del mundo profano. Y es al revelar su propio “estar exigido” que el método y el nombre redimen a la naturaleza de su persistente mutismo y a lo sido de su conclusividad, mostrándolos como materialidad anhelante.

Un método “reclamado” es aquí, entonces, un método asociado a una filosofía de la escucha, que no invierte los criterios de una filosofía de la mirada sino que disuelve la apariencia de conclusividad de los dos polos de la relación (sujeto y objeto, receptividad y espontaneidad...), pero no lo hace necesariamente bajo el modo adorniano del despliegue de determinaciones internas. Podría decirse que con Adorno (y con Kant) Benjamin exige la separación, pero también que muchos de sus conceptos fundamentales (violencia divina/violencia mítica, redención profana y divina, palabra concedora y palabra caída) surgen de la modulación de los nombres por los adjetivos y no de otros nombres. Claro está que tampoco en Adorno se trata de sustituir unos nombres por otros, meramente exteriores o aun opuestos a aquellos; su dialéctica se parece más a ese gesto que procura detenerse en lo otro del nombre contenido en el nombre y anunciado por él: “Si el árbol no es considerado ya sólo como árbol, sino como testimonio de otra cosa, como sede del *mana*, el lenguaje expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra distinta de lo que es, idéntica y no idéntica” y así, el “concepto, que suele ser definido como unidad característica de lo que bajo él se halla comprendido, fue, en cambio, desde el principio el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa sólo es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es”, señala junto a Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*.²⁷⁸ Pero eso otro que en el concepto vulnera la identidad, la positividad, que el concepto promete, difícilmente reclamará, en Adorno, el mismo nombre; en Benjamin lo hace. Benjamin insiste en poner juntos términos que sólo el mito, en su momento afirmativo, había reunido: teología y materialismo -a propósito de la idea de crítica-, salvación y revolución -bajo la idea de redención-, Escrituras y conocimiento -bajo la idea de revelación-. En esa reunión hace aflorar un nuevo sentido de los viejos términos: la crítica materialista es *más* que reconducción de lo dado a sus condiciones de producción, es, por una parte, reconocimiento de la caída, de la absoluta fragilidad de lo profano y, por otra, reconocimiento de esa vida como una vida sida y anhelante cuyas potencialidades internas un sentido póstumo estará encargado de desplegar; la revolución es *más* que la forja de un nuevo orden para las generaciones venideras, es sobre todo la redención de los antepasados oprimidos y de las esperanzas truncadas; como “imagen dialéctica” el conocimiento es *más* que aprehensión de la totalidad bajo las categorías, es revelación de la

²⁷⁸ Adorno, T. y Horkheimer, M.: *Dialéctica de la ilustración*, op. cit., p. 70

verdad en el cortocircuito, en el choque de series discontinuas. Pero ese nuevo sentido no aflora del develamiento de la presencia de lo otro en lo Mismo sino más bien de su absoluta semejanza, en la cual, súbitamente, se revela su radical ajenidad: esa diferencia súbita es la que el adjetivo está encargado de señalar a partir del mismo concepto, persistiendo en el mismo nombre. Pero, a la inversa, podría decirse también que ese nuevo sentido aflora en la reunión de sustancias incompatibles como agua y aceite, conceptos inaproximables y radicalmente ajenos, en cuyo choque destella la semejanza. Cada uno de esos términos que entran en cortocircuito sería el negativo del otro, pero no tanto en el sentido del negativo dialéctico como en el del negativo fotográfico. De otro modo: ¿se podría decir en términos benjaminianos que la idea de práctica subjetiva como pura espontaneidad es falsa porque niega su estar determinada por el objeto? ¿Es compatible el lenguaje de la determinación con un pasaje como el siguiente?:

“La fuerza de una carretera varía según se la recorra a pie o se la sobrevuele en aeroplano. Así también, la fuerza de un texto varía según sea leído o copiado. Quien vuela, sólo ve cómo la carretera va deslizándose por el paisaje y se desdevana ante sus ojos siguiendo las mismas leyes del terreno circundante. Tan sólo quien recorre a pie una carretera advierte su dominio y descubre cómo en ese mismo terreno, que para el aviador no es más que una llanura desplegada, la carretera, en cada una de sus curvas, va ordenando el despliegue de lejanías, miradores, calveros y perspectivas como la voz de mando de un oficial hace salir a los soldados de sus filas. Del mismo modo, sólo el texto copiado puede dar órdenes al alma de quien lo está trabajando, mientras que el simple lector jamás conocerá los nuevos paisajes que, dentro de él, va convocando el texto, esa carretera que atraviesa su cada vez más densa selva interior: porque el lector obedece al movimiento de su Yo en el libre espacio aéreo del ensueño, mientras que el copista deja que el texto le dé ordenes.”²⁷⁹

El que recorre a pie una carretera, el que copia un texto, elimina esa distancia etérea que separa los cuerpos: el aire entre la tierra y el aeroplano, el soplo de la voz entre el texto y el lector. El que recorre a pie una carretera o copia un texto tiene con esas cosas una relación de absoluta proximidad, una relación definida como contacto corporal. En ese roce de cuerpos no hay lugar –no hay aire, no hay espacio- para ninguna afinidad espiritual, tampoco hay mediación, los cuerpos chocan directa, inmediatamente, como superficies ásperas, ajenas, intraspasables, y, sin embargo, precisamente allí destella la semejanza: el texto, la carretera, se le revelan como vivientes. La carretera y el texto dejan de ser una

²⁷⁹ Benjamin, W.: *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, traducción de Juan J. del Solar y Mercedes Allende Salazar, p. 21-22.

materialidad amorfa e indiferente a través de las cuales se manifiesta una voluntad, para revelarse como un cuerpo con sus propias leyes de organización de distancias y cercanías. Esos cuerpos, como tales, plantean exigencias a los que entran en relación con ellos, no admiten ser recorridos de cualquier modo, dan órdenes, no las transmiten. En la imagen de la materialidad de la letra dando órdenes al que establece un contacto corporal con ella no hay ningún fetichismo, porque no hay ningún espíritu expresándose a través de la materialidad de la letra. En “el absoluto más acá” donde el concepto no es la cosa y donde no importa la supuesta eternidad del espíritu sino la transitoriedad de los cuerpos, la letra no vehiculiza nada sino que expresa como cuerpo su ser cuerpo, materia áspera y sólida, vulnerable y transitoria. El que copia, trata al texto en su irreductible corporalidad, sin apaciguar su ajenidad salvaje en la consoladora imagen de una intencionalidad textual que, en la letra, se hace carne, y que permitiría una comunicación de intención a intención, de espíritu a espíritu, a través de la letra. Nada se hace carne en la letra, de allí su ajenidad irreductible a la lógica espiritual que rige el fetichismo. Nada se encarna, la letra es carne. Lo mismo sucede con el territorio. No se trata aquí de ninguna espiritualización del paisaje porque el terreno, la carretera, no comunican nada más que a sí mismos y eso que comunican lo comunican en el lenguaje material de las cosas. “La fuerza de una carretera varía según se la recorra a pie o se la sobrevuele en aeroplano” ¿Qué significa “la fuerza de la carretera”? En primer lugar, que la carretera no es objeto en el sentido habitual del término, es decir como materia informe que debe su unidad al esquematismo del sujeto; la carretera es ella misma una composición de fuerzas, un cuerpo, cuya intensidad de potencia varía según la organización de sus miembros internos. Pero varía también según la forma en que se componga con otros cuerpos, los cuerpos que la recorren. Del modo en que sea recorrida una carretera depende su intensidad, dice Benjamin. Ese modo no inventa, no crea, la potencia de la carretera, tampoco la encuentra: la fuerza de la carretera no podría afirmarse independientemente de los modos de recorrerla; es decir que, en tanto cuerpo, no es autárquico, y que sin ser objeto, no es tampoco sujeto si por tal debiéramos entender la autodeterminación, la posibilidad de afirmarse sin que esa afirmación fuera ya, en sí misma, una traducción, una combinación con otros lenguajes heterogéneos, por ejemplo, el del caminar, que le está vedado a la carretera y al paisaje. Así, la carretera, que no es ni

indiferente ni autárquica, aparece como una composición de fuerzas que no responde a la lógica de la intención sino a la de la combinatoria y la traducción.

Pero no hay aquí ninguna idealización de la relación inmediata y plena de los cuerpos. Aquella forma de contacto, de práctica, que, en el roce, descubre a las materialidades como potencias carentes y anhelantes, es una promesa que hay que distinguir de las formas dominantes de relación: la distancia de la mirada dominadora e indiferente, y su contracara: la fusión. *El roce no es distancia ni fusión*. En ésta los cuerpos singulares se reducen a órganos disciplinados que responden a una única voz de mando cuyo fin es la búsqueda de obediencia y cuyo medio es la violencia comprendida como regimentación jerarquizada de las diferencias. No son casuales las metáforas de la guerra a las que Benjamin apela en este pasaje. La carretera se organiza “como la voz de mando de un oficial hace salir a los soldados de sus filas” y tan sólo quien la recorre a pie “advertir su dominio.” La fuerza de la carretera puede devenir violencia mítica, asumir las formas jerarquizadas de una organización técnica de la violencia basada en el disciplinamiento y cuyos medios y fines se definen por la búsqueda de obediencia. El que la recorre a pie está en inminencia de ser la víctima manifiesta de la relación de dominio; y debe estar advertido de ello. Sólo para él ese cuerpo territorial podría ser algo más que esa plenitud conclusa, inerte, inofensiva y muerta que se ofrece a la mirada panorámica. Sólo a él ese territorio podría revelársele como carente y anhelante. Pero esa revelación sólo se da, nuevamente, para Benjamin, en la persistencia en el abismo que se abre entre los falsos polos de las formas de sometimiento; se da en el *roce* de los cuerpos, en la atención para el *murmullo* de la naturaleza y de los muertos, ese murmullo en el cual la vida transitoria e inevitablemente perdida, anuncia frágilmente que el mundo que se manifiesta abiertamente al presente no es el único posible.

A propósito de ese acto de redención Benjamin hablaba de apretar el freno de mano del tren de la historia para dar lugar a la organización del pesimismo. Es posible que hoy esa organización y aquella interrupción exijan, ante todo, despabilar el conformismo de un presente que duerme una desilusionada siesta, seguro de sí, y que no dejará de asombrarse frente a la recurrencia de pesadillas inexplicables a cuya comprensión ha renunciado. Prefiere reinterpretarlas en los términos de su conciencia diurna.

Capítulo 5

Historia mineral

Ezequiel Martínez Estrada y los sentidos del telurismo

Las cuestiones del pensamiento

¿Qué es una cuestión para un pensamiento? ¿Es un tema sobre el que se posa? ¿una obsesión que lo acorrala? ¿un proyectil que lo impele? ¿un cuerpo duro que lo obliga al roce? ¿la excusa para una ejercitación? Casi todo escritor va dejando en su escritura las huellas de lo que son las cuestiones para su pensamiento en un momento determinado. A veces esas huellas pasan a ser *la* cuestión y la relación con los objetos deviene el verdadero objeto; otras veces esas relaciones quedan apuntadas en pequeños señalamientos en los cuales el autor va dejando, como si fueran mojones, pistas sobre sus propios recorridos. Algo así es lo que hizo Martínez Estrada en su “Prólogo inútil”²⁸⁰. Allí propuso su propia interpretación sobre lo que fueron las cuestiones para su pensamiento o, dicho de otro modo, expuso dos modos diversos de relacionarse con los objetos del pensamiento al dar cuenta de esa experiencia de quiebre que los analistas de su obra suelen situar en 1933 –año de aparición de *Radiografía de la pampa*²⁸¹- y asociar con el pasaje del autor de la poesía al ensayo, del ornamento modernista a la crudeza desencarnada, del optimismo al pesimismo, del interés metafísico por el hombre a la enunciación de los males de la nación. En el número homenaje que la revista *Sur* le dedica luego de su muerte, Eugenio Pucciarelli sugiere incluso que entre 1927 y 1933 la perspectiva del autor se invierte, y que *Radiografía de la pampa* debe ser interpretada como una contrafigura del poemario *Argentina*,²⁸² expresiva de una “transmutación en la cosmovisión de su autor”²⁸³. Si el país

²⁸⁰ Martínez Estrada, E.: “Prólogo inútil” en *Antología*, México D. F., FCE, 1964

²⁸¹ La edición que tomamos de referencia es Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, Bs. As., Losada, 2001

²⁸² Martínez Estrada, E.: *Argentina*, Bs. As., Babel, 1927

²⁸³ “A *Radiografía de la pampa* no convienen los rútolos de historia o de sociología porque es imagen, metáfora, mito. Traduce la cosmovisión de su autor: su concepto del mundo, su tabla de valores, su estimación de la vida (...) A través de los pliegues siempre sutiles de una prosa certera en la descripción del detalle y precisa en la selección del estímulo adecuado para obrar sobre la sensibilidad del lector, se entrevé la imagen doliente de la patria (...) Pero las ideas que ilustra esa imagen no son inocentes: incitan a obrar o paralizan el ademán en el instante en que la acción se dispone a comenzar” Pucciarelli, E.: “La imagen de la Argentina en la obra de Martínez Estrada” en revista *Sur*, Número de homenaje a Ezequiel Martínez Estrada (Nº 295), Bs. As., julio y agosto de 1965, p. 41

“siempre había sido una obsesión para Martínez Estrada” a partir de 1933 deja de serlo – según Pucciarelli- como cuestión estética y pasa a serlo como una cuestión moral, planteada desde una posición no ya contemplativa sino militante. Levemente diversa es la consideración que, desde las páginas de *Contorno*, había merecido la cuestión del pasaje. Si allí ya había sido aludido el tema de la militancia, era para señalar los límites de un autor cuya mirada no parecía poder despegarse del cielo raso o que sólo lo hacía a través del desengaño y manteniendo sus distancias con el barro, el aliento y el hedor de los hombres, pero también con las utopías que, en cambio, comprometían la acción efectiva de otros actores sociales. “Los ojos de Martínez Estrada descienden con el mismo sabor dulzón y celestial de la música del Padre Demetrio” dice Raquel Weinbaum²⁸⁴ a propósito del cuento “La inundación”; “(a)l no poder ya creer en nuestra situación de pueblo elegido para realizar los ideales de la cultura occidental, parece haber optado por un mesianismo al revés”, concluye Ismael Viñas²⁸⁵. *Radiografía de la pampa* aparece, en cualquier caso, como un punto de inflexión, como el parteaguas de una vida intelectual que, al tiempo que se discontinúa o fractura a sí misma, reasume un viejo problema del pensamiento social argentino: la preocupación por la recursividad de la ausencia –ligada, en la figura del desierto, al territorio- como un mal. ¿Podemos ser nación en el desierto, en el aislamiento, en la ausencia de cultura y de huellas donde enclavar la civilización, en ausencia de pasado? El ensayo interpretativo del siglo XIX argentino ya había preguntado esto - dice Adrián Gorelik²⁸⁶-, pero a esa constructivista voluntad decimonónica aquella ausencia todavía podía parecerle auspiciosa; no así a la que volvía sobre la misma cuestión casi cien años después de que fuera escrito el *Facundo*.

¿Somos nación? había preguntado Sarmiento; ¿Qué es *esto*? Preguntará Martínez Estrada en 1956²⁸⁷. Es cierto que esa formulación se aplica a un fenómeno particular, el peronismo. Es obvio que ella es posterior a la *Radiografía*. Y, sin embargo, algo en ella podría ser revelador de la modulación del pensamiento del radiógrafo de la pampa. Una radiografía se enfrenta a huesos antes que a vísceras. Y si es habitual –el mismo Martínez

²⁸⁴ Seudónimo de David Viñas (cfr. Avaro, N. y Capdevila, A.: *Denuncialistas. Literatura y polémica en los '50*, Bs. As., Santiago Arcos Editor, 2004) : “Los ojos de Martínez Estrada” en *Contorno*, Número especial dedicado a Martínez Estrada (Nº 4), Bs. As., diciembre de 1954, p. 1

²⁸⁵ Viñas, I.: “Reflexión sobre Martínez Estrada” en *Contorno*, op. cit., p. 4

²⁸⁶ Gorelik, A.: “Mapas de identidad. La imaginación territorial en el ensayo de interpretación nacional: de Ezequiel Martínez Estrada a Bernardo Canal Feijóo”, en revista *Prismas* Nº 5, Bs. As., UNQ, 2001

²⁸⁷ Martínez Estrada, E.: *¿Qué es esto? (Catilinarias)*, Bs. As., Lautaro, 1956

Estrada insiste en ello- asociar la pregunta por los huesos a una indagación del basamento estructural, del esqueleto, del soporte de una vida orgánica, no es menos cierto que en la radiografía esa vida aparece *como* hueso. Cabría entonces preguntarse qué pasaría si tomáramos literalmente ese aparecer sin interpretarlo teleológicamente bajo la metáfora del “soporte” o, en otros términos, qué pasaría si interpretáramos “lo radiográfico” de la *Radiografía de la pampa*, menos como una indagación de las profundidades ocultas de una superficie, que como la imagen de esa misma superficie tal como ésta irrumpe en la conciencia en un momento determinado. En el primer caso “radiográfico” es un método de develamiento que va en busca de los huesos y que, para hacerlo, tiene que violentar la carne que los recubre; en el segundo, esos huesos son la revelación inicial que se impone al pensamiento y entra en cortocircuito con sus representaciones habituales. En éstas los huesos aparecen siempre más abajo, antes o después del rostro, en aquélla el rostro tiene, inmediatamente, la inexpresividad del hueso; y es esa revelación de lo aparentemente más complejo y cargado de sentido como un inexpresivo y amorfo *esto* lo que se constituye como objeto a la reflexión. Enseguida volveremos sobre esta cuestión que es, finalmente, la pregunta por la forma en que se da la reflexión sobre la nación en el pensamiento de Martínez Estrada. Pero por el momento, cabría detenerse brevemente en ese “Prólogo inútil”, texto beligerante y de recorrido sinuoso, donde se promueve, por una parte, la idea del objeto de la reflexión como un objeto revelado y , al mismo tiempo, se propone la interpretación metafórica de lo radiográfico como una indagación del sustrato.

Pensamiento y violencia

El “Prólogo inútil” parece ante todo un campo de batalla. No tanto porque constituya el evidente lugar de una polémica del autor con los críticos de “juicio enguantado” que -en defensa “del capitalismo” o de un “comunismo sectario”- han defenestrado su obra, sino porque su tema, la violencia del pensamiento, se hace –además- carne en él. Lo primero -la violencia del pensamiento como tema- aparece, por una parte, como ese ejercicio de la violencia que tiene por objeto al pensamiento, que ataca a la inteligencia más que al cuerpo. Es, además, la violencia que el pensamiento ejerce cuando planifica y administra científicamente el embrutecimiento, la que forma “una legión de

lectores insensatos que han perdido el sentido vivo, elemental y humano de las cosas” y les enseña “a usar guantes para palpar las cosas”. La violencia del pensamiento es también la función corrosiva que el pensamiento despabilado²⁸⁸ ejerce sobre superficies tumefactas; y, finalmente, la que el pensamiento sufre cuando la violencia efectiva se le planta como hecho consumado y lo impele, obligándolo a tomar “un rumbo hasta entonces insospechado”. Martínez Estrada atraviesa todas estas cuestiones en un texto de diez páginas, de las cuales está prácticamente ausente la palabra violencia y cuyo tema absoluto es, insistimos, la violencia del pensamiento.

Pero el texto no sólo tematiza esa violencia sino que además parecería experimentarla, o mejor: parecería no poder sino surgir de una serie de violencias sucesivas. “He resistido cuanto pude a escribir un prólogo para esta Antología” dice Martínez Estrada al inicio de ese prólogo cuya misma existencia parecería encarnar, entonces, la frustración de una resistencia, el violentamiento de una intención. Pero, enseguida, es precisamente ese violentamiento de la intención que aparecía como fracaso del pensamiento, como su tentación, el que se muestra como potencia del prólogo y como motivo para que el autor reivindique su existencia “inútil”. Si el prólogo de Martínez Estrada violentó la intención de no ser escrito, al escribirlo, el autor violenta su esencia de prólogo renunciando a la intención dominante de que un prólogo sea útil, explicativo. El valor intelectual del “Prólogo inútil” reside entonces precisamente en que encarna la renuncia a “orientar y poner en senda segura los pasos del lector”, explicándole a él, “que desconoce las obras, por qué y para qué fueron escritas, y qué relación tienen entre sí”.²⁸⁹ No se trata allí de explicar el *por qué* de las obras contextualizándolas; ni de dar cuenta de su *para qué*, de los motivos de la intención, de los fines perseguidos al escribirlas, ni tampoco de inscribirlas en una genealogía que haga visibles las continuidades y los quiebres entre ellas. En lugar de todas estas tareas Martínez Estrada anuncia que va a plantear “un problema marginal” relacionado con la legibilidad de *Radiografía de la pampa*. Escrito en “el idioma de la verdad y la honradez humilde”, el libro resulta ilegible por los escribas pertenecientes al notariado fiscal y sus lectores; ilegible por los sofisticados intelectuales y pedagogos profesionales que escriben en el idioma experto y convencional

²⁸⁸ “Allí donde algunos hombres satisfechos (...) engordan y dormitan, otros despiertan” Martínez Estrada, E.: “Prólogo inútil”, op. cit., p. 7

²⁸⁹ Ibidem

de las academias, y por sus alumnos; ilegible, finalmente, por el pueblo colonizado que ha adquirido la mentalidad del colonizador.

Luego de semejante diagnóstico, sería lógico suponer que si en su prólogo Martínez Estrada no quiere dar explicaciones, es porque temería estar colaborando con esas formas de “embrutecimiento por la cultura” promovidas por “los institutos de enseñanza y el pensamiento sistematizado en los gabinetes de altos estudios” que pretenden llevar sus productos genuinos al pueblo y que en realidad procuran “configurar el alma del pueblo a su imagen y semejanza.”²⁹⁰ En *Análisis funcional de la cultura* él había estudiado esas formas que degradaban la comunicación a un proceso verticalista de transmisión²⁹¹, y cuya lógica de producción de adecuación y conformismo estaba, como enfatizaría en otro texto dedicado a la técnica, “endentada a todo el rodaje de la civilización.”

“El saber pedagógico del profesor cristaliza en el libro de texto y la apetencia de conocimientos del alumno lo encuentra adecuado a su necesidad, mientras sus necesidades siguen el mismo orden del índice del libro. Cada año tiene mejor la forma de su cabeza y viceversa”,²⁹²

escribe Martínez Estrada en ese hermoso ensayo donde reivindica el saber -generado en ausencia de explicaciones- del autodidacta. Éste “sabe el segundo tomo de las cosas. La primera mitad, que es la que se aprende en las aulas, las clasificaciones, formulas y nomenclaturas (...) le falta”²⁹³. Renunciar a dar explicaciones era, entonces, una forma de evitar escribir ese primer tomo que “puede variar cada año (...) pero cada año representa eternidad” porque performa la magia perfectamente racional y dinámica propia de la técnica en las modernas sociedades de masas, y que está dada por su capacidad de satisfacer necesidades “falsas” no por antinaturales sino por satisfiscibles de antemano: “cuando se llega al final de un razonamiento es, indefectiblemente, a lo que se quería demostrar” (...) “se adquiere el hábito de estar seguro casi siempre de lo que se piensa, porque se piensa en

²⁹⁰ Martínez Estrada, E.: *Análisis funcional de la cultura*, op. cit., p. 39

²⁹¹ Martínez Estrada cita a Simone Weil: “La búsqueda de modos de transmitir la cultura al pueblo sería aún más saludable para la cultura que para el pueblo (...) así saldría de la atmósfera confinada en que está encerrada. Dejaría de ser cosa de especialistas. Como lo es actualmente, de arriba abajo, degrada en la medida en que se dirige hacia abajo.” *Análisis funcional de la cultura*, op. cit., p. 87. Retomaremos este problema de la educación, persistentemente planteado como motivo de una urgente reflexión por Martínez Estrada, hacia el final del presente capítulo.

²⁹² Martínez Estrada, E.: “Técnica” texto hasta hace poco inédito, publicado por la revista *Artefacto*, N° 3, Bs. As., 1999, p. 158

²⁹³ *Ibidem*, p. 157 (La referencia corresponde también a los pasajes que mencionamos a continuación.)

lo que es seguro o está ya asegurado”. Nada de explicaciones, entonces; nada de saber predigerido, convencional y eterno.

