



Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: La palabra rota : comunidad y mito en la obra de Nicolás Casullo (I Volumen)

Autores (en el caso de tesis y directores):

Manuel Rebón

Ricardo Forster, dir

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2021

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



Manuel Rebón

La palabra rota. Comunidad y mito en la obra de Nicolás Casullo

(I Volumen)

Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Director: Ricardo Forster

Buenos Aires

2021

No perdono a la vida desatenta.

Miguel Hernández, *Elegía*

*Lo común habita cuerpos arácnidos que hilan la vida.
Lo común habita pliegues, anillos de humo, gases inestables.
Lo común adviene como tela: se va entramando desde un
punto hasta otro y hasta otro y, así, hasta que, por fin,
sostiene atrapando.
Como una tela de araña, también, se deshace pasándole la
mano o un plumero.
Una araña, como dice Deligny, no realiza el impulso de tejer
sobre un vidrio, pero si busca bien, un rincón la espera.*

Marcelo Percia, *Estar en común sin comunidad*

Resumen

Esta investigación reúne una heterogeneidad de motivos filosóficos, estéticos y políticos, a veces inherentes y a veces tangenciales a lo que de modo genérico se expresa como “el problema de la comunidad” en tanto clave para leer la actualidad. Una actualidad en la que cobra definitiva trascendencia la dimensión del lenguaje en su potencia e ilusoriedad sustentadora de mundos y realidades. Los trabajos de Nicolás Casullo, siempre acompañados de manera estructural por varios nombres no solo instituyéndolo como el intérprete de muchos sino como el que llevaba más lejos sus textos, nos permiten explorar este problema cifrado en lo que para él fueron las principales *cuestiones* a reflexionar con la idea de mito, en cuanto tienen un significado que más allá de ser analizado, nos convoca a una suerte de relación emocional y ficcional, vinculada con las transformaciones de y desde los dispositivos culturales, por las que los mitos se conformaron (o fueron así pensados) más tarde en matriz política.

Como vemos al comienzo de esta investigación el discurso sobre el ensayo en la cultura argentina desde mediados de los '80 legitimó el vínculo reproductivo entre investigación y escritura, trazando líneas de fuga en el interior de las clausuras institucionales, que ha resistido a la voluntad de homogenización, como forma crítica. La materialidad de este discurso sobre el ensayo en nuestro país, como observamos en el ejemplo de Casullo en tanto exponente cabal de la época, se efectuó en diversos libros y revistas culturales emergentes que se interrogaron por la incapacidad de la crítica de sacudir la esfera pública o suscitar un interés colectivo que trascendiera al ámbito académico.

Frente a la idea del ensayo como un *yo* en reconocimiento con el *nosotros*, el de la búsqueda de una *comunidad de sentido* y un *sentido de comunidad* se opuso la escritura ensayística en su potencia heurística allí donde el sentido cultural se desvanecía, no donde se afirma el poder homogeneizador de los valores comunitarios. Este dilema fue atravesado en el caso argentino por diversas cuestiones que pergeñaron un tiempo de cruces de lecturas y de intensidad indagadora y que, como mencionamos, produjeron una generación de escrituras que pensó en la cuestión de la comunidad y en el modo en que podría fundarse en el ejercicio de un pensamiento *entre* la racionalidad explicativa y las opacidades que las experiencias comunes evocaron a través de lecturas diversas, a veces convergentes pero indudablemente singulares en sus posiciones enunciativas.

En la crítica a la sostenida especialización del discurso, de la fetichización de lo específico que convierte las lenguas teóricas en códigos y espectacularizan la función hermenéutica de la tarea del escribir se ubicó la reivindicación de la *forma ensayo* de Casullo, como modo discursivo y

procedimiento de reflexión, constitutivos de la práctica intelectual por él promovida que remite a entender las posibilidades de la palabra cuestionadora de un tipo de escritura percibida como vaciada de densidad semántica y de reminiscencias históricas. Lo que con él denominamos *la palabra rota* que configura una *comunidad interrumpida*.

En esa interrupción de la memoria escritural Casullo reabre el deseo de política, el tiempo donde la política sucede, el pasado en las imágenes que vuelven. Allí desarrolla su clave ensayística, allí piensa lo *narracional*, así imagina los acontecimientos como litigios lingüísticos estructurantes, así busca desarmar políticas de la memoria que se funcionalizan, que extirpan la historia de la comunidad y la llevan al terreno del mito que se come un pasado en lugar de donarlo narrativamente a la comunión de lo humano.

A lo largo de todo su proyecto intelectual Casullo refiere al mito que comunica el sentido de la comunidad (esta reciprocidad los hace impensables por separado), pero que en ese carácter es cuestionado como fundación y ficción socialmente construida desde su origen. Trabaja la propia realidad como ensayo, inserta en su escritura el mito (porque postula que no hay un *afuera del mito*) y en la crítica de una nueva mitología donde lo ideológico se hace inseparable de lo fraseológico plantea la comunidad, en tanto experiencia inaugural de la modernidad, como la cifra de un problema, como la cuestión que surge de la constatación reiterada de su *interrupción*.

La tarea de exploración de estas cuestiones (la revolución como pasado y la inactualidad de la memoria; la tarea intelectual y el regreso a pensar lo religioso; el ser de izquierda y las derechas; el populismo y el peronismo) recorre diversos senderos en los que incluso cuando nos apartamos de algunos sentidos estos se revelan en otra parte siempre que el concepto estrangulaba a la voluntad de algo en reposo o de un mosaico claro al que solo se representa con asociaciones lógicas. Es que el ejercicio de la escritura, como exposición de la palabra (trenzada desde el origen con la comunidad), busca en la travesía de las ideas casullianas la permanencia de lo espectral de su obra que ponía al lenguaje en marcha a la vez que se inscribía en la tradición ensayística argentina. En ese gesto *negativo*, de lo singular e intransferible de una idea a su puesta en la escena comunitaria, en la comunidad de sentido; en el lenguaje crítico que hurga en sus fantasmas para volver sobre sus pasos a desarmar su subjetividad pero también a la lógica que la expande, allí se pretende ubicar la reflexión.

Summary

This research gathers a heterogeneity of philosophical, aesthetic and political motives, sometimes inherent and sometimes tangential to what is generically expressed as “the community problem” as the key to reading current issues. An actuality in which the dimension of language acquires definitive significance in its power and illusory support of worlds and realities. The works of Nicolás Casullo, always structurally accompanied by various names, not only establishing him as the interpreter of all but as the one who took his texts further, allow us to explore this problem encrypted in what for him were the main questions to reflect with the idea of myth, which summons us to a kind of emotional and fictional relationship, linked to the transformations of and from cultural devices, by which myths were formed (or were thus thought) later in a political matrix.

As we see at the beginning of this research, the discourse on the essay in Argentine culture since the mid-1980s legitimized the reproductive link between research and writing, which has resisted the will of homogenization, as a critical form. The materiality of this discourse on the essay in our country, as we have seen in the example of Casullo as a full exponent, was made in various emerging cultural books and magazines that contained both praise and controversy that were questioned about the inability of criticism to shake the public sphere or arouse a collective interest that transcends the academic sphere.

Faced with the idea of the essay as a selfrecognition of the “we”, that of the search for a *community of meaning* and a *sense of community*, essay writing was opposed in its heuristic power where the cultural meaning vanished, not where it is affirmed the homogenizing power of community values. This dilemma was crossed in the Argentine case by various issues that outlined a time of intersections of readings and investigative intensity and that, as we mentioned, produced a generation of writings that thought about the question of the community and the way in which it could be founded in the exercise of a thought *between* explanatory rationality and the opacities that common experiences evoked through diverse readings, sometimes convergent but undoubtedly singular in their enunciative positions.

In the criticism of the sustained specialization of discourse, of the fetishization of the specific that turns theoretical languages into codes and spectacularizes the hermeneutical function of the task of

writing, the claim of Casullo's *essay form* was located, as a discursive mode and procedure of reflection, constitutive of the intellectual practice promoted by him that refers to understanding the possibilities of the questioning word of a type of writing perceived as emptied of semantic density and historical reminiscences. What with it we call the *broken word* that configures an *interrupted community*.

In that interruption of the scriptural memory, Casullo reopens the desire for politics, the time where politics happens, the past in the images that return. There he develops his essayistic key, there he thinks the *narrational*, thus he imagines events as structuring linguistic disputes, thus he seeks to disarm memory politics that are functionalized, that extirpate the history of the community and take it to the terrain of myth that eats up a past instead of giving it narratively to the communion of the human.

Throughout his intellectual project, Casullo refers to the myth that communicates the sense of community (this reciprocity makes them unthinkable separately), but that in that character is questioned as a foundation and socially constructed fiction from its origin. He works on reality itself as an essay, inserts the myth into his writing (because he postulates that there is *no outside of the myth*) and in the critique of a new mythology where the ideological becomes inseparable from the phraseological, he poses the community, as an inaugural experience of modernity, as the figure of a problem, as the question that arises from the repeated confirmation of its *interruption*.

The task of exploring these issues (the revolution as the past and the inactuality of memory; the intellectual task and the return to thinking about the religious; the left and the right; populism and Peronism) travels different paths in which even when we depart from some senses these are revealed elsewhere whenever the concept strangled the will of something only represented by logical associations. This exercise of writing, as an exposition of the word (braided from the origin with the community), seeks in the journey of casullian ideas the permanence of the spectral of his work that set language in motion at the same time as it is part of the Argentine essay tradition. In that *negative* gesture, from the singular and non-transferable of an idea to its staging in the community scene, in the community of meaning; In the critical language that delves into their ghosts to retrace their steps to disarm their subjectivity but also to the logic that expands it, it is there that we locate the reflection.

Índice

Aclaraciones	9
Agradecimientos	10
Introducción	12
Marco teórico y problemas.....	15
Hipótesis de trabajo	21
Sección I. La memoria escritural de la comunidad interrumpida	33
Capítulo 1. La revolución como pasado	37
La revolución como imaginación de la historia	37
La revolución: del retorno, a lo inédito	41
La noción de utopía	47
El síndrome de miedo a la historia	53
La comunidad massmediatizada	57
El relato que cuenta la historia	61
Capítulo 2. La inactualidad de la memoria	69
Los cielos de la historia	69
Benjamin y la memoria escritural	74
La herencia tapiada	78
La memoria escritural	85
Las memorias del vivir colectivo	92
La reinscripción en lo mítico	94
La estetización reflexiva	97
La aparición del relato y la ausencia de la palabra	101
En el intenso ahora	104
La comunidad interrumpida (por la memoria)	110
El anagrama asilado	113
La comunidad de la muerte	115
El drama del archivo	120
Tiempos de una memoria	123
Excurso mitopoético I	127
Sección II. Lo mítico como forma de conocimiento	132
Capítulo 3. Los intelectuales	135
El ejercicio de la negatividad con perspectiva histórica	135
Conciliar la palabra con lo real	142
Una crítica para reencontrar al hombre (y a la crítica)	151

La realidad escamoteada	158
Las escrituras fantasmales	165
Cuerpos en acción	171
El des-poder en los bordes de lo común	173
Capítulo 4. El cuidado de pensar lo religioso.....	178
El lenguaje como experiencia del mundo	178
La ciudad secularizada	182
Itinerarios (divinos) de la modernidad. El sentido poético	190
Pensar un diálogo interrumpido	194
El cielo enmudecido	200
La inactualidad de lo religioso	204
El texto numinoso y biográfico	208
El mito regresa	211
<i>Excursus mitopoético II</i>	215
Sección III. La lengua política. El mito de la comunidad en fuga.....	219
Capítulo 5. El ser de izquierda y las derechas	222
El léxico mágico	222
La escritura ausente	228
El ser de izquierda	235
La derecha como atmósfera	238
El mundo como derecha	244
Capítulo 6. Peronismo y populismo	249
Furia del mito	249
El mito peronista	256
La pregunta por el peronista	260
Populismo, la historicidad sofocante	265
Un peronismo después del peronismo	265
<i>Excursus mitopoético III</i>	276
Conclusiones	280
Glosario bibliográfico e historiográfico	311
Una biografía	314
Bio-bibliografía	325
Referencias bibliográficas	360
Bibliografía de Nicolás Casullo	360
Bibliografía General	370

Aclaraciones

En esta investigación utilizamos, para realizar citas y referencias bibliográficas, la sexta edición de las Normas APA. En el caso de las referencias de libros de Nicolás Casullo solo apuntamos el año de edición y la página (sin su apellido) y, en los textos de su autoría para revistas o periódicos indicamos también el nombre de la publicación, sin el año, considerando que son producciones seriadas. No obstante, en el glosario bibliográfico se especifican todos los detalles de las publicaciones en las que participó Casullo. En el resto de las referencias señalamos asimismo el apellido de los autores. En la sección final de referencias bibliográficas, se indican, por separado, todas las publicaciones del autor, sus colaboraciones y la bibliografía general con las fechas de edición original y de traducción.

Agradecimientos

Esa ley del corazón es la de la amistad o fraternidad que solo me revela (a) mi exposición solitaria, que también forma mi comunidad compartida. Una ley del corazón podría ser lo que se deja escribir —y leer por los amigos— como la inconveniencia literaria en donde tendría lugar la comunicación del secreto sin secreto (...) una cierta comunidad, e incluso en una amistad, en esa amistad para con la exigencia de escribir.

Jean-Luc Nancy, *La comunidad revocada*

A Ricardo Forster, el director de este proyecto, por su generosidad, su lectura y sus palabras que alentaron la certeza de que el estilo como encarnadura de un pensamiento crítico estaba en el corazón del proyecto intelectual de Casullo, así como el permanente recuerdo de que “Nicolás era su escritura”.

A la familia de Nicolás Casullo, especialmente a Mariana, por su ayuda con el archivo personal y a la querida Ana que tanto me alentó hace diez años cuando empezábamos a pensar en este proyecto.

A Matías Bruera por su amistad, sabiduría y aliento cada vez que comenzamos las ideas que solo así, *en comunidad*, pueden robustecerse.

A Ana Paula Penchaszadeh por iniciarme en este camino con su hospitalidad incondicional, su energía y cuidado y por abrir, a la vez, nuevos caminos, como gran maestra y amiga que es.

A Horacio González, por su prólogo en el primer trabajo que escribí sobre Casullo y por las palabras que así como me llegaron, espero que le lleguen a esa parte sin parte en la que pueda estar.

A María Pia López y a Gisela Catanzaro por su ayuda inicial en el proyecto, por sus lecturas y (cómo no) sus escrituras que tanto ayudaron a pensar el ensayo, su perspectiva crítica y su inscripción en nuestro país.

A Alberto Giordano por sus precisos consejos, por sus análisis y por adoquinar el camino que vincula ensayo y comunidad.

A Eduardo Grüner por sus historias y escritos, por lo que compartió con Casullo y, a su vez, compartió conmigo.

A Daniel Alvaro por sus clases y sus textos, ineludibles si queremos pensar el problema de la comunidad.

A Eduardo Jozami por su curso sobre los avatares de la historia y por la atenta lectura.

A María Moreno por su retrato de Casullo y su ayuda para pensar *la comuna argentina* desde esa visión.

A Gabriel Lerman por su amistad, sus anécdotas y materiales compartidos.

A Martín Cortés, Juan Laxagueborde, Daniel Badenes, Mariano Calbi, Mariano Zarowsky, Natalia Romé y Adrián Pulleiro por compartirme el fruto de sus investigaciones que orientaron una parte de mi proyecto y le aportaron su perspectiva.

A Senda Sferco, Luciana Espinosa y Mara Borchardt por las muchas y atentas lecturas de lo que fue el inicio de este proyecto en el contexto de nuestro grupo de estudios.

A Pablo de Marinis y a los compañeros del taller de tesis de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Claudio Remeseira, Isabel Rollandi, Martín Prestía, Agustín Artese, Carina Peraldi, Mariano Arana, Fiorella Russo y María Agustina Marino que, desde sus propios proyectos aportaron muchísimas ideas y claves para pensar *lo común*.

A los otros casullólogos con los que compartimos conversaciones, escritos y lecturas sobre el querido Nicolás desde hace unos años, Mariano Yedro y Lautaro Barriga.

A Ignacio Mancini del Instituto Gino Germani; a Horacio Tarcus y Ezequiel Saferstein del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDIInCI) y al Archivo Histórico de Revistas Argentinas (AHiRA) por su inestimable aporte en la investigación y por su fundamental función en la estratégica tarea de resguardar los *rastros culturales de un pasado común*.

A Oriana Seccia, Juan Ramiro Cava y a Cinthia Meijide por la complicidad, las conversaciones y los pensamientos.

A Julia Sánchez Cestona por su amor (solo el amor puede sostener) y su compañía infatigable.

A Adriana Trossero, mi vieja, por siempre escuchar.

Introducción

La memoria es también un combate eternizado y siempre actualizado entre lo mítico comunitario y la literatura sin otro fundamento crítico que su ausencia de fundamento: palabra sólo enraizada en lo testamentario de autores, ideas, argumentaciones sobre hechos; palabras abrazadas al irisado y siempre conjeturable universo de las deconstrucciones de la historia, cuando todavía no se llamaba de tal forma.

Nicolas Casullo, *Pensar entre épocas*

Para algunos de mi generación (aquellos que cursamos con él entre 2003 y 2008) Casullo fue un profesor, una persona que venía de las militancias setentistas, un escritor admirado, que nos invitaba a leer, pensar y escribir, a partir de escenas narradas que nos entusiasmaban por la conjunción de su forma *literaria* con su potencia *política*, como la partida de ajedrez entre Tzara y Lenin, en un café de Viena; o ver *Europa*, de Von Trier, o *Andrei Rublev* de Tarkovsky para reflexionar sobre los silencios de las tierras arrasadas foráneas y nacionales; o considerar la carta robada de Poe para entender el conflicto del lockout patronal agropecuario; o su propia vida militante en los relatos de *La voluntad*; todo aquello que nos hacía sentirnos —hijos de la democracia y estudiantes post-2001—, parte de una especie de comunidad que, ahora entiendo, también él estaba resemantizando para sí mismo: su *década atragantada*, los setenta, irrumpía sobre ese presente conformando una zona de escrituras, grupos de discusión, revistas y proyectos editoriales.

Con esto queremos señalar que Casullo nos imprimió (y esperamos que pueda apreciarse en esta investigación) la insuficiencia de la pura lectura *política* para entender las subjetividades, lo todavía no catalogado, lo no nombrado, lo no situado, lo no codificado. La necesidad de recurrir al plano de lo *estético* (no solo al arte) por la aproximación que propone hacia los enigmas sociales de la sensibilidad para desde allí, sí, emprender un trabajo político. Por eso nos interesa un acercamiento más ensayístico que taxativo o meramente historiográfico (aunque glosamos al final una periodización de la vasta producción editorial que Casullo llevó adelante, acompañada de un texto biográfico, para contextualizar los más de cuarenta años de su escritura).

Como antecedentes de esta investigación podemos citar un libro que escribí sobre nuestro autor, *Las distancias del olvido* (Colihue), publicado en 2010 y mi tesis de grado *Traducción y Revolución. La tarea del traductor en la teoría de Walter Benjamin*, de 2014, dirigida en sus inicios por el propio Casullo y finalmente por uno de sus más cercanos colaboradores, Matías Bruera. También he relevado, a partir de mi tesis de maestría sobre el problema de la traducción (*Traducirse. Hacia una política de la Relación*), ciertas teorías sobre el lenguaje, el ensayo y la comunidad que abrevaron las claves de lectura para abordar todo el material del autor (conformado por 13 libros de ensayos, 4 novelas y más de 70 artículos y textos de alrededor de 30 publicaciones como Cero, Los libros, Nuevo Hombre, Comunicación y cultura, Controversia, Unidos, Debates, El periodista, Crisis, Fahrenheit 450, Diario de Poesía, Fin de siglo, Babel, La mirada, Revista de crítica cultural, El ojo mocho, La Maga, Sociedad, La invención y la herencia, Revista de Ciencias Sociales, Causas y azares, El Rodaballo, Confines, Zigurat, Mal estar, Lucha Armada, Lezama, La Biblioteca, Diferencias, entre otras).

Asimismo, indagamos en otros trabajos sobre Casullo (Bernetti, Carli, Forster, Giardinelli, Pulleiro, Zarowsky), sobre las publicaciones en las que escribió (Brachetta, Caramés, Dalmaroni, D’Torio, Escher, Gago, Garategaray, Lenarduzzi, Ricca, Ruescas), entrevistas y debates intelectuales y políticos en los que participó o que lo rodearon desde 1965 cuando comienza a publicar hasta su fallecimiento en 2008 (debates y discusiones que compartió con diversos compañeros como Horacio González, Eduardo Grüner, Alejandro Kaufman, María Pia López, Diego Tatián, Javier Trímboli, además de todos los colaboradores de las publicaciones y los espacios académicos).

Para estudiar su obra que, según postulamos como tesis, ubica en la escritura una responsabilidad y vitalidad ineludibles, y de donde provienen, como plantea Forster, “sus búsquedas continuas, afanosas a través de la selva del lenguaje cruzando géneros y tradiciones, la literatura con el ensayo filosófico, el resto de periodismo que marcaba sus trazos en el papel con la absoluta rigurosidad de un pensador de alturas” (Forster, 2013: 20), para abordar deconstructivamente estos textos críticos sobre lo textual del acontecer histórico, proponemos visitar las configuraciones filosófico-estéticas de Casullo sobre la modernidad; sobre el marxismo; sobre el arte y sus derivas históricas; sobre los caminos de la tradición utópica a la que, en un tramo de su inquietud intelectual, analizó; sobre el

peronismo y sus mitos; sobre Sarmiento y Martínez Estrada; sobre Canetti y Musil; sobre Benjamin y Kafka; sobre Hofmannsthal y Kraus; Novalis y Gramsci, Nietzsche y Borges.

Como inervación, en la escritura, de los lenguajes políticos, a través de las lenguas de la filosofía, la literatura, la teología, la historia, la poesía, la crítica cultural, Casullo persigue los relatos míticos, sus arcanos y genealogías de lo que proponemos como temáticas de nuestro trabajo: la inactualidad de la memoria y la revolución como pasado; la modernización conservadora y el pensamiento intelectual, la banalidad del bien y la crítica del progresismo; la herencia religiosa como crítica del mundo, el regreso a pensar lo religioso y la cuestión judía; el populismo y los caminos de la crítica, las derechas, el ser de izquierda; el exilio, la militancia reflexiva y el Retorno; la modernización como figura trágico-teórica, la idea de catástrofe; el siglo “Europa” y su relación con nosotros, Viena del 900 y París del ’68; la massmediatización de la sociedad, la maquinaria cotidiana de la Comunicación, la nueva espiritualidad virtual, la posmodernidad y la guerra; Confines, Carta Abierta y los lenguajes de la política.

En esas herencias y legados fundamentales que Casullo interpretó como claves en un tiempo de discusión para los saberes anclados en el ensayo se expresan sus indagaciones *narracionales* por la cultura moderna, por el arte, por la religión en sus diversas derivas a través de las sendas del misticismo de la cábala y del corpus bíblico al que recorría y, como punto culminante y articulador de su itinerario personal, su *biografía*, “por la pasión política que, como un hilo de oro, recorrió su vida y su obra” (Forster, 2013: 10). Como referencia que traspasa callada los mundos discursivos, institucionales y prácticos de nuestro presente indagaremos en ese hilar sobre el tejido mítico comunitario, que como planteaba necesita transformarse en pura constatación crítica.

Marco teórico y problemas

El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina desde mediados de los '80

Como género de la modernidad, una parte del ensayo argentino hereda los conflictos de su legatario europeo y aparece como espacio tribunalicio donde se encuentran anclados saberes que son aún capaces de mantener la tensión de mundos diferentes y de no renunciar a la irradiación, en la escritura, de los lenguajes políticos caracterizados por sus aspiraciones universalistas y la crisis que ha profundizado la diferencia entre la comprensión “científica” y la ensayística. Definido en relación a sus comienzos en tensión con el espíritu de la modernidad (en la que el ensayo creó, primero, un lugar en el cual mirarse y reconocerse a sí mismo y luego una forma en la que la que se construye) como *artesanía de la sospecha* (frente a los saberes constituidos), Ricardo Forster plantea:

El ensayo, como género moderno, ha llevado, desde el inicio, la marca de la interrogación crítica, ha hecho suya la inquietud y la sospecha intentando colocar su indagación por fuera de los cánones establecidos y más allá de las gramáticas al uso. Entre la sospecha y la crítica, el ensayo abrió el juego de una modernidad ya no deudora de una única y excluyente visión del mundo, sino que se convirtió en la expresión de una escritura desfondada, abierta, multívoca y celosa amiga de la metáfora y compañera, en sus mejores momentos, de la intensidad poética (Forster, 2011: 14).

Alberto Giordano refería en *El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina desde mediados de los '80* (Giordano, 2016) que los valores dominantes que orientan en las universidades argentinas, desde ese período, y el desarrollo de investigaciones en el campo de las humanidades y las ciencias sociales, remiten a una cultura del pragmatismo y la eficacia demostrable sin la que no podría existir la gestión académica del saber. Con una descripción crítica de la retórica que prescribe que las hipótesis y los objetivos, además de claros y consistentes, deben ser verificables, como condición legitimadora del recorrido propuesto, Giordano enmarca la especialización y la tecnificación de los saberes como logros epistemológicos que requirieron la reducción del lenguaje a instrumento comunicacional, el uso del “lenguaje como simple mediación [entre la teoría y el caso devenido ejemplo] extrañada de su destino exploratorio” (Casullo, 1990: 22). Bien aclara que

si no se distrae a palpar la textura ambigua de las palabras o a profundizar los equívocos que interrumpen la sintaxis, el curso programado debe concluir con la transferencia de los resultados previstos por las hipótesis. El olvido del carácter suplementario de la enunciación, en nombre de una pragmática restringida que sólo escucha cómo se actualizan reflexivamente

las condiciones de lo enunciable, es la mejor garantía de la eficacia metodológica (Giordano, 2016: 13)

O como afirma Horacio González, “las carreras universitarias vinculadas a las ciencias sociales han proscripto el conocimiento de sí. No sólo las de ciencias sociales, sino también las de filosofía y letras. Ellas son ámbitos donde ha triunfado la escisión entre conocimiento y escritura, lo que es decir entre escritura y autoinspección del sujeto” (González, 1990: 29).

En el mencionado trabajo Giordano señala que desde mediados de los '80, un acontecimiento se repite en los márgenes de la cultura que legitima el vínculo reproductivo entre investigación y escritura, un acontecimiento que todavía traza líneas de fuga en el interior de la clausura académica, y resiste la voluntad de homogenización, porque encarna las potencias disuasorias del escepticismo metódico. Se refiere al *discurso sobre el ensayo*, “una serie de proposiciones y gestos enunciativos que articulan estratégicamente el elogio con la polémica en la afirmación de que el supuesto género menor no es otra cosa que la forma crítica *par excellence* (...) la única forma capaz de procesar la experiencia del saber según su propia lógica, que no es la de la reproducción enriquecedora del estado de un tema ni la de la obtención de resultados ciertos y comunicables” (Giordano, 2016: 15).

Como escribió Margarita Martínez a este panorama se agregó en los últimos años, el refinamiento de los mecanismos burocráticos dentro del mundo académico-intelectual y la obligación complementaria de publicar produciendo distintos efectos: la instrumentalización de la escritura bajo la forma de ensayo fue la pérdida de lectores no funcionales proporcional al aumento de la circulación funcional; la cristalización de tópicos recurrentes y el desplazamiento del acto de escribir a una remota y mítica función hermenéutico-poética que pocas veces deja huella en la prosa: “Afecta al género independientemente de su nacionalidad y acecha todo lo escrito en el dominio de las ciencias humanas y sociales” (Martínez, 2003).

Definido en su heterogeneidad como una tentativa de articular, a través de la experimentación con formas argumentativas, la particularidad de las experiencias lectoras con la universalidad conceptual de los saberes interpelados por la *narración* de esa experiencia, el ensayo prospera porque su escritura vuelve a perfilar al conocimiento como búsqueda y no como apropiación de resultados, de la lectura como ejercicio singular:

El discurso sobre el ensayo es la forma en que se manifiestan los intereses críticos de un conjunto heterodoxo de especialistas (ninguno de ellos aceptaría que se lo distinga de este modo, aunque es así como los reconoce la comunidad a la que pertenecen) empeñados en la transmisión problematizadora de saberes sobre las humanidades y las ciencias sociales en contextos universitarios. No concierne directamente a los modos del ensayo de los escritores, aunque encuentre en ellos una reserva generosa de motivos y procedimientos, porque son otras las constricciones institucionales que interroga y desplaza (Giordano, 2016: 15).

El elogio y la polémica se articulan en el discurso sobre el ensayo a partir de un diagnóstico que observa la crisis, el decaimiento de la tradición ensayística nacional desde mediados de los '60, alrededor de las escrituras, de sus diferencias, de sus proyectos no siempre convergentes, que como propone Forster han planteado “un debate a veces público y las más de las veces sordo en el campo de las humanidades y las ciencias sociales”, con “reclamos de rigurosidad y depuración estilística” (Forster, 2011: 13) cuando se imponía la especificidad y la especialización, como condiciones del conocimiento verdadero. O, como lo estudió Nicolás Rosa, es decir una "forma ensayo" como reescritura de modificaciones solubles e itinerantes en su propia proyección, tanto como género que traduce un pensar político sobre la Nación, y coetáneamente como una manera inestable de escribir una relación entre la lectura y la escritura:

El mapa trazado es sólo una resultante del *espacio de escritura* donde la Nación se piensa a sí misma en el momento en que el ensayo piensa y se piensa como ensayo político, filosófico, literario, sociológico; de ahí proviene su *dramaticidad*. De sus proporciones genéricas, aludimos con decisión a las interferencias discursivas, tanto en el plano epistémico y filosófico como en su estructura literal, espacio de confrontación y de resoluciones ideológicas en donde se diseña un tratamiento retórico como la argumentación (el ensayo de tesis) y de narración (el histórico, el literario). (Rosa, 2003: 10).

La serie de autores que encarnan la tradición es necesariamente heterogénea; entre los que practicaron la crítica literaria y estética, se menciona a Borges, Martínez Estrada, Murena, Viñas, Masotta y, donde enfocaremos nuestra atención, más contemporánea: Nicolás Casullo.

Giordano recrea la materialidad del discurso sobre el ensayo como un acontecimiento que primero se efectuó en la publicación de textos y dossiers en revistas culturales emergentes (*Espacios*, *Sitio*, *Fahrenheit 450* y *Babel*), enseguida, en la creación de otras revistas identificadas con la ética y las retóricas del ensayismo (*Conjetural* [1982], *Paradoxa* [1986], *El ojo mocho* [1991], *Nombres. Revista de filosofía* [1991], *La caja. Revista del ensayo negro* [1992], *Kaos* [1993], *Redes de la letra. Escritura del*

psicoanálisis [1993] y *Confines* [1995], el proyecto editorial del propio Casullo, que en una suerte de gesto *manifiesto* publica en su primer número *El ensayo como forma*, de Adorno), y señala que después, “el espíritu de marginalidad aceptó los riesgos de institucionalizarse, en la organización de paneles y coloquios especializados, el desarrollo de investigaciones, individuales y colectivas, financiadas por organismos de ciencia y técnica, el dictado de seminarios de posgrado y la escritura de tesis doctorales” (Giordano, 2016: 19). En el lapso de poco más de una década, entre 1991 y 2003, se publicaron al menos siete libros sobre el ensayo en la cultura argentina que asumieron el elogio, la polémica y la apuesta al porvenir de una tradición en crisis: Forster y Giordano (1991), Grüner (1996), Ritvo y Kuri (1997), Percia (1998 y 2001), Mattoni y Rosa (2003). En todos los casos, los autores piensan el ejercicio de la crítica a partir de las fricciones entre conceptos que no reniegan de su inestable materialidad discursiva y la irreparable (e irrepetible) singularidad de lo existente como método.

También señala Giordano un desdoblamiento en los comienzos del discurso sobre el ensayo que expresa la divergencia entre modos heterogéneos de valorar el impulso exploratorio de las escrituras críticas: como búsqueda de inteligibilidad, para fundar en los hallazgos personales una *comunidad hermenéutica*, según una perspectiva; como experiencia irónica de los límites de lo comunicable, según la otra. Irónica porque implica lo que Forster caracterizará como una reconstitución de *los hilos perdidos de la memoria del lenguaje*, lo cual supone la necesidad de mezclar los distintos lenguajes en la perspectiva de un ecumenismo (¿acaso posible?) de las palabras que sea capaz de entrelazar, en el interior experimental del ensayo, las diferentes escrituras que, a la vez, manifiestan las diferentes fuerzas que se disputan el sentido (por ejemplo, a la pragmática del *paper*) de las políticas del ensayo y el ensayo como política, como campo de resistencia, como punto de fuga que no se deja homogenizar.

La actual incapacidad de la crítica académica para “plantear preguntas que susciten un interés colectivo más allá de los ámbitos” universitarios, para protagonizar “movimientos de la esfera pública” (Sarlo, 1988: 22 y 23), sería una consecuencia, no deseada pero inevitable, sigue Giordano, de la sostenida especialización de su discurso, de la fetichización de lo específico que convierte las lenguas teóricas en códigos iniciáticos, refractando sobre el *jet set* intelectual la espectacularidad de la función

hermenéutica en que se metamorfosea, lentamente, la tarea del escribir. Sarlo recurre al ensayo para señalar (y en este caso comparte el gesto con Casullo), al mismo tiempo, lo que el discurso crítico perdió y la tarea que hay que cumplir, una especie de ascesis conceptual y metodológica, para restituirle su compromiso con la discursividad social. La especialización y la seudotecnificación de los saberes sobre la literatura, en el contexto de la modernización de las ciencias sociales y las humanidades en los '60, determinaron una "crisis de la forma ensayo" (Sarlo 1984: 7) dentro de la cultura argentina, la declinación e incluso la estigmatización de la que había sido, en las décadas anteriores, la forma privilegiada del ejercicio crítico, pero que como afirma Forster, se trata de una "crisis que no ha dejado de martirizarla desde sus comienzos", a la vez que se pregunta: "¿Podemos, acaso, extender al mundo académico, el de los congresos y los *papers*, la sospecha de una caída de la lengua en la barbarie y el empobrecimiento cultural? O, por el contrario, ¿es posible pensar que frente al avance de los medios de comunicación los intelectuales se han ido atrincherando para defender las últimas posiciones del espíritu?" (Forster, 2011: 21). Es en esta encrucijada en la que nos interesa pensar, es decir, en el conocimiento que se produce en la universidad como una construcción compleja, en la que confluyen itinerarios académicos, dinámicas institucionales, derivas en disciplinas, pero también experiencias biográficas y generacionales que expresan otro tipo de sensibilidad con el saber.

Volviendo a la avanzada massmediática¹ que influye en esta construcción, podemos decir que Casullo pensaba esta cuestión ya en 1985 desde el armado y los propósitos de la *semantización de lo*

¹ Casullo refiere especialmente a esta cuestión, en 1995, a una década de la creación de la carrera de comunicación en la Universidad de Buenos Aires, en un artículo que publica la revista *Causas y azares* y que lleva por título "Los lenguajes de la comunicación y la cultura en (la) crisis": "Nuestro mundo-comunicación se asienta hoy sobre un trípode de circunstancias: *exitosas* carreras de grado en cuanto a alta cuota de alumnos, el rotundo protagonismo de lo tecnoproductivo massmediático en la construcción y visibilidad de lo social cotidiano como paradigma casi excluyente de administración de lo real, y un progresivo asentamiento-reconocimiento de la profesionalización de las prácticas que hacen a todos los planos *de la comunicación*, desde reductoras normatividades que imponen las lógicas del mercado y la adecuación a ellas de la modernización ideológica académica. Se trataría entonces de inscribir las tensiones de la herencia en este contexto. Reconocer que dicha cita es exigencia de autorreconocimiento que plantean las conflictividades y contradicciones del presente, y no un gesto meramente evocativo del pasado. Que significa trabajar sobre nuestras escrituras intelectuales, docentes, investigativas, reabriendo y complejizando la cuestión y el status del intérprete: nosotros mismos. Que en nuestro decir pueda hacerse decible la dimensión política de la historia propia: cómo se vuelve pronunciable esa historia en la palabra argumentativa que portamos (...) Pienso por ejemplo en nuestra Carrera, que reúne sobre todo a nivel docente memorias desagregadas de un tránsito entre escenas, entre hablas y experiencias nacionales a partir del cual reponer la problemática política de la historia del saber comunicacional, como parte de un

social, entre los significados de la historia que se vive, individual y colectivamente: “El tema de la comunicación aparece entonces, al mismo tiempo, como fenómeno y problema ejemplar de la producción de la vida societal: la gran cuestión de nuestro tiempo. Se trata de replantear las prácticas, concepciones y relaciones de vida entre los hombres, sin recaer en teologías que absolutizan la comprensión de la encrucijada contemporánea” (1985: 43).

La reivindicación del ensayo, en particular de Casullo, como forma discursiva y procedimiento de reflexión, es señalada por Adrián Pulleiro respecto del proyecto de *Confines* en general, en el mismo sentido que mencionábamos: “Esto remite a una forma de comprender la función del lenguaje y las posibilidades de la palabra que cuestiona un tipo de escritura percibida como vaciada de densidad semántica y de reminiscencias históricas, propia de la escritura académica predominante. Lejos de ser una mera cuestión formal, estos procedimientos son constitutivos del tipo de práctica intelectual promovida por el colectivo editor”. Al mismo tiempo agrega que la preeminencia del ensayo supone, por otra parte, una tensión constitutiva con las reglas y valores predominantes en el campo académico de la época y que, en ese sentido, el grupo lo ve como la forma concreta de desenvolver las posibilidades creativas que debe incluir todo proceso reflexivo:

la opción por el ensayo supone una opción ética. Es la forma que asume un pensamiento cuyo compromiso fundamental es consigo mismo y con la posibilidad de desarrollarse. Ante la crisis de los grandes proyectos emancipatorios y de un tipo de intelectual que pretendía —en última instancia— la interlocución de los sujetos de esos proyectos, el intelectual de *Pensamiento de los Confines* no aspira a una legitimidad exterior; por el contrario, la legitimidad estaría dada por la función crítica en sí (Pulleiro, 2017: 111).

arqueologizar la crisis de las ideas modernas en la Argentina, grieta en la que estamos centralmente situados. Forma por lo tanto interpeladora a lo prehistórico, a lo *mítico*, a las *fuentes sin escritura* o constelación primaria que posibilite la creación de un pasado donde ese pasado de pertenencia todavía no está, todavía no aconteció entre nosotros en términos fundadores del propio proyecto organizado de transmisión de saberes, artes, técnicas y artesanías”. (Causas y Azares, 1995: 36)

Hipótesis de trabajo

La memoria escritural de la comunidad interrumpida

Uno de los textos más influyentes, en la línea de comunidad hermenéutica es *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, de Liliana Weinberg donde se exaltan las funciones mediadoras del ensayo, que articula lo privado con lo público, lo poético con lo intelectual, *el infierno mudo de la soledad con el paraíso del diálogo comunitario*. La idea también referida por Giordano de que “el autor del ensayo es un yo en el ejercicio de reconocerse como un nosotros” (Weinberg, 2001: 42) identificado con valores colectivos apunta a una sublimación de “la búsqueda de una comunidad de sentido y de un sentido de comunidad” (Weinberg, 2001: 19).