Y sin embargo, después de haber insistido en esta reivindicación –que no era nueva ni episódica- del pensamiento no asegurado e “inútil”, el “Prólogo inútil” continúa avanzando, violentando esta vez la intención de no hacer uso de la violencia pedagógica, y Martínez Estrada pasa a explicar su obra:

“Mi obra (...) puede definirse como investigación, análisis y exégesis de la realidad argentina. Con *Radiografía de la pampa* yo cancelo, no del todo pero casi definitivamente, lo que llamaría la adolescencia mental y la época de vida consagrada al deporte, a la especulación y al culto de las letras. *Radiografía de la pampa* significa para mí una crisis, por no decir una catarsis, en que mi vida mental toma un rumbo hasta entonces insospechado. Diré que fui enrolado en las filas del servicio obligatorio de la libertad de mi patria. Son los acontecimientos que en 1930 (...) [permiten implantar] (...) un régimen totalitario que permite a los gobiernos democráticos sojuzgar a sus propios pueblos como si fuesen prisioneros de guerra (...) Para mí, el derrocamiento de Irigoyen fue (...) la revelación de que debajo de la cobertura y la apariencia de una nación en grado de alta cultura, permanecía latente la estructura de una nación de tipo colonizado (...) fue un fenómeno revelador de la realidad profunda, es decir, de la realidad que únicamente puede verse por la radiografía (...) *Radiografía* es, pues, un apocalipsis, una revelación o puesta en evidencia de la realidad profunda.”²⁹⁴

Su obra –nos explica Martínez Estrada- tiene un punto de inflexión; provocado por una revelación singular; que reorienta su tarea como pensador. Y así, al dar cuenta de la relación, del porqué y el para qué, el prólogo –que ha mostrado su utilidad como configurador de una totalidad- continúa avanzando a través de sucesivas violencias que, a golpe de sentencia, se inflinge a sí mismo, y que no hacen sino dejarlo “descolocado” en relación al enunciado precedente.

Pues bien, creemos que es precisamente ese descolocamiento, referido como “crisis” en el párrafo que acabamos de citar, lo que para Martínez Estrada permite distinguir al pensamiento del deporte. El pensamiento sufre y realiza violencias, el deporte sólo las ejecuta. El pensamiento es descolocado por las revelaciones que le salen al paso y lo obligan a tomar cursos insospechados hasta entonces, pero también es descolocado por su propio avance contradictorio o paradójico. Ambos factores –porque son dos, irreductibles a una unidad- no son, sin embargo, independientes, como sugeriría la imagen de un viraje de cosmovisiones subjetivas. Entre ellos se establece una determinada relación de solidaridad

²⁹⁴ Martínez Estrada, E.: “Prólogo inútil”, op. cit., p. 12-13

que podríamos llamar la solidaridad de la discontinuidad entre un pensamiento que se reconoce como asaltado, afectado por una revelación, y al mismo tiempo, como procediendo él mismo a saltos *para* persistir en su empeño de producir un conocimiento verdadero. Como el que busca los huesos detrás de la carne, el decurso del pensamiento de Martínez Estrada tiene una lógica propia, irreductible a la materia en la que trabaja, y está orientado por una intencionalidad cognitiva. Y, sin embargo, a diferencia del científico sistemático, ese pensamiento retiene, guarda, cuida sus paradojas y contradicciones; es contradictorio y paradójico porque renuncia, cada vez, a corregir la frase anterior en busca de adecuación, sistematicidad y continuidad armónica del sentido, y no tanto porque haya hecho de la contradicción y de la paradoja un método positivo que a partir de allí se dedique a aplicar.

En otros términos: Martínez Estrada no busca la contradicción, la acepta; y si es evidente que tal aceptación es toda una decisión metodológica, se trata, a la inversa, de la decisión de no borrar las huellas de los desmayos de la intención y de la vulnerabilidad de un pensamiento afectado por la realidad y por sus propias discontinuidades internas. Esa decisión supone una violencia que -parafraseando a Adorno- podríamos llamar la violencia extraordinaria del pensamiento requerida para suspender su violencia ordinaria; sin embargo, nos resistiríamos a intentar comprenderla en la terminología de los “recursos”²⁹⁵, los “dispositivos” y los “programas”, debido a que tal léxico vuelve impensable la sutil diferencia entre ambas, reduciendo el problema del método a un conjunto de aplicaciones de programas diversos pero todos igualmente continuos al interior e indiferentes a la materialidad en la que trabajan. Ese modo de abordaje de la cuestión metodológica auspicia la intelección de las discontinuidades en una obra como traducciones más o menos literales de las mutaciones en las perspectivas de análisis debidas a los virajes de una intencionalidad analítica -psicológica o socialmente determinada- que, en cualquier caso, aparece como autosuficiente y que -como decía Pablo Oyarzún- tiende a olvidar

²⁹⁵ Coincidimos con Liliana Irene Weinberg de Magis cuando afirma que *Radiografía de la pampa* “sólo se vuelve accesible al lector puesta en clave paradójica”, pero a nuestro entender es necesario matizar la idea de que lo paradójico constituya exclusivamente un *recurso*, una *herramienta*, *empleada* por Martínez Estrada ensayista sugerida en la siguiente afirmación de la autora: “Radiografía de la pampa se convierte en el primer gran proyecto de Martínez Estrada en el que el empleo de la paradoja se vuelve programático (...) la paradoja se vuelve en manos de Martínez Estrada herramienta de trabajo y arma de combate”. Weinberg de Magis, L.: “Radiografía de la pampa en clave paradójica”, en Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, Edición crítica, Leo Pollman coordinador, 2ª edición, Madrid/Bs. As., ALLCAXX, 1996, páginas 471 y 473 respectivamente.

“precisamente aquello que una vez -y otra, y otra- ha despertado esa intención: un azar, un peligro, un presentimiento, una obstinada aspereza de lo real”²⁹⁶, identificando el conocimiento con el ejercicio de esa violencia dominante que reduce la complejidad de la realidad a los términos de su intelección subjetiva.

Pero, por otra parte, si el “Prólogo inútil” es un campo de batalla, es porque de algún modo transita esa tragedia del pensamiento que consiste en persistir en la vigilancia crítica de las violencias del pensamiento y saber, al mismo tiempo, que no es posible eximirse limpiamente del ejercicio de la violencia. De allí que me parezca desacertada la interpretación que ve en la obra de Martínez Estrada el trabajo de un moralista o un puritano –como él mismo se llamó²⁹⁷. Ella sugiere la figura de un alma bella espantada frente a los horrores del mundo, donde quedan reducidas a quejas lo que, en verdad, son ataques, golpes, violencias, sufridas y producidas. La imagen angélica de víctima sufriente –sostenida en general por el entorno cercano que buscaba “salvarlo”²⁹⁸ exaltando su figura- no le hace justicia porque lo venera en lugar de redimirlo, olvidando –precisamente- que para el “maestro” esta diferencia era fundamental: “Entre nosotros el elogio y el panegírico son letales”, escribió en el texto que estamos comentando²⁹⁹, al modo violento que le era habitual: el de la sentencia. Interrogar las potencialidades de ese estilo sentencioso como modo de la reflexión crítica o –como dice Horacio González- preguntarse si en el momento de la sentencia el pensamiento “adquiere mayor lucidez en la breve crispación que lo envía sobre su presa o pierde la posibilidad argumental que siempre se sabe ajena a la creación de un rápido precepto”³⁰⁰, sería una parte importante de ese juicio equitativo de su obra que él esperaba. Pero, para formularlo, es preciso rescatarlo de la representación que lo asocia – como a Benjamin- con la figura del ángel atónito o con la del poeta que se limita a embellecer la dura prosa de las Ciencias Sociales.

²⁹⁶ Oyarzún Robles, P.: *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, op. cit., p. 208-9

²⁹⁷ Idea que es retomada por Pedro Orgambide y que encabeza uno de sus trabajos sobre el autor. Cfr. Orgambide, P.: *Un puritano en el burdel. Ezequiel Martínez Estrada o el sueño de una Argentina Moral*, Rosario, Ameghino, 1997

²⁹⁸ Este es el tono de varios de los artículos publicados en el número de homenaje que le dedicó la revista *Sur* al que nos referíamos más arriba. Entre ellos cabe destacar el escrito por Victoria Ocampo, quien propone recordarlo como un amante de la naturaleza e imagina la posibilidad de dedicarle un espacio en Palermo, donde los pájaros vayan a beber; un “refugio verde” sin estatuas y marcado por una lápida que lleve su nombre y el de Hudson.

²⁹⁹ Martínez Estrada, E.: “Prólogo inútil”, op. cit., p. 14

³⁰⁰ González, H.: *Restos pampeanos*, Bs. As., Colihue, 1999, p. 178-179

A diferencia de esa (mortal) imagen del ángel, la figura del profeta -que muchos críticos de su obra invocaron para descalificarlo- expresa aquellos tonos tormentosos y violentos, al mismo tiempo que señala los vértigos propios de un método que, como el benjaminiano, oscila entre la inmanencia y la trascendencia, entre la absoluta profanidad y el pensamiento cosmológico, pero que, probablemente mucho más que Benjamin, oscila también entre una lógica de relación fuertemente corporal, somática –como la llamó Christian Ferrer³⁰¹- y un “formidable teatro del Ego”³⁰². ¿Son componibles estas dos figuras? La mínima distancia entre los cuerpos evocada en la idea de un método somático ¿no es acaso refutada en la singularización del yo individual del escritor como lugar privilegiado de encarnación de los suplicios del cuerpo social colectivo? Un verdadero relevamiento carnal, un contacto efectivamente “desenguantado” ¿no hubiera exigido también una desfiguración de ese “Yo” que Martínez Estrada parece exaltar continuamente? Y, sin embargo, ¿no se vuelve al mismo tiempo ese “Yo” irreconocible, extraño *a* y extrañador *de* la definición tradicional de “persona” allí donde Martínez Estrada persiste, como dice Ferrer, en concebir “a la mente como un órgano del tacto”?³⁰³ Lo que se juega en esa concepción es más que un descentramiento de la conciencia, es una suerte de

³⁰¹ Ferrer, Ch.: “Soriasis y Nación. Técnica y sintomatología” en *Artefacto*, Nº 3, Bs. As., 1999, págs. 177-182

³⁰² “A diferencia de todo un linaje literario que elige hacer de cada texto una circunstancia contingente y en sí misma vacilante, un perpetuo bosquejo en situación despersonalizada, Martínez Estrada optó por la vía de la perturbación personal y la purga, por el texto mimetizado con la vida corporal a través de un formidable teatro del ego travestido con los ropajes de la oculta verdad colectiva (...) Decir cómo eran los estragos colectivos equivalía a poner en juego las propias pasiones (...) son los recursos del ungido, del profeta, del misionero”, dice Horacio González en *Restos pampeanos*, op. cit., p. 169

³⁰³ Ferrer, Ch., op. cit., p. 180. Esa primacía de lo táctil queda bien expresada en un pasaje del diario de viajes de Martínez Estrada (inédito) que Ferrer cita y cuya proximidad con el texto de Benjamin que comentábamos hacia el final del capítulo anterior es verdaderamente asombrosa. Escribe Martínez Estrada: “Palpé la piedra de la construcción, obedeciendo a una costumbre muy vieja que tengo, la de despedirme con una caricia de las ciudades extranjeras a las que supongo que jamás volveré, como si el tacto me comunicara, por una sensación fría, algo de la simpatía con que, seguramente, las cosas inanimadas responden a nuestra ternura. Y en muchos casos ha sido así, hasta el punto de que el recuerdo de lo que vi en esas ciudades se asocia, como uno de los elementos más preciosos de mi amistad hacia ellas, con el adiós del que me traje la aspereza de un muro o la tersura de una estatua.” (Ibidem). Como en aquel texto de Benjamin, el tema de la relación inmediata de los cuerpos constituye aquí la cuestión central para pensar un tipo de comunicación no instrumental entre elementos heterogéneos pero no indiferentes; expresivos, pero inconmensurables entre sí. Retomando la distinción que Ferrer establece entre el modo estradiano de relacionarse con la urbe y la ojeada estética del *flâneur*, diríamos que tanto Martínez Estrada como Benjamin se diferencian de aquel debido a que en ambos casos la distancia concernida es mínima. Pero si en Benjamin las afecciones corporales tienden a un privilegio de la audición y el contacto de los cuerpos es frecuentemente representado bajo la forma de imágenes sonoras (la naturaleza, el pasado, los muertos, los cuerpos fosilizados, “reclaman”, “exigen” redención, y la atención redentora “escucha”, “se deja llamar”, “invoca”); en Martínez Estrada el órgano privilegiado de la comunicación es el tacto, y el “enguantamiento” –es decir, esa impermeabilización del cuerpo que lo vuelve indiferente al roce, a las texturas, y al frío de lo que parece vivo aunque ya no lo esté- aparece como limitación y comfort de un pensamiento que ha renunciado a hacer justicia a esos objetos.

descomposición de la unidad del Yo en órganos, mejor, en una combinatoria de procesos y relaciones orgánicas irreductibles las unas a las otras, pero también más nítidas y ásperas, menos susceptibles de la matización adjetival benjaminiana. Si Benjamin desfigura el Yo, ante todo cuando lo piensa en las figuras transicionales del despertar, del ensueño, de la rememoración, de la duermevela, figuras en las que la diferencia crucial se juega en el pasaje sutil de la conciencia diurna a la nocturna, por momentos Martínez Estrada parecería hacer implotar esa unidad, para presentárnosla como una figura de nítidos contornos en el momento siguiente. Ésa es una de las tensiones manifiestas como violencia en aquel Prólogo que, por una parte, afirma que no va a detenerse a dar cuenta de la unidad de una vida y una obra y trata a cada obra –para el caso el prólogo mismo- como propelida por un nuevo problema que es urgente abordar –para el caso, las posibilidades de legibilidad de un objeto “cultural”: *Radiografía de la pampa*- y que, por otra parte, profiere enunciados imposibles como “Mi obra (...) puede definirse como investigación, análisis y exégesis de la realidad argentina”. Entre una sentencia y otra no hay mediaciones. Martínez Estrada no despliega dialécticamente –como exigiría Adorno- el contenido de verdad del enunciado anterior, sino que le sobreimprime un nuevo enunciado. Y, sin embargo, en esa sobreimpresión que es acumulativa y no sustitutiva, los enunciados incompatibles entre sí forman una nueva unidad que no surge de la subsunción de las singularidades. Antes bien, la escritura –que compone su unidad al modo del palimpsesto- se ha detenido en cada una de ellas para revelar una situación grave, dramática, en el sentido –sugerido por Horacio González- de que cada enunciado, objeto, libro, persona, es concebido como portador de un drama que el intérprete tiene que hacerle “soltar”.

Revelación y amargura metodológica

¿Cuál es la revelación que tiene lugar en *Radiografía de la pampa*? Que la historia nacional argentina no es historia sino naturaleza, que lo que aparece como dinamismo es una fachada de la eterna repetición, que en América la alta cultura es la encarnación de la barbarie y no su negación, que el espíritu es un hueso y la vida, mineral: un mero *esto*. Si caracterizáramos a los cuerpos a partir de una noción de vida orgánica, en colores, donde es posible distinguir tonalidades, distancias, profundidad, y si sostuviéramos que el “esto”

señala el estrato más bajo de diferenciación, habría que decir que más que un cuerpo lo que una radiografía muestra es un “esto”. Comparada con la pregunta de Sarmiento: “¿Somos nación?”, la interrogación radiográfica de Martínez Estrada parecería acusar, ante todo, una degradación que ya no se compone bien con la presencia diferenciada y diferenciante de los sustantivos; ni siquiera para poner en duda su existencia. Pues bien, a nuestro entender, en 1933 Martínez Estrada no comienza preguntando ni por la Nación, ni por la naturaleza, ni por la vida, sino por el “esto”. Sólo después habrá que preguntar si él es vida y, finalmente, si es nación. Ese “esto” es el horror de una historia mineral que el ensayista ve repetirse infinitamente como muerte y que, como sugeriremos más adelante, en *Radiografía de la pampa* se hace presente en la figura de una naturaleza siniestra que es tumba y cadáver. Pero detengámonos por un momento en la instancia preliminar a la que hacíamos referencia más arriba. Aquella mutación de los énfasis que, según algunos intérpretes, enmarcaría “el relanzamiento” en 1933 de una vieja pregunta ¿señala un pasaje al pesimismo? ¿La idea de un “relanzamiento” del pensamiento, ahora desde una nueva perspectiva “pesimista”, no se desentiende demasiado rápido del problema metodológico que podría estar suscitándose en estos textos? ¿Qué es al pensamiento el pesimismo, o más precisamente, la amargura?

En un desvío con respecto al léxico generalmente invocado para pensar el método estradiano, Christian Ferrer apela –en el texto que mencionábamos anteriormente- a ese segundo término: amargura. En la obra de Martínez Estrada las paradojas antipáticas no son caprichos de escéptico –dice Ferrer- sino el diario de trabajo de un descarnador, capaz de fundar “complejas e intransferibles relaciones entre verdad y estilo (...) entre verdades que se resisten a evidenciarse y percepción personal atormentada”.³⁰⁴

“¿Cuáles son los instintos de un método amargo? Saber detectar la invariancia histórica en la rutilante novedad, olfatear la descomposición cadavérica en las cosas recién inauguradas, reconocer el sentido trágico en las actividades urbanas plebeyas, destruir al consuelo del pensamiento: confirmar que ya no hay tiempo”³⁰⁵

Ese desvío nos resulta interesante no sólo debido a que de la constelación de la “amargura” no están necesariamente ausentes ni el anhelo ni la urgencia -que, a nuestro entender, habitan la obra estradiana-, sino también debido a que ella permite pensar un rasgo para nosotros constitutivo de la cuestión metodológica en aquella obra: su carácter

³⁰⁴ Ferrer, Ch., op. cit., p. 178

³⁰⁵ Ibidem

problemático. El método es un problema para un pensamiento que tiene que inmiscuirse en su propia posibilidad, autoinvestigar –como dice María Pía Lopez³⁰⁶- sus condiciones de existencia como pensamiento, pero sin satisfacerse en la confección de un decálogo de condiciones de producción; y es la sutil diferencia entre esa autoinvestigación y este decálogo lo que el desvío por la amargura permite pensar. Mientras el pesimismo sugiere la idea de una posición generalmente asumida por el intelecto, la amargura constituye una afección corporal “dolorida”, “triste” pero no necesariamente despotenciadora, y componible con el sentimiento de una urgencia hacia la cesación del dolor más cercana al anhelo que a la esperanza. Es posible asumir, de una vez, el pesimismo, adoptándolo como una lógica de decodificación de la realidad que, por una parte, estabiliza nuestra posición actual permitiéndonos ubicarla y, por otra, vuelve relativamente previsibles nuestros posicionamientos ulteriores –de allí que sea posible imaginar que hay cierta comodidad teleológica en el pesimismo-. En cuanto a la amargura ¿constituye una tonalidad subjetiva, un “atributo triste” del pensador que impregna su obra en todo tiempo y lugar, y que se adosa al método? ¿O sería posible concebirla como un método por derecho propio? En el segundo caso ¿qué tipo de relación con el objeto plantearía semejante método? ¿Se trataría de una relación de determinación o de incumbencia? En otros términos: ¿qué es lo que el método estaría indicando? ¿qué hablaría en él: el autor o el objeto? ¿o ambos?

Pero veamos, el método “amargo” no es, en primer lugar, identificable con su autor: la vida de Martínez Estrada –persona, biografía- no coincide con la del método. Él está ausente de sus poemarios que, aun cuando están plagados de referencias a amargados profesionales, no comunican ni la amargura, ni la urgencia desesperada, y a veces inconsolable, de sus ensayos³⁰⁷. La amargura parece haberle sobrevenido antes que escogerla él a ella. Pero de nuevo, ¿se trata exclusivamente de una conversión subjetiva, o incluso de una evolución -como el mismo Martínez Estrada sugiere al apelar a las figuras de la adolescencia y la madurez? ¿o es precisamente allí, en la interpretación de la discontinuidad que atraviesa su obra como una peripecia biográfica donde coquetea con la tentación de subjetivizar una metamorfosis en la que cierta intencionalidad responde a las afecciones que le sobrevienen a él como cuerpo situado en un momento histórico,

³⁰⁶ Artículo en Sociedad

³⁰⁷ No así de sus cuentos. En relación a esta diferencia, que no podremos considerar aquí, remitimos al texto de Horacio González que referimos más arriba (*Restos pampeanos*, op cit., páginas 168 a 184)

filosófico, político, y sensorial singular en el que se conjugan el impacto del golpe de Uriburu, la cada vez más visible y reconocida crisis del racionalismo, y el acortamiento -o anulación- de las distancias posibles en la experiencia urbana? ¿Decide la reflexión verteerse hacia un nuevo problema o es más bien ella misma lanzada, arrojada hacia él? *Radiografía de la pampa* ¿habla únicamente de un redireccionamiento de la intención de su autor, o habla también del punto en el que ésta es traspasada por una experiencia física y muda cuya expresión es tarea del intelectual producir?

En otros términos: si Martínez Estrada señala a *Radiografía de la pampa* como el sitio en el que tiene lugar una revelación ¿qué significa para él ese tener lugar –es decir- qué relación mantiene el método “amargo” y radiográfico con esa revelación? ¿Está él en su origen: “*Radiografía* es una revelación o puesta en evidencia de la realidad profunda”, esa “realidad que únicamente puede verse por la radiografía”? ¿o es él su efecto: “el derrocamiento de Irigoyen fue (...) un fenómeno revelador de la realidad profunda” que el escritor tradujo, luego, al método radiográfico y a la *Radiografía*? Pues bien: ambos. Porque para Martínez Estrada “radiografía” no es el nombre de un método puro, un camino abstracto seguido por la investigación en cualquier momento y lugar, sino una indagación histórica cuya necesidad es planteada por un fenómeno histórico singular. Es en esa necesidad, que señala la historicidad del método, su incumbencia con la materialidad singular que analiza, donde lo radiográfico se vuelve objetivo y, al mismo tiempo, expresivo de esa realidad. En este segundo sentido, el de la expresión, “Radiografía” es más que el nombre de un método de investigación. Es la figuración de una verdad -puesta en evidencia por un fenómeno histórico singular- que aquella investigación quiere comunicar, y en la cual la vida se revela como fósil no porque el dispositivo radiográfico haya fijado lo móvil en la imagen o indagado en las profundidades óseas de la carne, sino porque la imagen radiográfica ha captado lo inmóvil *de* la realidad, la mineralidad *de* lo orgánico y lo “espiritual”, y la homogeneidad gris *de* las diferencias coloreadas. La radiografía figura, imagina, expresa como inexpresivo a lo que carece absolutamente –como decía Benjamin- de la gracia de la expresión, y, en este sentido, su triunfo expresivo no podría sino ser paradójal. Por eso, lo que *Radiografía de la pampa* tiene de hazaña literaria no le viene dado por su capacidad “dignificante” sino, en todo caso, por su capacidad para sostener más

de trescientas páginas de imágenes desprovistas de epicidad y de ennoblecedora gracia simbólica; más de trescientas páginas “de” y “a” la intemperie.