Este enfoque, afirmado a los ideales de la responsabilidad social, fue atravesado en el caso argentino por diversas cuestiones que pergeñaron un tiempo de cruces de lecturas y de intensidad indagadora y que produjeron una “generación de escrituras y de ideas navegando por ciertos lotes del campo cultural donde el escritor, el ensayista, el investigador social y el periodista se dieron cita reiteradamente para discutir en qué había quedado la cuestión comunitaria. Podría decir, un encuentro, una cita: el periodista y la faena intelectual, o la periodista y uno, dedicados a pensar *la cosa*” (2004a: 9). No obstante, se plantea la pregunta: ¿no sería el del ensayo un yo que se aliena de los ideales comunitarios, aquello a lo que el ensayista se resiste para enunciar su propia voz, el estilo que construye para enunciar? Si, como escribió Maurice Blanchot², la comunidad sólo se mantiene como el *lugar/no-lugar* donde no hay nada que retener, que no opera sino en la desobra que atraviesa la escritura misma o que, en cualquier intercambio público o privado de palabras, hace que repique el silencio final donde, sin embargo, no se está nunca seguro de que todo, finalmente, termine; si el ensayo frecuentemente desarma la trama de valores admitidos socialmente; ¿es posible asegurar que los sentidos que se reconfiguran pueden ser recuperados luego socialmente? ¿Hasta qué punto la segmentación y especialización de los saberes no determina la constitución de lenguajes técnicos que sean comunicables entre sí?

² En el otoño de 1983 Maurice Blanchot publicaba *La comunidad inconfesable*. Desde hace casi cuarenta años ese libro ha sido muy frecuentemente recordado o evocado, también muy frecuentemente asociado a *La comunidad inoperante*, que por su parte publicaba Jean-Luc Nancy en 1986, y a *La comunidad que viene* de Giorgio Agamben, aparecido, en 1990. Como corolario (y en referencia) a esta saga Nancy escribe también *La comunidad revocada*, en 2014.

El diccionario de los intraducibles refiere que la palabra *Comunidad*, entre otras acepciones filosóficas, designa el hecho de *estar en común*, la cosa misma que “está en común”, y el grupo o la institución que comparte aquello que está en común, pudiendo *lo común* remitir a diferentes niveles de comunidad (y allí las entradas relacionadas a consultar se multiplican: LOGOS, SENTIDO COMÚN, UNIVERSALES, OTRO, HUMANIDAD [*MENSCHHEIT*], IDENTIDAD [YO, *SÁMOST*, *SELBST*], e incluso PUEBLO, *BILDUNG*, *CIVILTÁ*, CULTURA, TRADUCIR). (Cassin, 2018: 272). Como fuera, el viaje entre el *estar en común* y constituir una comunidad, no parece estar asegurado. Justamente en un libro titulado *Estar en común sin comunidad*, que estudia las representaciones de Sujeto y Subjetividad en el movimiento de “Lo Grupal” en la Argentina, sus presupuestos teóricos y consecuencias institucionales, éticas y políticas, Marcelo Percia se pregunta: “¿De qué manera las escrituras devienen colectivas? No se trata de diferentes vidas confluyendo en un texto en común, sino de sorpresivas complicidades que se aproximan urgidas de proximidad. ¿De qué manera se acercan quienes leen los mismos libros? Escrituras en común, ¿componen sueños de las izquierdas?” (Percia, 2001: 16).

Como plantea Giordano, y ya podemos rastrear desde los debates de Blanchot, Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben sobre la comunidad, la escritura del ensayo ejerce su potencia heurística en los lugares donde el sentido cultural se desvanece, no donde se afirma el poder homogeneizador de los valores comunitarios. Ese desvanecimiento trabajado encuentra algunas de sus raíces en la mezcla de géneros, fragmentos e improvisaciones del primer romanticismo (del cual Adorno se sirvió para su teoría del ensayo como forma, y que también inspiró los estudios de Casullo sobre las vanguardias estéticas de la modernidad) y aportó, como propone Ritvo (1992) y de alguna manera refuerza Grüner (1985), a la idea de un ensayo como experiencia irónica del fracaso (o el “error”) estructural de las mediaciones discursivas, un “género culpable”. O como dice Rosa (2003), “un modo de pensar” la realidad en todas sus irradiaciones que no permite la sujeción a un modelo genérico al plegarse al movimiento del pensamiento atraído por el objeto de interés.

Entonces, ¿qué comunidad podría fundarse en el ejercicio de un *pensamiento de los confines* de lo representable, sin garantías, que profundizaría la distancia entre el orden de la argumentación y el de las codificaciones sociales? La idea de una comunidad de semejantes unidos por vínculos de

reciprocidad, o hasta por un “nosotros” generacional³ que se solapa con un sujeto de la enunciación implicado en los hechos sobre los cuales se pretende aportar una racionalidad explicativa, parece más bien quedar subordinada a una tarea que trabaje con los lindes que esas experiencias comunes evocan, que pueden converger en sus implicaciones, pero que sin duda experimentan con lo irrepetible y singular de la posición enunciativa. “La ética de la diferencia ensayística”, la llama Giordano, al plantear que sólo podría ser recuperada, como *testimonio de lo irrecuperable*, por el pensamiento paradójico de una comunidad negativa, “comunidad de los que no tienen comunidad” –Bataille citado por Blanchot, pensando justamente en el anonimato del libro que no se dirige a nadie y que, merced a las relaciones con lo desconocido instauro esta negatividad, (Blanchot,1992: 51)—, que expone a cada uno, por la proximidad con el (y lo) desconocido, a la prueba de su soledad esencial.

Y en el nivel de lo que mencionaba Rosa, incluso el intento de borrar la heterogeneidad del “todo social”, un colectivo imaginario que puede llamarse en la historia de su constitución pueblo o nación y, jurídicamente, Estado, ha sido una forma que subyace en la ideología fuerte de la grupalidad, de la tribu, sobre el fundamento de la homogeneidad imaginada del mismo pero que puede pensarse como trunca si consideramos a la lengua nacional como un fragmento que se opone a la lengua argentina, o a la lengua cotidiana que se opone a la lengua literaria; no sólo por las gramáticas sino por su modo de decir “otra cosa”.

Si pensamos lo que aquí llamamos *comunidad* como la cifra de un problema, lo hacemos como lo analiza Daniel Alvaro (2015), es decir, como la cuestión que surge de la constatación reiterada y sistemática de su *falta*⁴, como la experiencia inaugural de la modernidad (tal vez el eje más

³ Pensando en la generación de Horacio González y Nicolás Casullo, Diego Tatián se preguntaba: “¿Qué es una generación? No siempre la hay. No es suficiente una contemporaneidad de personas para que la haya. Lo esencial de una generación es lo que ella es capaz de generar: acontecimientos políticos, ideas, libros, resistencias, una inspiración y una memoria que será compartida por los que lleguen después”. Y esa memoria que fundan las ideas para la *vida en común* está en su concepción íntimamente ligada con el lenguaje: “Forman parte de esa resistencia la acuñación de las palabras capaces de expresar la adversidad; una delicada práctica de la atención que detecte los signos ocultos del drama social y los brotes de lo que no había antes; la activación del deseo de comunidad —que no podrá estar ausente si algo distinto debe ocurrir (¡y debe ocurrir!). Pero sobre todo una responsabilidad mayor: construir la memoria de los años por venir. Vivir lo que sucede, y lo que resiste a lo que sucede, como si ya estuviéramos en el recuerdo de quienes habrán sabido emancipar al tiempo del oprobio que lo desquicia” (López, 2016: 11-12).

⁴ La falta de comunidad (en cuanto rige para cada uno, como planteó Blanchot, en un fuera de sí, una *ausencia*, que es su destino, que da lugar a un habla no compartida y sin embargo necesariamente múltiple, de tal manera que no pueda desarrollarse en palabras, pero que está ligada a cierta clase de escritura) es analizada por Alvaro, como veremos más adelante también, en estrecha relación con su vínculo a los mitos sobre la propia ausencia o pérdida: “Conviene tener

preponderante en los trabajos de Casullo) en cuanto tal y como modo de nuestra experiencia contemporánea:

Rousseau es el primer moderno en descubrir y lamentar la supuesta pérdida de la comunidad. Desde entonces y hasta la actualidad, muchos de sus herederos repitieron el gesto, propagando así una imagen idílica de la comunidad perdida: *la imagen de la buena sociedad* (Nisbet). Esto es, una imagen invertida del presente en la que aparece reflejado aquello que no se es pero sin duda se cree haber sido y, confesadamente o no, se ambiciona volver a ser alguna vez. El *deseo* o la *necesidad de comunidad*, según la expresión de Francesco Fistetti, se renueva sin cesar generando búsquedas en todas las direcciones. Básicamente, se busca lo que se necesita y se necesita lo que se experimenta como carencia. Siguiendo este razonamiento elemental, la comunidad sería eso mismo que se vive como una falta para la cual no hay ningún sustituto a la vista y sin embargo continúa inspirando un sinfín de movimientos teóricos y prácticos (Alvaro, 2015: 25).

Alvaro plantea que el retorno de la comunidad se materializó en importantes debates al interior de disciplinas como la filosofía política, la ética y la metafísica, y en reflexiones aisladas provenientes de autores identificados con la sociología y la antropología pero que en las ciencias sociales no sucedió algo parecido, y, en la medida en que junto a este retorno, regresan también comunitarismos como los fundamentalismos identitarios y toda una poderosa semántica comunitaria al servicio de políticas nacionales e internacionales urdidas en el seno de las democracias liberales, es clave profundizarlo. Si bien el concepto moderno de comunidad tal como lo conocemos no se explica únicamente por las teorías sociales sobre la comunidad, compartimos con Alvaro que tampoco se explica sin ellas y entendemos que la inquietud en los escritos de Casullo por este problema (por un lado, la inclinación, la necesidad, o incluso el deseo por la “comunidad”, y, por otro, el desasosiego íntimo que su *interrupción* provoca) aporta sensiblemente a la cuestión.

Nuestra hipótesis general es que es en ese sentido en el que Casullo encuentra un terreno fértil para desarrollar su clave ensayística, en la interrupción de la comunidad, en las palabras rotas y en la

presente, pues, que los mitos contemporáneos de la comunidad reencontrada, los mitos de la comunidad pretendidamente realizada como unidad plena de sus miembros, con independencia de cuál sea la comunidad en cuestión y el principio identitario sobre el cual reposa, están estrechamente vinculados al mito de la comunidad perdida. Más concretamente, el mito de la comunidad disuelta *en y por* la sociedad hace posible el mito de la comunidad recobrada, y este, a su vez, reafirma y confirma al primero. Si bien la comunidad es una pieza fundamental del mecanismo que los mantiene vinculados y en funcionamiento, ya vimos que la crítica de este concepto demostró ser tan necesaria como insuficiente. Por lo tanto, es el dispositivo mismo el que debe ser sometido a crítica” (Alvaro, 2015: 296). Digamos que también desde la *falta* (concebida en el marco de una teología política) Casullo estructura, por ejemplo, la reflexión en torno a la revolución derrotada, como veremos adelante.

memoria escritural. Insiste en pensar lo narracional, en imaginar los acontecimientos como litigios lingüísticos estructurantes, en realizar una lectura del *acontecimiento enunciator* y, como buen benjaminiano, en indagar las ruinas (auto)biográficas de la sociedad argentina:

Toda comunidad barrida de manera extraña por el viento y el hedor de sus tumores encuentra en la literatura, en el irremplazable ensayo de la palabra que ata muertos con vivos, la forma que asume su muerte cierta y su hipotética reencarnación en las estragantes ruinas de una biografía. Hablo de lo que hoy vivimos nosotros argentinos: ruinas sociales, ruinas políticas, ruinas dirigentes, ruinas culturales, ruinas trabajadoras, ruinas empresariales, ruinas mentales. Sabe la literatura —ése es el ademán quimérico y despiadado de su “inútil” verdad— que lo único que no le es dado a la comunidad es desaparecer. Pero sí arribar a la conciencia incierta de su muerte. Esta inusual experiencia reflexiva de sentirse habitando la expiración de lo comunitario no ignora ni niega que la memoria tiende, en realidad, a lo contrario de la muerte: a transmitir la ceremonia que la hace y la conforma, a recomponer lo que ha quedado inerme. No ignora, entonces, que efectivamente la memoria tiende a reparar, que ella es una de las musas que hilan nada menos que el tejido del sentido histórico, que ella se empecina en construir “los transcurros” rodeada de abismos, y donde sólo habría abismo de sentido. No ignora que la memoria nos trae lo ausente como historia, lo extraviado para siempre como pasado guardián, que ella —memoria y lenguaje en el páramo del mundo, o de una historia nacional quebrada— funda nada menos que la comunidad en el hipotético lugar de un Inicio. Esta predisposición de sentido que cobija la memoria es la que debe, desde nuestra peripatética escritura indagadora y ensayística, experimentar para la crítica la torsión ahora de interrumpir recorridos ideológicos conciliadores desde su propia capacidad significadora. Disolver sentidos impuestos, en ese reino que va de la muerte a la justicia. Podría afirmarse de esta manera: necesidad de deshacer lo hablado, de desinformar lo que informa, de mostrar que en la comunidad agonizante toda palabra está rota y desde esa conciencia, violentadora de las sintaxis explicativas, destructora de toda política despolitizante, reunir otra vez la lengua como tanteando en la oscuridad de los acontecimientos, en nuestra propia oscuridad como intelectuales de palabra politizada. El presente argentino, en muchas de sus referencias centrales, pareciera exponer hoy el concreto fin político, ideológico, que sustanciaba el quid de nuestra comunidad. Y la memoria del Estado de la muerte, de la sociedad que convivió con las muertes aterradoras, es el sitio de una suerte de concentración problemática para ese ensayismo indeseable. Es el sitio de escrituras, obras, pensamiento, arte, que viven en la insoportabilidad de su propia palabra, que desde su trama memorística a contrapelo de la política ordenadora, dicen lo que la sociedad de muchas maneras no está dispuesta a oír (2004b: 83).

Este trabajo se suma a la genealogía del discurso sobre el ensayo en la medida en que ejerce la crítica de la crítica, si se la piensa como un movimiento de impugnación reflexivo, que confronta las búsquedas de saber con sus intereses, sus posibilidades y sus límites. Frente a la paradoja de pensar lo comunitario sin hacer comunidad (o construyendo una comunidad negativa), Casullo lleva adelante una lectura de los detalles suplementarios que operan, no por condensación, sino por fragmentación y

suspensión o interrupción del sentido, el detalle que descompone la totalidad y entredice una perspectiva insólita, repone las circunstancias irrepetibles de su enunciación, reconociendo el poder simbólico que los sujeta a la reproducción.

El movimiento inestable de los hallazgos ensayísticos puede escapar a ciertas rutinas de la enseñanza y la investigación y ser verdaderamente crítico si imagina y se mueve por encima de los verosímiles culturales, situando aquella memoria escritural de la que habla Casullo (como pensamiento crítico), en otras coordenadas diferentes a las establecidas:

Como clave ensayística en confrontación con las estrategias hegemónicas que buscan el continuum, el *justo compactado histórico* de la historia mala. Clave indisputada que nos permita preguntarnos por lo que hoy, creo, atraviesa histórica, cultural y políticamente el tema de la memoria argentina sobre la violencia homicida: el hacer plena conciencia de la comunidad interrumpida⁵ (2004b: 79).

Esa clave ensayística con centro en las configuraciones narrativas busca desarmar políticas de la memoria que se funcionalizan, que se resuelven en forma acabada, que satisfacen con su relato lo consensuado, que se hacen finalmente eficaces a una historia dominante, aunque tal cosa no se evidencie de este modo. Casullo trabaja en herencia con las muertes de la memoria (su insistencia en el mito de Mnemosine es conocida) que extirpan la historia de la comunidad y la llevan al terreno del mito que se come un pasado en lugar de donarlo narrativamente a la comunión de lo humano.

Nuestra presunción es que a lo largo de todo su proyecto intelectual Casullo refiere al mito que comunica el sentido de la comunidad, es decir, el mito como la *voz común* o comunitaria, la “gran voz anónima”, dirá Lévi-Strauss, que está en situación de comunicar el sentido o la verdad común de

⁵ Tatián también reflexiona sobre la cuestión de lo interrumpido en términos comunitarios citando varias veces a Casullo y planteándolo en su carácter de *deseo de política*: “Lo que es interrumpido no se destruye sino por el contrario, se acumula hasta muchas veces desbordar aquello que lo interrumpe. En este caso, la potencia de lo interrumpido es tanta que con cierto realismo podemos barruntar un extenso efecto democrático del tiempo producido. Ese tiempo produce efectos —se produce a sí mismo— ahora desde otra parte; no es un tiempo perdido que debemos buscar o proponernos recobrar, sino continuar de otro modo. El *porvenir del presente* no será un *tiempo recobrado* sino una nueva forma alojada en la comunidad del deseo, que en tanto deseo de política —del tiempo donde la política sucede— ha sido interrumpido por una restauración conservadora de la mala infinitud. Para su formulación más plena debemos adjuntar a la pregunta por el porvenir del presente, la pregunta por el presente del porvenir, e indagar con atención en lo que hay —nunca en lo que no hay, infinito por naturaleza y siempre fuera de las luchas concretas— y detectar allí —es decir aquí— los embriones emancipatorios aún invisibles dentro mismo del campo popular, alojados en la experiencia de todos estos años —por eso mismo inagotable, simplemente interrumpida” (Tatián, 2017: 204-205).

la comunidad, *el habla plena del ser íntimo de la comunidad* (ahora según Nancy), pero que en ese carácter es cuestionado como fundación y ficción socialmente construida desde su origen.

Es en ese sentido que Alvaro señala que existe una reciprocidad tal entre mito y comunidad que resulta prácticamente imposible pensarlos separadamente:

Esto se debe a una razón bien conocida: ningún mito y ninguna mitología en general prospera fuera de una comunidad, sólo en ella y para ella el mito se inventa y se transmite, del mismo modo que ninguna comunidad sabría dar cuenta de sí misma sin su correspondiente mito fundacional. Lo que equivale a decir, quizás a riesgo de simplificar demasiado las cosas, que no hay comunidad sin mito, ni mito sin comunidad”. Asimismo repone la reflexión de Nancy que llega incluso a decir que el mito y la comunidad se definen mutuamente: “el habla mítica es comunitaria por esencia. Hay tan poco mito privado como lengua estrictamente idiomática. El mito sólo surge de una comunidad y para ella: se engendran uno a otro, infinitamente e inmediatamente. Nada es más común, nada es más absolutamente común que el mito. La comunidad se articula a través del mito y el mito a través de la comunidad (Alvaro, 2015: 27).