La naturaleza movente de los conceptos

Esas imágenes no son algo adosado a los conceptos; datos sensibles que, como sugiere Pucciarelli, además de ilustrar ideas serían utilizados como estímulos para obrar sobre el lector. Son los conceptos mismos los que, con ellas, van mutando; y, en este sentido, el trabajo imagético es indisociable del trabajo conceptual. ¿A qué materia se aplica ese trabajo en *Radiografía de la pampa*? Al “esto”, a la realidad circundante experimentada como esfinge que hay que descifrar, y que urge su desciframiento al imponerse como “pedazos de pesadilla” que vienen galopando desde el fondo de los campos. Pero si esos “pedazos de pesadilla” son el “esto”, él ya no alude tanto a una realidad escasamente diferenciada sino que tiene la impronta informe/insoportable de lo real. Esa esfinge tiene un nombre, es la “cuestión” argentina, pero –insistimos- en *Radiografía de la pampa* la Argentina es, ante todo esa cuestión, ese *esto* cuyo carácter enigmático e impenetrable, indefinible y horroroso, expresa bien la figura edípica de la Esfinge. Y *Radiografía de la pampa* presenta una versión abrumadora de esa cuestión, dice Horacio González:

“(s)e trata de la pregunta misma sobre *qué* cultura crear y *con qué* forma de relación con las fuerzas técnicas y sociales. O dicho de otro modo a *qué* llamar civilización y a *qué* barbarie, sin presuponer que el juego de esos conceptos se satisface con cualquier inmediata atribución fija de significados invariantes.”³⁰⁸

Historia y naturaleza, civilización y barbarie, no constituyen allí conceptos positivos, arquitectónicos, sistemáticamente establecidos en un inicio a partir del cual se despliegue la argumentación. Cada uno funciona más bien como una clave (en el sentido de la clave de una caja fuerte) que, en cada momento, va abriendo lo que en el otro parecía un recinto clausurado. Pero esa clave actúa localmente; ella no puede convertirse en llave maestra y fijarse para medir desde sí toda la realidad, sin hacer retrogradar a esa misma realidad que pretende explicar. “El trabajo mental que consiste en sopesar y calibrar, en desintegrar un

³⁰⁸ González, H., op. cit., p. 179 (subrayado en el original)

concepto, o en discriminar en matices un juicio sintético, es trabajo de la más alta civilización”, escribe Martínez Estrada hacia el final de *Radiografía de la pampa*,

“(a) medida que se desciende la escala en la preparación cultural de un pueblo, que se regresa de la capacidad de discernir y se limitan los reactivos del análisis elemental, hacia los conceptos enteros, gruesos, disyuntivos, se desanda a un tiempo la gradación de las especies. Bueno o malo, blanco o negro, sí o no, caliente o frío, son las formas inmediatas de concebir el mundo reducido a dos dimensiones”.³⁰⁹

De esa naturaleza reducida, empobrecida, era, para él, la dicotomía civilización/barbarie propuesta por Sarmiento: “había que alejarse de ésta para echarse a ciegas en aquella; y huir de una para entrar en la otra o viceversa, eran la misma cosa”³¹⁰. Pero ese carácter entero, grueso y disyuntivo de los nombres que empobrecía la realidad, representaba, al mismo tiempo, la fuga imaginaria de una realidad que perpetuaba su invariante pobreza en la continua transmutación de las formas:

“Lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa (...) No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos. Esa barbarie vencida, todos aquellos vicios y fallas de estructuración y contenido, habían tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales. Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremisible”.³¹¹

Lo que Sarmiento no vio –y no lo vio porque entre él y la realidad se alzaban esos conceptos enteros, gruesos y disyuntivos de civilización y barbarie- es que la civilización realizada era la nueva forma de la barbarie. No vio que la civilización era el nuevo aspecto de “lo cierto y lo irremisible” -es decir- del destino, y que esa lógica destinal que la civilización quería dejar atrás era la que ella realizaba realizándose. No ver esto -y no anhelar trascender la inmediatez de lo dado- es lo que Martínez Estrada reprocha a Sarmiento. Un reproche que tiene sentido precisamente porque la dicotomía sarmientina pretendía, todavía, expresar el carácter no reconciliado de la realidad, pretensión en la cual, para Martínez Estrada, Sarmiento no se equivocaba.

Esos nombres falsos en la universalidad impertérrita que pretendían mentar y que desconocía las transmutaciones internas por las cuales lo mismo se realizaba bajo la forma

³⁰⁹ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 321

³¹⁰ Ibidem, p. 341

³¹¹ Ibidem, p. 341-342

de su opuesto, eran verdaderos en tanto perseveraban en nombrar la actualidad del horror y la necesidad de su superación. Por eso, si la dicotomía sarmientina hacía de la civilización programa y de la barbarie tabú, todavía nombraba a “las cosas por su nombre de pila”; luego de Pellegrini “lo que era tabú no se aludió siquiera” y así,

“fragmentos considerables de realidad cayeron en la subconciencia con palabras proscritas; y palabras proscritas arrastraron consigo a la subconciencia fragmentos de realidad. Al fin se perdió la sutura de ese mundo a que se aspiraba y de ese otro que se tenía adelante sin poder modificarlo. Los fantasmas desalojaron a los hombres y la utopía devoró a la realidad.”³¹²

Un mundo que ya no puede nombrar la persistencia de la barbarie es un mundo que la consume plenamente precisamente allí donde pierde la posibilidad de distinguir entre el “mundo al que se aspiraba” y “ese otro que se tenía delante sin poder modificarlo”. Un mundo semejante, es un mundo en el que la utopía dejó de ser tensión interna de y en la realidad para pasar a sustituirla o para ser reemplazada por ella. Lo primero es lo que Martínez Estrada menta con la imagen de una utopía devoradora; lo segundo es a lo que unos años más tarde se referirán Adorno y Horkheimer para describir las nuevas formas del mito en las sociedades administradas donde la realidad se transforma en su propia ideología. En ambos casos utopía y realidad pasan a ser esencialmente idénticas en un mundo invariante en su variación, mundo que ha perdido su diferencia interna, que se identifica plenamente con lo que es y donde eso que es se transforma en el horizonte absoluto. Tal horizonte pronuncia la caducidad de nombres que parecerían no remitir ya a ningún fenómeno real y es precisamente en ese pronunciamiento donde lo dado reclama sus derechos absolutos. Por eso, si como anatema o como universal antitético a la civilización, el nombre, el concepto, “barbarie” tenía que ser “desintegrado”, esa desintegración debía resguardar, al mismo tiempo, el espacio para el pronunciamiento de aquella alteridad. De allí que la desintegración se pareciera más a una desfiguración que procede a través de nuevas figuraciones menores, más locales y concretas, o a un continuo trastocamiento del sentido del mismo término en distintas constelaciones, que a una aniquilación.

Así, leída *Radiografía de la pampa* hacia atrás, “barbarie” parecería significar conformismo (luego de Pellegrini), progresismo (Sarmiento), sistematización (Rosas), inercia (vida colonial) y, finalmente, conquista. Pero la movilidad del concepto no se sujeta

³¹² Ibidem, p. 341

a esta compartimentación, y entonces, nuevamente, en la primera sección, dedicada a la conquista, “bárbaro” es –primero- el terreno baldío, luego: el Señor que busca el sometimiento y “toma posesión de ese baldío”³¹³, y, finalmente, aquél que “ha renunciado a la lucha y se ha entregado”.³¹⁴ ¿A qué se ha entregado? A la acción de esas fuerzas más antiguas que, en América, donde la “naturaleza aún no ha tomado los hábitos del hombre, no adquirió sus usos, costumbres y normas (y) conserva resistencias prehistóricas”³¹⁵, nunca dejaron de amenazar los empeños civilizatorios, responde por momentos Martínez Estrada. Y en esos momentos “telúricos” -se ha señalado- cae presa de un fatalismo deshistorizante que tiende a diluir el peso de las responsabilidades políticas y sociales en la configuración de los males nacionales. Sin ánimo de refutar esta acusación de “telurismo” en el próximo apartado analizaremos brevemente los planteos de dos de los autores que la formularon – Bernardo Canal Feijóo y Juan José Sebrelli- menos para realizar un estudio pormenorizado del concepto de historia a partir del cual se pronuncia allí el juicio de “ahistoricismo”, que para interrogar las potencialidades críticas de las diversas figuraciones de la naturaleza en *Radiografía de la pampa*. En relación a esa diversidad y, particularmente, en relación a la política de la escritura que la propicia y retiene como indisociablemente ligada a la producción de un conocimiento verdadero, cabe, no obstante, una última consideración metodológica que tiene que ver, precisamente, con la historicidad de la teoría.

No cualquier producto del pensamiento filosófico –decía Sartre- constituye una Filosofía y, en realidad, cada época no encontrará más que una que esté viva y que resultará insuperable en tanto no se haya superado el momento histórico del cual es expresión.³¹⁶ “Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo”, y esto “es lo que la dialéctica reprocha a la conciencia como una contradicción”, decía un Adorno³¹⁷ sumamente crítico del existencialismo pero que, no obstante, hubiera coincidido con este Sartre en cuanto a señalar cierta insuperabilidad histórica del método dialéctico. Pero ¿podía ser “poseído” un método

³¹³ Ibidem, p. 15

³¹⁴ Ibidem, p. 12

³¹⁵ Ibidem, p. 257

³¹⁶ Sartre, J. P.: “Cuestiones de método” en *Crítica de la razón dialéctica*, Bs. As., Losada, 1995, traducción de Manuel Lamana,

³¹⁷ Adorno, T.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, traducción de José María Ripalda, revisada por Jesús Aguirre, p. 14

semejante? No. Tanto para Sartre como para Adorno la dialéctica representaba, ante todo, un problema, y su crítica resultaba la tarea impostergable de un marxismo para el cual la cuestión del materialismo todavía tuviera algún sentido. La idea de una preexistencia del método y de las categorías a la práctica reflexiva hubiera sido considerada, por ambos, no sólo como una negación de esa práctica sino también como el rasgo distintivo de un pensamiento que ha renunciado a criticar la realidad para buscar garantías en ella. De lo que se trataba era, en cualquier caso, de que un método que pudiera ser poseído de antemano o una teoría que le entregara al investigador los conceptos invariantes en función de los cuales sólo le cupiera, luego, ordenar los datos de la cambiante realidad, no podía reclamar para sí la verdad.³¹⁸

En este sentido, no deja de resultar extraño el comentario del “existencialista” Sebrelí en el prólogo de su libro sobre Martínez Estrada, cuando, habiendo señalado el esquematismo de las “izquierdas esclerotizadas”, nos dice que pudo advertir que “las ideas de Martínez Estrada no eran sino metáforas y exclamaciones” gracias a que las lecturas de Hegel y Marx lo habían “puesto en *posesión* de un método de conocimiento”³¹⁹ del que él – como la mayoría de los miembros de su generación- “carecía” cuando fue seducido por la obra de aquel “autor incitante”. Comentario “extraño” –decimos- no sólo en relación al pensamiento “dialéctico” del cercano Sartre y del distante (para Sebrelí) Adorno, sino también en relación al mismo Martínez Estrada. Y es que, efectivamente, a diferencia de Sebrelí, éste no reclamó para sí la posesión a priori de ningún método y -como señalábamos más arriba a propósito del comentario de Horacio González- su desciframiento de la cuestión nacional evitó también satisfacerse en la atribución de significados invariantes no sólo para las categorías “civilización” y “barbarie” sino también –como veremos- para las de “naturaleza” e “historia”. Sin pretenderlo ni requerirlo ambas renunciadas hacen una cierta justicia involuntaria a ese momento de verdad de la dialéctica que postula al conocimiento como una tarea pendiente de cara a una realidad que, como dice Martínez Estrada en el

³¹⁸ Escribe Sartre en el prólogo a la *Crítica de la razón dialéctica* “La ideología de la existencia hereda del marxismo, que la ha resucitado, dos exigencias que en él se originan por medio del hegelianismo: si algo así como una Verdad debe poder existir en la antropología, tendrá que *llegar a ser*, tendrá que hacer su *totalización*. Desde luego que esta doble exigencia define al movimiento del ser y del conocimiento (o de la comprensión) que desde Hegel se llama “dialéctica”. Así es que he dado por aceptado en *Cuestiones de método* que semejante totalización está perpetuamente en marcha como Historia y como Verdad histórica.” Sartre, J. P., op. cit., p. 10. (El subrayado es del autor).

³¹⁹ Sebrelí, J. J.: *Martínez Estrada. Una rebelión inútil*, Bs. As., Catálogos, 1986, p. 9 (El subrayado es nuestro)

prólogo a su *Sarmiento*, se presenta más como una problemática que como el objeto inerte de una sistemática.

Figuraciones, desfiguraciones y refiguraciones de la naturaleza y la historia

“Belgrano y San Martín eran para Mitre la historia argentina (...) Él, que es la figura que lógicamente continúa a las otras dos, puso en ambas biografías lo que interesa de la historia argentina. Y así la tituló, con dos nombres. Hay que reflexionar en ello, porque es la advertencia más profunda que tenemos para penetrar el verídico significado de lo que ha sido y de lo que será nuestra vida nacional. La inhistoricidad del paisaje, la enorme superioridad de la naturaleza sobre el habitante y de las fuerzas ambientales sobre la voluntad, hacen flotar el hecho con la particularidad de un gesto sin responsabilidad, sin genealogía y sin prole. Técnicamente en estas regiones no hubo nadie ni ocurrió nada. Lo que habla a nuestro sentimiento nacionalista deja indiferente al que vive al otro lado de los Andes, del Bermejo, del Pilcomayo o del Uruguay, y lo que a él le emociona comprendemos bien que es el alarde y la proeza. Nada de esto es América; ninguno de esos gestos esporádicos entra a la mímica con que se desarrolla todo drama de bella unidad. Si la vida del indio es clandestina, la historia de Suramérica es apócrifa (...) Suramérica es todavía un episodio subsidiario de Europa, pero tiene un alma americana, cerrada, muda, solitaria. Su historia de fuste mundial se limita a unas cuantas páginas de estadística, y no ha pensado aún como sepultar a los muertos en la tierra de nadie.”³²⁰

¿Como interpretar un pasaje como éste donde se suceden las imágenes de una historia-problema que reclama un trabajo de reflexión, un destino de inhistoricidad que parecería inhibirla de antemano, y una historia demasiado preñada de muerte como para que su narración veraz fuera compatible con la vida? ¿De qué índole son los baches que impiden, en Suramérica, producir una historia nacional que sea algo más que una sumatoria de biografías incapaces de trascender la peripecia personal? ¿Podría la historia americana componerse como un drama de bella unidad? ¿Podría hacerlo la europea? ¿Cuál sería la relación de semejantes composiciones con la revelación de esa verdad reticente que exige la reflexión, y qué sentido tendría ella?

Para Martínez Estrada, ninguno, señalan Bernardo Canal Feijóo y Juan José Sebrelli, puesto que de acuerdo a su fatalismo telúrico no hay potencia humana capaz de revertir una trágica deformidad de la tierra que se metamorfosea en hipotecas espirituales ilevantables. El trabajo de traer a conciencia la realidad profunda “para que deje de atormentarnos” que

³²⁰ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., págs. 91-92

Martínez Estrada reclama en las frases finales de *Radiografía de la pampa*, deja de tener sentido crítico – alertan ambos escritores- cuando al mismo tiempo se declara la impotencia de esa conciencia, cediendo a los influjos de un irracionalismo pesimista para el cual la libre posición conciente de fines por el hombre no es más que una ilusión. De allí que su rebelión intelectual sea “inútil”, de allí que su protesta sea políticamente “inoperante”, cuando no reaccionaria.

Su “Radiografía” dice Canal Feijóo, “toma por signos constitucionales, de una especie de fatum orgánico, lo que sólo son, sin lugar a duda, meros errores de política social y económica”.³²¹ “Que todo tienda a revertir en polvo, a recaer en inercia geológica (o ‘planetaria’, como dice el autor con palabra de implicación más inhumana), nada tiene de raro puesto que no hay tradiciones firmes de ninguna forma cultural”.³²² Las obras de Sarmiento y Alberdi – que no trasuntaban mejor humor que la *Radiografía*- habían dado cuenta de estos problemas, pero, a diferencia de Martínez Estrada, “ellos pensaban y escribían con el remonte de una poderosa e incontrastable voluntad de ser y de hacer; el contragolpe de sus negaciones se proyectaba a la más perentoria afirmación hacia delante”.³²³ Al ensañarse con la “mala” estructuración de la cordillera, o describir las características del paisaje pampeano en términos de culpa y pecado, el telurismo de Martínez Estrada traza, por el contrario, los rasgos de una realidad fatídica, rindiendo “tributo a un bastante pueril geomorfismo espiritual” y negándole al “ser suramericano la posibilidad de un futuro mejor”. Pero “(f)rente al signo fatúmnico que pudiera presidir el destino, no sólo cabe una actitud de renuncia nirvánica: también queda propuesto el *heroísmo*”, escribe Canal Feijóo, quien señala la necesidad de apostar a “las obras tendidas hacia el provenir, y que se afirman sobre la voluntad presente, no de enmascarar la realidad, sino de esculpirle un nuevo rostro”.³²⁴ ¿De qué heroísmo se trata? Del de la planificación, que gestionaría la superación de los déficits culturales y políticos por medio de la técnica. Se trata –leemos- de “el heroísmo de concebir la construcción de canales de riego y de diques de embalse para contrarrestar el fatidismo de la realidad planetaria”.³²⁵ Y cabría suponer que, para Canal Feijóo, esa práctica heroica que se afirma sobre la “voluntad

³²¹ Canal Feijóo, B.: “Radiografías fatídicas” en *Sur*, N° 37, año VII, Bs. As., octubre de 1937, p. 75

³²² *Ibidem*

³²³ *Ibidem*, p. 73

³²⁴ *Ibidem*, p. 75 (El subrayado es nuestro)

³²⁵ *Ibidem*, p. 76

presente” y que permitiría a las naciones americanas sobreponerse a sus deficiencias actuales, brindaría también la posibilidad de reconocer su historia como ese “drama de bella unidad” que, en su telurismo, Martínez Estrada les niega.

Retomando aquellos comentarios iniciales de Canal Feijóo, Juan José Sebreli reconoce la influencia sarmientina en la visión fatalista del medio geográfico alentada por Martínez Estrada, y señala, nuevamente, al pesimismo como el punto en el que éste se aleja de su maestro: Sarmiento “siempre pensó que la voluntad, la energía, el esfuerzo y la audacia de los hombres podía modificar el curso adverso de las cosas para *imponerle su propia ley*”.³²⁶ Para Martínez Estrada, en cambio,

“el progreso, la evolución, el movimiento es, en América, una ilusión óptica, un espejismo. Contra la Naturaleza caótica, violenta y ciega, contra el misterio insondable del Cosmos, contra la herencia ancestral, contra el mandato de la sangre, contra *‘Las fuerzas oscuras de la pampa’*, el hombre es impotente y todo lo que haga está destinado fatalmente al fracaso (...) Puesto que el curso de la historia, según Martínez Estrada, está determinado por el espacio geográfico, no hay libertad humana. La historia no la hacen los hombres en persecución de sus propios fines, la hace la tierra cuyos secretos poderes rigen las acciones humanas.”³²⁷

En lugar de intentar “descubrir y conceptualizar la racionalidad inmanente de la historia humana y de las leyes internas del devenir histórico”, conceptualización que “lleva indefectiblemente a explicar los problemas de la sociedad desde el punto de vista dialéctico de la lucha de clases”-continúa Sebreli- Martínez Estrada suscribe una teoría irracionalista que subordina la cultura argentina o americana a la personalidad geológico-geográfica del continente, y para la cual “todas las injusticias, todos los atropellos, entran en el orden natural”. Pero la fuga en el fatalismo telúrico, en el pesimismo irracionalista, conviene a aquellos interesados en perpetuar las contradicciones sociales e históricas presentándolas como contradicciones ontológicas y constituye una “forma de reacción contra la evolución del pensamiento humano en el sentido dialéctico e histórico del progreso”.³²⁸ Como el “pecado original de América” de Murena, el “demonio americano” de Solero y el “demonismo vegetal” de Kusch, el fatalismo telúrico de Martínez Estrada no hace más que expresar el pesimismo irracionalista de una clase que se niega a reconocer las causas concretas de su decadencia y prefiere pensar que es el mundo entero el que decae.

³²⁶ Sebreli, J. J.: *Martínez Estrada. Una rebelión inútil*, op. cit., p. 37 (Subrayamos nosotros)

³²⁷ *Ibidem*, págs. 37-38

³²⁸ *Ibidem*, p. 41

La idea de “fuerzas telúricas” terminó siendo, de este modo, uno de los focos privilegiados de la crítica a *Radiografía de la pampa*, a Martínez Estrada y, finalmente, a todo un sector del ensayo de interpretación acusado de “telurismo”. Aunque su presencia en aquel texto en particular es puntual –el autor lo emplea específicamente en el capítulo dedicado a las fuerzas primitivas que, además de las telúricas trata sobre las fuerzas mecánicas y psíquicas-, a nuestro entender no es desacertado señalar que su incidencia es mucho mayor. Pero no porque condense el planteo general de Martínez Estrada, sino debido a que en ella se trama una parte de las complejas variaciones que el texto va trazando entre los conceptos de Naturaleza e Historia, y que finalmente desaguan en el par civilización/barbarie. A propósito de esa complejidad, sobre la que volveremos enseguida, no deja de ser iluminadora –por contraste- la definición del “sentido dialéctico e histórico del progreso” propuesta por Sebrelí como correctivo del telurismo. En un pasaje altamente consustanciado con las conquistas del espíritu y el concepto tecnocrático de trabajo elaborado a la sombra de un Hegel que, por el momento, el autor se abstiene de nombrar, leemos que

“(1) a acción, *la lucha* y el trabajo humano, transforman el mundo de la naturaleza en un mundo histórico (...) El hombre, en tanto ser conciente y capaz de imponerse sus propios fines, *se independiza de la Naturaleza* mediante la producción, *elevándose* a la universalidad de un mundo humanizado por el arte, la ciencia y la técnica (...) Cuanto *más desarrolladas* están las fuerzas productivas de la sociedad tanto *menos depende* ésta del medio geográfico. *Gradualmente las fuerzas naturales son dominadas*, adaptándolas a las necesidades humanas y sometiéndolas al servicio de fines humanos.”³²⁹

Claro como la luz matutina, el concepto de historia que nos ofrece esta concepción “dialéctica” es el de la progresiva conquista de la naturaleza mediante un trabajo definido como imposición, sometimiento y dominación del mundo. Si en la Historia intervienen, indudablemente, otras fuerzas además de las humanas, lo propiamente histórico se define por la capacidad humana para conquistar su independencia frente a ellas, nos dice un Sebrelí asombrosamente acrítico frente al problema de la razón instrumental y que parecería creer en la posibilidad de erradicar la racionalidad del dominio de las relaciones interhumanas dejando inalteradas las formas de mediación de la objetividad en la que se constituye el señorío. Pero por si todavía cabían dudas sobre el sentido dinámico y

³²⁹ Ibidem, p. 43 (Los subrayados son nuestros)

progresivo de la historia develado por esa dialéctica -que es, al mismo tiempo, la de la voluntad presente, la de la voluntad dominante, y la de la voluntad de dominación- unas páginas más adelante, y puesto en secuencia con Heráclito, Marx y los existencialistas, el Hegel de la *Filosofía de la Historia Universal* es convocado en persona para dejar clara la diferencia entre Historia y Naturaleza, y alejar cualquier fantasía de inmutabilidad de la “incesante y desconcertante transformación de la vida” que tiene lugar en la segunda:

“La resurrección de la Naturaleza –decía Hegel- es repetición de una y la misma cosa: es aburrida historia siempre sujeta al mismo cielo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas es esencialmente progreso (...) el espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismos, hasta las más amplias manifestaciones de la idea”.³³⁰

Así es que en la Historia, concluye Sebreli dando rienda suelta a una “dialéctica” tan positiva que ni siquiera aceptaría los matices de un Lukàcs³³¹, “todo fluye, se renueva, se desarrolla sin cesar”; “el hombre no vuelve nunca al punto de partida y se encuentra con su pasado en un nivel superior”. Martínez Estrada se equivocaba porque “negó el progreso”, creyó que lo ilusorio era el movimiento cuando “lo ilusorio es en verdad, la inmovilidad, la rigidez”.³³² Y Sebreli ciertamente no se equivoca al dar cuenta de esta negación. Porque si es efectivamente difícil encontrar en los trabajos de Martínez Estrada algo semejante a esta acrítica confianza en el progreso técnico como sinónimo de progreso social, la imagen de una historia dinámica, pura fluidez, circulación y movimiento vital, está, a partir de *Radiografía de la pampa*, ciertamente alejada de lo que sus libros intentarán, una y otra vez, revelar como verdad de la historia efectiva. Y no porque rechacen de su trama la idea – predominante- de la Historia como sucesión, cambio y supervivencia³³³, sino porque le yuxtaponen otras imágenes producidas a partir de una interrogación de los objetos históricos en las que se revela, también, lo que en esa figura es no verdadero. Ella querría

³³⁰ Ibidem, p. 52 y 53

³³¹ El nombre de Lukàcs, aparece referido, más adelante, en el texto de Sebreli, pero no se trata del Lukàcs de *Historia y conciencia de clase* y mucho menos del joven Lukàcs de *El alma y las formas* o *Teoría de la novela*, sino del autor de *El asalto a la razón*.