Por supuesto que la comunidad representada según la escena del mito varía y se modula a partir de la capacidad narrativa societal y de cómo se relata la historia. Por ello nos proponemos comprender qué visión engendra el mito y la utopía comunitarios a partir de la reflexión casulliana por lo interrumpido, por lo no acordado y lo incierto que desde los tiempos modernos empieza a identificarse con la comunidad en el mito a partir del cual se piensa el pasado, el presente y el futuro y con qué herramientas se ha intentado conjurar el relato mítico. Para que el pasado no se transforme finalmente en relato del pasado, en pasado, en lo que ya definitivamente “ocurrió” y que la memoria sea *pura dimensión mítica*: “sea parte de esa *continuidad sin fin* con que la historia se traga todo pasado, y el pasado se traga la historia, y cierra presente y pasado sin discontinuidad alguna, sin quiebre, sin silencio, sin abismo infranqueable; sin memoria que interrumpa, sin memoria que detenga e indisponga cualquier relato triunfante, sin memoria que reponga lo nunca resuelto”. (2004a, 79).

Aquí nuestra segunda hipótesis: Casullo trabaja la propia realidad como ensayo y, a la manera de Lévi-Strauss⁶, construye su ensayo como forma de establecer reglas de organización, de “cosmologizar” el caos, insertando en su escritura el mito, a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separada de la mitología, sino como una continuación de ésta.

Hace ya unas décadas que Barthes propuso una determinada primera idea del mito contemporáneo (los textos de las *Mythologies* se escribieron entre 1954 y 1956). Esa idea, posteriormente reelaborada, en sus comienzos (la palabra conservaba un valor claramente metafórico) conllevaba sin embargo algunas articulaciones teóricas que luego reivindicó: el mito, próximo a lo que la sociología de Durkheim llama *una representación colectiva*, es legible bajo los enunciados anónimos de la prensa, de la publicidad, del objeto de consumo de masas; es una determinación social, un *reflejo*; ese reflejo, sin embargo, y conforme a una determinada imagen de Marx, está invertido: el mito consiste en hacer de la cultura naturaleza, o al menos en convertir en *natural* lo social, lo cultural, lo ideológico, lo histórico: lo que no es sino un producto de la división de clases y de sus secuelas morales, culturales, estéticas se presenta (se enuncia) como algo que *cae por su propio peso* (o que se *desvanece en el aire*); el mito contemporáneo es discontinuo: ya no se enuncia en forma de grandes relatos estructurales, sino tan sólo en forma de *discurso*; consiste en una fraseología, en un corpus de frases (de estereotipos); el mito desaparece, pero queda, de modo mucho más insidioso, lo mítico y en cuanto habla (ése era, al fin y al cabo, el sentido de mitos, en griego) el mito

⁶ Con suspicacia, Horacio González, se pregunta sobre el antropólogo: “¿Se podría entonces considerar que el caso de Lévi-Strauss es también el de quien piensa en reincidencia con el mito, desocultando sus verdades y forjando nuevas versiones y variedades del mito?”. Y con simpática simpleza se responde: “Quizás, pero es el verdadero operador de las malditas traducciones” (González, 2017: 209). Precisamente, en *Traducciones malditas*, un libro que dedica a Casullo entre otros compañeros intelectuales, identifica por su carácter la traducción al mito: “Hasta aquí, quizás estamos llamando traducción a lo que debería llamarse mito. Es lo maldito del término. Lo maldito es lo que no se contenía en sí y pasa a lo otro pero designado ya como una excomunión, un nocivo estigma. Tendríamos la ventaja, y también la dificultad inmanente que se presenta siempre cuando hay que situarse ante el mito; ventaja porque en la pluralidad de definiciones e interpretaciones, siempre podría haber alguna que se nos prodigue bien. Dificultad, porque el mito es la condensación de todas las fuerzas en donde el lenguaje se estanca, y emite signos de repetición como una luz que titila larguísimo tiempo, a espacios regulares e irregulares, señalando un objeto perdido, o caído en un lugar desconocido del océano. Cada tanto se lo escucha o se lo cree escuchar con sus reclamos de auxilio, que son otras tantas traducciones de una obra extraviada cuyo ruido agonizante se confunde con el ritmo monótono o furioso del oleaje” (González, 2017: 231).

contemporáneo depende de una semiología: ésta permite *darle la vuelta* a la inversión mítica, descomponiendo el mensaje en dos sistemas semánticos: un sistema connotado, cuyo significado es ideológico y un sistema denotado, cuya función es naturalizar la proposición de clase dándole la garantía de la naturaleza más *inocente*: la del lenguaje.

Quince años después (Barthes, 1971) Barthes reformula aquella idea actual del mito. No porque hubiera cambiado algo (no la sociedad francesa, al menos a ese nivel, “ya que la historia mítica tiene otra longitud que la historia política; tampoco los mitos, ni siquiera su análisis”); seguía y sigue abundando lo mítico en nuestras sociedades: igualmente anónimo y quizás hasta más retorcido, fragmentado, ofreciéndose a la vez a una crítica ideológica y a una descomposición semiológica. Lo que interpretaba que había cambiado era la ciencia de la lectura, “bajo cuya mirada, el mito, como un animal capturado y observado hace tiempo, se convierte sin embargo en otro objeto”. Refería a una ciencia del significante cuya finalidad es más bien la dislocación del signo que su análisis.

Allí se ubica el trabajo de Casullo. En la crítica de una nueva mitología (en el sentido de estudio del mito) donde ya no se puede separar con tanta facilidad el significante del significado, lo ideológico de lo fraseológico: “No hay afuera del mito en última instancia. A lo sumo la evidencia de no entenderlo: de no entender nada, ni siquiera la índole de las trincheras y las retóricas que se habitan y lidian en las refriegas” (2008: 21).

La ciencia de la lectura que se ha vuelto mítica⁷, aquella “endoxa mitológica” de la que habla Barthes, las palabras como citas del pasado son sobre las que Casullo insiste en trabajar muchas veces porque

son ahora fantasmas o réplicas desde lenguas —también la política—, de sí mismas, lo que significa, entre otras múltiples cosas, la imposibilidad de volver genuinamente a los mitos de origen, a la mitología secularizada del sueño moderno. La política no puede otra cosa que exponer, en su novedad, que el cardumen de mitos modernos ha cesado políticamente. Necesita conquistar nueva legibilidad de su porqué en la historia, ahí donde antes ritualizaba de manera celebrante, genética, novísima, su historia episódica sin más. Se desenergizan casi totalmente los orígenes fundadores, para ser reincorporados como imprescindible museística, como distancia con el atrás que permite pensar hoy la particularidad del presente. Digamos:

⁷ Edgar Morin, uno de los autores con los que Casullo más pensó la cuestión de los intelectuales y también las teorías del mito, señalaba esta *segregación*: “Hay una crítica de la crítica, una segunda crítica, que se sitúa después de la crítica de los mitos, y esta crítica de segundo grado tiene su oportunidad de oscilar en la mitología, porque, en ese momento de vacío, la intelectualidad angustiada, que ha perdido la confianza en *el espíritu*, trata de salir de la abstracción o del vacío” (Morin, 1960).

intentar pensar otra vez. El vigor de una política de fondo posmoderno estaría en su capacidad de reconocer teóricamente sus muchas muertes entre la gente, de recitar lo recitado, de desembarazarse de sus viejas mecánicas *teológicas* domesticadoras del credo, de reconocer la mucha historia ya acaecida de la identidad por sobre la historia por suceder (2004a: 240).

Es decir, la denuncia, la desmitificación (o demitificación) se ha convertido en sí misma en discurso, corpus de frases, enunciados catequísticos, un deslizamiento al mito, como dice Grüner (Kohan, 2017:11), en el mal sentido de un congelamiento circular, ahistórico, “la mucha historia ya acaecida”; frente a ello, la ensayística casulliana no puede hacer otra cosa que desplazarse y detenerse (provisionalmente) más lejos: no en la disociación (analítica) del signo, sino en su propia vacilación: no son ya los mitos lo que desenmascarara (de ello se encarga la *endoxa*), sino el signo en sí es lo que hace tambalear: se propone no revelar el sentido de un enunciado, un trazo, un relato (del peronismo, de la modernidad, de la crítica política intelectual), sino abrir fisuras en la misma representación del sentido; cuando Casullo ensaya sobre “las cuestiones” (la revolución como pasado, las vanguardias estéticas, el populismo, la Historia y la memoria, los años setenta, los intelectuales, las derechas, lo religioso, la comunicación) no busca cambiar o purificar los símbolos sino que está interrogando a la propia dialéctica del significante; traspasa el léxico mitológico, en una tarea que más bien es de orden sintáctico (¿de qué articulaciones, de qué desplazamientos está hecho el tejido mítico de una sociedad massmediatizada?); en un primer momento, se propuso la destrucción del significado (ideológico); en un segundo momento, se propone la destrucción del signo: la “mitoclastia” que señala Barthes se ve sucedida por una “ensayística postcomunitaria”, mucho más amplia y elevada a otro nivel. Por esa misma razón, el campo histórico se ha ampliado en su estudio: ya no es la (pequeña) sociedad argentina; es, mucho más allá, histórica y geográficamente, toda la civilización occidental moderna (greco-judeo-islámico-cristiana), unificada bajo una misma teología (la esencia, el monoteísmo) e identificada por el régimen de sentido que practica. En Casullo el campo histórico también se *inactualizará*:

El esfuerzo político arqueológico interpretativo es un movimiento de retroceso crítico que busca adelantar explicaciones ausentes, nuevas: quebrar la rutina del actual tiempo político e ideológico que impera rotundo en su capacidad nihilizadora. Lo iluminante en términos intelectuales sería el sueño de plasmar la inactualidad de un asunto: un destiempo explicativo, una palabra que nadie en verdad demanda diría Roland Barthes, un texto que le vuelve a discutir los tiempos a esta *eternidad* de un presente post (2008: 21).

Se trata de un esfuerzo por hacer reingresar ciertos significantes (el peronismo, la modernidad, la idea de revolución) a la discusión fuerte. El mito así deviene la posibilidad de un último gran relato político tardío en la intencionalidad de los hechos y de esta manera también sumerge en la conciencia de narraciones explicativas finales (que son en las que Casullo no deja de insistir) sobre su vida, sus épocas, sus dramas, sus figuras, sus poderes, pócimas, ungüentos y talismanes. El transcurso histórico irreversible legitima la figura mítica. Las distancias epocales de décadas abren una *ría literaria inédita* sobre “aquellos tiempos”. El pasado necesita hablar, testimoniar, dar fe de que el presente no es solo un espectáculo cultural, sino algo poblado de un sentido abarcador, comunitario. Reanudar el pasado de la historia es a veces el esfuerzo de preguntarse por la historia que viene sabiendo que nada queda fuera de las mitológicas que tejieron esa historia⁸.

Esta ensayística aporta a la mitología contemporánea una segunda rectificación (o una segunda ampliación). El mundo al que el lenguaje pega de refilón, está ya escrito; los signos, al hacer retroceder incesantemente sus fundamentos, al transformar sus significados en nuevos significantes, al citarse unos a otros hasta el infinito, no se detienen jamás: la escritura está generalizada. Si bien la alienación de la sociedad sigue obligando a demitificar los lenguajes (y en especial los de los mitos), la vía de combate no es, ya, el desciframiento crítico, sino la valoración. Frente a todas las escrituras del mundo, frente a los trazos formados por los diversos discursos (didácticos, estéticos, informativos, políticos, etc.), la crítica de Casullo trata de apreciar niveles de reificación, grados de densidad fraseológica. Por ello es que también esta investigación toma como método primordial el trabajo

⁸ Para continuar con el Levi- Strauss que leía Casullo, recordamos que el francés situaba el problema en la pregunta *¿dónde termina la mitología y dónde comienza la historia?*: “Mi impresión es que si estudiamos cuidadosamente esta historia (en un sentido amplio del término) que los autores indígenas contemporáneos intentan brindarnos de su pasado, si no solo no la consideramos un relato fantástico sino que investigamos con bastante cuidado con la ayuda de una arqueología de salvamento —excavando los sitios referidos en las historias— e intentamos, en la medida de lo posible, establecer correspondencias entre diferentes relatos, verificando lo que corresponde y lo que no corresponde, tal vez podamos llegar al final de este proceso a una mejor comprensión de lo que realidad es la ciencia histórica. No estoy muy lejos de pensar que en nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función, ya que para las sociedades ágrafas y que por tanto carecen de archivos la mitología tiene por finalidad asegurar, con un alto grado de certeza —una certeza completa es obviamente imposible— que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado. Sin embargo, para nosotros el futuro debería ser siempre diferente, y cada vez más diferente del presente, diferencias que en algunos casos dependerán, es claro, de nuestras elecciones de carácter político. Pero a pesar de todo el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separada de la mitología, sino como una continuación de ésta” (Levi-Strauss, 2012:74).

sobre las citas y las frases de la escritura casulliana, nos detenemos en sus enunciados y palabras, las subrayamos y parafraseamos.

En efecto, en su obra (sus artículos, ensayos y novelas) Casullo trabaja para que el mito se inserte en una teoría general del lenguaje, de la escritura, del significante, y esta teoría, apoyada en las formulaciones de la estética, de la filosofía y del análisis ideológico, amplía su objeto hasta la frase, o mejor dicho, hasta las frases (la pluralidad de la frase); con ello entendemos que lo mítico está presente en todas partes en que se hacen frases, en que se cuentan historias (en cualquier sentido de ambas expresiones): desde el lenguaje interior a la conversación, desde el artículo de prensa o desde una problemática teórica a la intervención política, desde la novela a las reseñas.

A continuación, la investigación se divide en tres secciones:

En la **Sección I**, se trabaja sobre las cuestiones que para Casullo plantearon el diagnóstico de una comunidad interrumpida, atravesado en el caso argentino por el concepto de la revolución como pasado (capítulo 1) y de cómo se construye y mitifica ese pasado en la memoria escritural comunitaria (capítulo 2).

En la **Sección II**, se indaga sobre el propio estatuto de lo mítico como modo de conocimiento, a partir de dos cuestiones transversales a toda la obra de Casullo y que lo acompañan desde sus primeros escritos en los '60: la tarea intelectual (capítulo 3) y el cuidado por pensar lo religioso (capítulo 4).

En la **Sección III**, recorremos el esfuerzo del ensayista por hacer reingresar ciertos significantes a la discusión de una lengua política: el ser de izquierda y las derechas (capítulo 5); el populismo y el peronismo, (capítulo 6).

Cada una de las secciones es acompañada por un excursus en los que se aborda específicamente la capacidad del arte como explicación narrativa en relación a las cuestiones planteadas, a la dimensión estético-ética que Casullo pretende recomponer a partir de esas otras realidades invisibles, disgregadas, que no se hacen presente sino a través de una nueva intuición, imaginación, investigación y experimentación, en ese acto complejo y profundamente subjetivo de la creación.

Sección I. La memoria escritural de la comunidad interrumpida

La ciudad agoniza. Al mediodía la niebla se hace blanca y casi cadavérica. Nada se mueve, nada se inquieta. Los pájaros han huido. Hay zonas donde la devastación no ha conocido límites. Días y días en los cuales la muchedumbre peregrina por las calles ten un insomnio constante. Sin embargo aguarda las nuevas audacias de los Comandos Revolucionadores y ya se va compenetrando de estos otros estados que nunca habían vivido. Todo parece un sueño real. Se ha roto la fatídica separación de lo consciente y lo inconsciente. Se han destrozado los antiguos sentidos. Se han aniquilado las subjetivizaciones. La memoria parece crecer afuera, independiente de los seres. Yo continúo en mi puesto clandestino.

Nicolás Casullo, *Para hacer el amor en los parques*

En el giro desde una cultura de la revolución a una cultura de la memoria. Casullo estructuró este problema como drama desde lo que entendió fue su aparición en los meandros de lo moderno, en el campo de las ideas y las tensiones teóricas, a partir del reconocimiento de la *catástrofe histórica* que asoló la ilustración de las conciencias. Así la memoria fue pensada y trabajada como un puente que acercaba o distanciaba de la muerte. El lenguaje y la búsqueda de lo poético también perfilaron ese puente donde espectros y literaturas míticas cimentaron la construcción del pasado en la trama social y en la controversia de las representaciones como un tema dramático y doloroso en Argentina que llevó a Casullo a preguntarse por cuál sería ese pasado nacional: “¿Un objeto de estudio alzándose desde el concepto? ¿Un yo indelegable que ya no puede alcanzarse a sí mismo, reencontrarse en algún texto de cultura? ¿Un tiempo posible de calibrar con palabras como utopía, error, revolución, muerte, juvenilia?” (Mal estar N° 5: 39).

A tal punto consideraba que no había país que remitiera tanto a la historia como el suyo⁹ que se preocupó especialmente por esta cuestión en su despliegue como relato y cita de la historia, como sistema de significaciones cerradas, como mítico y justamente alrededor de esto giraron muchas de sus preguntas: “¿La historia es un testimonio que rememora, es una política que actúa, es un dolor que grita en silencio, es un hueco de lo antes lleno, es algo lleno que necesitamos vaciar?” o “¿Efectivamente estamos ligados de manera obsesiva al pasado como lo que siempre se resolverá a futuro?” O, en cambio, “¿ese gesto sobre el pasado en realidad está significando lo contrario, nuestra indisposición con lo biográfico, nuestra reticencia a la memoria de lo que hicimos, fuimos, pensamos, negamos, abdicamos?”. Todos estos interrogantes eran suscitados por la idea del pasado como un relato siempre a mano, con su carga mítica según el que portaba la palabra y, en el caso de Argentina, remitía a una historia coagulada, espectral y manipulada.

No es por capricho que escribiera en una publicación psicoanalítica que veía a la memoria como lo *patógeno* y a la vez como *salida del enclaustramiento frente a lo vivido*, sobre todo para plantear esos interrogantes en cuánto a qué comunidad pertenecía, de qué comunidad estaba hablando: “Diría que tenemos dos maneras de abordar el tema de la memoria a esta altura en el país, donde en nombre de las políticas de la memoria, hace veinte años que estamos hablando de un acontecimiento que lastimó hasta tal punto a la comunidad, que esta expone apenas sus heridas sin remedios. En el primer caso, como un interrogante que todavía no hemos preguntado, el pasado aparece como una experiencia patógena en una sociedad enferma de sí misma que está asistiendo muy dificultosamente a

⁹ Al reflexionar sobre lo nacional en este sentido, Casullo repone la polémica entre Alberdi y Sarmiento, casi en la fundación del país, sobre lo que entiende es la propiedad de las representaciones: “[Alberdi] llega a vaticinarle al sanjuanino que un periodista nunca será presidente de este país, de esa extensión informe que todavía ahí es una memoria difícil pero pura memoria ya de galopes, combates, entreveros, generales mateando, haciendo rancho, descampados, inmensidades atravesadas, caseríos dispersos. Pero esa trifulca por las palabras que representan las cosas, cosas del pasado que siguen pasando ahora, construye una memoria de la historia, del país y también del yo que estuvo y enuncia sobre un pasado inmediato, que siempre en la Argentina es todo el pasado: lo inmediato agolpado desde el principio. Como hoy. ¿Quién habla, quién es hablado, quién le habla a quién?” (Mal estar N° 5: 43).

Así, el lenguaje queda en el centro de la discusión, en la que Casullo se pregunta si efectivamente la catástrofe histórica puede suspenderlo o rehabilitarlo, si la memoria es un decir de alguien particular, intransferible, o una operatoria bibliográfica donde se puede poseer una representación: “Uno acusa al otro de lenguaje bárbaro. El otro de usar lenguaje de soldado, y le retrucan que el suyo es lenguaje de cortesana. En verdad están trabajando en el lenguaje de una realidad que es lo de menos, en la representación que hacen del país. El que gana la representación se hace dueño. Enunciados de enunciados de enunciados que se deslizan sobre la pantanosa pampa” (Mal estar N° 5: 44).

reconocerse la enfermedad. En el segundo sentido, preguntarse por la memoria de lo que ha acontecido —que es preguntarse por la catástrofe de la comunidad argentina— sería preguntarse por otro orden crítico, sería preguntarse por la ausencia de sentido que reina y nos dirige, sería preguntarse por la cancelación y la muerte del sentido ahí donde las palabras abundan para alejarnos de él, para nihilizar argumentativamente la época” (Mal estar N° 5: 41).

Con Franco Rella pensó la idea de que volver al pasado era ir hacia el lugar donde habíamos estado siempre pero, agregaba Casullo, también sabíamos que esa vuelta sería también siempre, inaugural. Es decir, que la historia nunca es una reconstrucción de algo que está dado, nunca es ruinas desprendidas del relato, sino que acontece una invención de la historia, cuando estamos situados desde los horizontes del presente. Desde esta perspectiva, le interesó trabajar el tema de historia de la memoria o de la construcción de la revolución como pasado, en la *situación* de la comunidad en la lengua: “Nos traza. Y este situarse en el espacio del sentido —pensado desde ese pasado y en esa memoria— solamente se puede dar desde dos conciencias fuertes. Por un lado, desde la conciencia de la cancelación del lenguaje. El lenguaje como apertura del mundo nos ha sido cancelado básicamente a partir de la catástrofe histórica en la que se incurrió de manera desmesurada y exterminadora de lo humano en los tiempos modernos. También en nuestro país. Desde la catástrofe histórica, el Estado de terror aniquilador nos hace preguntar si todavía es posible la comunidad en la Argentina. Comunidad, el común del ser colectivo en la lengua. Desde ese acontecer ignominioso la lengua cesa, la palabra se abisma en la falta de respuestas, en la incapacidad de explicación, en una suerte de última conciencia del desastre. La comunidad, ese ser en común, esa experiencia básicamente de la lengua que constituye, entra en suspenso. La suspensión del lenguaje nos hace pensar por primera vez efectivamente en él: en la palabra que liga, que sustenta, que busca, que tantea las verdades, en la memoria de lo comunitario como algo ya inencontrable aunque se lo mente y se lo designe. Como piensa el filósofo Walter Benjamin, la memoria solamente tiene sentido si pensamos a contrapelo, si la arrancamos de su muerte, del olvido, de la consagración homicida: si admitimos ese quiebre que la vuelve escombros. Ella recobra sentido si no normalizamos el pasado, si no homogeneizamos la historia. Y en esta dimensión crítica y gestadora de sentido hay algo que es lo engañoso, el lenguaje. Su disponibilidad. Supuestamente siempre lo tenemos dado para todo, hasta

para contar nuestro suicidio. Pero el problema es ese. Que lo tenemos demasiado dado, al lenguaje” (Mal estar N° 5: 38).

Casullo avizoró que existía en el campo político cultural e intelectual una constante preocupación que según él rechazaba el silencio sobre el reciente pasado argentino, y promovía la necesidad de interrogarse sobre si la sociedad recordaba o no. Y si recordaba, qué recordaba. O *por qué* no lo hacía. Y si se trataba de memorias colectivas, qué debería hacer el Estado y la sociedad al respecto. La cuestión de la memoria sobre los comportamientos colectivos del pasado había sido leído también por Casullo en la crónica europea que desde Hermann Broch hasta Claudio Magris o desde G.W.F. Hegel hasta Karl Kraus analizaban el sentido de la historia, de lo biográfico en la novelística moderna o de cómo la lengua estaba capacitada para rehacer la memoria de sí misma. *La memoria parece crecer afuera*, solo es cuestión de interrogarla.

Capítulo 1. La revolución como pasado

La revolución como imaginación de la historia

Para Casullo el ocaso de la revolución se convirtió en una cuestión de honda y decisiva indagación; atravesado por su biografía y por las ideas de un tiempo excepcional, trató de seguirle la huella a los legados sacudidos por la historia, bajo nuevas condiciones y pensando con la *lengua tartamuda de la emancipación*.

En “Arden los pastizales”, de 1986, para la revista *Crisis*, Casullo refiere a la revolución como un tiempo-imagen, un tiempo sumergido en “oníricos restos del día” a través de los cuales la izquierda se pensó y se vivió. Una apuesta por considerar el tema de una izquierda que navega en la actualidad (en una actualidad) entre etiquetas de “vieja” y “nueva”, pensando en ciertos sueños diurnos que, como napas de cultura, no tienen traducción directa en la programática política, “pero que existen como imágenes generadoras de la dimensión política. Que existen, en ese espacio errático de las visiones, entre las lecturas científico societales y los *documentos* de la política explícita”. (Crisis, 1986: 33). No hay tiempo anterior ni posterior, sólo un momento discernible:

La revolución es aquel fresco: camiones con hombres de las sierras. Imagen en movimiento pero detenida para siempre en los subsuelos de los discursos, será cultura nocturnal de izquierda, escena que más que existir deberá suceder, pliegue profundo del deseo. No importa la historia sino la imaginación de la historia. La revolución en los '60, también y sobre todo, fue la iconografía de las gestas culminantes, que una generación ordenó y dispuso para sí misma (Crisis 1986: 34).

Lenin y Trotsky, Fidel Castro y Cienfuegos quedan apresados por la escena. Por el posterior devenir de un tiempo político e ideológico que se abrirá en la izquierda de Occidente y del mundo: que los *convertirá en escena*. Para Casullo serán la representación del todo: acumulando lo cierto y lo simulado, *las virtudes y las tinieblas de la revolución*. En este sentido, no importa la historia sino la *imaginación* de la historia. También la tarde que Hegel vio pasar por Jena a Napoleón y su tropa triunfante se inscribió una escena:

Y no tuvo dudas de que en esa calle, delante de sí, frente a sus ojos, la edad del hombre dejaba de ser incomprensible. Que en esa escena adquiriría sentido lo único cierto: el espíritu de una época. La catástrofe del tiempo nuevo y la confirmación no ya de un hombre, sino de una Cultura. En un equivoco momento excepcional, fotograma del Barrio Latino en París, la fragmentación y la

diáspora de significados parecieron rehacerse en un sueño de constelación totalizante (Babel, 1988: 29).

La revolución como pasado es la forma de decir que el acontecimiento antiguo que deberá reaparecer signará un tiempo largo. Un “sueño de conciencia rotunda”, donde los “restos del día”, como retratos subterráneos, contienen ya el sentido final y se anudarán a una época con sus textos indiscutibles que, precisamente por eso, deberán volver a ser pensados. La época, como todas, está signada (en lo que hace a las izquierdas), por lo que piense de otra manera la disconformidad y la revuelta. La *escena* muestra ahora imágenes de un relato fragmentado en identidades y memorias sociales y políticas diferentes, que no se resignan a ser habladas por otros. “No hay un día mítico, sino un transcurso que busca desordenar auténticamente la planificación del mundo”. Los sueños diurnos de la izquierda, que según Casullo no sólo se replantea sus itinerarios, sino la misma noción de itinerario, dejan de armarse en su parecer desde la idea mítica de un día puntual de redención que nos aguardaría: “Más bien la esperanza, se empieza a sentir en el recuento de los dones que desvelaron a la historia: en los mensajes superpuestos de una cultura vieja y nueva que fue aconteciendo, que acontece” (Crisis 1986: 35).

La idea de *imaginación* contiene la de la política como voluntad, como memoria activa para recuperar la historia, como desafío intelectual. La Ilusión, como forzamiento, como trinchera, como alucinación de lo real, frente a lo transparente e inmodificable. Meter otra vez a los fantasmas que, como dice Fogwill, “son los mejores enemigos, porque jamás van a atacar y cuando amagan una defensa, dejan de ser fantasmas y se vuelven realidades” (Fogwill, 2010: 49), meterlos entonces adentro en la reconstrucción narrativa de lo político, sabiendo que la criatura de los nuevos relatos sin duda será otra, también sus identidades. Reaparece esta idea el mismo año pero en otra publicación (*Unidos*):

mirando como siempre hacia atrás y hacia adelante, hacia lo añorado y *lo imaginado*, con sus develaciones de la realidad y con sus mitos imprescindibles. Con sus sabidurías y sus inconsistencias. Con otros entrecruces sociales, ideológicos y culturales. Con otras iconografías de *la revolución* que sepulten y reemplacen imágenes, programas, experiencias que desencantaron, o empobrecieron, o no pudieron viejas revoluciones. No *modernizar* entonces disecando el horizonte, endiosando *racionalizaciones* mustias y temerosas de las cosmogonías populares. Algo así: hermanarse otra vez con los sujetos de la revuelta, aunque éstos existan todavía como desolada *imaginación* íntima (Unidos 1986: 72).

Ahora bien, si esa reconstrucción narrativa se encuentra consigo misma, con la historia y no con la noción de la historia, el riesgo es el del puro espectáculo, el de la obediencia a una historia. En “Las palabras de aquella tribu” se habla del recuerdo detenido de una escritura que se habita. La escritura política y cultural del 68 codicia, según Casullo, las riquezas y los poderes del mundo. Estaba teñida con el mote de “nuevas izquierdas” y la historia pasaba a ser una *Verdad desposeída que sensualizaba*. Esto ve en la escritura del 68 cuando afirma que ésta inscribe en su piel todas las revoluciones posibles, sin advertir que eso la destina a ser solo escena de los cumplimientos. Una escritura que no incluye la posibilidad de traicionarse: de triunfar.

Los textos no conservarán un lugar para sí, ilusorio, improbable por la empiria. Ellos proclaman la desintegración de las máscaras del poder, la caída del mundo viejo, el fin de los imperios, el hombre del posracismo, la sociedad liberada. En este realismo de la acción está lo inevitable y asumido del texto del 68: una fragua iluminante de la permisibilidad de la historia. Por eso se escriben leyes de la historia pero creyendo en los atajos violentadores. Se dice exponer la vida pero pensando en la inmortalidad de los gestos. Se codifican las violencias necesarias, aunque para enemigos derrotados de antemano. Se conjuran ideales, éticas y programas monolíticos, para seguir aplicando entre las sombras todas las astucias dialécticas de una historia sin cierre. La escritura del 68 es apenas la soledad de lo real. Creer en la historia lisa y llana, y no en los resguardos utópicos, es una soberbia fugaz sin retaguardia (Babel, 1988: 29).

Estas palabras en *Babel* son de 1988, veinte años después de los acontecimientos en París a los que Casullo asistió. Y en 1998, seguramente inspirado por la misma lógica aniversaria publica *París 68* donde ensaya la idea de que aquellos sucesos pretendieron cambiar las cosas que yacían *detrás de los fárragos discursivos de los poderes*, actuando desde una episteme de época,

desde una radiación de las nuevas vanguardias indagadoras de la realidad y sus relaciones, a partir de las cuales arrebatar las circunstancias de un sistema empezaba a ser solo un obrar político en un pantano de *textos de cultura* recapturados, tenidos por *históricos*, creídos como mal traducidos para lo real, homenajeados en su penuria. Es decir, a partir de una crónica de la revolución demasiado larga, y casi *acabada*, de tensión interpretativa, reinterpretativa, contrainterpretativa, donde transformar el mundo pasaba a ser ahora un litigio lingüístico estructurante, llevado a imágenes revolucionarias anticapitalistas en las calles (1998a: 27).

El 68 parisino es entendido aquí como contestación cultural categórica (con su despliegue hacia otras hablas y sitios sociales) contra esas “revoluciones” que las viejas dogmáticas no concebían afrontar. Casullo ve allí la intención primera de quebrar una biografía de lo simbólico, ya caduca, que había amparado las retóricas socialistas y comunistas en su discusión al capital. *Refundar la palabra como invención, o reinventar la furia de las palabras* es el signo de las revoluciones, bajo esta

perspectiva. Una pretensión sustractora, pero aun insistiendo en el camino del conflicto de las discursividades.

Aquí Barthes es quien brinda el plan señero. Su percepción de una discursividad *fantasmal*¹⁰, *salvaje*, es rescatada por leer el drama y la suerte del mundo *en clave de reyertas de enunciaciones*. “De desposesión o reposición romántica de la palabra en cuanto a lo único posible de hacer frente a lo desolador de lo burgués en la historia” (1998a: 28). En el devenir de su pensamiento Casullo añadirá a este entusiasmo, entre otras cosas, la configuración del modo *productor* cultural del capitalismo en el tramado mediático. Pero será siempre deudor agradecido y crítico del gesto barthesiano de *atravesar los umbrales de las literaturas*, donde toda creación termina indiferenciándose y *el mundo es un texto como el texto*, para constituir un mirar cuestionador de las *estancadas interpretaciones sobre los lenguajes hacedores de historia*. Desde esta perspectiva —y así practicó respuestas a la *revolución inexistida*—, la teoría “de las palabras” aparece como alimento de lo que eran *las nuevas políticas de la izquierda* y de una *nueva cultura-mundo*.

Cuenta en este libro que de las páginas del viejo texto de Barthes encuentra, en el margen y con su letra, una olvidada frase suya que entrecomilló en esos años parisinos y que dice: “Solo puedo hacer mío el pensamiento de Lacan, no es el hombre quien hace lo simbólico, sino lo simbólico que constituye al hombre”. Agrega Casullo que su anotación sin duda estuvo motivada para servir de ingrediente de las discusiones, y sin duda desde un ánimo intelectual frecuente en esa época, que también incluirá el contacto con el mundo sartreano que para él retomaba en su idioma, en *su fijar residencia en la tierra con las palabras*, la intención de hacer reaparecer las ideas con ese deslumbramiento con que lo nuevo, en las escrituras de una época, “cita al recuerdo teórico de aquello que pretende alejarse. Él intentaba, pretenciosamente quizás, recobrar sus muchos pretéritos literarios para encerrarlos en las frases *de una actualidad* que no los rechazasen” (1998a: 57).

Lo que Sartre representa para Casullo es el haber sido mensajero de esa palabra política nueva que *se derramaba incandescente sobre las izquierdas mortecinas*. Si en Barthes encontraba el todo del lenguaje, donde las subjetividades se reducían a un *grado cero*, a un *espacio hueco* (el de las conciencias significadoras actuantes), con Sartre reingresa ese sujeto y la palabra del *discurso sobre el discurso, la*

¹⁰ Escribe Barthes y retoma Casullo: “París del 68 es entonces un fantasma que nos anuncia su retorno sin hacerlo, y solo en el pacto con ese desfase, en realidad puede volver” (1998a: 67).

palabra que comenta otras palabras explota. La propia palabra sartreana es enjuiciada por *vieja* y su gesto político e ideológico es no traicionar a la nueva:

Sartre va en busca de ese acto que desintegre, por una vez, las palabras, las suyas, para mutar en otra que el renovado sujeto de la protesta hizo presente en las calles de una ciudad. Sartre legitima, más que Herbert Marcuse pienso, que la universidad se redesplice hacia la revolución, que desde los hijos del saber se pueda renovar la sangre del proyecto obrero. Intenta mantener viva una antinomia que el París del 68 expuso tal vez de la manera más categórica y cristalina como idea. Retener esa tensión entre un sujeto leído desde lo social, desde las férreas estructuras de un sistema humanamente aberrante, y la capacidad imaginativa y lingüística del hombre y su deseo, ese sesgo cultural de proyectar cómo deben ser los sonos y los colores de la revolución: un sujeto de cultura (1998a: 60).

Palabra vieja que en su explosión se encuentra con una nueva. Un vocabulario inexistente para lo que estaba sucediendo, como recuerda Casullo vía Foucault, del que también escoge su palabra política por sobre la que expresa en sus trabajos teóricos en la idea de “combinar a Marx con Freud, contra Husserl y Marx”. Y se encuentra asimismo con la arqueología benjaminiana que se apoya en cómo lo nuevo siempre cita a lo antiguo para conformar su rostro definitivo de novedad. Para legitimarse como tal. Para considerar cómo no hay sustentación para lo que se piensa y se vive *inédito* en la historia, si su discursividad no reanima el pasado: “La revolución francesa arropándose de lenguaje clásico romano, la revolución rusa hablada con el lenguaje de la francesa. El mayo del 68 enunciando sus rupturas culturales desde el leninismo de 1902” (1998a: 102).¹¹

La revolución: del retorno, a lo inédito

La figura de la revolución, en su pasaje metafórico de idea de restauración a idea de lo inédito, es pensada por Casullo entonces como un proceso de alegorización de la escena, de una conmoción de la sociedad que devela otra historia y que obliga a lo moderno a reconocer que ya acontece: “Recorrido de ensimismamiento, distancia y silencio: la modernidad es la palabra que se descubre contando y deseando la historia moderna” (Debate 2004: 23). Esa palabra es propiamente moderna y la revolución aquí permite una conciencia para que lo moderno se despegue del pasado pero sin saber

¹¹ Así también analiza Casullo el lenguaje suprarreal del Surrealismo (no entendido como contrario a la razón, sino como reingreso a lo real de todo lo que quedaba expulsado y en sus márgenes, mutilando la potencia insurgente de lo humano), que desde esta experiencia transforma al objeto a través de la yuxtaposición de dos realidades distintas: la de su existencia material, concreta, existente y la de la experiencia estética suprarrazional, que hacía presente otro objeto: otra imagen tan *inédita* como iluminadora de la realidad y de las cosas (2000a).

que en ese alejamiento puede dejar atrás al pasado o abismarse en él y en su escritura. Lo transversal, lo que sacude es para Casullo el lenguaje. La revolución es el lugar donde el lenguaje se muestra como acontecimiento, como *el auténtico asaltante de los antiguos poderes*.

Pero, a la vez, *no solo* como acontecimiento, sino como su difusión, lo que expresa es lo mítico nuevo. La revolución como selva de inscripciones, de jeroglíficos que remiten a las fuentes, y a su propia teatralización previamente *imaginada* le otorga a estos poderes su derrumbe y silencio e inaugura una nueva génesis de lo comunicativo, de lo transmisible, entre los hombres. Siempre desde la materialidad de una escena (“La escena donde los nombres y las cosas parecieron estallar, para renacer en un camino teológico inverso al que habían propuesto los Padres de la Iglesia: ahora desde el verbo de los hombres”) el lenguaje al que se refiere es el lenguaje modernizador de la razón que, sobre la *escena*, propone una *escenografía* emancipadora, una biografía que se reencuentra con el poder del autor¹²: “la emergencia del autor y el texto, que ensayan adueñarse de la historia, que secularizan sus significados, y esgrimen —desde la individualidad del saber— las hipótesis sobre la naturaleza de los actores y los poderes de la sociedad”(Debate, 2004: 23). Lo que hace inédita a la revolución es la posibilidad del hombre de interpretar lo que en realidad produjo. Por eso, la revolución puede ser caos o mito fundador¹³.