³³² Ibidem, p. 53

³³³ En *Radiografía de la pampa* hay pasajes que Sebreli podría haber citado en lugar de los de Hegel tales como este: “El animal desaparecido con la extinción total de la especie, supone un paréntesis en el dominio definitivo del cosmos inconciente, todo lo contrario de la historia que no sólo es sucederse y cambiar, sino sobrevivirse, salvar del cambio y del transcurso, un quantum eterno” (*Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 120)

expulsar la recurrencia al ámbito de la naturaleza y en esa expulsión garantizar su propia identidad como figura. Martínez Estrada la retiene y, al mismo tiempo la desfigura en las figuraciones del telégrafo, el ferrocarril, el automóvil y los diques de Canal Feijóo -es decir, en las figuraciones de objetos que no sólo han sido históricamente producidos sino que parecerían señalar de modo eminente en el sentido del dinamismo de la historia- como cuerpos paradójales que, como el libro de texto, son “eternos” menos en su inmutabilidad que en su constante mutación. Esos cuerpos son eternos construyéndose/escribiéndose cada año y no únicamente como monumentos fósiles. Son eternos aún antes de haber sido inaugurados y esa inauguración no viene más que a confirmar que allí no ha pasado nada. Cuando las vías férreas dejan de ser transitadas no anuncian el destino mineral de la historia, anuncian que los restos de una historia mineral pesan sobre los aún no nacidos y que cada nuevo nacimiento puede no ser sino la confirmación de esa anticipada muerte fósil en plena historicidad en tanto el presente no se reconozca aludido en ella.

Pero Sebrelí y Canal Feijóo, que tienen razón al señalar como uno de los motivos fundamentales de la obra estradiana la demostración de la falsedad de esa ilusión de dinamismo, tampoco se equivocan cuando detectan la presencia de una dimensión cósmica, irreductible a la historicidad, en aquel pensamiento. Esa dimensión alude a la naturaleza de un modo distinto a como ésta fue concebida por las ciencias de la naturaleza -es decir, como algo accesible a la razón, aferrable por ella, adecuado a sus términos y pasible de ser explicado por un conjunto de leyes-, y la presenta, más que como insondable, como excesiva frente a su conceptualización actual. No se trata, sin embargo, de un margen de incognoscibilidad u oscuridad que pueda ser progresivamente angostado, sino de lo que resta como incomunicable luego de cada conceptualización histórica; resto que, como vimos a propósito de la teoría benjaminiana del lenguaje, señala precisamente lo singular de esa comunicación: su transitoriedad, su imperfección y su inadecuación. Es esa impropiedad de la historia la que el pensamiento cósmico señala al aludir a un exceso de realidad frente a las posibilidades humanas de comprensión y explicación; y, en este sentido, lo que allí se menta como irreductible a la historia es menos un orden superior, exterior o anterior a ella que una heterogeneidad que la atraviesa de parte a parte. Que la historia no puede concebirse como una totalidad plenamente histórica, o idéntica a sí misma como idea -tal como pretende aquella filosofía positiva que cree posible “descubrir y

conceptualizar la racionalidad immanente de la historia humana y de las leyes internas del devenir histórico”-, esto es lo que la dimensión cosmológica del pensamiento de Martínez Estrada menta con el nombre “naturaleza”. Ella no representa, como en el caso de Herder o en el de Lugones, un orden mayor que se continúe en un orden menor o que constituya su sustrato –la mano gigante de la naturaleza, como la llama Pucciarelli-, sino algo radicalmente ajeno y con lo cual no es posible ninguna relación de familiaridad o parentesco.

Ahora bien, ese algo no podría considerarse como un “factor” no histórico pero determinante o condicionante de la historia –que es como Martínez Estrada lo presenta a veces- sin haberse vuelto antes adecuado a la conceptualización y conmensurable en su eficacia. Por eso, los dos elementos que tanto Sebrelí como Canal Feijóo unifican en su crítica al telurismo, el determinismo geográfico o étnico y el pensamiento cosmológico, señalan, en realidad, una tensión interna en la conceptualización estradiana de la naturaleza. O, mejor: constituyen dos momentos del devenir del concepto de naturaleza en *Radiografía de la pampa*; texto donde la crítica del presente presupone una interrogación de las categorías y los modos de la reflexión y el lenguaje que la harían posible y que, por ello mismo, *provoca* a los conceptos antes que asumirlos como parámetros estables de clasificación de la realidad. En esa provocación, el concepto de naturaleza va asumiendo distintas fisonomías en las cuales resuena, sin duda, la diversidad de voces que reberberan en el pensamiento de Martínez Estrada, pero también la singularidad de su entramado; el modo –digamos- en que él pone a esas voces en constelación como si supusiera que sólo en esa composición heterogénea pudiera destellar la verdad.

Uno de los elementos de esa constelación es, sin duda, el tema de la “influencia” de la geografía sobre el temperamento, en la cual se suele reconocer la impronta, en el pensamiento de Martínez Estrada, de un Sarmiento lector, a su vez, de Herder. Pero, como vimos en el capítulo 2, en Herder la cuestión de esa influencia de la naturaleza –que surge en el contexto de su tesis sobre la historicidad de la razón y el carácter situado de toda cultura- tiende a sustraerse del léxico de la determinación y a plantearse en torno a una noción de “afinidad” que oscila entre la postulación de una heterogeneidad irreductible de los elementos singulares -que pueden llegar a ser afines pero sin confundirse nunca-, y la idea de una expresión de lo uno en lo otro dominada por el principio de una identidad

espiritual que atraviesa todo lo viviente. Como ya anunciamos, la cuestión teórica y políticamente más acuciante planteada en esa ambivalencia no es, a nuestro entender, establecer si la naturaleza opera como determinante o sólo como condicionante –mediado a su vez- de la cultura y la historia, sino si naturaleza e historia constituyen compuestos complejos donde las singularidades materiales resultan irreductibles a la universalidad, o si aparecen, en cambio, como simples manifestaciones (trascendentes o inmanentes) de lo uno. Sólo en el primer caso resulta relevante la pregunta por los modos –diversos- de composición de los cuerpos singulares, que permitiría establecer la diferencia crítica entre las relaciones de dominación -basadas en la indiferencia y el sometimiento de la exterioridad, y encarnadas en el concepto dominante de trabajo-, y aquellas en las cuales la afección recíproca de los cuerpos genera una suerte de solidaridad secreta de lo diverso. Afinidad y mimesis han sido dos de los términos a los que el pensamiento occidental ha apelado para pensar esa solidaridad entre cuerpos singulares y situados, sistemáticamente desconocida por un concepto de “mediación” entendida como proyección unidireccional de la intencionalidad humana sobre una materia incualificada e indiferente -cuyas consecuencias político-sociales Martínez Estrada retoma en las variaciones del tema del distanciamiento y la soledad a los que nos referiremos más adelante-. Y ese momento negativo, crítico, del concepto de afinidad, que amenaza con resquebrajar las dicotomías dominantes así como la idea, igualmente dominante, de un único origen del sentido, que está presente –subrepticamente- en el pensamiento de Herder, lo está también en el de Martínez Estrada.

Otro elemento de esa constelación es el que ya mencionamos a propósito de una dimensión cósmica del pensamiento en la cual el planteo de Martínez Estrada sobre la diversidad de escalas (“hombre y mundo están contruidos a escalas distintas”³³⁴), de temporalidades coexistentes, y del exceso representado por una naturaleza inaproximable, recuerda las imágenes siderales de un Blanqui³³⁵ -donde el paralelismo de las series impide la comunicación de los sosías en los diversos mundos- o las abismales de un Benjamin -donde lo aprehensible, lo comunicable, se esboza siempre sobre un fondo de inconmensurabilidad e incomunicabilidad constitutivo de lo mundano. Y un tercer elemento de esa constelación es el tema de la subversión histórica de la diferencia entre

³³⁴ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 98

³³⁵ Cfr. Blanqui, A.: *La eternidad por los astros*, Bs. As., Colihue, colección Puñaladas, 2002

historia y naturaleza entendida a veces como regresión -involución de la historia- y otras como un avasallamiento de la Historia por una naturaleza plenamente natural, intocada (“con toda la fuerza del pleistoceno”). En estos dos casos el planteo de Martínez Estrada apela, como indicábamos más arriba, a las definiciones tradicionales o dominantes de historia y naturaleza según las cuales la primera aparece como sinónimo de diferenciación, dinamismo y expresividad, y la segunda como indiferencia, repetición, eternidad e inexpresividad. No obstante, cuando el tema de la subversión es postulado en términos de revancha o venganza de una naturaleza vencida, aparece un nuevo elemento de esta constelación que se imbrinca con el problema de la afinidad pero ahora negativamente: se trata de la cuestión de la identidad de naturaleza e historia en la inexpresividad y en la muerte; cuestión que surge a partir de una crítica de la violencia histórica y que se encuentra asociada a la problematización de la técnica.

Ahora bien, en *Radiografía de la pampa*, esta dimensión del problema de la historia aparece fundamentalmente –como ya adelantamos- en las imágenes de una *naturaleza siniestra* que propondremos interpretar bajo la doble figura de la tierra-tumba y de la tierra-cadáver. Es en esta dimensión siniestra donde –creemos- la idea de la historia nacional como una pesadillesca esfinge que hay que descifrar cobra toda su densidad; a ella nos abocaremos de aquí en adelante. Pero es preciso destacar aquí que esa imagen de la naturaleza siniestra no sustituye ni se presenta como superación de las otras figuraciones de la naturaleza a las que acabamos de referirnos sino que más bien se superpone a las imágenes de la naturaleza como un poderoso pero conmensurable factor condicionante, y como una ajenidad inconmensurable y excesiva. Es en ese modo de la superposición, que retiene diversas capas del problema de la naturaleza en el pensamiento moderno, como Martínez Estrada va desplegando la complejidad de una cuestión que en absoluto se agota en el tema más o menos banal de la determinación por el medio, sino que provoca, más bien, la expansión del concepto en múltiples direcciones por sobreimpresión de imágenes.

Naturaleza siniestra

“Pues un pueblo de tiranos, ¿qué es si no un pueblo de esclavos?”

Martínez Estrada: *Sarmiento*

Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje: “Este medio sin fisonomía propia y aparentemente sin energía plástica, absorbe y comunica su sustancia agreste al individuo. Su fuerza plástica es la deformación de los caracteres (...) lo que cae en la marsupia extendida de la llanura se nutre de los jugos anodinos de lo Informe”.³³⁶ O este otro:

“En la inmensidad del territorio, todavía en sus tres cuartas partes despoblado, vivir, luchar y triunfar parece fácil. Ilimitadas posibilidades se ofrecen, como si ese mundo sin forma aún, pudiera ceder a la voluntad humana. Pero ese mundo ancho y largo, despoblado, tiene una forma dura como la piedra; ésa; una voluntad que se opone a la del que llega a invadirlo, mucho más vieja y segura. Acecha y deja hacer: pero por las dificultades que luego han de encontrarse como nacidas súbitamente más allá de toda previsión, la voluntad informe y estática afirma su poder ilimitado, lento, coordinado a fuerzas astronómicas, climáticas y geofísicas igualmente imperceptibles aunque en acción. Frente a ese espectáculo, el que lucha parece que triunfa; la existencia tiene algo de victoria; y sin embargo, deteniéndose a mirar, se ve que está sirviendo de pasto humano a las fuerzas ocultas”.³³⁷

Demasiado enigmática para constituir un simple y conmensurable “factor” de la realidad determinante o condicionante de las formas de socialidad, esa naturaleza, que se presenta con una temporalidad y un dinamismo propio, tampoco se ofrece a la contemplación sublime de las infinitamente más elevadas potencias cósmicas. Ella es ajena al hombre, pero esa ajenidad no se conjuga bien con la imagen de un mero y difuso exceso: es forma. Y, sin embargo esa forma no es tampoco la de las fuerzas naturales conceptualizadas por las ciencias de la naturaleza, sino la de lo informe. Pero, de nuevo, aparentemente maleable, la naturaleza informe es dura como la piedra y aparentemente dura es en realidad una *fuerza plástica* que no domina imponiendo su propia forma sino deformando. Inaprensible pero con impronta; estática y en constante actividad de deglución; forma sin forma que traga y fagocita y, a la vez, es matriz, placenta. Esta naturaleza no es definible ni como un orden superior, ni como algo vagamente ajeno, pero tampoco como un elemento de la realidad, sino que su impronta es más bien la de lo real en la que retorna al hombre como absolutamente ajeno y monstruoso su propio horror. Aquel se equivoca cuando cree que todo lo que no tiene una forma humana carece de forma, pero aún más lo hace cuando imagina que el horror que se presenta con forma inhumana no tiene nada que ver con él. En el aparecer siniestro de la naturaleza y, en particular, de la tierra,

³³⁶ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 144

³³⁷ *Ibidem*, p. 143

Martínez Estrada ve, por el contrario, una revelación de la verdad. La “llanura destructora de ilusiones” no es sólo la que se alza como límite externo a la intencionalidad humana; su perfil siniestro le viene de que ella es, al mismo tiempo, demasiado familiar en su ajenidad informe. Contra la pirotecnia de la imaginación, la llanura destructora de ilusiones revela una horrorosa verdad de lo humano. Esa verdad es la muerte: “la tierra no es una mentira, aunque el hombre delire recorriéndola y le exija lo que no tiene y la bautice con nombres paradójales (...) La tierra es la verdad definitiva, la primera y la última: es la muerte”.³³⁸ ¿Pero en qué sentido la revelación de la muerte es verdadera y de qué modo se hace imagen en la tierra?

La tierra se impone como revelación de la muerte, en primer lugar, como tierra-tumba. La tierra, toda la tierra, es una gigantesca tumba cuya eternidad inmóvil e inexpresiva no aporta un sentido para los cuerpos que perecen en su seno sino que los revela como lo que son: cuerpos eternamente caducos e irrecuperables. La verdad que anuncia la tierra -la muerte-, la verdad que *es* la tierra misma como tierra-cadáver –segunda emergencia de la naturaleza siniestra en la que nos detendremos enseguida-, es “definitiva”, irreversible. Vacía de lápidas, ella no ofrece ninguna dignidad simbólica ni cobijo a sus cadáveres sino que los expone en todo su horror desnudo, “inhumano”, no significativo. Pero indefinible, amorfa, inarmónica y desprovista de límites, también ella carece de esa dignidad, de allí su diferencia con la figura del sepulcro (Lugones) y de allí también su carácter siniestro. La tierra tumba es inaproximable no por lejana o aurática sino por ubicua, carente de sentido, y omnipresente. Ella no nos aguarda en un lejano horizonte. Ya está aquí y es sólo *eso*. Y ese mero *eso* somos nosotros. La “eterna” tierra-tumba revela, de este modo, la verdad “natural” e “inmutable” de la transitoriedad de lo profano pero sin sublimarla en la eternidad del sentido y exponiendo, por ello mismo, el carácter definitivo de la muerte, la irreversibilidad del tiempo. Pero, esa ausencia de sublimación, de simbolismo, hace que la misma eternidad de la tierra-tumba no pueda sino ser paradójal, en tanto no es más que ese constante morir de los cuerpos que sucede a su interior: la tierra-tumba no es imagen de lo eterno espiritual sino figura de la profanidad en la cual, como diría Benjamin, lo eterno mundano se revela en su verdad como “la eternidad de un ocaso”.

³³⁸ Ibidem, p. 16

Pero el problema de la naturaleza siniestra en *Radiografía de la pampa* no es sólo ni principalmente el de ese horror propio que le vuelve al hombre en tanto genérico mortal ante la evidencia de la ubicuidad de la muerte que le trae una imagen desfamiliarizada de toda la tierra como una gran tumba. Si esa imagen de la tierra-tumba es, en América, reveladora de una verdad lo es, sobre todo, porque la grande y fecunda tierra americana se muestra en ella como la inexpresiva tumba del aborigen aniquilado que no ha cesado de morir a su interior, y que sigue muriendo hoy en los cadáveres insepultables producidos en el curso de esas gigantescas operaciones de supresión que fueron la conquista y la colonización de América.

“El mapa de las poblaciones es un mapa de trincheras convertidas en despensas y pulperías. Fue el indio el que los obligó a dar esa estructura arbitraria a los pueblos y, consiguientemente, a las líneas férreas que vinieron a fijarlos para siempre. Exterminados, dejaban esos cadáveres imposibles de sepultar nunca.”³³⁹

La persecución del aborigen quedó señalizada en la disposición de las poblaciones donde su muerte se prolonga verticalmente para no acabar jamás. Poblamos siguiendo la fuga del aborigen, y lo cadavérico se prolonga desde esos cuerpos humanos muertos a estos pueblos vivos; la tierra es la tumba de ambos. Poseemos vías que responden al pánico -producto del anhelo de grandezas y del miedo a perderlas- y en la tierra-tumba yacen también esos cadáveres metálicos en los que prosigue el miedo. Y nuestras fronteras siguen siendo aquellos diques de contención elevados contra un peligro flotante e indiscernible, opuestos “a una fuerza ciega, salvaje, una fuerza viva de lo inánime, fantasmal, dentro y fuera”³⁴⁰ que se continúa en la indiferencia de los muros. Las tierras pampeanas son la tumba de cadáveres sepultados, insepultos e insepultables. Esta es la primera verdad que, en una máxima abreviatura histórica, anuncia la naturaleza siniestra en *Radiografía de la pampa*.³⁴¹

La segunda –e indisociable de la anterior- es que esa tierra-tumba es también, ella misma, tierra-cadáver. Como cuerpo en el que el conquistador ejerció su afán de dominio y propiedad, la tierra no es más que un despojo, huella de la huída de los perseguidos y aniquilados, gran cadáver ella misma, inexpresiva tierra baldía que sólo contaría como el “botín que más tarde podría ostentarse en calidad de trofeo” y que, como abstracto y

³³⁹ Ibidem, p. 34

³⁴⁰ Ibidem, p. 78

³⁴¹ Qué no habría dicho su autor a propósito de esas aguas del Río de la Plata donde un horror histórico perfeccionado hizo posible y dio realidad a la figura, lógicamente imposible, de una tumba de insepultables.

homogéneo ‘espacio’ adquiriría valor metafísico. Pero antes de concentrarnos en esta segunda emergencia de la naturaleza siniestra, es preciso destacar no sólo que, para Martínez Estrada, es la muerte, y no el verdor de la naturaleza, lo que desde la tierra-tumba de la pampa nos sube hasta el cuello, sino también que -en este momento del devenir del concepto de naturaleza, al menos- el mero intento de atribuir esa marcha ascendente de la muerte a una simple determinación negativa del medio natural no podría sino ser comprendido como una fuga imaginaria frente al carácter horroroso de la verdad que la imagen siniestra ha revelado. Martínez Estrada lee con miedo esa naturaleza siniestra que anuncia la ominosa presencia de la muerte, pero no la lee -aquí- como un mero factor superior en fuerza, ni como un difuso exceso frente a la ideación, sino como encarnación del horror racionalmente organizado y sistemáticamente implementado por la lógica de conquista que guió el poblamiento de estas tierras, y que la historia sucesiva no ha hecho más que perfeccionar. Y es porque muestra el perfil cadavérico de las fantasías positivas alimentadas por la razón conquistadora -riqueza, dominio, progreso- que la “llanura destructora de ilusiones” anuncia una verdad. Esa verdad, la verdad que revela la tierra al imponerse como muerte, no es la de un suceso por-venir sino la de la actualidad de lo humano; pero esa verdad no compete exclusivamente al hombre sino también a aquello que el hombre ha desocultado en modos singulares de relacionarse con los objetos. Y si la tierra es verdadera como muerte es porque ella misma es un gran cadáver históricamente producido.

La naturaleza siniestra que se anuncia como tierra-cadáver no es natural, ella es un producto de la Conquista, verdadero dato originario del que parte el razonamiento de Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa*. La conquista es lo primero, es el punto de partida inexcusable para el análisis de la actualidad americana; eso es lo que postula el inicio de este texto al que injustamente se ha acusado de cultivar la nostalgia por un edénico paraíso perdido al que sería posible retornar³⁴². Él no comienza ni con la descripción de otra vida anterior y ajena a los modos del conquistador, ni con el análisis de las fuerzas telúricas; empieza en una América siempre-ya “descubierta” que nació como objeto de una victoria: “este mundo (...) había de tener las formas de la ambición y soberbia de un

³⁴² Sobre este punto volveremos más adelante a propósito de su oposición al primitivismo y su rechazo de las críticas a la civilización basadas en un diagnóstico de decadentismo.

despertar victorioso”, leemos en el párrafo inicial de la *Radiografía*³⁴³. Como África y Asia colonizadas, este mundo americano nació adulto –dirá en el “Prólogo inútil” treinta años más tarde-, nació de un “trauma de dimensión planetaria, como era la invasión y el dominio de unas formas de vida y de cultura por otras completamente exóticas”³⁴⁴. La actualidad de ese mundo resulta incomprensible al margen de aquel quiebre “originario” no en el sentido de que señale el punto en el que esos pueblos ingresan en *la* Historia, sino en el de que con él se funda una “especie” singular de historia, propia de los pueblos colonizados. Enseguida volveremos sobre este pasaje del “Prólogo inútil” en el cual Martínez Estrada señala una discontinuidad en su concepción de la historicidad inducida por una segunda revelación: los libros escritos por los colonizados y no por los amanuenses de los colonizadores.

Destaquemos por el momento únicamente que la conquista de América constituye el dato originario de la reflexión estradiana ya en la *Radiografía de la pampa* y que ese comienzo no debería resultar indiferente a la hora de evaluar su “fatalismo telúrico”. Atendido en su complejidad interna ese telurismo produce una conceptualización de la historia mucho más compleja y verdadera que aquella idea de lo histórico como independiente *de* y ajeno *a* la inmutabilidad del orden natural, asumida de una vez y al principio del razonamiento. Y es más verdadera, en primer lugar, porque las sentencias sucesivas y contradictorias que la van tramando señalan al concepto y a la reflexión más que como lugares donde la verdad es poseída -y lo es adecuadamente-, como instancias que propician su expresión/producción lingüística y conciente. Y, en segundo lugar, precisamente porque se opone al fatalismo de creer que en el concepto predominante de historia como dominación de la naturaleza se halle definido el destino de lo propiamente humano.

Si Adorno y Horkheimer leyeron *La Odisea* como la mítica narración de la salida del mito en la que se preanuncia la noción occidental de Historia, Martínez Estrada lee la conquista de América como una “Trapalanda” en la que la Historia retrograda en naturaleza y el sujeto victorioso cae presa de la naturaleza sometida. Como la fiera, “que ambiciona el dominio de la naturaleza”, que “avanza hacia el mundo embravecida de no tener aliados ni compañeros”³⁴⁵, el conquistador no busca entablar relación con este mundo sino someterlo a sus exigencias, “creando a su albedrío, libre, suelto”, “como un ser abstracto que hubiera

³⁴³ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 9

³⁴⁴ Martínez Estrada, E.: “Prólogo inútil”, op. cit., p. 18

³⁴⁵ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 21

de recomenzar la historia de la especie”. Para él “la distancia era un valor”³⁴⁶. “Trabajar, ceder un poco a las exigencias de la naturaleza era ser vencido, barbarizarse. Así nació una escala de valores falsos y los hombres y las cosas marcharon por caminos distintos”³⁴⁷. Ya no era posible “esperar nada de lo que la tierra suele dar cuando el hombre la puebla y establece en ella su vida, cuando las cosas ya hechas comienzan a andar y el hombre las sigue”. Ella se transforma, por el contrario, en vacío inexpressivo, mera extensión, que cobra el aspecto ilusorio, maravilloso, de un promisorio botín cuya posesión habría de liberar a su dueño de su soledad y garantizarle el señorío. Señor, con el título de propiedad en la mano, el había garantizado su independencia: “(h)abía tomado posesión de todas las tierras; era el Conquistador un héroe sobre un país vencido, donde sólo tenía que pedir a su capricho”³⁴⁸; gracias a esa independencia había igualado todo a posesión actual o posible (“siempre eran cantidades de la misma especie”), y con ella había conquistado –también– la eternidad de un miedo despojado de toda trascendencia.