¹² Autor (también traductor) y revolución están íntimamente vinculados en esta concepción: “Lo que lee Castelli, lo que lee Mariano Moreno, lo que lee Belgrano son las obras que llegaban en fragatas luego de recorrer cuatro o cinco meses el Atlántico; Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau, que van a ser los mismos autores que veinte años antes de la Revolución de Mayo van a ser leídos por los caudillos de la Revolución francesa Robespierre, Marat, Dantón, se van a sentir absolutamente impregnados por el pensamiento de esto que empieza a aparecer de una manera extraña: está el poder de los reyes, está el poder de los ejércitos, está el poder de la Iglesia, pero aparece en lo moderno un nuevo poder, insólito poder, que es el poder del autor. El poder de ese extraño personaje con sus públicos. El poder de estos personajes que en soledad, en bohemia, desde sus arbitrariedades, desde sus contradicciones y complicaciones, viajando de ciudad en ciudad, exiliándose bajo amenaza, escriben libros, escriben páginas, que se imprimirán y tendrán sus lectores. Esos lectores, dedicados más a la política, más a la revolución, más a las armas, más a cambiar la historia, efectivamente, leerán a estos autores. Para el rey, para la Iglesia, para el general en jefe, empieza a ser absolutamente alarmante el poder de esta nueva figura en lo moderno. Es el poder del autor” (1996: 14).

¹³ Javier Trímboli rescataba una definición de otro historiador, Tulio Halperin Donghi (a quien *Pensamiento de los confines* publicó a fines de 2003), sobre la revolución como mito, en el contexto nacional: “En este cuadro remarco una —¿cómo decirlo?, ¿definición?—, de *revolución* que nos llega casi de suerte en el revuelo. Sin aspavientos, la había escrito Halperin Donghi en 1961. Ubicada en las últimas páginas de un libro —*Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*— que discutía con interpretaciones de la derecha revisionista que buscaban menospreciar la novedad aportada por el acontecimiento de mayo de 1810, en su contexto de origen a nadie se le ocurrió reparar en ella. Al baúl de los mitos despacha Halperin a la revolución, justo cuando como nunca se la empezaba a concebir consistente y verdadera, con las patas en la tierra. Pero esta definición leída una y otra vez en los primeros años noventa era otra cosa. “La revolución no es una mera noción que apele a la inteligencia para ser comprendida; es a la vez un mito, es el mito

De ahí que Casullo le otorgue a la palabra un valor primordial pues ilumina y esconde, gesta lo moderno, aparece como *conciencia del nuevo lugar del hombre*. La lógica discursiva y sistematizadora de lo humano proyectará y limitará pero no ya desde el camino de la creación de dios, el Verbo, sino que apartará al desvarío y la irracionalidad todo “relato ilusorio”, la no verdad. Y, en este orden, la revolución muestra la escena de lo mítico para la construcción de lo moderno: “La potencialidad de lo arcaico en los bajofondos de lo nuevo. La amedrentadora necesidad del caos para un orden distinto” (Debate 2004: 27). Primero Marx, luego Benjamin aparecen en la constelación casulliana para ubicar aquella discursividad moderna, la palabra como impostura o racionalidad objetiva, como formas de existencia instrumentales, conspirativas, que pueden consumir la barbarie o fabricar el nuevo idioma del hombre, donde lo mítico sobrevive (y subyace) a la modernidad de la historia, *bajo la discursividad homogénea y deshumanizante de los vencedores*.

Pensar el mito de la revolución para Casullo es pensar una tensión escamoteada de la modernidad, que no plantea entonces una cultura reconciliante del hombre con la historia, sino la perpetuación de su tragedia. Lo inconcluso de la modernidad es su mesianismo incumplido y la escena revolucionaria, la esperanza siempre latente de que se cumpla. Esto último conforma mito y mística pues queda por fuera de la razón. Como veremos más adelante, Casullo va tramar esa *esperanza* en la *espera* de una cultura popular redentora. La marxista y benjaminiana narratividad de los oprimidos plantea una experiencia distinta con el pasado, se trata de una lengua (también una memoria) que le otorga sus sentidos a la revolución moderna, que *reilumina su habla y los usos de la razón*: ese pasado como fragmentos en el presente, que cuestiona la marcha catastrófica de lo civilizatorio. Y en *la marcha* cuestiona también al futuro:

ese desfiladero hacia el que apunta el progreso moderno, no tiene nada, para Benjamín, que conmueva la esperanza de los pueblos: es vacío, tiempo sin lengua. El presente se tiñe de significado cuando se entrelaza, fugaz e inteligentemente, con aquellos pretéritos redentores fracasados, con sus indicios, que recobran así la significación de la que parecen desprovistos: ser momentos transmisores de la liberación que no pudieron, que los volvió a la lengua, a los

moderno por excelencia, el de la redención de la humanidad por su propio esfuerzo, el de la conquista de un paraíso situado ahora en el curso de su propia historia humana, como meta final y alcanzable de un proceso que sólo a través de su conquista alcanza justificación”. Un mito, advierte, en tensión pero también en el espejo del cristiano, porque se ve dominado por la audacia inédita de no rehuir “a la dura prueba de los hechos” y opone así, a la felicidad ganada por la gracia” (Trímboli, 2017: 70).

orígenes. A sobrevivir padeciendo las barbaries de los despotismos de la historia (Debate, 2004: 41).

Fogonea la noción *imaginal* respecto a la revolución moderna el hilo que Casullo ata entre Benjamin y un Marx literario que había indagado, en cuanto a la teofanía, la forma de revelarse, de sus poderes y discursos. Este Marx recogido por el filósofo berlinés desde la perspectiva del teórico argentino percibe la contracara de la figura de la revolución: de ese mundo de tumultuosa empiria, de profecías que intentan ser representadas y lenguajes que fecundan lo real. Marx reconoce que “las generaciones muertas oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos”, que en el nuevo tiempo “se conjuran los espíritus del pasado”, del cual los protagonistas “toman prestados sus nombres”¹⁴. Este análisis se desliza justamente hacia las masas y las configuraciones imaginarias sobre las cuales reposan las relaciones. Pero, además, Casullo lee en este péndulo entre la razón marxista y la mística benjaminiana la necesidad de legitimar la entrada del *pueblo* en la historia en la que la discursividad revolucionaria moderna “toma prestado”, se “disfraza” resemantizando mitos del pasado, a los cuales utiliza “para glorificar” con eficacia su propia lucha presente.

La escena imaginada son las epopeyas, las leyendas y los héroes arquetípicos a los que se regresa mediante el lenguaje de la razón: una forma de descubrir la instrumentación de la historia, de manera técnica, de manera desacralizadora, desde los desposeídos de la historia. Tarea de traducción entre un *idioma espectral viejo*, los relatos de otros que reaparecen y un *idioma nuevo* “que olvida su lengua natal”, la lengua materna, la prótesis del origen, como diría Derrida. Es especialmente interesante que Casullo señala que para Marx lo moderno se constituirá en el lenguaje: a partir de unos enunciados que rompen “con la época fenecida”:

¹⁴ Guillermo Ricca plantea en su trabajo sobre la política en José María Aricó, *Nada por perdido*, esta idea de una apertura de la cita entre generaciones en relación con la reflexión de Casullo alrededor de la revolución y sus vínculos con la teoría marxista: “el desafío de identificar en la lectura marcas, huellas, índices capaces de merodear lo *real* de ese pensamiento; es decir: aquellos silencios o espacializaciones, los *puntos de fuga* a partir de los cuales un pensamiento de lo político es obligado, una y otra vez, a *recomenzar*, a refundar su perspectiva en los límites de sus propias condiciones de enunciación. Nada extraño, para alguien como Aricó, forjado como intelectual en la cantera de Marx, “filósofo del eterno recommienzo”, según Étienne Balibar. Asumir estos desafíos permitiría, tal vez, visualizar de otro modo unos procesos de modernidad cultural y política no siempre atendidos en relación con las marcas de su propio modernismo e interrogar de manera más amplia, no circunscripta a una perspectiva unidimensional, la reflexión en torno a lo que Nicolás Casullo identificara como una *falta*, una *ausencia* en nuestras décadas de democracia: la reflexión en torno a la revolución derrotada. Dicho de otra manera, abrir la cita entre generaciones que re inscribe la palabra *política* en nuestro propio tiempo, asediado por la conjura de la anti política, o por su reducción a una especialización técnico burocrática” (Ricca, 2016: 32).

El presente, desprendido de sus lenguas del pasado, es un texto ausente a llenar. El proletariado será fundamentalmente ese pasaje lingüístico que quiebra las memorias atávicas, originarias, y propone el nuevo *contenido general de la moderna revolución* sin atadura con los ayer: *la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir*, dice Marx, para quien la chispa genética de lo moderno es también el drama de la lengua que la revolución desencadena en la historia. Se trata de distanciarse de la conmemoración de las palabras, de esa “resurrección de los muertos” que encierra el lenguaje en el parto de la modernidad (Debate 2004: 42).

El idioma nuevo librador dejaría atrás un universo de los relatos que contaron la tragedia de la historia del campesino frente al sujeto obrero de la ciudad. En Marx, esta *traducción* no engendra “comunidad”, ni “unión nacional” ni “organización política”, en tanto “no puede representarse a sí misma” en términos modernos. Por “su pobreza”, por su vivir ausente de “la ciencia”, por su “no representar la ilustración, sino la superstición”, “no su porvenir, sino su pasado”, la figura del campesino no crea la discursividad que la constituye. Casullo engarza desde la lengua la postura contraria de Benjamin que con su ángel de la historia plantea recomponer lo despedazado por la memoria de los *lenguajes dominantes*. Pero fundamentalmente ve en el trasfondo de las ideas de ambos, una *comunidad perdida*, necesaria de construir otra vez.

La búsqueda mística de Benjamin se opone a la razón radiante:

la palabra en su valor de nombre, símbolo, poética, fragmento que atesora un mundo de claroscuros, revelación a darse, frente a la otra seducción de la palabra: la de signo que funda, promueve, encierra en su lógica, se transforma en espejo de verdad utópica y deja atrás arrasadoramente lo impronunciable. Benjamin piensa que la idea de un progreso burgués culturalmente exterminador, pero creador también como su máxima *novedad* de la lengua de su futuro verdugo, corrompe la esperanza redentora en las masas. Convierte a la política marxista en una abstracción humanista y ratifica el vaciado futurismo de la ideología del progreso. Lleva la idea de revolución a las arenas de un positivismo utópico posterior a 1848 (Debate 2004: 44).

Según Casullo, esa corrupción es la que quiebra el hilo discursivo que une a la clase obrera con sus antecesores. Las discursividades, sus ramificaciones, remueven un pasado de fracasos y utopías, pero lo enmudecen si veneran lo eternizado. El pasado queda vaciado en pos de que el lenguaje de la razón científico-técnica pueda desplegar sus imágenes de futuro sin otra referencia que la de su propia metafísica. La esperanza se da, para el Benjamin casulliano, no a partir de imaginar una cita con el horizonte paradisiaco de la lógica civilizatoria en manos obreras, sino con otra “cita secreta entre las

generaciones que fueron y la nuestra”¹⁵. Se da un rechazo tanto de las posiciones retrógradas antimodernas, como de la instrumentalización mitologizante de la historia, ambas caras que esconden la crisis moderna de lo histórico.

En el pensamiento *moderno* de Marx y de Benjamin Casullo ve lo concientizador de las ideas emancipativas que obligan a *enunciar* lo escondido, lo efímero, lo soñado. Se trata de lo *perdido* pero también lo *por hacerse* de la comunidad ligado al ya mencionado pasaje de la esfera de la *discursividad* de los dioses a la esfera del destino histórico de los hombres. Los *relatos modernos que tratan de ordenar la empiria del mundo, aludiendo a ese pasaje, arquetípico, de una historia hacia otra historia*:

Esa metamorfosis de una escena a otra escena, donde colosalmente se trastocará la vida y sus formas de ser representadas. Ahí coincidirían los idiomas del hombre y la naturaleza, el ser del mundo. No hay entonces otro terreno que permita ligar el recuerdo, la acción y lo perseguido, que el lenguaje. La modernidad fue el tiempo de la plena conciencia de este crear y habitar los discursos humanos, en su doble y dolorosa condición, la de exponer la crisis de la historia y ambicionar resolverla (Debate, 2004: 45).

Desde los grandes cauces discursivos que organizaron lo real y su procesamiento Casullo nos muestra que el proyecto histórico de la modernidad se configura desde la *escena de su crisis*, donde los lenguajes referenciales y operadores de este ethos moderno nacidos en Europa y que se desplegaron inscribiéndose en las instituciones y en los sistemas de representaciones contuvieron una ambición de transparencia y omnipresencia (“una idea de plenitud imposible de alcanzar, pero sin embargo perseguida a partir de la fuerza inaudita de los lenguajes desencantados del hombre”). La crisis, desde las nuevas tensiones entre lo inédito y la pérdida, se instituye a partir de la fractura entre los dialectos, las esferas narrativas y lo real. Aquí *lo imaginado* tendrá que ver con la recuperación de aquella distancia entre el sujeto y las cosas, recuperación a partir de que éstas últimas se refunden en lo subjetivo, en el lenguaje.

¹⁵ Como también podemos leer, en términos comunitarios, en *La condición humana*, de Hannah Arendt: “el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no solo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros” (Arendt, 1958: 64).

La noción de utopía

Desde el desencanto frente a la historia Casullo pensó lo utópico como un sustrato *pesadillesco* de la política por su capacidad de reinventar al mundo, por el sólo hecho de narrarlo distinto. Y escribe sobre generaciones utópicas con una condición: de que se narre esa historia política desde una reflexión cultural que en la actualidad *recodifique y en gran parte sustituya los mundos comprensivos*. Considerará utópico a un proyecto político, generacional, si con tal denominación suplanta sus referencias, sus definiciones, sus verdades y conductas, por una lectura que se constituye (en el momento en que él escribe) en el contexto de estudios culturales sobre la llamada tradición moderna y ya no desde el *léxico* de la propia idea de revolución. Es decir, en el *presente* como lectura de la *revolución como pasado*¹⁶. Esta fórmula aparece definida en *Pensar entre épocas*, donde insiste en una lectura desde las antípodas de los transcurso, *donde la revolución jamás soñó pensarse*. Lectura que liga en términos de *biografía de textualidades*:

Desde los actuales exámenes críticos que tienden a revisitar las épocas como dimensiones culturales protagonizadas por moldes de lenguajes, discursos, imaginarios y escrituras, efectivamente los peronistas, marxistas, populistas, cristianos de izquierda, nacionalistas antiimperialistas y comunistas que hace treinta y cuarenta años lucharon por una sociedad socialista pueden ser reconocidos en la huella con que en Occidente se inscribe *lo utópico*, teniendo como fondo último la apocalíptica y el milenarismo cristiano y la creencia de otra historia posible de los postergados en la tierra. Arqueología desde la cual también se pueden asimilar las vanguardias sesenteras —y su objetivo de poner fin al capitalismo dependiente— con la bíblica revolución de los tiempos y el fin del Mal en la tierra que siglos antes propagaban diversas sectas en los arrabales de Roma o en el primer México colonial (2004b: 18).

Lo utópico entonces funciona como punto de apoyo primero en la idea de revolución como pasado en la medida en que sirve para guiar el vaivén entre tiempos históricos, *entre épocas*, en lo que hace al armado representacional del mundo por venir. En este concepto se cifra lo que Casullo ve como el agotamiento de vigencias políticas que solo reviven para distintas construcciones narrativas sobre el pasado moderno, pero no sobre o hacia el futuro. Esa desactualización la encuentra en la teoría científica marxista a la que ubica enclaustrada en “el deslizamiento desde lo extraordinario de

¹⁶ Como complemento a este modo de pensar la revolución Casullo cuenta en una entrevista realizada por Horacio González y Christian Ferrer para *El Ojo Mocho*, en mayo de 1996: “Diría que en los '60 la cultura fue el último escenario industrial donde sobrevivió la revolución como posibilidad del presente. Más que verificar la revolución en el conjunto de la sociedad, la cultura guardó, actuó sus escrituras”. (2004a: 70).

los mitos literarios utópicos a la yerma región de un futuro poblado por legislación científica y elites conductoras de hierro” (2004b: 19) pero a la que le otorga el poder de incorporar palabras al léxico de la revolución de aquellas generaciones desde las izquierdas radicalizadas y la crítica político-intelectual.

Para esa incorporación destaca el legado de la izquierda hegeliana que Marx reconvierte en ciencia y que permite *unificar vida, política, lenguaje, arte y crítica en un único alfabeto comprensivo*. Es decir, la subjetividad de izquierda integrada e integradora en su mirar cosas, seres, relaciones y obras. Un mirar ahora *desutopizante* de la palabra previsible y la argumentación inocua tanto de los que reniegan del tiempo de vanguardias descalificando la propia idea de revolución desde una actualidad “lúcida” sobre los pasados, como de “aquellas posturas que postergan el análisis de una política actuada y se instalan en esa marca mítica terrible”. Mito terrible como la violencia instituida para hacer o salvar a la revolución que de esta manera se convierte en un *irrepresentable social* que concluye promoviendo, sobre todo, “una estética de la política, una mítica, un relato a cumplir desde un arquetipo cincelado de conciencia, a la vez que anula la capacidad de crítica política de esos procedimientos”. (2004b: 34).

El relato a cumplir exige objetivar también las condiciones de una lectura crítica que en este caso, es puesta en relación con la subjetividad de la revolución sobre la cual el arte, el mito, *hacen política*. Y la política, a su vez, enuncia su palabra desde sus relaciones con el mito y las ciencias. Casullo trae así, para pensar esa subjetividad, la letra “apostólica” de Lenin como ejemplo de una vanguardia que incrustada en nuestros días muestra su carácter de puro pasado, de *testimonio, reliquia o jeroglífico aguardando su desciframiento en el todo de una época que niega la validez revolucionaria de aquel tiempo encriptado*. Es decir que este pensamiento lo obliga a debatir dentro de un presente que promueve cierres y deslegitimaciones. La inactualidad o el anacronismo son el signo del pensar entre épocas casulliano. Utopía y *post-tiempo*, desprovisión de un texto en relación con una época “revolucionaria” que expiraba:

Argumentar con y contra este tiempo político e ideológico que se vive signado por su totémica y a la vez constatable diariamente noción de post. En este sentido, la subjetividad de la vanguardia también es un conflicto entre tiempos de hacer, de palabras, de yoes, de políticas y estéticas políticas. Un conflicto de tiempos que atraviesan las curiosas citas y textualidades tanto magnas como íntimas. Sobre un manto cultural que hoy se autoasume con facilidad formando parte de

las ideologías de un post-tiempo, manto que se siente habitar filosóficamente en las postrimerías de la modernidad vía teorización de lo moderno, en el tema de la vanguardia también se dirime la índole del pasado y del presente: la calidad de los tiempos en las historias (2004b: 39).