Los nuevos bárbaros son “seres bidimensionales, sin ideal, sin afanes espirituales, sin inquietudes; y en cambio con miedo”³⁴⁹. En su antitrascendentalismo ellos cultivan una nueva idolatría: la de las “cantidades inmensas” ¿Qué significan estos nuevos ídolos? “Significan civilización”³⁵⁰, dirá Martínez Estrada en aquel texto sobre la técnica al que hacíamos mención más arriba y donde las divinidades en cuestión no son ya las de las cantidades inmensas sino esos “sésamos para abrir puertas atrancadas” producidos en serie en las modernas sociedades de masas, y que ya no están hechos a imagen y semejanza del hombre sino que convierten al hombre en un ser mentalmente organizado a su imagen y semejanza. ¿Por qué se postra el hombre ante ellos? Porque, como antes, “necesita aún hacerse propicias las fuerzas que lo destruyen” y “nunca supo hacerlo de otra manera que postrándose”, pero si “antes creía en lo que surgía de su corazón o de su cerebro; ahora cree en lo que llega a sus manos desde los talleres de fabricación en serie”³⁵¹. Eso que llega es un nuevo amo que realiza su negocio trayendo y produciendo satisfacción: las divinidades tecnológicas son cada vez más “categóricas, triviales y agradables” y el hombre de las

³⁴⁶ Ibidem, p. 12

³⁴⁷ Ibidem, p. 10

³⁴⁸ Ibidem, p. 13

³⁴⁹ Ibidem, p. 18

³⁵⁰ Martínez Estrada, E.: “Técnica”, en op. cit., p. 154

³⁵¹ Ibidem

modernas sociedades de masas se postra ante esa voluntad sin reflexión, sin hesitación, sin escrúpulos que es, por antonomasia la voluntad de la máquina:

“Entendemos por voluntad en la máquina la realización de una tarea, no importa cuál, ajustada a un propósito de antemano. El trabajo con arreglo a un plan. Correr por railes, machacar un remache, soldar cajas de hojalata. Cualquiera de estas acciones está previamente trazada con matemática seguridad.”³⁵²

Esa seguridad matemática científicamente garantizada, la escasa severidad de los nuevos ídolos, y la capacidad de efectivizar la promesa de confort que traen consigo, los diferencian de sus antecesores. Y, sin embargo, en la idolatría de las cantidades inmensas ya estaba presente esa voluntad maquinal que no es renuncia a la voluntad humana sino reducción del hombre a la voluntad irreflexiva e indiferente del dominio: “Ignacio de Loyola se había propuesto una victoria que exigía también cerrar los ojos, anular la reflexión, no pensar, sino obrar con un fin”³⁵³, y es

“el sistema de dominio de Felipe II y de Ignacio de Loyola [el que] ha sido adoptado por el neonacionalsocialismo de los países imperialistas. De ellos se apropió brutalmente Hitler, precipitándose a consumarlos por métodos de conquista por las armas, para cuya osadía contaba con esas fuerzas de la barbarie que Sarmiento vio aflorar en suelo americano, pero que constituía(n) el subsuelo de la misma civilización capitalista”.³⁵⁴

El hombre convertido en máquina, que era ya el hombre de la conquista, ha “dejado de ser un hombre, un ser humano, para ser un vehículo que transporta una voluntad, que está en marcha para algo.”³⁵⁵ Pero esa voluntad en la que el hombre desaparece es también el hombre, aquel que se realiza, que afirma su humanidad en la imposición de la voluntad de dominio. *Porque* esa definición de la humanidad depende de la posibilidad de imponerse, es decir, porque se define como voluntad de poder³⁵⁶, el hombre debe someterse a los abrepuestas universales o a las cantidades inmensas, postrarse ante aquello que le ofrece “la dominación como fin”. Pero, por ello mismo, la autoafirmación como dominio exige y presupone el sometimiento; y ese movimiento de sístole y diástole que marca el ritmo de la voluntad de poder y rige la sucesión de monarcas, así como la de ídolos

³⁵² Ibidem

³⁵³ Ibidem, p. 155

³⁵⁴ Martínez Estrada, E.: *Sarmiento*, Bs. As., Sudamericana, 1969, p. 95

³⁵⁵ Martínez Estrada, E.: “Técnica”, op. cit., p. 155

³⁵⁶ “El hombre es el animal suicida por antonomasia, y su voluntad de poder, que para Nietzsche era la afirmación de la vida, para Schopenhauer era la voluntad de cesar de vivir.” (Ibidem)

(desalojo, derrocamiento), parece agrandar a la naturaleza -dice Martínez Estrada- porque son sus leyes las que se imponen con la adoración del supermundo técnico:

“Esos ídolos que veneramos son hijos legítimos de la destrucción, de la vindicta de la naturaleza (...) Dominada la naturaleza por los demiurgos de la ingeniería, le restituyeron por ese camino su cetro e hicieron que la materia inorgánica, articulada, móvil, precisa, parlante, vidente pero sin alma, comenzara el ciclo inverso al de la creación: el de la destrucción, que no tiene por que diferir en los métodos ni en el proceso, de aquel primero”,³⁵⁷

y que tampoco tiene por qué ser retrógrada si le es más fácil serlo por las mismas vías naturales del progreso...

“A la creación por la naturaleza seguiría la destrucción por la naturaleza sin marcha atrás, sino con arreglo a las mismas fuerzas creadoras. *Pero ¿es de verdad naturaleza ese mundo mecánico, producto de la inteligencia y de la laboriosidad del hombre, de su miedo cruel perpetuado a través de la imposibilidad de librarse de sus ídolos? Es la naturaleza muerta, es el cero de lo que yace bajo tierra en la gota del mineral, lo que no vive.*”³⁵⁸

Esa naturaleza que coincide con el impulso autodestructivo de la civilización, no es natural. La naturaleza que ejerce su “venganza” primero como idolatría de las grandes cantidades y luego como civilización técnica es la naturaleza dominada, la naturaleza históricamente reducida -por la lógica predominante en la historia efectivamente acaecida- a víctima sacrificial. Aquella naturaleza “con su lógica propia” a la que a veces alude Martínez Estrada, no podría vengarse porque ya no existe. La que se venga, la que vuelve como espectral condena sobre lo humano, es el residuo del rito de sacrificio cotidiana y contemporáneamente celebrado por la civilización.

En *Radiografía de la pampa*, Trapalanda es la incorpórea e ilusoria tierra del valor y la riqueza inmediata donde la verdad, la tierra-cadáver, ilimitada y vacía, y la soledad, no se advierten, “pues forma(n) como la carne y los huesos del que va andando: materia inadvertida en que bulle un sueño derramado por los bordes de lo que contiene la realidad”³⁵⁹. Como en la Filosofía positiva de la Historia que logra sublimar en la eternidad del espíritu la tragedia de la caducidad, en Trapalanda no existen ni la miseria ni el dolor de

³⁵⁷ Ibidem, p. 154. La semejanza de este planteo con el que realizan Adorno y Horkheimer en los “Esbozos” con los que finaliza *Dialéctica de la Ilustración* es asombrosa: “Lo que amenaza a la praxis dominante y a sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada” (“Hombre y animal” en *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 299)

³⁵⁸ Martínez Estrada, E.: “Técnica”, op. cit., p. 154 (El subrayado es nuestro)

³⁵⁹ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 14

los cuerpos singulares, ni el hambre, ni la desesperación, ni la muerte, “nada de esa penuria era la realidad; la realidad era la conquista de un mundo”.³⁶⁰ Y la conquista de ese mundo significó, en primer lugar, la toma de posesión de la tierra usurpada al aborígen, que, ni vivo ni muerto, quedó replegado como esa fuerza informe de lo inánime siempre amenazante de una civilización “que se ha encerrado en recintos herméticos, creados así por el temor del conquistador” y de los cuales ya no fue posible salir: “aislarse y contemplarse con recelo es el gran mal de la soledad y de la ignorancia, y la clave para interpretar los enigmas de Suramérica”.³⁶¹ Ese aislamiento, en el que se prolonga un miedo que es la contracara necesaria de la victoria –“pensar cómo se triunfa es haber renunciado a toda esperanza” dice Martínez Estrada- es el índice de los baches abiertos en la historia nacional y que, aquí, están tan lejos de ser erupciones de la naturaleza virgen en medio del empedrado, como aislados restos de barbarie desperdigados en la trama de una saludable civilización. Los baches que arruinan la Historia de la Civilización en América son historia concentrada y exponentes ilustres de esa misma civilización, o mejor, son el negativo fotográfico que esa Historia no puede revelar y que la radiografía querría volver imagen reteniendo su carácter de “negativo”; es decir, sin positivizarla, sin llamarla con un nombre propio -que la traicionaría- sino rodeándola con nombres enloquecidos que se van metamorfoseando y que en esa metamorfosis van señalando el sitio en el que debería anunciarse la verdad.

Ahora bien, aquel aislamiento, que no separa los cuerpos de los cadáveres sino que garantiza la indefinida prolongación de los cadáveres dentro de los cuerpos, se asocia, en lo que respecta al concepto de trabajo, al problema del distanciamiento, de la incomunicación como un modo, el dominante, de comunicación de los hombres entre sí y con su medio, en un mundo reducido a cantidad y equivalencia. Uno de los exponentes sociales de ese mundo semejante sin semejantes es el “guapo”, cortado de lo anterior y de lo que sigue e incapaz de “influir sobre los demás sino atajándoles el paso”³⁶²; y a propósito del cual Martínez Estrada despliega uno de los motivos críticos de esa noción de indiferencia y desafección que más arriba asociábamos al concepto dominante de mediación y en confrontación con la cual destacábamos las potencialidades críticas de las nociones de

³⁶⁰ Ibidem, p. 22

³⁶¹ Ibidem, p. 79

³⁶² Los entrecomillados que siguen corresponden a las páginas 109 y 110 de *Radiografía de la pampa* (op. cit.)

afinidad y de mimesis. Como el conquistador, el guapo “no recibe influjos del mundo ni trabaja para él”, él es el “macho”, al que se le ha amputado lo femenino y lo infantil, y que ya no puede combinarse con las cosas sino a través de una imposición que no motiva el desprecio ni atenúa la compasión. Ser “privado de órganos de relación y de comprensión”, el guapo nunca queda satisfecho porque no se impregna, y en cada hazaña parece que recomenzara. Pero ese recomienzo, vuelve a aparecer, cada vez, como un comienzo absoluto, desgajado, ex nihilo, indiferente a un mundo que no podría afectarlo y que le concede una apariencia de libertad incondicional que, sin embargo, depende -para persistir- de la sobrevivencia de ese mismo mundo y se encuentra atada a él. Y esa atadura fatal propiciada por la desafección es una de las cuestiones centrales que Martínez Estrada aborda en la tríada soledad/distancia/miedo.

No todo contacto es comunicación, ni son iguales todas las fronteras. Las hay vivas, que, como la piel, registran el roce y las vibraciones casi imperceptibles pero constantes que se dan del otro lado, pero también hay fronteras que son terrenos baldíos, diques de contención o espacio neutro, detrás de las cuales sólo podría haber un vacío, una “nada” que medra en las sombras. Las fronteras de los pueblos aislados del sur de América son del segundo tipo, y la unidad de medida de las distancias que los separan “no es la vista ni el afecto, ni la rivalidad: es la medida geográfica, la milla, el kilómetro, la legua y las horas de viaje”³⁶³ por un camino que no interesa como camino, que es mero espacio a recorrer y donde de lo que se trata es de llegar lo antes posible. Así es que “(s)e sale de un pueblo y se entra a otro borrando tras los pasos lo que se deja atrás. Se marcha sin recuerdos y es más fácil seguir adelante que regresar. El viajero nunca vuelve la mirada, si no es de temor”.³⁶⁴ Pero ese temor indefinible que se coagula en aquellas fronteras indiferentes y en estas distancias vacías no es natural. Es el que engendra la tierra-cadáver, que es la tierra-valor, la tierra vencida que deglute a su conquistador obligándolo a operar en función de una materia muerta, abstracta, siempre idéntica a sí misma e inmutable aún cuando se echa a andar, convertida en ganado. Entre el fijismo de la tierra y la movilidad del ganado se establece la misma relación que entre el capital industrial y el capital financiero: se trata de la continuidad de lo muerto que se prolonga no sólo en aquellos que padecen la explotación sino también en los que la practican. Nadie escapa al cadáver, cuya fuerza plástica es la de

³⁶³ Ibidem, p. 98

³⁶⁴ Ibidem, p. 100

una violencia indiferente que mata sin juzgar, que daña sin odio³⁶⁵ y que, precisamente por ello es aún más siniestra, es decir, aparentemente ajena a la vida y, sin embargo, demasiado próxima a lo que la vida a llegado a ser.

Es de esa pavorosa proximidad de lo que hablan la historia mineral y la naturaleza siniestra. La verdad de esas imágenes radica en mostrar a todo lo que parece vida como imperio de la muerte y al imperio de la muerte como la pobre actualidad de una vida encerrada en el círculo del dominio. “Cuanto más ansió el hombre de la pampa, más esclavo fue, encerrado en un círculo de alambre de púa” – escribe Martínez Estrada al comienzo del apartado sobre las famosas “fuerzas telúricas”-, él

“(c)ree dominar un sector de la realidad, sobre la que acaso ejerce señorío, y está convertido en instrumento de esa realidad que no tiene salida al mundo. Pues no es ni siquiera dichoso (...) Lo que le circunda expresa su natural idiosincrasia (...) pues las cosas que hizo quedaron con la señal de sus manos; pero él es exponente de lo que le circunda y ya tiene la forma acabada de lo informe. A esto podemos llamar un círculo de alambres de púa”³⁶⁶

A partir del hecho primigenio de la conquista, el telurismo, la inexpresividad del paisaje y de la tierra-muerte-placenta, se resignifica como imagen de la producción histórica de un terreno baldío que reclama sus derechos, que son los derechos de la muerte, sobre la vida; pero es una imagen que, sobre todo, muestra a los derechos de las formas dominantes de la vida como derechos de la muerte. De allí que el desciframiento de la esfinge nacional no se satisfaga con la denuncia de un mal producido antes, sino que le competa, ante todo, la actualidad de la violencia en las formas aparentemente inviolentas de la cultura civilizada. Trapalanda es la conquista de América del sur en sus modos peculiares de darse. Pero Trapalanda no es pasado:

“Vivimos con aquellas minas de Trapalanda en el alma. El antiguo Conquistador se yergue todavía en su tumba, y dentro de nosotros, mira, muerto, a través de sus sueños frustrados, esa inmensidad promisoría aún, y se le humedecen de emoción nuestros ojos. Somos su tumba y a la vez la piedra de su honda.”³⁶⁷

La pesadilla no viene sólo desde el fondo de los campos y del pasado, la pesadilla está *aquí*, y precisamente debido a eso es una verdadera pesadilla:

³⁶⁵ En *Radiografía de la pampa* la violencia indiferente del capital suele aparecer transfigurada en imágenes geológicas que a veces se vuelven un paralelismo explícito como en el siguiente pasaje: “La fertilidad de ese mundo primitivo es el mineral; y la ingeniería y la sociedad anónima, como fuerzas igualmente mundiales, la utilizan; no el hombre. El hombre es una herramienta que se deteriora en este trabajo en que están asociados el capital y el subsuelo” (Ibidem, p. 128)

³⁶⁶ Ibidem, p. 134

³⁶⁷ Ibidem, p. 15-16

“El sueño actual de la casa propia sin los instintos de la residencia, es la forma degenerada y burguesa de aquellos ímpetus de gran señor (...) El tercer ángulo del triángulo es la sepultura, en la que el hombre penetra entero, sueños y carne, en condición de materia inánime, de tierra, de lugar”.³⁶⁸

Él ha reducido la tierra a valor y renuncia a la vida hundiéndose “dentro de ese único valor igual a su cadáver”. A pesar de su nombre clawnesco, lejano a las ampulosas pretensiones de una *Odisea*, la historia de Trapalanda es una historia grave que, como el *Facundo* o el *Martín Fierro*, no puede ser leída sin que un escalofrío recorra nuestra espina dorsal. En ese temblor, remoto e inmediato, se anuncia la actualidad de Trapalanda. *Trapalanda está aquí*. Pero ¿qué es “aquí”?

Verdad y falsedad de la Historia Universal

“Si la vida del indio es clandestina, la historia de Suramérica es apócrifa” decía Martínez Estrada en el pasaje con que iniciábamos el párrafo anterior. “Aquí” es, entonces, “América”, donde cualquier drama de bella unidad no podría sino ser producto de una pirotecnia de la imaginación sobreimpuesta a una realidad que, aquí, es la realidad de los baches, de las discontinuidades, y de los personajes ausentados de la trama, que son la contracara de las peripecias, aventuras y sueños de aquel “Señor” semejante sin semejantes. Hay que reflexionar sobre la historia de Mitre, hecha de biografías de grandes héroes épicos, porque, al no poder componer la historia de la nación como algo más que una sumatoria de hazañas individuales, esa historia dice -a su modo- la verdad, en tanto señala sintomáticamente los baches. Pero también en tanto registra como datos “positivos” esas biografías. El único problema es que Mitre llame a *esa* historia cuando “técnicamente en estas regiones no hubo nadie ni ocurrió nada”. Técnicamente en América no hay historia, porque *esa* historia, que es la historia de gestos de imposición heroica, prosigue aquella lógica de conquista y dominación que ya no es posible diferenciar de la presunta inmutabilidad del orden natural. En América no hay historia porque la historia americana es la historia de la conquista y la conquista comprime las acciones humanas en la lógica circular del dominio, que es “eterno” en la continua transformación y mejoramiento infinito de los medios técnicos de sometimiento. Y es el horror de esa historia atrapada en la

³⁶⁸ Ibidem, p. 17

inmutabilidad lo que revela la naturaleza siniestra en *Radiografía de la pampa*; tal nuestro argumento en el apartado precedente.

Pero ¿puede el horror de una historia que no es historia quedar circunscripto a nuestro país y a Suramérica como si estas naciones hubieran quedado fuera de una historia que sí es propiamente histórica en algún otro lugar? De otro modo y retomando una formulación anterior: si la verdadera historia americana no podría componerse como un drama de bella unidad ¿podría hacerlo la europea? El diagnóstico de inhistoricidad que Martínez Estrada traza en *Radiografía de la pampa* para nuestra realidad nacional en particular pero que constantemente traspasa las fronteras para adquirir dimensiones continentales ¿no se forja al trasluz de un concepto universalmente válido de La Historia, cuya inaplicabilidad en esas tierras sería lamentada como una suerte de insuficiencia de la realidad americana? Estas preguntas nos dan la ocasión para retomar ese señalamiento realizado por Martínez Estrada en su “Prólogo inútil” a propósito de una discontinuidad en su concepción de la historicidad propiciada por la lectura de libros que -como *Los condenados de la tierra*, de Fanon- intentaban conceptualizar en su especificidad la experiencia histórica de los países colonizados. Si en ese prólogo la revolución de Urriburu en 1930 aparece como develadora de “una imagen oculta, un rostro desconocido de la república Argentina”, estos estudios “acerca de la historia o de la biografía, mejor dicho, de los países de África” son presentados, allí, como los portadores de una segunda revelación:

“Ha sido después del conocimiento de los libros escritos por los colonizados, y no por los amanuenses de los colonizadores, reveladores de la verdad verdadera de los países proletarios de África, cuando hemos advertido que existen diferentes tipos, podríamos decir especies más que variedades, de historia; y que los valores y las consecuencias lícitamente aplicables a los viejos pueblos de la cultura grecolatina no podrían aplicarse a los pueblos de América, de África y de Asia colonizados, cuya vida natural, antropológica, había sido quebrada por un trauma de dimensión planetaria, como era la invasión y el dominio de unas formas de vida y de cultura por otras completamente exóticas”.³⁶⁹

La singularidad de los países americanos no residía en haber quedado afuera de la historia o en haberse saltado etapas del decurso lineal de una única historia universal; era, en cambio, esa misma universalidad de la historia la que aparecía, ahora, como el falso presupuesto que ocultaba la discontinuidad esencial entre dos tipos o “especies” de historia:

³⁶⁹ Martínez Estrada, E.: “Prólogo inútil” en op. cit., p. 18

una que hace todo su recorrido desde la infancia a la madurez y otra que nace tarde, en la adultez, del acto inaugural de la violencia, y que carece de infancia. Esto es lo que, según el “Prólogo inútil”, Martínez Estrada comprende luego de la catarsis de *Radiografía de la pampa*.

Y, sin embargo, si es cierto que al hablar del pasaje de Europa a América como una regresión de la historia a la naturaleza o como una regresión en la historia (de la adultez a la infancia) parecería, por momentos, proponer allí un concepto unívoco y universal de Historia, no es menos cierto que el sentido de ese concepto no es invariante a lo largo del texto. Es más, en algunas de esas mutaciones están anticipadas dimensiones del problema de la historicidad que Martínez Estrada sólo reconoce concientemente con posterioridad y que complejizan, incluso, el dualismo de la tipología propuesta en este prólogo de 1964. Una de esas dimensiones es, como ya indicamos, la que señala las *peculiaridades* de la historia nacional en pueblos originariamente fracturados por una violencia demasiado masiva como para poder enterrar a sus muertos integrándolos en la trama de un drama fratricida.³⁷⁰ El otro elemento, aparentemente divergente en su sentido, es la *universalidad* de ese destino de inhistoricidad para una historia de la civilización que se despliega, a escala mundial, como progresivo e ininterrumpido dominio del mundo. Y ambos elementos se articulan en el carácter originario que la conquista, como Conquista de América y como lógica de la dominación y el señorío, tiene en *Radiografía de la pampa*.

La experiencia de la colonización funda una especie singular de historia, que Martínez Estrada describe en una Trapalanda a la que a veces concibe como una regresión hacia la naturaleza, y otras como el producto de una venganza de la naturaleza vencida en la que la historia nacional muestra su faz siniestra y verdadera; América no es Europa, aquella no ha enterrado todavía a los muertos que produjo la empresa apropiacionista y éstos revelan la verdadera fisonomía de las supuestas fuerzas vitales del presente. Y, no obstante, esa historicidad singular de un país latinoamericano conquistado habla allí, también, del destino universal de la historia bajo esa lógica de conquista que vuelve a todo objeto de apropiación: “en las urbes mundiales sin historia el patriotismo es apenas un

³⁷⁰ Situando -y sitiando- la violencia en el pasado, ésta se hubiera garantizado un camino despejado para alzarse sobre los despojos sin redimirlos; pero con la negación lisa y llana de esos restos, fragmentos enteros de realidad caían en la subconciencia y la pobreza del estado actual podía repetirse indefinidamente, despojada, incluso, de los nombres que pudieran mentarla.

sentimiento de poder y de propiedad”³⁷¹, dice Martínez Estrada en profunda sintonía con la crítica del nacionalismo elaborada por Adorno. Y es que las paradojas internas de la lógica del dominio que, partiendo del hecho singular de la Conquista de América, aquél despliega en el texto que estamos comentando, tiene profundas concordancias con la dialéctica de la razón occidental que unos años más tarde compondrían Adorno y Horkheimer a propósito de la Ilustración, y conduce a una conclusión que Martínez Estrada enunciará explícitamente en *Sarmiento* o en *Análisis funcional de la cultura*: tampoco para Europa es verdadero el concepto de historia universal ni como ininterrumpido y continuo mejoramiento de la vida ni –tan siquiera– como historia, en tanto también la “historia” europea se reduce a un mero mejoramiento de lo mismo que excluye toda transformación cualitativa. No hay tal universalidad de la historia. O mejor, esa gradiente hacia sucesivos perfeccionamientos que Herder y Kant concebían como el proceso histórico de la humanidad, y “que puede correctamente denominarse ‘plan providencial en la historia’”, asociada a aquella noción de cultura como el “proceso de continuas y sucesivas conquistas de niveles cada vez más altos para toda la especie humana [que configuró] una nueva noción de destino ineluctable que en Hegel alanza su más alta y luminosa expresión metafísica”³⁷², es falsa. Mitología de los vencedores³⁷³. Y, sin embargo, en tanto toda la historia actual de la humanidad se articula bajo el principio de la dominación, la universalidad de la historia como repetición del dominio es verdadera, y la especificidad de las naciones americanas sólo podría establecerse determinándola concretamente en relación a ese horizonte de universalidad. “Cuanto mayor ha sido el crecimiento de lo que corresponde a la historia del dominio –político o capitalista– de Europa en América, lo intelectual, poético y emocional ha disminuido”³⁷⁴, dice Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa*; “esas fuerzas de la barbarie que Sarmiento vio aflorar en suelo americano (...) constituía(n) el subsuelo de la misma civilización capitalista”³⁷⁵, escribía en aquel pasaje de su *Sarmiento* que mencionábamos más arriba, y que, a modo de cierre del presente apartado complementamos ahora con otro proveniente del mismo libro, escrito en 1946 y

³⁷¹ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 237

³⁷² Martínez Estrada, E.: *Análisis funcional de la cultura*, op. cit., p. 13

³⁷³ En *Radiografía de la pampa* Martínez Estrada utiliza esta expresión para referirse al Derecho (cfr. p. 138), en una aproximación muy cercana a la que había realizado Benjamin en “Para una crítica de la violencia” (*Iluminaciones IV*, op. cit.)

³⁷⁴ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 172

³⁷⁵ Martínez Estrada, E.: *Sarmiento*, op. cit., p. 95

prácticamente equidistante de la *Radiografía* y del “Prólogo inútil”, donde Martínez

Estrada retoma la cuestión de la singularidad y la universalidad del caso suramericano:

“Nuestro desquicio (el argentino) es semejante al de esos países creadores de progreso y de cultura (Europa y EEUU), porque el conflicto entre civilización y barbarie corresponde en definitiva a una estructuración falsa e injusta, desde el punto de vista humano, de los bienes sociales. Las conclusiones que pudimos extraer para el status suramericano son igualmente legítimas para el status mundial, y si aquí se revelaban en sus formas primarias y groseras, doquier estaban en pugna las mismas fuerzas positivas y negativas los resultados habrían de ser los mismos. El salto atrás es ahora la misma marcha de la civilización construida sobre la base de la injusticia y la codicia a gran escala. El examen de nuestro caso particular adquiere valor general ahora”³⁷⁶

Pero “ahora” ya era antes y si en *Radiografía de la pampa* la “historia de la colonización es la marcha de espaldas”, no era porque los barcos que venían de Europa retrogradaran a naturaleza a medida que se iban acercando a América, sino porque con ellos venía esa “segunda naturaleza” del dominio racional técnicamente administrado que es la barbarie civilizada, y con cuya “dialéctica” culmina aquel libro que comienza planteando las paradojas de la historia *de* la conquista de un mundo y de la Historia *como* conquista del mundo. Aquella civilización bárbara no se define, dirá Martínez Estrada en *Análisis funcional de la cultura*, por la finalidad con que está orientada ideológicamente, sino por la naturaleza y función de sus instalaciones fabriles, o mejor, esa orientación técnica es ella misma su propia ideología. Por eso, en lugar de apostar a la gestión técnica como medio de superación de los déficits culturales de la nación –tal como proponía Canal Feijóo- Martínez Estrada indagará –como veremos en el próximo apartado- las frágiles potencialidades críticas de la cultura entendida no como bien de consumo o propiedad sino como un fermento relativamente inaparente, fragmentario, anhelante, e irreductible a la unidad, que no puede constituirse tampoco en el objeto de una planificación, y en cuya vulnerable autonomía rebelde se cifraría una parte importante de las posibilidades de construcción de una realidad libre y justa. Sólo que esa vulnerable práctica relativamente autónoma tendría poco de ese “heroísmo” que le “esculpe a la realidad un nuevo rostro” sometiéndola a la “ley de la voluntad” presente que tanto Canal Feijóo como Sebrelli reclamaban; ella se asocia, antes bien, a una cierta atención a esos cuerpos fríos que, insepultos, nos siguen atormentando; y que aún no han sido redimidos.

³⁷⁶ Ibidem, p. 36

Si –como dice Martínez Estrada en el pasaje que citábamos anteriormente- el conflicto entre civilización y barbarie corresponde “a una estructuración falsa e injusta”, esa redención supondría, sin duda, la transformación de una estructura social que –como diría Sebrelí- somete al hombre; pero, para Martínez Estrada someterlo es también constituirlo en Señor y asociarlo a esa lógica de un progresivo dominio técnico sobre el mundo que es la que terminó constituyéndose en eje axial del sometimiento como esclavitud satisfecha. Educar más al pueblo es someterlo y

“se le ponen cerrojos a la jaula cuando se le enseña que adquiere un saber con que podrá dominar (...) Es toda una cultura de la servidumbre dogmática al progreso y no a la justicia (...) sistema de servidumbre en la libertad o, como dijo Max Weber, ‘de esclavitud sin amos’.”³⁷⁷

Así, para Martínez Estrada, la redención no reclama nuevos sujetos de la dominación que imponen su voluntad sobre el mundo y el pasado, pero tampoco lugonianas individualidades a las que ha sido revelado un misterio indigestible por los paladares toscos de la masa. La posibilidad de esa redención se asocia, más bien, a ese tipo de compromisos colectivos hacia la interrupción del dominio que surgen cuando el presente es atravesado por el anhelo de una justicia pendiente que reberbera desde el fondo de esos campos y esas aguas que están aquí, entre nosotros. Y si los intelectuales tienen una tarea específica en ese colectivo anhelo redentor, ella no consiste en iluminar a la masa unificando y planificando su deseo -entendiendo por libertad la que “se arrogan ellos mismos de privar a los otros de la suya”³⁷⁸-, sino en cumplir con un deber que tiene tan poco de heroísmo como de profesionalismo y que, por el contrario, tiene mucho de un tipo de perseverancia que sólo puede sostenerse como autoimplicación vital.

“Ante todo y por sobre todo, el pensador y el artista tienen una misión intransferible, superior a su voluntad, que es la de revelar lealmente aquello que suscitan en él las cosas del mundo en el que vive”³⁷⁹, dice Martínez Estrada en el prólogo a *La cabeza de Goliat*. No es ni de la gratuidad de la reflexión ni de la impotencia de la conciencia de lo que aquí se habla, sino de una reflexión que no es una vana ejercitación de la voluntad, y de un trabajo que la conciencia realiza pero del cual no es causa suficiente, sino que se presenta, más bien, como la continuación de una comunicación con los cuerpos

³⁷⁷ Martínez Estrada, E.: *Análisis funcional de la cultura*, op. cit., p. 83

³⁷⁸ Martínez Estrada, E.: *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Bs. As., Losada, 1983, p. 10

³⁷⁹ *Ibidem*

circundantes que allí prosigue y que allí, sólo allí, podría advenir a la palabra, surgir como expresión verbal. Si así concebido el trabajo reflexivo de la conciencia se manifiesta como una potencia singular que tiene poco de imposición, él tiene aún menos de ese desapego ascensorial con el que suele asociarse la figura del héroe-martir. El intelectual de Martínez Estrada no cumple su misión porque se sobreponga a sus necesidades sino que realiza su tarea precisamente allí donde asume su necesidad de ensayar la expresión conceptual de una experiencia histórica singular. No es el héroe que se eleva por encima del tiempo sino el simple mortal que comprueba, como decía Ferrer, que “ya no hay tiempo”, y que es preciso empezar a atender a la complejidad de lo real, “traerla a conciencia”, como escribe Martínez Estrada -y no someterla a los dictámenes de la conciencia- “para que deje de atormentarnos”.

La civilización, el criticismo de la cultura y la tarea del intelectual

Como veíamos al comienzo de este capítulo, aquella necesidad de darle expresión conceptual y literaria a una experiencia histórica singular, se le impone a Martínez Estrada, de acuerdo a su “Prólogo inútil”, a partir de una serie de acontecimientos históricos reveladores de una transmutación en las formas de dominación por la cual el despotismo podría vestir “el disfraz de la libertad de prensa, el oscurantismo, el antifaz del Siglo de las Luces, el comercio de esclavos, la domesticación mental del obrero y del profesional para consagrar en el alma moderna la servidumbre antigua del cuerpo”.³⁸⁰ Se trataba, por supuesto, de aquel nuevo tipo de sometimiento satisfecho e incluso placentero que no requería necesariamente el rigorismo de sistemas políticamente totalitarios y que en “La industria cultural” Adorno y Horkheimer habían descripto como uno de los engranajes necesarios –bajo las actuales condiciones de explotación- del correcto funcionamiento de las modernas y democráticas sociedades de masas, en las cuales –decían, citando a Tocqueville- el amo deja libre el cuerpo y arremete directamente contra el alma.

³⁸⁰ Martínez Estrada, E.: *Análisis funcional de la cultura*, op. cit., p. 107

Al nuevo mecanismo ideológico dominante se había referido Marcuse³⁸¹ con el concepto de “desublimación represiva”: a diferencia de las antiguas formas de control social que operaban exigiendo la represión de un deseo que sólo podía ser “consumado” en una escena imaginaria ocultadora/reveladora de la represión social efectiva, el nuevo amo planteaba sus igualmente categóricas exigencias delimitando el horizonte del deseo a aquellas necesidades cuya satisfacción ya estaba prevista y garantizada en un diagrama sistémico de redoblada eficacia ideológica que funciona “normalmente” en la inconciencia de la represión efectiva. Y es a este perfil singular de la ideología en las sociedades industriales avanzadas al que se refiere Martínez Estrada en aquel texto sobre la técnica que mencionábamos anteriormente, cuando -en una suerte de condensación alucinante- señala que los nuevos ídolos traídos por el capitalismo son categóricos, triviales y agradables. Ellos obligan por coacción fascinante, y su exigencia, que es la exigencia de una participación integral y sin reservas, pero también la garantía de satisfacción y la promesa de poder³⁸², torna aparentemente inútil, injustificada e ilegítima toda resistencia.

Ahora bien, ¿cómo es posible la crítica de esta servidumbre satisfecha que caracteriza a la modernísima, novedosa y robustamente equipada, civilización mecánica y que, al mismo tiempo, responde a una suerte de lógica universal del dominio que parecería consustancial a la civilización tal como ésta se ha dado históricamente y que Martínez Estrada rastrea hasta el modo espartano de la conquista³⁸³? “Es preciso ante todo establecer un distingo esencial entre civilización y cultura, y admitir que en la civilización colaboraron todas aquellas fuerzas de disciplina, ordenación, cálculo, pericia, como colaboraron en la cultura otras fuerzas posiblemente contrarias, o por lo menos obedientes a dictámenes individuales, sin coordinación ni mancomunidad”³⁸⁴, dice Martínez Estrada en *Análisis*

³⁸¹ Marcuse, H.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México D. F., Ed. Joaquín Mortiz, 1968

³⁸² “No es ya el culto medieval del oro (...) Es la voluntad de poder, la posesión de sésamos para abrir puertas atrancadas”. Martínez Estrada, E.: “Técnica” op. cit., p. 153

³⁸³ La diferencia crucial del sistema espartano con el ateniense (que aspiró igualmente a la colonización del mundo) consiste, para Martínez Estrada, en que el primero se sustentaba en la indistinción entre la servidumbre interior y la exterior: mientras que el sistema ateniense incorporaba a los conquistados a título de súbditos, no-ciudadanos, “el sistema espartano no necesitaba someter la conquista, desde que ya el propio pueblo de Esparta estaba sometido, y el gobierno de clase, el de la casta militar-financiera, *se adaptaba tanto a la pequeña comunidad, como al gran Estado o al imperio universal*. La servidumbre no tiene fronteras” (Martínez Estrada, E.: *Análisis funcional de la cultura*, op. cit., p. 81, el subrayado es nuestro). Sólo el segundo –podríamos decir nosotros- produjo una verdadera equivalencia generalizada bajo el mismo principio de dominio que, entonces, pudo aparecer como universalmente válido, sin resto ni exterior.

³⁸⁴ Martínez Estrada, E.: *Análisis funcional de la cultura*, op. cit., p. 95

funcional de la cultura, escrito durante su estadía en Cuba en 1960, y donde el problema sigue siendo, como en *Radiografía* y en *Sarmiento*, el problema de determinar a qué llamar civilización y a qué barbarie, y qué fuerzas podrían ser movilizadas para producir una verdadera metamorfosis en el destino históricamente configurado de mineralidad en el cual un mundo enteramente civilizado –y que ya sólo nombra la barbarie como pasado o exabrupto pasajero- parece ineluctablemente atrapado.

Máquina, civilización y naturaleza se parecen: son un circuito cerrado, imponente, universal. Como la naturaleza, la civilización es el deseo de reposo absoluto. Y, como la máquina –dice Martínez Estrada- la civilización, es eterna: “Ninguna máquina se destruye violentamente por sí, aunque se desgaste. Y prácticamente es eterna e inalterable”³⁸⁵; coincide, así, con la civilización en cuanto a cierta trascendencia frente a la corrupción temporal a la que está sometido lo mundano. Lo que en la historia ha sobrevivido, persistido, lo que tiene la forma de la universalidad, la eternidad y la unidad, es la civilización y no la cultura³⁸⁶. Ésta se encuentra marcada no sólo por la transitoriedad y cierta irrecuperabilidad sino también por la fragilidad:

“La civilización, que ha *conquistado un portentoso grado de autonomía imperativa* (...) puede *sobrevivir* al pueblo que la disfruta, pero la cultura, por autónoma que haya llegado a ser en su organización y funcionamiento, *desaparece* no sólo con los pueblos sino con los individuos”³⁸⁷.

Frente a la fuerza fuerte, imperativa y portentosa de la civilización, los valores de la cultura son “débiles”; y, como la “débil fuerza mesiánica” benjaminiana, ellos remiten a cierta dimensión del secreto y de lo inaparente a plena luz del día que rehuye, no obstante, la jerga de los pactos y de los votos de silencio en la que se cuecen esos misterios apartados de la visibilidad pública que tanto obsesionaron a Lugones y a los cuales, en sus cuentos, sólo tienen acceso en exclusiva los elegidos –cuya nómina habitualmente comienza o culmina en el autor. A diferencia de estos misterios de logia, aquellos débiles valores de la cultura que no pueden competir con “los valores fuertes de las letras y las artes industrializadas en la Bolsa de las mercancías espirituales”³⁸⁸ de los que habla Martínez

³⁸⁵ Martínez Estrada, E.: “Técnica”, op. cit., p. 158

³⁸⁶ “No hay sino *un tipo* de civilización para todos los pueblos, como no hay sino un grupo de ciencias *nomotéticas universales y permanentes*; y en cambio existen numerosísimos tipos de configuraciones de cultura”. Martínez Estrada, E.: *Análisis funcional de la cultura*, op. cit., p. 31 (el subrayado es nuestro)

³⁸⁷ *Ibidem* (el subrayado es nuestro)

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 52

Estrada, aluden a la dimensión del secreto en la medida en que se refieren a un tipo de solidaridad, de saber y de materialidad no dominantes en una sociedad marcada por las asimetrías de poder, y que, para Benjamin, se expresaban en la modalidad del murmullo en medio de los pronunciamientos a viva voz, pero también en medio de esas “peligrosas” verdades primeras celosamente resguardadas y guardadas bajo candado *por y para* una elite. Menos afecto a las imágenes sonoras, la figura a la que Martínez Estrada apela para mentar esa modalidad no dominante es la del “fermento”, figura que, como la del murmullo, alude menos a la indefinición o a la indeterminación, que a una impronta precisa en su orientación crítica, subversiva, pero carente de una unidad preestablecida, y que, precisamente porque no tiene asegurada su vigencia, reclama una práctica de interpretación/actualización constante.

“La ciencia tiene una unidad independiente del hombre (...) la cultura carece de esa unidad, y precisamente en ello, en la *libertad del individuo*, están a un tiempo *su fuerza y su debilidad*”.³⁸⁹ Ella no ha sido planificada, ni organizada, “y su mejor valor es el de un *fermento* desorganizador de las estructuras rígidas.”³⁹⁰ Intentar garantizar su unidad, trascender su irreductible singularidad temporal, o juzgar su valor de acuerdo a los parámetros de la eficacia –que siempre es un *quantum* de eficacia- que rigen las transacciones de las “mercancías espirituales”, supondría someterla a la acción de otras planificaciones más poderosas y eficaces; y, por lo tanto, es *en* –y no más allá de- la debilidad de su existencia como *fermento*, donde residiría la perpetuamente frágil potencialidad revolucionaria de la cultura para interrumpir el nuevo tipo de barbarie gestado por la civilización. No hay más allá del abismo, podría decir, con Benjamin, Martínez Estrada. O mejor: más allá del abismo está la catástrofe, y es precisamente contra ella que es necesario perseverar en el abismo, permanecer murmulantemente sobre él. Pero la figura del fermento sugiere, además, la idea de un calor fertilizante/corrosivo que actúa sobre las estructuras dominantes introduciendo gérmenes de putrefacción, idea que podría ser interpretada como índice de la distancia existente entre la indagación estradiana del potencial crítico de la cultura y aquella exaltación espiritualista y angélica de los valores culturales exacerbada –en nuestro país- con el impacto del arielismo, pero persistente mucho más allá de él. No es sensato esperar que la maquinaria de la civilización occidental

³⁸⁹ Ibidem, p. 100 (el subrayado es nuestro)

³⁹⁰ Ibidem (el subrayado es nuestro)

posea en su mismo montaje la causa motriz para su nueva reorientación –dice Martínez Estrada. Los organismos suelen contener sus propios personales gérmenes de disolución; no las máquinas, cuya peripecia lógica es la descompostura y el desgaste o la avería, eventos previstos ya en el diagrama de la construcción. Así: “las únicas fuerzas que pueden reclutarse para oponerse a este estado actual de cosas y de hechos están efectivamente, en el alma del hombre, por muy sometida que se encuentra a la presión de las organizaciones externas.”³⁹¹ Pero el “alma del hombre” a la cual es preciso volver la mirada cuando se trata de indagar las potencialidades dislocatorias que las débiles fuerzas de la cultura podrían tener sobre el engranaje civilizatorio, no es ese alma incorruptible que, como Espíritu, es capaz de trascender las pobrezas de la carne y la tragedia de la caducidad, sino, por el contrario, aquella materialidad singular, irremisiblemente temporal, dolorida y caduca que reconoce como falsa e injusta la presunta eternidad incorruptible de un mecanismo que produce muerte haciéndola aparecer como un progreso vital. Del mismo modo que no era angélica ni heroicamente supraterrrestre esa posición del intelectual a la que aludíamos en el apartado anterior y (sobre la que volveremos enseguida), la “cultura” que podría descomponer lo que en el mecanismo civilizatorio es muerte, no es esa entidad etérea y abnegada que se abstrae de las afecciones y necesidades para elevarse por sobre el materialismo de la máquina, sino la que, introduciendo en ella el germen de la temporalidad, muestra al mecanismo como espiritualidad falsa en su pretensión de eternidad y mortal en su lógica productiva.³⁹²

Así es que, en el planteo de Martínez Estrada, el potencial criticismo de la cultura no se asocia ni a la recuperación de una espiritualidad socavada por la terrenalidad mercantilista (como en Rojas o en Rodó), ni al proyecto de lanzamiento de una nueva cultura unificada que inculcara nuevos fines, impusiera una nueva teleología, y sometiera a su servicio al mundo de los bienes materiales (como en algunos momentos de Lugones). Su crítica de la Civilización no avanza –como tampoco en los planteos de Adorno o Benjamin– gracias al atajo provisto por un razonamiento celebratorio del exceso metafísico de la *Kultur* frente a la profanidad de una *Civilization* preocupada en producir exclusivamente automóviles y heladeras. El problema no son las heladeras, sino la perpetuación de la

³⁹¹ Ibidem

³⁹² En otros términos que retomaremos enseguida: para Martínez Estrada, la máquina no tiene nada de decadente ni de improductivo. El problema radica, antes bien, en que ese mecanismo, tremendamente eficaz y en *pleno* funcionamiento, produce muerte.

servidumbre y la ignorancia, a la cual la *Kultur* –piensa Martínez Estrada en sintonía con Adorno- no siempre ha sido disfuncional; lo contrario es, incluso, más verdadero: la cultura ha llegado a constituirse en “un agente de servidumbre e ignorancia”,³⁹³ a cuyos valores la civilización ha apelado como un “salvoconducto exculpatorio: se ha servido de ellos para presentar sus propios productos como engendros del progreso general humano”.³⁹⁴ Lo que hay que oponer a una cultura funcional y adaptada que se vende como mercancía espiritual³⁹⁵ no es la idea de una autenticidad incontaminada, es decir, la idea de una cultura intocada y ajena al rodaje de la civilización:

“la cultura no puede ser sustraída y elaborada fuera del cuerpo entero de la civilización mecánica occidental; tiene que formar parte de ella, pues mantener una cultura de élites como en el Renacimiento tampoco sería otra cosa que preparar separadamente un organismo que, una vez perfeccionado, sería absorbido en una u otra forma por la estructura del mundo circundante. Un tipo de cultura afin al tipo de civilización conduciría irremisiblemente a poner al servicio de las organizaciones predominantes del capitalismo y sus órganos el patrimonio entero del saber. Mejor dicho, ha conducido a ello ya.”³⁹⁶

La crítica y el redireccionamiento de la civilización sólo pueden surgir desde el mismo interior, sólo pueden ser llevados a cabo por una cultura que “forma parte”. La cultura “controladora” de la civilización no podría ser ajena a ella particularmente en lo que refiere a su masividad / extensión “espacial”, pero también en lo que se refiere a su temporalidad: el primitivismo edificado en la estela de una nostalgia restitucionista no es una opción para

³⁹³ Ibidem, p. 119

³⁹⁴ Ibidem, p. 25

³⁹⁵ “Los bienes de la cultura han adoptado resueltamente el aspecto de mercancías (...) La cultura quedó configurada conforme a los patrones imperantes en la vida social (...) Nada quedaba fuera de ese universo cerrado, y un solo mapa de intereses, precios y ganancias cubría el territorio de las actividades humanas (Ibidem, p. 113)

³⁹⁶ Ibidem, p. 94. Este pasaje es un excelente ejemplo del proceder acumulativo de la reflexión estradiana al que nos referíamos al comienzo de este capítulo. Si en su primera parte Martínez Estrada plantea las limitaciones de una -mal entendida- autonomía cultural, que identificara el criticismo de la cultura con su exterioridad e independencia/indiferencia en relación a las formas dominantes de organización social, el problema planteado por la segunda parte parecería ser el inverso, es decir, el de los riesgos de una cultura “integrada”, plenamente adaptada y funcional a esas formas predominantes. Pero la disyunción que tal disociación de sentidos parecería reclamar está ausente, y los enunciados simplemente se suceden el uno al otro exigiendo un esfuerzo de composición al lector en el cual se juega, precisamente, el problema en cuestión, es decir, el de un tipo de cultura que no sea una nueva papilla predigerida sino una verdadera práctica reflexiva en la cual el lector trabaja con elementos determinados que no le otorgan la libertad abstracta –y falsa- de extraer conclusiones arbitrarias o igualmente válidas, pero que tampoco le ofrecen, ya hecha, la conclusión definitiva.

los verdaderos críticos de la civilización, y debe ser rechazado junto con el juicio de decadentismo que habitualmente lo acompaña.³⁹⁷

Ni la civilización es sinónimo de un debilitamiento de las estructuras sociales, o de una degeneración entrópica de los valores³⁹⁸, ni la inteligencia constituye una anomalía específica del género humano y éste una rama degenerada de lo pitecos, como suponen Hartmann y Klages al concebir a la cultura como la expresión exquisita de una degeneración psicosomática. Lo que ellos perciben como degeneración es, en realidad un proceso de nivelación mecánica regido por dos leyes complementarias: la mayor simplificación de los esquemas y la mayor diversificación de los ejemplares, y en el cual lo determinante es la generación de una mentalidad concorde, adaptada. Como los productos arrojados por la línea de montaje, ésta no presenta ya ningún desajuste, ningún exceso en relación al instrumental técnico que manipula, deviniendo de este modo idéntica a un único proceso de producción universalizado que coloniza todas las esferas, pero que aparece como una máxima proliferación de lo diverso. Antes que de una decadencia de la espiritualidad, la muerte que emana de una civilización mecánica en plena vitalidad está asociada al surgimiento o la potenciación de una espiritualidad plenamente adaptada y uniforme que puede existir bajo la forma de la más absoluta diversidad en sociedades de masas donde el control se ejerce menos por conformación de la subjetividad que por adaptación y reproducción de la subjetividad vigente, predominante³⁹⁹

En lugar de adherir a aquella crítica absolutamente negativa de los valores de la inteligencia o ceder a un concepto vulgar de democracia demagógica, en este contexto es urgente promover una liberación intelectual y ética sin la cual –dice Martínez Estrada- la especie entera permanecería sometida, esclavizada y quizá satisfecha, como aconteció durante millares y centenares de millares de años cuando “participaba de la comunidad zoológica de los bienes naturales”. La emancipación de las clases trabajadoras –reprocha al

³⁹⁷ “Este mundo que existe así desde antes del fascismo y que se mantiene así después de la derrota de los tres países en que imperó, se ha considerado como un mundo decrepito o viciado en sus fundamentos. Nada más inexacto que ese veredicto que responde, es evidente, a un criterio anacrónico y sentimental. Quienes comparten esa opinión no pueden estar en las filas de la defensa del hombre, porque desconocen la verdadera naturaleza y magnitud del problema. Ese mundo no está decrepito ni viciado en sus fundamentos. Es un mundo nuevo, perfectamente equipado y en una performance jamás alcanzada antes.” (Ibidem, p. 95)

³⁹⁸ En “el proceso mecánico, económico, no está infusa una decadencia ni una degradación entrópica de valores; al contrario. La mecánica social, industrial, comercial y de todo género tiende con evidente seguridad a cada vez más altos planos” (Ibidem, p. 115)

³⁹⁹ “La función concreta de la publicidad no es conformar el gusto de un modo peculiar ni rebajarlo (...) se contentan con producir y anunciar lo que la gente quiere.” (Ibidem, p. 105)

marxismo vulgar- “no significa apenas algo deseable si no se la emancipa de la concepción teocrática, metafísica y al par utilitaria de la vida que las mantiene sojuzgadas. Pues están sojuzgadas porque no pueden razonar sensata, rectamente, es decir, con libertad”.⁴⁰⁰

“Somos injustos porque somos ignorantes” remata el discípulo de Sarmiento que ha leído al humanista Marx. “Educar mal al pueblo es someterlo”, y se lo educa mal cuando se toman sus capacidades actuales como parámetro de toda creación, o se busca producir un saber “adaptado”, a “su alcance”, precisamente cuando, como aquellas divinidades minúsculas que, a diferencia de los antiguos ídolos, son categóricas, triviales y agradables, la educación mistificadora domina hoy satisfaciendo, siendo amena y confortable. Frente a ella, a Martínez Estrada no deja de parecerle saludablemente crítico cierto tipo de educación que persiste en “llevar al pueblo una obra por decirlo así aristocrática, como las grandes culturas populares de Grecia y Roma, sin bastardear el principio de la democracia social con los prejuicios de instructores de cuartel y de los líderes de partido”⁴⁰¹, puesto que sería juzgar como los enemigos del pueblo suponer que éste no es apto para esos “manjares exquisitos” que, entonces, parecen patrimonio del patriciado cuando en realidad pertenecen a la condición humana específica. Y bien: en vez de juzgar como aquellos que “democracia significa ordinariez y torpeza”⁴⁰², la tarea del escritor consiste en “trasladar de un plano a otro, sin desfigurarlo, un saber de máxima jerarquía”⁴⁰³ –dice un Martínez Estrada cuyo aristocratismo coincide casi al pie de la letra que el profesado por Adorno en aquellos mismos años.