El problema es situado en la inadecuación y desincronización de esa subjetividad vanguardista que, por su sola condición de tal, sale del tiempo común, se desliza del tiempo general en busca de su propio tiempo en el encuadre mítico, *el tiempo concreto de las masas revolucionarias*. Se trata de un tiempo en fuga, el de la revolución extrema que corre hacia delante en pos de un lenguaje no existente, el del sujeto que escapa de una época devastadora, el de la vanguardia política huyendo del tiempo mortal para salvar a la multitud obrera del sistema explotador y la muerte. A esa inadecuación se le añade la de la traducción americana, en las vanguardias que piensa Casullo, como una inmensa carga de las literaturas acumuladas de la revolución. El fin de un tiempo devorado por “otro tiempo” político indecible, inhallable, siempre *in-venido*:

Su disolución final es un relato que jamás arribará otra vez a la fragua de lo real, a ese plano que la misma guerrilla antepuso a cualquier retórica vetusta de la revolución. Se lo tragó una literatura que muy lentamente, y a distancia suficiente, se aproxima hoy al relato épico, biográfico, anecdótico, testimonial, narración del sacrificio en el absurdo de la vida: tal vez a su origen. El sujeto de esta subjetividad político-intelectual crítica fue fundamentalmente el relato de un relato extraído de la novelística, apuntaba Roland Barthes en 1960, deduciendo sus diversos papeles y deslizamientos: desde el héroe de una poética moderna a la figura inconformista en las cuestiones de la polis. La vanguardia sería, entonces, esa conciencia enunciativa parida por una escritura ficcional en un relato que la hace y la deshace. Es la voz del héroe de la novelística que transcurre en el desquicio creativo: conciencia translúcida, algo cínica frente a lo dado, deseosa de la purgación del mundo, remocionante de las cosas, con un perpetuo malestar que alcanza en algún momento el drama y el desemboque, dueña de la verdad de los contenidos y valores de la trama, valerosa en su abocarse al mundo (2004b: 54).

Construir el armado de la probabilidad escénica que aunara tradición y renovación, plantea una noción de utopía, como si fuese la posibilidad en sí de la relación sociedad-historia, una escenificación filmográfica acéfala:

Las vanguardias acumularon de una manera exasperada, reposición biográfica y olvido, liberación y destino, literatura y realidad, condiciones y violentación de condiciones. Una escritura dramática, épica, de contrarios enardecidos, de mitos y contramitos. Una puesta con actores y tramas que en realidad trabajaban más allá de todo guión establecido, en la diaria construcción de un verosímil. (2004b: 56).

Analizando el film de Visconti *Il Gattopardo* para la chilena *Revista de crítica cultural* Casullo veía que la película relataba los cambios de época desde una indagación cultural de la modernidad que

desmoronaba “objetivas” lecturas económicas marxistas de clases. Hallaba que el realizador *demonizaba la historia* al descifrar el mal en lo nuevo, en una operación anacronizante que se descentraba del utopismo político representado en este caso por lo burgués triunfante, para develar de manera nostálgica que la pérdida de futuro se había verificado desde el principio del sueño moderno:

El pasado emerge entonces no como un tiempo que enmudece, sino como lo que anunciará todos los destinos. La mirada artística se desprende de la verdad secularizada, del mítico *avance* de la historia, del provenir como tiempo guía, para resaltar la vigencia del pretérito como lo que moldea oscuramente cada novedad del presente. (...) El film instala otra configuración *contra-utópica* que refiere a ética y estética políticas, a valores sustanciales que se perderían siempre dolorosamente con la extinción de una época y sus sujetos (Revista de crítica cultural N° 28: 5).

En Visconti veía la crítica a la historia moderna como implacable, que sólo alcanzaría su clarividencia mayor en *un utopismo del alma solitaria desentrañando sentidos en los períodos crepusculares*. Con el teatro de la revolución en Fanon encontraba, de manera similar, *los cuerpos presentes de la revolución desutopizada*, es decir, el cuerpo militante e intelectual resemantizado, no como figura emblemática del reclamo y la agitación sino desde su borramiento, desde su clandestinidad y camuflaje revolucionario. Hacer la revolución, de esta manera, significaba revelarse contra la herencia y violar una cultura histórica. La sensibilidad de vanguardia gesta la violencia que luego abriría el espacio para el ejercicio político:

La política a secas, después, reduce y fija las fronteras de esa originaria carga estética. La contrae programáticamente, establece los binarismos. La borra desde una trama férrea de reglas, normas y leyes inalterables de conductas diarias, de “derecho” revolucionario. La desutopiza para transformarla en trabajo proletarizador de una sufrida pero ennoblecedora cadena industrial de militantes. Puede aventurarse que aquel collage político y cultural de base, contenía también el sueño lingüístico artístico y vanguardista de la técnica, gestador del tiempo de la Ilustración comunista (Revista de crítica cultural N° 28: 5).

Señalaba con estos ejemplos el *discurso desutopizado de un utopismo*, leído desde la actualidad como *sublimación utopista para un mundo sin utopías*. Es decir, un tránsito político-estético que terminaba en la insignificación del cambio social.

Creyentes en un sujeto que determinaba a la historia, a los lenguajes, a los mundos simbólicos, las vanguardias consumaban ese hiato y se posicionaban por fuera de lo utópico, que desconsideraban enunciar aquel presente como edad de utopías: la vanguardia fue *la llamada a desutopizar la revolución para cumplirla*. Hacer la revolución en lugar de hablar de ella era borrar el relato, sin el cual no hay

utopía. El imperativo categórico de las vanguardias fue *cumplir la modernidad* desde la mítica idea de un proceso de *instrucción e inscripción*:

Era preciso depositar en un texto teórico renovador el deseo de una historia a inscribir y sustraer: dependencia, subdesarrollo, imperialismo, burguesías legítimas y falsas, versiones de pasados oficiales y alternativas, clase medias nacionalizadas o gringas, colonialismo de nuevo cúneo, inédito mundo tercero, ejércitos democráticos o de ocupación. Este fue el gigantesco ensayismo social constructor de un tiempo para consumir el fin de un tiempo histórico. (...) Todo necesitó ser absolutamente representable, hilable y engarzable entre ética, política y estética. Como si el esfuerzo utópico hubiese consistido en el armado de un presente-pasado previo a la revolución. El armado de su probabilidad escénica. Como si la utopía fuese la posibilidad en sí de la historia, ahí donde muchas teorías europeas magnas habían hablado desde el XIX de pueblos sin historias (Revista de crítica cultural N° 28: 9).

Estas vanguardias que tanto interesaron a Casullo buscaban respuestas frente a la distancia de representar las conciencias, los tiempos, los lenguajes y las historias de vida, del trabajador, que aparecía imposible de inscribir socialmente como un *sí mismo* proletario o popular. La utopía siendo sobreactuada y la subjetivización militante entendida como re-extensión social, política, teatral-social (ya no sólo literaria) que encontró en la renegación cultural íntima la supuesta unidad de medida para fijar el ser revolucionario inconmensurable. Y en el propio pensamiento del intelectual esto exigió la creación de otra obra representacional que se alejara de la pretensión de hacerlo en el contexto de una estetización de la revolución en los años sesenta, pero con la fidelidad a un canon de escrituras sobre el socialismo y la revolución. Con una certeza:

Sólo ahí en esa flagelación crítica del pasado, la comunión de los hombres, —un mismo suelo natal, idioma, pasado y dolores intransferibles— tiene la posibilidad de enfrentar lo que la desmemoria desangra, diseca, deshistoriza. La imagen de la cripta puede encerrar una dimensión sagrada sacrificial de la historia. La historia es sacrificada. Pero hay otro sacrificio de la historia que se ofrenda a la comunidad, en las antípodas de la que conciliase a la cripta (2004b: 106).

¿Se puede así secularizar el pasado en su propio gesto de rememoración remitificante como subsuelos de narraciones que armaban el relato heredado de una historia? La pregunta es inconformismo y malestar frente a una *comunidad* política argentina que sigue trazando lo que Casullo entiende como una historia suicida. La pregunta persiste en hacer hablar a las cosas más allá de las criptas instituidas. Elige fragmentos de frases, se hace cargo de descontextualizaciones; ensaya, en realidad, citas dispersas que astillan lo dado. La literatura de lo irregistrable, *el recuerdo de recordar*,

la memoria de una memoria anestesiada, el contraluz de las palabras, nuestro tiempo perdido, el secreto, son sintagmas casullianos para la búsqueda de un tiempo que recién comenzará a estar alguna vez. De nuevo, lo inédito:

Lo antiguo que vuelve a presencia desde una in-voluntad, política (contrapolítica) o reflexivamente. Es lo que la memoria puede gestar como tiempo inédito hacia atrás y adelante. Políticas de una memoria alterativa. Ensayo sobre el legado, sobre el destino que nos cita una y otra vez en cualquier palabra, gesto, escritura universitaria, artículo periodístico, acto callejero. Pienso: comencemos por distinguir el discurso interpretativo triunfante sobre el drama nacional, de su carga de supuesta verdad por consenso democrático. Comencemos a diferenciar el discurso imposibilitado de intervención todavía, de la narración que persigue a los actores enunciantes (2004b: 106).

Una *utopía de construcción del pasado* pensaba Casullo con Franco Rella, *regresar hermenéuticamente al riesgo del pasado histórico*, reconfigurar los dispositivos con los que una sociedad no pudo o no supo afrontar política, trágica ni históricamente su *catástrofe*, pactando con la muerte de sus memorias o con su enclaustramiento en un *neolenguaje progresista*, como diría, falazmente democrático, del peor cuño ideológico. Como en la *escena* de Napoleón para Hegel en la que se configura la conciencia última de un tiempo, en el espíritu de época se trata de instaurar nuevamente la historia de una memoria y un lenguaje que explica una figura a acontecer *más allá* de esa escena. *Fuera* de la escena, fuera de tiempo y de lugar. Una memoria utópica que se desprenda y aleje de las clásicas ideologías revolucionarias, los *catecismos marxistas* y los *vocablos de época*, pero que también “podría coincidir (por infinidad de charlas sostenidas con otras memorias similares) con la reconfiguración de lo extraviado, con violentar las representaciones discursivas que atenazan al pasado” (2004b: 116).

A nivel mundial el cambio histórico social, bajo estas premisas clásicas y mandatos marxistas socialistas como horizonte de los que habla Casullo, pasó a convertirse en una experiencia del pasado desde las propias miserias y fracasos, donde ya no se plantean utopías sino que se construye el relato de los tiempos utópicos, la *palabra sin anclaje*. La *utopización de la utopía*:

La utopía es hoy utópica, en el sentido de representación de la representación con que lo tardomoderno se ve destinado a deconstruir lo que alude o menta, a un *deja vu* de las enunciaciones, a poner en evidencia que toda la carga de la política se ha trasladado hoy al complejo plano de lo estético como experiencia redesplegada e imprevisible. Enunciar la utopía es entonces inevitablemente desmantelarla, palpar su cesación”. (Revista de crítica cultural N° 28: 12).

Esa suspensión es la que, para Casullo, la tarea intelectual crítica debe confrontar.

El síndrome de miedo a la historia

En el artículo “Las palabras fantasmáticas” insiste Casullo en que el *fin de la revolución* o de la liberación social como relato político hegemónico de las mayorías subalternas,

trajo aparejado un desprendimiento de los léxicos y términos interpretativos de las respectivas representaciones y secuencias de la historia. Tal historia popular dejó de ser una experiencia de crítica radicalizada en cuanto a las praxis concreta que ponía en acción, para instituir en cambio una inédita condición tardomoderna fantasmática de licuación y flotación terminológica, ideológica, retorizante, donde la propia conciencia de muerte de la política agolpó sus enunciaciones en una suerte de desván estético y estetizante al cual recurrir, como ropa del abuelo reactivada (Confines N° 19, 2006: 62).

En definitiva, lo que se fantasmagoriza es la historia política con sus escrituras que se vuelve entonces un fetiche, una figura en fuga que debiera remitir (y ya no lo hace) a las relaciones sociales intervinientes. Es este desfase entre lo político y el lenguaje lo que da cuenta del desuso de la comprensión secuencial de esa biografía de la sociedad donde necesita inscribirse siempre la crónica comunitaria.

Una fetichización lingüística que encubre la escena histórica, que *deshace los universos significantes donde las palabras nucleas presente y pasado*, incidiendo en la desintegración de ese *engarzamiento de significados que estructuran, como conciencia colectiva, la noción de transcurso de una lengua política*. El caso argentino del tiempo dictatorial le deja a Casullo el ejemplo de la desvinculación de los códigos de convivencia comunitaria y de ideologías desprendidas de reconocimiento cultural en los espacios sociales en los cuales se asentaban. El desfase se hace carne en una historia que se deshizo del propio enlace con el pasado:

tiempo político este último que se extirpó del cuerpo colectivo de manera aterrizante. La memoria devino cualidad sediciosa, negativizada, interrumpida a partir de un orden represivo contra los recuerdos sociales (...) el léxico político perdió sustancialidad en cuanto a retener mundos simbólicos: ya sea como antecedentes, ya sea como fijadores de sentidos, ya sea como proyectos de la propia política. Esto es: lengua, memoria, juego de representaciones y política (como praxis de constante reapertura) fueron instancias que desarticulaban catastróficamente sus pactos referenciales, sus mutuas remisiones hiladas (Confines N° 19, 2006: 63).

La narración imbricadora del lenguaje, política y pasado que indicaba una sustancialidad articulada entre política, memoria y proyecto social era conspirado por el cese de un horizonte transformador como lo planteaba el conflicto de las discursividades dentro de la certeza de un *avance histórico*, de un *progreso indefectible*, de una *evolución conflictiva* a consumarse, que desafilaba en gran parte a la política de las propias narraciones de su historia. Casullo lo denomina *síndrome de miedo a la historia* y con él sitúa la nueva relación alienante entre lenguaje y política, donde la propia experiencia histórica con sus sueños revolucionarios, pareciera “inhabilitar a la historia cuando esta es conducida por el mito”. Se trata de una *neo-ideología*, una “conciencia de una historia paralizada que no garantiza ya ninguna de sus promesas, que gira sobre sí misma como *fantasma* de lo que fue, que se escurre de cualquier escena hacia un abismo devorador de significados, replantea la experiencia cultural entre palabra, política y mundo”. (Confines N° 19, 2006: 63).

El temor a la historia es un temor a “emprender el sentido comunitario o a violentar arquitecturas sociales injustas”, se expresa como *rutina lingüística espectacularizada* desde vocablos, consignas y definiciones que remiten al terror de la historia, “a representaciones políticas explícitas que evocan el probable regreso de lo siniestro, a palabras e imágenes fetiches que aparecen no como pesadillas de un pasado sino como marcas indelebles de cualquier historia futura con ambiciones trastocadoras” (Confines N° 19, 2006: 63). La crítica histórica se vuelve así denegadora de todo hacer político colectivo.

Con este diagnóstico hay una exigencia. La de pensar *la extirpación de una legendaria configuración de la historia*, la configuración de una *metafísica del futuro*. Y para esa reflexión Casullo hace concurrir al argumento de Carl Schmitt cuando reflexiona sobre lo teológico-político, en cuanto a que la *imagen* metafísica del mundo que se hace una época tiene la misma estructura que la política que ilumina a esa época. Nuevamente, la idea de imagen se sobreimprime para cuestionar cuál es el juego idiomático de este diálogo entre el nuevo presente y el nuevo pasado. Y la pregunta casulliana que emerge: ¿Cómo es pensable una época transida prioritariamente de paisajes históricos y discursivos hundidos?

Más de veinte años después de “Arden los pastizales”, Casullo ensaya en *Las cuestiones* la misma respuesta incisiva: construir el hilo que hizo pensar la revolución, “el universo que trajo aparejado en

las conciencias durante los períodos sucesivos de la modernidad, y su partida ahora del tiempo histórico a la manera de un nuevo alejamiento de los *mitos y dioses* de los asuntos mortales” (2007: 14). Su teología política se posa en lo trunco, en lo inconcluso del proyecto moderno, en su promesa rota o, más bien, aún no cumplida. La exigencia, entonces, es la del esfuerzo de regresar a dimensiones extraviadas:

hablar de revolución era abrirse paso hacia un presente preñado desde el futuro como paraje imaginario que contenía la respuesta. Los tiempos violentados por la razón crítica moderna habían legitimado la marca orientadora de ese tiempo aún no llegado. Tal vez, en obediencia al antiquísimo mito de la promesa de los dioses por cumplirse, pero también, y más rotundamente, como comprobación de los poderes del hombre para producir lo que concebía o llegar al hallazgo de lo que pretendía. Dos sintagmas de la emergente capacidad gestadora del capitalismo que se habían convertido en un mirar filosófico generalizado y esperanzado a alcanzar para la historia toda (2007: 16).

Desde este punto de vista la revolución no es solo la revolución como pasado sino, más aún, como *pasado inesperado* para la lógica de la modernidad, que no encuentra mayores *textos explicativos* para las escenas revolucionarias como la del Robespierre de 1793 que cita Casullo. La teoría del gobierno revolucionario es tan nueva como la revolución que la ha producido: “No hay que buscarla en los libros de los escritores políticos que de ningún modo previeron esta revolución, ni en las leyes de los tiranos (...) esta palabra no es para la aristocracia más que un asunto de terror (...) y para mucha gente es nada más que un enigma que hay que explicárselo a todos” (2007: 20)¹⁷.

Lo desconcertante es el silencio frente a la copiosa tradición literaria que siempre cimentó la idea de revolución. Lo interrumpido, siempre en la lógica casulliana, viene detrás de la *derrota*, ya sea en la defección de comunismos y socialismos, ya sea en la experiencia argentina (donde la revolución fue discursividad originaria nacional, en los tiempos populares de masas, antes de un siglo XX del pueblo anarquista, yrgoyenista, peronista, conformando un texto *constitucional* que permitía entender el

¹⁷ En este sentido también, Eduardo Rinesi, leyendo a Casullo, destaca como necesidad el asumir “la conciencia plena de un hecho tan novedoso como estremecedor, que es el hecho de que la revolución, la idea de revolución, el paradigma o el imaginario social y teórico de la revolución, que desde la Revolución Francesa y durante doscientos años había organizado el pensamiento político de la modernidad, se ha vuelto decididamente cosa del pasado. Yace en el pasado, dice Nicolás, de espaldas a la actualidad. La tenemos por primera vez atrás y no adelante, y ya no preside nuestra mirada y nuestra acción sobre el presente a partir del supuesto de la inevitable factura de otra comunidad que durante dos siglos supusimos que debía nacer, que iba a nacer, del seno de la nuestra. Si la revolución fue la última gran representación social de una cierta promesa redentora que permitía pensar el tiempo bajo la forma de una espera, la fuga de ese horizonte, escribe Nicolás, inaugura un tiempo diferente que tenemos que pensar” (Rinesi, 2021b: 77).

conjunto de los conflictos y sus trasfondos). La esfera de sus textos sucumbe a un silencio (una mirada política silente) que se hará hiato indeterminado y aparentemente indecible. Casullo se pregunta por lo que esta mudez implica en los diapasones de las subjetividades históricas a posteriori:

¿adónde va a parar lo que se vuelve ausencia —el cambio histórico— en lo profundo de una cultura y sus subjetividades, en la propia ilustración que civilizó a los espíritus en esa senda siempre futurizante? Se puede entender que la lengua teórica de la revolución no haya sobrevivido enhiesta al eclipse de su magnetismo y su infalibilidad. No obstante, así como no estuvo escrita ni fue imaginable durante un siglo y medio la vivencia de la revolución como pasado, tampoco nada parece abordar o explicar hoy, no ya por qué fracasó la revolución proletaria que inauguraría la verdadera historia, sino en qué consiste culturalmente este dato de lo que se volvió pasado. Es decir, en qué consiste modernamente lo que sigue después (2007: 24).