Ahora bien, la peculiaridad fundamental de ese aristocratismo es que él surge a partir de una experiencia histórica singular -la de un “raquitismo” cultural científicamente producido y administrado- a la cual no se responde tomando una posición en el mausoleo sino asumiendo una tarea singular: la de organizar -contra toda esperanza y sin recompensa posible- un rescate, tan improbable como impostergable. El rescate de esa cultura-fermento que, como el desván -y a diferencia de esa sala eternamente engalanada e inexpresiva, dispuesta como vitrina del status recientemente alcanzado, pero que como tal status es eterno- conserva “la huella del tiempo que nos desgasta”, “los sueños que no se olvidan y algo así como el sedimento de los días, con sus buenas y malas alternativas, su salud y su

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 82

⁴⁰¹ Ibidem, p. 70

⁴⁰² Ibidem, p. 68

⁴⁰³ Ibidem, p. 85

amargura”.⁴⁰⁴ La cultura-fermento que el aristocratismo estradiano quiere rescatar tiene la opacidad densa y sin solemnidad de esos desvanes -tan poéticamente descriptos en *Radiografía de la pampa*- que parecen al margen de la historia –que pasa por una sala situada en un eterno presente- y que albergan pequeños trozos de anhelos, angustias y alegrías “en una nueva y caprichosa disposición”. A diferencia de Lugones, para quien el aristocratismo constituye el punto de partida de una reflexión universalmente válida que da por sobreentendido que la comunicación de contenidos de cultura (que él indefectiblemente va a buscar a la sala) es una transmisión en la única dirección posible (de arriba abajo), el aristocratismo de Martínez Estrada es un reclamo formulado al pensamiento, que debe producir su autonomía para volverse capaz de generar las lecturas necesarias de esos fragmentos de historia sedimentada, en una encrucijada histórica singular. Es, en otros términos, un reclamo de revitalización de una reflexión sensible, imaginativa y autónoma, planteado como exigencia a un pensamiento históricamente situado para el cual oponerse al autoritarismo de una “cultura comercial y embrutecedora” es una cuestión ética, política y vital antes que una opción más que el intelectual podría eventualmente escoger.

Pero esa cuestión no se satisface con la crítica de la “industria cultural” producida para el consumo de las masas, sino que registra también los avances de la desnutrición cultural en ese tipo de saber, producido en los gabinetes de altos estudios, que se imparte jerárquicamente, pero que, como dirían Adorno y Horkheimer, se produce en la indiferencia equivalente del laboratorio y que, como dice Martínez Estrada, es *eterno* en su continua variación. Ajeno por lo general a los errores del anacronismo, el primitivismo y el sentimentalismo, el saber “áulico” que -como indicábamos al comienzo, Martínez Estrada opone a la autonomía, singularidad e irrepetibilidad del saber del autodidacta-, tiende a estructurarse de acuerdo al patrón de los saberes técnicos dominantes, y se vuelve más o menos impotente para producir su crítica. Y es que, si para Martínez Estrada una cultura crítica no podría surgir del exterior de la civilización, la que surge en su centro parecería revelar una suerte de inercia hacia la autodisolución en el mecanismo civilizatorio: las fuerzas de lo predominante son hidráulicas; no reconocen fronteras. Pero ¿qué es una cultura disuelta en el mecanismo de la civilización? El término que usa Martínez Estrada para aludir a esa dilusión de la diferencia, a la identidad, a la adecuación perfecta es,

⁴⁰⁴ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 230

extrañamente, el de afinidad: una cultura afín al tipo de civilización no podría producir su crítica, y una cultura afín es aquella en la cual el saber se realiza, se produce, maquinicamente, como un conjunto de operaciones parciales, que no sólo son “previsibles”, sino que encuentran su garantía y fundan su legitimidad en una suerte de diagrama originario (el que proveen, por ejemplo, las reglas del método) que sólo podría verse confirmado en el sucederse de las operaciones. Para Martínez Estrada, esa previsibilidad de circuito cerrado es una de las características principales (junto con la semejanza profunda de los ejemplares que trasluce una superficie de diversidad) del saber como técnica, y éste es un tipo de saber tan afín a la civilización como el propietario de la máquina lo es a la máquina: “el propietario está en imposibilidad de zafarse” ¿cuáles son las ligaduras que lo retienen? No “tanto un grosero interés pecuniario, como una afinidad de temperamento, de su complexión psíquica, cuyo diagrama teórico es el mismo de la máquina”.⁴⁰⁵

Esa complexión psíquica idéntica es aquella “voluntad en la máquina” definida por Martínez Estrada como la realización de una tarea de acuerdo a un plan trazado previamente con matemática seguridad, que excluye la reflexión, la hesitación, y los escrúpulos, pero también la posibilidad de transmutación de los fines perseguidos. Maquinica es la voluntad inafectable e indiferente a los contenidos singulares de los elementos con los que entra en contacto en el curso de su trayectoria teleológicamente orientada. Y esta invulnerabilidad íntimamente asociada, como vimos, a los principios de independencia y arbitrariedad que están en la base del señorío- es precisamente lo que define la “afinidad” de una cultura a la máquina. En otros términos, no es la masividad lo que determina la funcionalidad de la cultura al estado actual de la civilización, sino su orientación por el principio “señorial” del dominio, porque esa cultura “afín”, que es la cultura reducida a saber como técnica, es la cultura de conquista que se define por la infinita capacidad para someter al mundo, afectándolo, sin ser afectado por él:

“La cultura espartana es de conquista, lo que quiere decir capaz de absorber nuevas gentes y territorios *sin que sus preceptos pierdan valor*. Ya es la cultura (...) del Renacimiento, y mucho más de la Europa colonizadora de fines del siglo XVIII, que se configura ya como un sabio artefacto de dominio.”⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Martínez Estrada, E.: “Técnica”, op. cit., p. 155

⁴⁰⁶ Martínez Estrada, E.: *Análisis funcional de la cultura*, op. cit., p. 81 (El subrayado es nuestro)

Pero la voluntad maquínica, que se expresa y reproduce, para Martínez Estrada, en este artefacto, no es sólo ni principalmente la que deserta del contacto o ejerce coacción desde la exterioridad, sino, sobre todo, aquella para la cual todo contacto resulta plenamente decodificable en el diagrama de su configuración, sea este fijo o mutable. De esa naturaleza perfectamente racional, “inviolenta” y dinámica es la “magia” que el libro de texto y la academia performan, y que es la magia singular de la técnica en las modernas sociedades de masas. Esta magia aporta una singular interpretación del viejo adagio que reza que el hombre sólo se plantea problemas cuya clave de resolución está ya presente en la formulación de la pregunta. Ese adagio apuntaba todavía a la trascendencia de una satisfacción ausente hacia la cual la realidad actual se tensionaba, y si era optimista porque confiaba en la posible consumación de lo aún no realizado, todo su afán dependía, a la vez, de esa conciencia de la carencia. La magia del saber técnico no reside en su promesa de volver accesible lo que se quiere, sino en delimitar el horizonte del querer a lo que se puede. La satisfacción es su *primum datum* y la adecuación, el encastre perfecto, su necesidad vital: “cuando se llega al final de un razonamiento es, indefectiblemente, a lo que se quería demostrar”, pero “se adquiere el hábito de estar seguro casi siempre de lo que se piensa, porque se piensa en lo que es seguro o está ya asegurado”.

El saber técnico, como primer capítulo garantizado de todas las obras del pensamiento eficaz, funciona como las compañías de seguros, que en la permanente transformación de sus cláusulas se ocupan invariablemente de garantizar un tipo de seguridad: la suya; que exige la del mundo, tal como es. Para este saber, todo deseo de volver a escribir el primer capítulo, toda incomodidad frente al supuesto de que el primer capítulo consume su destino ineluctable conformándose con ser un “estado de la cuestión”, es subversivo no porque amenace la estabilidad de contenidos dogmáticos que él está lejos de adorar, sino porque esa reescritura supondría una cierta desconfianza frente al círculo mágico de la satisfacción garantizada, círculo que constituye su espacio vital. En él el optimismo ya no es tendencial sino absoluto, y en este caso lo es, paradójicamente, en la exacta medida en que ha renunciado a un progresismo teleológico.⁴⁰⁷ Pero en la mutación

⁴⁰⁷ “Si se controla a la máquina con la inteligencia técnica y a la inteligencia técnica con la máquina, estamos dentro de un círculo vicioso y optimista”, dice Martínez Estrada (“Técnica”, op. cit., p. 158). Y vale la pena resaltar que ese optimismo no es una valoración posible sino una necesidad objetiva del correcto funcionamiento de la voluntad maquínica; ésta debe presuponer que o bien la materia sobre la que trabaja ya es adecuada –como material- al mecanismo, o bien que podrá ser decodificada en sus términos -fijos o variables ellos mismos (como lo demuestra la más alta tecnología) pero, en cualquier caso, perpetuamente

algo se ha conservado: la razón como voluntad de dominio, que ya no tiene, no obstante, a las intenciones subjetivas como centro sino que se ejerce objetivamente. La máquina y el saber técnico representan el momento en que la voluntad de dominio es objetiva no sólo en el sentido de que en ellas se ha objetivado la voluntad subjetiva de dominio sino en el de que éste “marcha solo” pudiendo convivir con una aparente pacificación de las relaciones interhumanas:

“(s)e ha obtenido que la enseñanza pueda proveer por igual a seres de las más opuestas latitudes y climas espirituales y que todos ellos, que han encontrado ya el mundo constituido, hallen también constituido, organizado, el saber que corresponde al mundo (...) Por eso es indiscutible que la afinidad espiritual sea ahora, entre todos los seres del orbe civilizado, mucho mayor que sus discrepancias.”⁴⁰⁸

Pero esa “afinidad” es la homogeneización, la nivelación, en el círculo vicioso, optimista, y ahora sin exterior ni apelación a la trascendencia, del dominio como circuito cerrado. Ese circuito es el rodaje de la civilización y en él está endentado el saber impersonal “de los que saben lo que saben los demás”⁴⁰⁹. ¿Qué sabe el autodidacta? Muchas cosas incompletas, el segundo tomo de las cosas; su obra está “más hecha a su cuerpo, como la piel”, y su saber exhibe

“una *especie* de robustez, de certidumbre, cuya razón de ser no está en la fórmula mnemotécnica, sino en la propia existencia. Lo que sabe no es teoría pura, no es tampoco experiencia teorizada, es un poco su instinto de la justicia, un poco la poesía de lo que no se puede expresar acabadamente”.⁴¹⁰

Idiosincrasia, parcialidad, subjetivismo, poeticismo, intuicionismo ... Todas las objeciones metodológicas de las que fue objeto la obra de Martínez Estrada parecerían quedar confirmadas en esta definición del saber autodidáctico que junto con Platón o Arquímedes, Leonardo, Goethe, incluye sin dudas al autor. Pero es precisamente en esa confirmación en la que él empieza a tener razón en un momento caracterizado por un nivel nunca antes alcanzado de estandarización del pensamiento académico y en el cual los estudios sobre el lenguaje no suelen traducirse en una indagación en los lenguajes en los que se piensa -es decir- en los que pensamos, y que si lo hace es generalmente para tratarlos

adecuados e invariantes en esa adecuación. Es, en definitiva, esa confianza en la adecuación actual o futura la que soporta el optimismo de la voluntad maquinica.

⁴⁰⁸ Martínez Estrada, E.: “Técnica”, op. cit., p. 158

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 157

⁴¹⁰ Ibidem (el subrayado es nuestro)

como un instrumental políticamente eficaz y éticamente indiferente. En ese contexto, las obras de Martínez Estrada son insoportables porque se anuncian como expresivas de lo insoportable de la historia y, como mencionaba Horacio González, lo hacen presentando a la vida de su autor como encarnación de los dramas colectivos. Pero esa posición de médium –que le fue recriminada como complejo de profeta- mantiene una relación compleja con lo que se suele llamar individualismo: si, por una parte el médium es un ser único, su papel no es, por otro, el de un demiurgo originario sino el de un comunicador. ¿Qué comunica? Las afecciones que sobre su cuerpo singular ha producido la realidad. Y así al mismo tiempo que no rehuye el peso de su singularidad –de la mediación subjetiva, individual- la señala como parte de una comunicación con algo que también a ella la asombra: la objetividad. Esa objetividad es lo que el intérprete encuentra frente a sí – y de la que se dice que no es plenamente comunicable no debido a un festejo del oscurantismo sino como parte de una crítica al supuesto idealista y metafísico de la adecuación- pero también lo que carga consigo. De allí que la posibilidad del saber “autodidáctico” sea una posibilidad frágil y continuamente amenazada. Martínez Estrada sabe que es casi imposible no comenzar a edificar a partir de ese primer capítulo que el saber técnico ya ha producido por nosotros, que él está en nosotros, y que un individualismo confiado de su libertad no sería muy distinto al pájaro cautivo que “ha perdido conciencia de que la jaula es una jaula.”⁴¹¹ El gran riesgo del individualismo, el de la inconciencia de la determinación social del hombre *como* individuo, buen consumidor, o *personalité*, no es un riesgo real para *su* peculiar individualismo que se plasma mejor en ese poco de “instinto de la justicia” que amenaza con desaparecer en cada singularidad que no se reconozca aludida en él. Y es en esa dimensión de la justicia donde -como Benjamin- Martínez Estrada se plantea el problema del conocimiento: si éste no hace justicia a sus objetos, si no les hace soltar su drama –como decía González- no puede reclamar para sí la verdad.

Pero entonces, si en este contexto él empieza a tener razón no es –a nuestro entender- porque sintonice mejor con la revalorización contemporánea del poeticismo (alivianador de categorías duras), el impresionismo subjetivo (correlativo a un renovado interés en las virtudes epistemológicas de la experiencia inmediata) y el relativismo (que desplaza como inherente al dogma el problema de la verdad). Para Martínez Estrada la poesía no es una

⁴¹¹ Martínez Estrada, E.: “Fragmentos” inéditos, publicados en revista *Artefacto*, op. cit., p. 164

forma de evitar la conceptualización sino de intentar producirla a partir de la experiencia, que no sólo es muda -de allí la necesidad de ensayar su expresión- sino que representa un exceso material frente a la idea –de allí la inadecuación de un pensamiento que debe reiniciarse constantemente-. La poesía es una forma de intentar producir una conceptualización de la experiencia, que se revela, ante todo, como una tarea, y que no puede ser sustituida por la experiencia misma, pues ella no contiene ya dada, en sí misma, su conceptualización, y menos aún su conceptualización verdadera. Y precisamente ese, el problema de la verdad, es el que señala otra disonancia significativa entre el planteo de Martínez Estrada y muchos de aquellos que hoy censurarían gustosos cualquier proyecto cognitivo orientado a producir un conocimiento verdadero y no meramente eficaz. Pero su disonancia con estas tonalidades asumidas por cierto criticismo impugnador de los “grandes relatos” y los “grandes aparatos de lectura”, no lo acerca tampoco a estos últimos; y no en menor medida debido a que esa continua *provocación del lenguaje* que propone -y padece- su escritura, y en la cual se va tramando su pensamiento, ofrece una categorialidad demasiado lábil para los parámetros de una gran teoría, sobre todo cuando ésta ya no se da en la frondosa prosa de un Hegel sino que adopta estilos mucho menos pretenciosos y adecuados a los designios de claridad analítica que predominan en el pensamiento social contemporáneo y que suelen ser institucionalmente considerados como garantía de cientificidad. Pero, nuevamente, en un momento en el que la constitución del sujeto de conocimiento como tal sujeto de conocimiento parecería ser correlativa a su capacidad de adaptación frente a los cánones vigentes de un pensamiento estandarizado, un pensamiento idiosincrásico e individualista no es subjetivista. Y en un momento en el que el optimismo no necesita seguir siendo teleológico para ser optimista porque es más eficaz seguir siéndolo suscribiendo al posibilismo o al pragmatismo, el “pesimismo” revela menos una disposición anímica o una estructuración psicológica individual que una actitud metodológica exigida por una objetividad sufriente. En ese contexto, lejos de aparecer como expresión de una posición fatalista y resignada, la amargura metodológica de Martínez Estrada podría interpretarse como una de las pocas formas posibles de dejar abierto el tenue, frágil, espacio de la utopía.

Conclusiones

...el final es lo que da a todo significación, sentido y forma, mientras que aquí el final es siempre arbitrario e irónico...

Lukàcs, G.: “Sobre la esencia y la forma del ensayo”⁴¹²

Llegado ese momento en el que debemos demostrar que las promesas han sido cumplidas y en el cual se espera -como decía Lukàcs- que todo halle significación, sentido y forma –o bien: que sea “coronado”-, habría muchas cosas por decir.

Podríamos decir, por ejemplo, que si algo distingue a las constelaciones de pensamiento que hemos podido componer, ese algo no es ciertamente la conciencia sobre la necesidad de “historizar” a la razón, sino, en todo caso, la conciencia de que el pensamiento crítico no podría considerarse satisfecho una vez que haya demostrado los límites de una razón deshistorizante y deshistorizada sino que debería, también, producir la crítica de la razón historizadora y, ante todo, de la de la razón histórica.

Podríamos decir, asimismo, que si en los planteos de Martínez Estrada, Adorno y Benjamin la autoevidencia de la oposición entre naturaleza e historia queda seriamente cuestionada, lo es en un sentido muy distinto al modo en que la dicotomía amenaza con disolverse en los pensamientos de Herder y Lugones. Mientras aquel cuestionamiento nos alerta sobre la ominosa proximidad de lo que aparece como nítidamente distinguible -la violencia y la cultura, los restos inorgánicos y las formas más desarrolladas de la vida, la barbarie y la civilización- pero también sobre lo falso de una reconciliación elaborada en base a una exaltación de cadáveres que no son redimidos, es precisamente esta reconciliación (falsa) lo que tanto Herder como Lugones celebran anunciando la (final) comunión espiritual del buen conquistador con los cuerpos cuyo sacrificio “ha sido necesario”. Y esto -la necesidad de que haya habido y vaya a haber sacrificios, decimos- sucede, aquí, *siempre*. Si la desaparición del cuerpo del gaucho es *necesaria*, en *El Payador*, para que éste pueda vivir como imagen de la Nación, la comprensión del telos de la Historia humana requiere, en Herder, filósofo de la Historia, que los cuerpos sean, nuevamente, corridos de la escena: “Alejad la envoltura exterior y desaparece la muerte de la creación, toda destrucción es un paso a la vida más elevada”⁴¹³. Así, la singularidad de

⁴¹² En *El alma y las formas*, op. cit.

⁴¹³ Herder, J. G.: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, op. cit., p. 137

los cuerpos y de una vida orgánica localizada y cualitativamente significativa parecería ser invocada, en estos casos, sólo para demostrar, inmediatamente, la necesidad de su desaparición en un mundo teleológicamente orientado a la consagración de la verdad del espíritu. Esa verdad, que no es sino la del dominador racional del mundo, capaz de conquistar su identidad y realizar su libertad configurando el mundo a su medida, tiene bastante poco de periférico o accidental en relación a los motivos centrales del racionalismo moderno; motivos que, no obstante, suelen invocarse para condenar a pensamientos –como éstos- que en su apelación al “destino”, parecen arrebatarle al hombre su “libertad”. Y, sin embargo, si el espiritualismo herderiano y lugoniano se enraiza profundamente en los modos y presupuestos de la razón dominante en Occidente, ambos mostraron una extraña lucidez para señalar, también, las zonas oscuras de esa misma razón.

Por eso habría que decir, en tercer lugar, que la desconfianza de Lugones en relación a los procedimientos supuestamente inviolentos de la ciencia moderna, o la pregunta herderiana sobre si era posible llamar “crítica” a una práctica intelectual que no interrogara su propio lenguaje, nos resultan saludablemente disruptivas en un contexto en el cual la neutralidad ascéptica del investigador sigue siendo invocada como norma de una científicidad que cree encontrar la violencia sólo en el exterior.⁴¹⁴

Ahora bien, *antes* de decir todo esto que habría que decir si fuera posible una conclusión, querríamos dedicarle unas breves palabras precisamente a ese *problema*; es decir, a la posibilidad objetiva de concluir *este* trabajo.

Unas palabras antes de empezar a concluir

Este trabajo *tiene* que concluir. O bien, como decíamos más arriba, *tiene* que coronarse en el final, debido, ante todo, a una exigencia del “género”. Pues bien, si nuestras palabras -*estas* palabras- no se preponen ni desconocer esa exigencia ni tramar un elogio de la inconclusividad, sí pretenden tomar a esa exigencia seriamente; lo cual significa, en el

⁴¹⁴ Al respecto, recordamos el comentario realizado por Hobsbawm al inicio de *Naciones y nacionalismo desde 1780*: “Como dijo Renan –escribe Hobsbawm- interpretar mal la propia historia forma parte de ser una nación. Los historiadores están profesionalmente obligados a no interpretarla mal. Ser irlandés (...) no es en sí mismo incompatible con el estudio serio de la historia de Irlanda. No tan compatible, diría yo, es ser un feniano o un orangista (...) *a menos que el historiador se olvide de sus convicciones al entrar en la biblioteca o el estudio.*” Hobsbawm, E.: *Naciones y nacionalismos desde 1780*, op. cit., p. 20-21 (El subrayado es nuestro)

presente caso, plantear una pregunta por la relación entre el hecho de elaborar conclusiones para este trabajo y el contenido del mismo: su “sustancia”.

Es preciso observar, ante todo, que esa pregunta es objetiva; es decir, que no está dictada por un capricho de nuestra voluntad sino por la índole misma de las preguntas en torno a las cuales se ha compuesto esta investigación: la pregunta por los modos de la crítica, por los modos de la “historización”, y, más en general, por los modos en que se revela la práctica humana de acuerdo a sus formas peculiares de relacionarse con lo real (ya sea que se trate de una realidad presente o pasada). De acuerdo a lo que hemos venido argumentando, en uno de esos modos -el que ha sido históricamente dominante- la acción libre, o la verdadera actividad humana, sin más, se define como aquella que, habiendo conquistado su autonomía frente a las determinaciones singulares de la materia, puede imponerle una forma indiferente en relación a todo contenido singular; y una de las obsesiones de este trabajo ha sido abrir una interrogación sobre los límites de este modo de la práctica no sólo allí donde fue consecuentemente anunciada como la única posible y celebrada como un logro del presente, sino también allí donde es reproducida sin anuncio y sin celebración. De allí que sea la misma índole de nuestro trabajo la que nos lleva a formular las siguientes preguntas: ¿Pueden todas las tesis, *independientemente* de cual sea su objeto, tener una conclusión? Y si así fuera ¿de qué modo estaría siendo develada la materia en este género en particular?

Hay otra formulación de esta pregunta, no obstante, que trae, exacerbadas, las paradojas que aquí están en juego: ¿puede un trabajo que tiene como uno de sus motivos centrales la crítica de las filosofías de la historia culminar con una totalización retrospectiva que torne visibles los “núcleos centrales” y permita concatenarlos en una secuencia que, en el final, halla su culminación y vuelve justificables cada uno de sus momentos, volviéndose, además, plenamente aprehensible para sí misma? ¿No sería más adecuado -adecuado, ante todo, a la singularidad de su objeto- que un trabajo semejante terminara abruptamente, o bien que, en lugar de ponerse a dar cuenta de las intencionalidades subyacentes, aprovechara la oportunidad para plantear un nuevo problema, como decía Martínez Estrada en su *Prólogo inútil*?

Lo *decía* pero no lo *hacía*; no del todo al menos, como tuvimos la chance de observar.

La situación se nos revela como semejante. Si tampoco nosotros podemos concluir y sólo entraríamos en una pobre contradicción si intentáramos reconducir esa complejidad -a la que quisimos tratar con justicia, y que hasta aquí tal vez sólo hemos dicho a medias- a la unidad del enunciado que la aplana de una vez y la vuelve finalmente aferrable, igualmente imposible es simplemente dejar de hacerlo. Lo que sí podemos, en cambio, es atender “seriamente” esta situación y no renunciar a reflexionar sobre sus propias paradojas, sobre *su* violencia y *sus* dilemas singulares. Tal la intención de estas palabras “metodológicas”.

Y, sin embargo, hay algo más que debemos hacer, y no ya debido a las exigencias de un género académico sino al sentido mismo que la interrogación metodológica ha tenido en este trabajo; esto es: no únicamente problematizar los lenguajes y modos críticos predominantes en el debate actual sobre la construcción de las naciones, sino también atender a las potencialidades críticas de otros modos de lectura del fenómeno nacional en los cuales, como vimos a propósito de los planteos de Adorno y Martínez Estrada, los conceptos disponibles se revelan, al mismo tiempo, como necesarios e insuficientes para nombrar lo que es preciso nombrar: las múltiples y cambiantes formas en que una violencia, que no es nueva, se perpetúa en el presente; pero también lo que en ese mismo presente todavía nos permite recordar que ella no es ineluctable. A esas otras formas de “pensar la nación” querríamos dedicarles unas últimas palabras.

Urgencia y rescate: pensar la crítica y repensar la nación

“Lo verdadero y lo mejor en todo pueblo es más bien lo que *no* se ajusta al sujeto colectivo, y que, llegado el caso, se le opone” decía Adorno en su reflexión sobre la alemanidad, que -como vimos- no quería serlo, pero no queriéndolo lo era, ante todo, porque se encargaba de recordarle al pueblo alemán todo lo que no podía dejar de preguntarse antes de plantearse la pregunta por su alemanidad: el sentido del exceso “metafísico” de la lengua alemana, y el de las filosofías de “marca alemana” reconocible como las de Kant y Goethe, entre otras cosas. ¿Ese ejercicio de rememoración reflexionante, era únicamente un deber del pueblo alemán; una deuda insoslayable exclusivamente para él? No: una filosofía como la de Kant nos “endeuda” a todos; endeuda a los que, como nosotros, encuentran necesariamente un momento kantiano (y herderiano, y

hegeliano, y adorniano, y benjaminiano) en su reflexión sobre sus propios asuntos “críticos”. Pero es de los alemanes de quienes Adorno dice que “atentan contra la tradición alemana” al contabilizar aquella filosofía como un bien de cultura. No fetichizar a Kant, entablar con este pensamiento del pasado un tipo de diálogo que no lo reduzca a un mero material de apropiación y manipulación, es una tarea pendiente de todos, ciertamente; pero el peligro que corremos si renunciamos a esa tarea ¿es equivalente para todos? ¿es ella, en tanto tarea –la tarea de persistir en una lectura insatisfecha y alerta de esos textos-, igualmente urgente para todos? Martínez Estrada, quien señalaba las graves implicancias de leer, en la Argentina, al *Facundo* sin “miedo” ¿habría dicho lo mismo sobre Kant, Nietzsche, Klages o Schopenhauer?

La situación no es simétrica –ya lo dijimos a propósito de la cuestión de la verdad y la falsedad de lo “universal” histórico- : si el espanto con que Martínez Estrada leía el *Facundo* seguramente no era independiente de la alarma con la que leyó a aquellos otros, no puede decirse lo mismo de Adorno. Y, sin embargo, en su no simetría –que no es en absoluto un dato menor- lo que esta situación, situación de lectura de textos nacionales y de reflexión sobre lo nacional, pone de manifiesto, es que hablar de la nacionalidad implica, tanto para Adorno como para Martínez Estrada, una cierta obligación crítica para con determinados textos o problemas; obligación de alarmarse con ellos y, llegado el caso, también de leer en ellos posibilidades intuidas y promesas incumplidas que, precisamente porque lo son –lo siguen siendo-, nos obligan a interrogar al presente que posterga indefinidamente su cumplimiento. Ni Adorno ni Martínez Estrada se proponen hacer el decálogo de lo que no podría no alarmar a un alemán o a un argentino, pero si esos gentilicios nombran algo verdadero, creemos que no sería desacertado decir que eso verdadero es, ante todo, la singularidad de una alarma, pronunciada en nombres que son también singulares y en los cuales es posible intuir el acuciante murmullo de las posibilidades que nos robó nuestra realidad.

Bibliografía:

AAVV: *Desigualdad y globalización*, Bs. As., Manantial, 2001

AAVV: *Nación y mercado*, Bs. As., BCN, 1999

AAVV: Revista *Contorno* N° 4, Número especial dedicado a Ezequiel Martínez Estrada, Bs. As., Diciembre de 1954

AAVV: Revista *Sur* N° 295, Número de homenaje a Ezequiel Martínez Estrada, Bs. As., julio y agosto de 1965

Adorno, T. y Horkheimer, M.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1994

Adorno, T.: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya, 1997

_____ : *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992

_____ : *Consignas*, Madrid, Amorrortu, 2003

_____ : *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona, Planeta, 1986

Agamben, G.: *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2001

_____ : *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005

Aguilera, A.: “Lógica de la descomposición” en Adorno, T.: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya, 1997

Altamirano, C. y Sarlo, B.: *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Bs. As., CEAL, 1983

Althusser, L. y Balibar, E.: *Para leer El Capital*, México D. F., Siglo XXI, 1998

Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado / Freud y Lacan*, Bs. As., Nueva Visión, 1988

_____ : *La filosofía como arma de la revolución*, México D. F., Siglo XXI, 1991

_____ : *La revolución teórica de Marx*, México D. F., Siglo XXI, 1999

Anderson, B.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México D. F., FCE, 1993

Arfuch, L.: *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2002

_____ : “Identidad, diferencia, (des)igualdad. Encrucijadas de la escena global” Conferencia presentada en el Instituto do Pluralismo Cultural, Río de Janeiro, 21 al 23 de mayo de 2001

- Austin, J.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Bs. As., Paidós, 1982
- Bajtín, M.: *Estética de la creación verbal*, México D. F., Siglo XXI, 1982
- Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, s/f
- _____ : *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998
- _____ : *Imaginación y sociedad*, Madrid, Taurus, 1980
- _____ : *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 1996
- _____ : *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990
- _____ : *El Concepto de Crítica de Arte en el Romanticismo Alemán*, Barcelona, Península, 1988
- _____ : *Discursos interrumpidos*, Bs. As., Planeta Agostini, 1994
- _____ : *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987
- _____ : *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005
- _____ : *Ensayos escogidos*, Bs. As., Sur, 1967
- Benveniste, E.: *Problemas de lingüística general I y II*, México D. F., Siglo XXI, 1991
- Berlin, I.: *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000
- Bertoni, L. A.: *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Bs. As., FCE, 2001
- Bhabha, H.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002
- Borges, J. L.: “Evaristo Carriego” en *Obras Completas* vol. 1, Bs. As., EMECE, 1989
- _____ : *El tamaño de mi esperanza*, Bs. As., Seix Barral, 1993
- _____ : “Discusión” en *Obras Completas* vol. 1, Bs. As., EMECE, 1989
- Blanqui, A.: *La eternidad por los astros*, Bs. As., Colihue, colección Puñaladas, 2002
- Buck-Morss, S.: *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Herder, 1995
- _____ : *Origen de la dialéctica negativa*, México D. F., Siglo XXI, 1981
- Catanzaro, G.: “Materia e identidad. Apuntes para una problematización materialista de la identidad” en Arfuch, L. (comp.): *Identidades, sujetos y subjetividades*, Bs. As., Prometeo, 2002
- Catanzaro, G. e Ipar, E.: *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la Modernidad*, Bs. As., Ed Gorla, 2003

- Canal Feijóo, B.: “Radiografías fatídicas” en Revista *Sur*, N° 37, año VII, Bs. As., octubre de 1937
- Cella, S. B.: “Prólogo a ‘La guerra gaucha’ ” en Lugones, L.: *La guerra gaucha*, Bs. As., Losada, 1992
- Collingwood-Selby, E.: *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997
- Chabod, F.: *La idea de nación*, México D. F., FCE, 1997
- Chiaromonte, J.C.: *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*, Cuadernos del Instituto Ravignani, Fac. de Filosofía y Letras, UBA, 1993
- De Maistre, J.: *Éclaircissements sur les sacrifices*, Paris, Agora, 1994
- Derrida, J.: *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995
- _____ : *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998
- Devoto, F.: *Nacionalismo, facismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, Bs. As., Siglo XXI, 2002
- Espósito, R.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996
- _____ : *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Bs. As., Amorrortu, 2003
- Fernández Bravo, A. (comp.): *La invención de la Nación*, Bs. As., Manantial, 2000
- Ferrer, Ch.: “Historia facúndica” en Martínez Estrada, E.: *Sarmiento. Meditaciones sarmientinas. Los invariantes históricos en el facundo*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2001
- _____ : “Soriasis y nación. Técnica y sintomatología”, Revista *Artefacto*, N° 3, Bs. As., 1999
- Fichte, J. G.: *Discursos a la nación alemana*, Bs. As., Hyspamérica, 1984
- Gadamer, H. G.: “La historia del concepto como filosofía” (1970), en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992
- Gellner, E.: *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza, 2001
- González, H., Rinesi, E. y Martínez, F.: *La nación subrepticia*, Bs. As., El astillero ediciones, 1997
- González, H.: *Restos pampeanos*, Bs. As., Colihue, 1999

Gorelik, A.: “Mapas de identidad. La imaginación territorial en el ensayo de interpretación nacional: de Ezequiel Martínez Estrada a Bernardo Canal Feijóo”, en revista *Prismas* N° 5, Bs. As., UNQ, 2001

Gramuglio, M. T.: “Literatura y nacionalismo: Leopoldo Lugones y la construcción de imágenes de escritor” en *Hispanérica*. Revista de literatura, Año XXII, N° 64/65, págs. 5/22

_____ : “La primera épica de Lugones” en revista *Prismas*, N° 1, Bs. As., UNQ, 1997

Grimson, A.: “La nación después del deconstructivismo. La experiencia argentina y sus fantasmas” en revista *Sociedad* N° 20-21, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2002

Grüner, E.: *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Bs. As., Paidós, 2002

_____ : “El otro mundo. La nación como problema de una antropología filosófica” en revista *El ojo Mocho*, N° 18/19, Bs. As., 2004

_____ : “De culturas e identidades nacionales, o que la verdad tiene estructura de ficción” en Boletín de la BCN N° 120 “Identidad cultural”, Bs. As., 2000

Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989

Habermas, J.: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989

Hall, S. y Du Gay, P.: *Questions of cultural identity*, Londres, Sage, 1996

Hamann, J. G.: “Metacrítica sobre o Purismo da Razão”, en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, Lisboa, Apaginastas, 1986

Hardt, M. y Negri, A.: *Imperio*, Bs. As., Paidós, 2002

Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 1999

Herder, J. G.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Bs. As., Losada, 1959

_____ : “Entendimento e experiêcia. Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura”, en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, Lisboa, Apaginastas, 1986

Hobsbawn, E.: *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991

- Ingenieros, J.: “Las ideas sociológicas de Sarmiento” en Sarmiento, D. F.: *Conflicto y armonías de las razas en América*, Bs. As., La cultura Argentina, 1915
- Ipar, E.: “George Lukàcs y la cultura moderna” en Catanzaro, G. e Ipar, E.: *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la Modernidad*, Bs. As., Gorla, 2003
- Jameson, F.: *El giro cultural*, Bs. As., Manantial, 1999
- _____ : *Imaginario y simbólico en Lacan*, Bs. As., El cielo por asalto, 1995
- _____ : *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor, 1989
- _____ : “The imaginary of globalization” en Mendes, C. (comp.): *Collective Imagination: Limits and Beyond*, Río de Janeiro, UNESCO/ISSC/EDUCAM, 2001
- Jitrik, N.: “Introducción”, en Lugones, L.: *Las fuerzas extrañas / Cuentos fatales*, Bs. As., Espasa Calpe, 1993
- Justo, J. M.: “Princípio, Meio e Fim: Em redor da Filosofia da Linguagem do Romantismo Alemão”, en Justo, J. M. (comp.): *Ergon ou energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*, Lisboa, Apaginastas, 1986
- Kant, I: *Crítica de la Razón Pura*, México D. F., Ed. Porrúa, 1991
- _____ : *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999
- La Boétie, E.: *El discurso de la servidumbre voluntaria, o el Contra Uno*, Barcelona, Tusquets, 1980
- Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*, Bs. As., Ariel, 1996
- Laclau, E., Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987
- Lewkow, L.: “Adorno y Heidegger: sobre la discusión de Frankfurt”, Bs. As., MIMEO, 2005
- López, M. P.: *Lugones: entre la aventura y la Cruzada*, Bs. As., Colihue, colección Puñaladas, 2004
- _____ : “Cuestiones de método”, revista *Sociedad* N°25, Bs. As., primavera de 2006
- Löwy, M.: *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*, Bs. As., El cielo por asalto, 1997
- Ludmer, J.: *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Bs. As., Perfil, 2000
- Lugones, L.: *Historia de Sarmiento*, Bs. As., EUDEBA, 1960
- _____ : *El Payador*, Bs. As., Huemul, 1972

- _____ : *La guerra gaucha*, Bs. As., Losada, 1992
- _____ : *Las fuerzas extrañas / Cuentos fatales*, Bs. As., Espasa Calpe, 1993
- _____ : *La funesta Helena*, Bs. As., Babel, 1922
- _____ : *Elogio de Ameghino*, Bs. As., Otero y Co., 1915
- _____ : “La moral del arte” en Revista *La Montaña*, N° 5, 1-6-1897, reedición de la UNQ, Bs. As., 1996
- _____ : *Historia de Roca*, Bs. As., Editorial de Belgrano, 1980
- _____ : “Saludo”, *El tiempo* 8-7-1896
- _____ : “Crisis constitucionales”, *La Nación* 26-9-1911
- _____ : “Los amos del soberano”, *La Nación*, 25-12-1913
- _____ : “Política estoica”, *La Nación*, 28-12-1913
- _____ : “El gobierno de los hombres”, *La Nación* 25-5-1914
- _____ : “Poesía y prosa”, *La Nación*, 6-10-1935
- _____ : “El escritor ante la libertad”, *La Nación*, 16-5-1937
- Lukàcs, G.: *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Orbis, 1985
- _____ : *El alma y las formas y Teoría de la novela*, México D. F., Grijalbo, 1985
- _____ : *Ensayos sobre el realismo*, Bs. As., Ediciones Siglo XX, 1965
- Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, Bs. As., FCE, 1993
- _____ : *Antología*, México D. F., FCE, 1964
- _____ : *La cabeza de Goliat*, Bs. As., Losada, 1983
- _____ : *Análisis funcional de la cultura*, Bs. As., CEAL, 1992
- _____ : *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, Bs. As., CEAL, 1998
- _____ : *Sarmiento. Meditaciones sarmientinas. Los invariantes históricos en el facundo*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2001
- _____ : *Sarmiento*, Bs. As., Sudamericana, 1969
- _____ : *Argentina*, Bs. As., Babel, 1927
- _____ : *Marta Riquelme/ Exámen sin conciencia*, Madrid, Losada, 1996
- _____ : *La tos y otros entretenimientos*, Bs. As., Ed. Futuro, 1957
- _____ : *¿Qué es esto? (Catilinarias)*, Bs. As., Lautaro, 1956
- _____ : “Técnica”, revista *Artefacto*, N° 3, Bs. As., 1999

- Marcuse, H.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México D. F., Ed. Joaquín Mortiz, 1968
- Marx, K.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Montevideo, Ediciones de la Comuna, 1995.
- Marx, K.: *El capital*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946.
- Mauss, M.: “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971
- Merleau-Ponty, M.: *A Natureza*, San Pablo, Martins Fontes, 2000
- _____ : *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1993
- Mendes, C. (comp.): *Cultural pluralism, Identity and globalization*, Río de Janeiro UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1997
- Molinari, C.: “El primer nacionalismo argentino”, en revista *Punto de Vista*, N° 6, julio de 1979
- Montaldo, G.: “Polémicas” en Montaldo, G. y col: *Yrigoyen, entre Borges y Arlt (1916-1931)*, Historia Social de la Literatura Argentina, Tomo VII, Dir. David Viñas, Bs. As., Contrapunto, 1989
- Monteleone, J.: “Lugones: canto natal del héroe” en Montaldo, G. y col: *Yrigoyen, entre Borges y Arlt (1916-1931)*, Historia Social de la Literatura Argentina, Tomo VII, Dir. David Viñas, Bs. As., Contrapunto, 1989
- Mosse, G.: *The nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, New York, Howard Fertig, 1975
- _____ : *Il razzismo in Europa dale origini all'olocausto*, Milano, Mondadori, 1992
- Navigante, A.: “Exigencia histórica y dignidad ontológica: la crítica de Adorno a la “historicidad” heideggeriana en ‘La idea de historia natural’ ”, MIMEO
- Nussbaum, M. (comp.): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona, Paidós, 1999
- Orgambide, P.: *Radiografía de Martínez Estrada*, Bs. As., CEAL, 1970
- _____ : *Un puritano en el burdel. Ezequiel Martínez Estrada o el sueño de una Argentina Moral*, Rosario, Ameghino, 1997

- Oyarzún Robles, P.: *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001
- Palti, E.: *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, Bs. As., FCE, 2002
- Panesi, J.: *Críticas*, Bs. As., Norma, 2000
- Payá y Cárdenas: "El primer nacionalismo argentino" en *Manuel Galvez y Ricardo Rojas*, Bs. As., Peña Lillo, 1978
- Pucciarelli, E.: "La imagen de la Argentina en la obra de Martínez Estrada" en revista *Sur*, Número de homenaje a Ezequiel Martínez Estrada (Nº 295), Bs. As., julio y agosto de 1965
- Puente, S.: "Un materialismo histórico en Walter Benjamin", Bs. As., MIMEO, 2005
- Rancière, J.: *El desacuerdo*, Bs. As., Nueva Visión, 1996
- Renan, E.: *¿Qué es una nación?/ Cartas a Strauss*, Madrid, Tecnos, 1985
- Ricoeur, P.: *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991
- Rinesi, E.: *Política y tragedia. Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*, Bs. As., Colihue, 2003
- Robin, R.: *Identidad, memoria y relato. La imposible narración de sí mismo*, Serie Cuadernos de Postgrado, Fac. de Ciencias Sociales, UBA, 1996
- Roberts, D.: "Art and Myth: Adorno and Heidegger" en *Thesis Eleven* Nº 58, august 1999: 19-34, London, SAGE
- Rodó, J. E.: *Ariel*, Bs. As., Losada, 1996
- Rodríguez Pérsico, A.: "Las fronteras de la identidad" en *Hispanamérica. Revista de literatura*, Año XXII, Nº 64/65, págs. 23/48
- _____ : "Comentario a la ponencia de María Teresa Gramuglio" en revista *Prismas*, Nº1, Bs. As., UNQ, 1997
- Rojas, R.: *La restauración nacionalista*, Bs. As., Peña Lillo, 1971
- _____ : *El país de la selva*, Bs. As., EUDEBA, 1966
- Romero, J. L.: "Política, Nación y Estado en la Argentina del s. XIX", revista *Punto de Vista* N° 11
- Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Bs. As., Paidós, 1991
- Rosa, N. (comp.): *Historia del ensayo Argentino*, Madrid/Bs. As., Alianza, 2002
- Sabato, H.: "Pluralismo y nación", revista *Punto de Vista* N° 34 julio 1989

- _____ : “Qué es una nación”, revista *Punto de Vista* N° 41, Dic. 1991
- _____ (comp.) : *Ciudadanía, política y formación de las naciones*, Bs. As., FCE, 2000
- Sarlo, B.: *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Bs. As., Nueva Visión, 1988
- Sarmiento, D. F.: *Facundo. Civilización y barbarie*, Bs. As., Sopena, 1940
- _____ : *Viajes por Europa, África y América (1845-1847) y Diario de gastos*, Bs. As., FCE, 1993
- _____ : *Conflicto y armonías de las razas en América*, Bs. As., La cultura Argentina, 1915
- Sartre, J. P.: “Cuestiones de método” en *Crítica de la razón dialéctica*, Bs. As., Losada, 1995
- Scott, J.: “Multiculturalism and the politics of identity” en revista *October* N°61, Verano, Cambridge, MIT Press, 1992
- Schaff, A.: *Langage et connaissance*, Paris, Anthropos, 1969
- Schwartz, J.: *Vanguardia y Cosmopolitismo en la Década del Veinte*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2002
- Sebreli, J. J.: *Martínez Estrada. Una rebelión inútil*, Bs. As., Catálogos, 1986
- Shumway, N.: *La invención de la Argentina: historia de una idea*, Bs. As., EMECE, 1993
- Sneh, P.: “Leer con miedo, decir con ruinas”, en revista *Redes de la letra. Escritura del psicoanálisis*, N° 11, Bs. As., 2004
- Sorel, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, Montevideo, Ed. Actualidad, 1961
- Terán, O.: *En busca de la ideología argentina*, Bs. As., Catálogos, 1986
- _____ : “ ‘El payador’ de Lugones o ‘La mente que mueve las moles’ ”, en revista *Punto de Vista* N° 47, Bs. As., Diciembre de 1993
- Véliz, C.: “De cómplices y alertadores”, Bs. As., 2004, MIMEO
- Vernik, E. (Comp.): *Qué es una nación. La pregunta de Renan revisitada*, Bs. As., Prometeo, 2004
- Villacañas, J. L. y Oncina, F.: “Introducción” en Koselleck, R. y Gadamer, H. G.: *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997
- Viñas, D.: *Literatura argentina y política I y II*, Bs. As., Sudamericana, 1995 y 1996

_____ : “Los ojos de Martínez Estrada” en revista *Contorno*, Número especial dedicado a Martínez Estrada (Nº 4), Bs. As., diciembre de 1954

_____ : “Martínez Estrada, de ‘Radiografía de la pampa’ hacia el Caribe”, en Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, Edición crítica, Leo Pollman coordinador, 2ª edición, Madrid/Bs. As., ALLCAXX, 1996

Viñas, I.: “Reflexión sobre Martínez Estrada” en revista *Contorno*, Número especial dedicado a Martínez Estrada (Nº 4), Bs. As., diciembre de 1954

Virno, P.: *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Bs. As., Colihue, 2003

_____ : *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Bs. As., Cactus/Tinta Limón, 2004

Voloshinov, V./Bajtín, M.: *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992

White, H.: *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992

Weinberg de Magis, L.: “ ‘Radiografía de la pampa’ en clave paradójica”, en Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, Edición crítica, Leo Pollman coordinador, 2ª edición, Madrid/Bs. As., ALLCAXX, 1996

Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, México D. F., Siglo XXI, 1992

_____ : “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Bs. As., Paidós, 1998