¿Cómo se relanza el logos desde esa propia modernidad? ¿Cómo construye inconscientes, cómo se retraduce en el entramado cultural? El ejemplo para reflexionar es el derrotero de la *sagrada escritura* marxista, pensar cómo se concretó el vínculo entre la teoría y la lucha de clases, verdad y mito, horizonte y creencia, haciéndose carne. Ideario como herramienta de acción en el que la revolución encontró una voz que no deja de fetichizarse. A cien años de su nacimiento la propia noción de crisis teórica y política del marxismo, también se fetichiza, paradójicamente en el concepto fantasmático de espectro. Casullo encuentra la génesis del éxito de la revolución bajo la égida de la teoría marxista en una *adecuación positivista y mitificadora*, una especie de camino propagandístico que va de la reflexión crítica al sistema hecha por Marx a la *mitología de la revolución inexorable*:

Desde este punto de vista puede decirse que la revolución pasó a ser también una transmisión divulgadora científico-utópica. Un armado comunicacional que buscó trazar ejes claros y precisos. Un énfasis en el campo de lo lingüístico textual como experiencia social. Eso básicamente instala, o permite, el éxito de lo propuesto en términos doctrinarios por la revolución anticapitalista (2007: 43).

Esto le sirve para explicar el relato de Lenin como una construcción mítica de la revolución obrera que permitió obviar la historia efectiva en nombre de la teoría “concreta” de los “que hacían” la revolución. Un relato que absorbió *in toto* la idea de revolución:

La revolución fue un discurso de múltiples planos que atravesaba las conciencias, los hechos, las derrotas, las verdades, en tanto su ser máximo era su propia enunciación originaria que antecedería a cualquier dato nuevo o viejo como una inmensa avenida retorizada que cobijaba sus actos. Ella misma narraba lo que iba siendo o lo que sería la revolución, con hipótesis sobre modelos, tesis críticas, estudios conceptuales, revisiones de escrituras, interpretaciones discordantes, aportes filosóficos, seguimientos económicos, refutaciones de índole cultural (2007: 85).

Ese heterogéneo y pragmático texto que fue la idea de la revolución, durante largo tiempo, ni siquiera habló como alternativa unívoca de una estrategia y, en esa disgregación, también planteó una dificultad. Péndulo trágico de un relato ecuménico que va desde “la posibilidad abierta de ese yo-nosotros narrativo que concebía su historia como historia de un extenso alumbramiento y que podía contener también sus falsas y *circunstanciales* criaturas, sus malas versiones, sus traiciones a la letra magna, sus intentos abortados” hasta “un espacio sin representación posible, sin apoyatura que la pueda reingresar a una narración de corte, como se dijo, milenarista y escatológico. Sólo persisten los restos de un concepto —la revolución— que ni siquiera consigue preguntarse acabadamente por el cuándo de su cesación”. La revolución como *discursividad del gran conflicto moderno* a partir del cual la biografía de Occidente primero y luego la de casi todo el planeta *inscribió* fuertes significados e hizo “hablar y actuar a los hombres como una maquinaria violenta y salvífica que quedaba contenida en el orden de sus enunciadores” (2007: 85).

La comunidad massmediatizada

Cuando la *arquitectura del lenguaje revolucionario* se resquebrajó la recomposición ya no fue *pensamiento de avanzada*: “Con la oxidación de la palabra revolución, obrera y campesina, crujieron banderas como las de la emancipación social, el gobierno de los pueblos, los Estados socialistas, las luchas de clases, el sindicalismo revolucionario, que hoy han desaparecido de las llamadas centroizquierdas de masas” (2007: 97). Los valores míticos de todo el historial de ese colectivo que la revolución había fijado abren (o ceden) paso a otra construcción de conciencia, a otra tipología del *ser* de una comunidad que Casullo encuadrará en lo *massmediático* y su capacidad publicitaria, en la estetización de todas las formas de la vida cultural urbana masiva, que a su vez constituyen *otra* *mitificación* de la vida, diaria y permanente, tallando con la inmediatez un ideal de sujeto de identidad precaria y *desarraigada en sus aparentes arraigos* de tradiciones y biografías políticas. Una nueva mitificación que hace arcaico el mito de la revolución (como momento siempre pendiente de resolución de la propia modernidad) y deslegitima el tiempo concluido. El interrogante casulliano empuja a pensar la extinción de la cultura de la revolución que sobredetermina el presente desde la composición del relato posrevolucionario. Esto es, superar el duelo, sobreponerse a la

despreocupación del pasado, a la renegación de su experiencia y a su desteorización. La *narración vuelta tiempo histórico*, un tiempo capitalista tardomoderno que convirtió el futuro en pasado:

que regresa infinita e indefinidamente a sus antecedentes como una última estación proustiana de todas las cuestiones, tiempo que ya calló sus géneros futurizables salvo el de la solitaria y mendaz utopía tecnológica e informática; que habilitó un pospensamiento en Occidente como desconcertada edad para conjeturar teóricamente sus límites y examinar sus responsabilidades históricas contraídas. Mito arcaico a la vez que fuerza a las izquierdas anticapitalistas al anquilosamiento, al conservadurismo, y también a la inversión de narraciones de tiempo histórico, instaurando la idea del pasado convertido en futuro: la propia idea de revolución por reaparecer como antaño (2007: 104).

La narración moderna de un yo político determinante y fuertemente desplegado que contuvo el campo histórico de las izquierdas que se sentían involucradas en el texto cultural de la revolución se opone desde este prisma a lo que sería una narratividad privatizadora de un *nuevo yo progresista* que tiene, como fondo y meta, “una ideología cultural de corte posmoderno de cuidado de un sí mismo en términos físicos, morales y en relación con círculos sociales de pertenencia que no quiebren la preponderancia de un ensimismamiento acentuado y camuflado bajo distintas retóricas políticamente correctas”. (2007: 108).

Retóricas que son síntoma e influjo sobre la infinidad de léxicos, referentes, presupuestos, temas, memorias y preocupaciones extenuadas junto con la idea de revolución –“La mítica profecía, en la confección de la época actual, ha sido destituida por la visita intelectual a los archivos de la historia” (2007: 122). Una retórica que trabaja sobre aquella historia retratándola con lugares comunes del *argot mediático* del presente¹⁸, que desde lo inmediato, desde lo efímero, quiebra el texto de la revolución, aquella escritura que guiaba escatológicamente el transcurso de todo reuniendo los pasados con los futuros.

¹⁸ El léxico informacional contiene para Casullo ciertas caracterizaciones que se volvieron manifiestamente *a-históricas* a medida que se armonizaban en el tardocapitalismo: “los pueblos dependientes y coloniales se transformaron en *mercados emergentes*. Los intentos de rebeliones populares en *episodios antidemocráticos*. Los ejércitos de reserva de explotados, en *emigrantes, refugiados, exiliados, poblaciones en tránsito*. Los ejes confrontadores en la globalización capitalista retrocedieron ideológicamente a una casi sacra idea de *el Bien* contra *el Mal*. Las clases trabajadoras (ocupadas y desocupadas) pasaron a ser pétreamente nombradas como *pobres, indigentes, debajo de la línea de*. Esto se traduce también en la configuración de un sujeto civilizatorio explotado, aunque *re-enunciado* de acuerdo a las estrategias nomencladoras y terminológicas que cobijaban idiomas despojados de todo rasgo propio: son *migradores sedentarios, islámicos, mano de obra estacional, núcleos poblacionales, habitantes de fronteras, manos de obra temporarias, zonas sospechadas, circuitos del narcotráfico, terroristas internacionales, exiliados económicos, profesionales de la globalización*. (Sociedad Nº 20/21: 79-82).

La predilección de Casullo por estudiar estas retóricas mediáticas que puede encontrarse como mínimo desde los años '80 tras la experiencia mexicana se extiende hasta sus últimos escritos preguntándose por el relato que dio sentido profundo a los *tiempos políticos violentos* en la medida en que comprobaba la dispersión e incapacidad para *poner en acuerdo comunitariamente* un nombre y sentido apropiado al período más dramático del siglo XX argentino, desde las explicaciones inconexas y datos desagregados de las intervenciones periodísticas que no podían superar el relato de la revolución, incluso fracasada y autofagocitada, incluso desde la catástrofe.

Reúne en esta retórica no solo lo estrictamente periodístico sino también la incapacidad de la intelectualidad y los protagonistas¹⁹ para comprender ese tiempo más cabalmente enredado en una historia política que se impuso bajo un régimen narrativo mediático. Reúne también a una sociedad que “en términos generales precisa y hasta demanda esa degradación o fumigación de aquella historia trágica de *sociedad en lucha* y vanguardias exasperadas e iluministas, como manera de situar su despartenencia” (2007: 242). *Despartenencia* producto de sanguinarias represiones, de fetiches narrativos y ocultamientos biográficos que *interrumpen esa comunidad* en su participación y la propuesta de una revolución no hace más que desenvolverse y agotarse. Cesa el relato de la revolución

¹⁹ Examinaremos esta cuestión más adelante pero no queremos dejar de señalar la intención de Casullo de analizarla en clave *textual* y de *relatos*: “Nunca se pudo situar racional e históricamente la viga maestra o el sentido mayor de aquel período —momento nacional de corte revolucionario popular malogrado—, lo que permitiría la construcción abierta y ambiciosa de diversificados análisis sobre esa edad del pasado desde las distintas posiciones, argumentos y conclusiones que ameriten la discusión sobre un tiempo. No lo planteó todavía el estudio histórico científico que quedó preso del irreconocimiento en boga, al caratular esa historia con una curiosa pobreza teórica al desentrañar su corazón cultural y político. Tampoco en muchos textos de ex militantes se advierte la superación de una escena informe: sus escrituras no rompen el cascarón de géneros o moldes que van *de lo duramente actuado* a reconstituciones de un accionar demasiado recortado, a una memoria política impresionista, a un recuerdo de internismos partidarios con sus contradicciones, pero sin alcanzar casi nunca el hueso de lo que coyunturalmente signó la época, y de lo que una escritura que analizase los vectores mayores en un campo de fuerzas actuantes en lo social propondría como tiempo de avance manifiesto y un posterior descalabro de un proyecto revolucionario en la Argentina. ¿Por qué un pasado —en el sentido de hechos con la suficiente carga referencial en sus distintos planos para situarlo en las tradicionales lecturas *de la revolución*— no puede ser instalado en el sitio que también le correspondería como memoria histórica? ¿Por qué las políticas de la memoria, o la crítica a las profundas equivocaciones o cegueras de esa época, o las secuelas trágicas que arrastró un tiempo popular, se convirtieron en narrativa deshistoriadora de los signos precisamente dominantes en aquel tiempo? ¿Por qué el relato de la revolución peronista no alcanzó nunca ni siquiera la legitimidad de ser una referencia protagónica? Sin duda, si se coteja con otras historias concordantes, aquel tiempo argentino contuvo los requisitos que era posible rastrear en episodios similares de la crónica revolucionaria a lo largo del siglo XX, ya sea en cuanto a tipologías de sujetos políticos en escena, relación entre ideologías y cultura de cambio, relación sociedad popular-vanguardias, relación sociedad movilizad-sociedad pasiva, relación sobre dominancia de mundos simbólicos progresistas o mundos conservadores, relación entre tiempo de aguda agitación social-tiempos normalizados”. (2007: 243)

cuando las historias quedan sin léxicos y los léxicos sin historia. El pasado revolucionario se *nadificó*, si se permite el neologismo casulliano, y dejó entonces de tener memorias sociales, memorias psicológicas narrativas que centrasen su relación entre palabra y mundo frente a esa sociedad sumida en *relatos amnésicos*²⁰ y *argumentaciones fuera de la historia*.

Aquí la *escena* es una escena histórica desprovista e incalculada. *Sin lugar ya porque no tuvo lugar*. Una resistencia a la historia constituida que de manera inarticulada nos muestra un tiempo que no pudo vivirse y solo almacenó *biografías que se extinguían, disolvencias míticas y crisis de lenguas que custodiaban un orden*:

Escena, visión que proyecta de manera informe el agobio de una sociedad: el espacio comunitario con una penumbra enfatizada en lo que hace a su sentido histórico. Tal escena suspendería *la marcha* de la historia con su repentina densidad de tiempo callado que acumuló paisajes y autorretratos, y ahora los hace presente en tanto *anunciación*: como un inframundo enrarecido, como un desquicio propiciante de tiempos hoguéricos, de lumbres o de suicidios. Intangible conceptualmente por ahora: entre el curso de la gente y los gentíos (Sociedad N° 20/21: 74).

Ese tiempo se contraponía con el *tótem de la revolución* que desde la tradición moderna se aproximaba a otra escena, la imaginaria, la fantaseada, y se constituía como *jeorglífico sin interpretación* y, como tal, fija, rígida y por lo tanto, mutilatoria de la tensión. *Lo que a una comunidad le sustrajeron cada vez más violentamente de su historia*, recubriéndola de discursividades rectoras que habría que retraducir *para que la historia se haga presente*. El *pathos de lo histórico* que Casullo describe es el del pensar rodeado por su desolación explicativa, por la ausencia argumentativa, narrativas paradigmáticas sin arraigo mítico “como trascendencia siempre a resolver allá adelante: a realizar o pulverizar comunitariamente. Hablo de la tragicidad de toda literatura política, pesquisa por acceder al secreto de una filosofía nacional identitaria” (Sociedad N° 20/21: 74).

En definitiva, las preguntas de Casullo sobre cómo se declina la dimensión de la historia en la cultura, reposan siempre sobre la *problemática del sentido*, sobre los *restos* que podía reunir lenguaje,

²⁰ Nuevamente, se pone el acento en la configuración de los relatos como clave de análisis: “La memoria en sí, para ese Estado militar, fue la gran composición subversiva que debía morir, desaparecer, exactamente a la par del fusilado a mansalva o arrojado al mar. El contradictorio armazón de relatos con intenciones amnésicas, y un accionar represivo velado a la luz pública que la dictadura procuró expandir a través de formas exacerbadas de amedrentamiento, se complementaron —como invisibilidad política— con la experiencia de las izquierdas revolucionarias que operaba en planos discursivos y de acción fáctica que a su vez velaron, y sustrajeron al máximo sus señas concretas y sus sentidos de una lucha a partir de un marcado desfasaje entre la hipotética voz militante a ser escuchada y su fallida socialización”. (2007: 256).

mundo, mítica y memoria común, verificable en un pasado sustentado en una transformación revolucionaria. Interrogar aquellos fragmentos de subjetividades, sus *formas de inscripción e intervención en las mutantes representaciones de la historia*, trazar un nuevo itinerario reinterpretativo y demitificante que recalca en la noción de un *pensar historia y política que precisa no ser cancelado* por el léxico informacional, por aquel *insondable lenguaje hacedor en tanto economización de la vida*, la narración massmediática y “re-ontologizadora” de las antiguas representaciones que pareciera cancelar también el presupuesto comunitario de realización de una historia propia.

Como veremos más adelante, *historia, memoria y revolución* ensamblan un prisma problemático en el que se cifra la pregunta casulliana, que desde la crítica precisa construir historia donde no la hay:

el pasado sería una cita críptica donde la comunidad argentina pierde o recobra significado recién al preguntarse por el sentido de la pérdida de sus relatos (...) Desde esta perspectiva, la pregunta por los registros de la memoria resulta un dilema a veces insondable o muy complejo en su trama. Un problema que precisa —nacionalmente— dejar atrás dicotomías, lógicas rutinarias, esquemas, abroquelamientos, manipulaciones, hipocresías y moldes que se precipitaron en una época, pero que ahora no revelan ciertamente el pasado de esa sociedad, tal como lo precisa la crítica histórica, política, intelectual y filosófica. La memoria histórica sería —desde este mirar la perpetua disolvenca del pasado frente a nuestros ojos— el acto crítico que se critica a sí mismo en cada circunstancia en que asume la discusión de los relatos portadores de historia (2007: 252).

El relato que cuenta la historia

Efectivamente, el tema de la memoria, sin duda responde a una articulación de mundos discursivos en una trama sociopolítica, (en el caso argentino cuanto menos) lastimada. El pasado surcado por la tragicidad de las violencias políticas no termina de dejarse oír y trama una memoria que responde desde el duelo con la obturación o la interrupción. Franco Rella acude al llamado explicativo de Casullo, a su pregunta por el pasado, cuando plantea que *toda historia es recién tal con el relato que la cuenta*, con la escritura que la habilita y que la inventa. Y en esa tarea, el ensayista argentino no duda en donde apoyarse: “quizás la novelística y el arte en sus apariencias, o el ensayo político teórico, literario o filosófico contra fantasmas del olvido que amenazan, tengan tanta prioridad como los materiales historiográficos con las leyes que resguardan su objeto de estudio”. (2007: 252).

Durante el proceso de transición democrática iniciado en Argentina Casullo recapitula también las circunstancias (o incluso estrategias) que incidieron sobre el relato de *los años de la revolución* de los sesenta y setenta, conspirando contra sus posibles formas de estructuración crítica abiertas del pasado: una lucha por la memoria que paradójicamente no “quebró en lo fundamental la compaginación narrativa que delineó la dictadura en cuanto a releer la violencia desde un corte deshistorizante y despolitizador de aquellos años de lucha social” (2007: 262) en la que según su visión la democracia política asumió la mayor parte del *vaciamiento biográfico del pasado* con que los dispositivos discursivos militares habían impregnado a la sociedad. Una narrativa prescindente o suspensora de la historia (hablará Casullo del *grado cero alfonsinista*). Una suspensión argumentativa de la historia social, política e ideológica de los años setenta suplantada por una *escena despojada* de militares y “desaparecidos”.

La pérdida de sustento narrativo de la experiencia histórica signada por proyectos y propuestas revolucionarias así vista apuntalaba en la perspectiva casulliana *las lecturas de la absolución de la comunidad* con respecto a sus propios compromisos y formas de participación directa o indirecta que tuvo en tal proyecto. A su vez, la suspensión de la historia habilitaba, tal vez como consecución natural de una idea de revolución, una comprensión de la memoria de lo vivido desde la exclusiva lectura del Estado dictatorial. El final político de la revolución fue un final enunciativo y cultural, “el cierre de la cuestión revolucionaria” según el Balibar que rescata Casullo, es este resquebrajamiento del relato de la historia intelectual de la revolución, una narración política que en otros tiempos había funcionado reflexiva y auspiciosamente. El tema es que esta clausura, este silencio, como vimos también remitifica el vacío histórico y lo hace desde un idioma político liberal traspuesto que no le haría justicia.

Ese final también *desaparece* junto al proyecto revolucionario caído y se compagina un *trauma* en el que Casullo no ve solamente las secuelas del terror de Estado, sino *un hecho comunitario de primer orden*: el de “un curso histórico popular fallido y luego descuajado para siempre”. Las *operatorias discursivas de la memoria* en muchos de los sentidos que Casullo apunta mostraban directa o indirectamente, en el plano intelectual, a la sociedad argentina patologizada. Su trauma era el del trabajo del tiempo que esa comunidad organizaba:

En las narrativas de la memoria no sólo juegan hechos y actores, sino también una arqueología de los tiempos, de los diferentes tipos de tiempo que la memoria colectiva abre o cierra a la luz de un reconocimiento comunitario. Podría decirse que nada en la memoria y sus relatos permanece mucho tiempo como evidencia final excluyente, pero esta misma inestabilidad temporal permite pensar en los mundos de silencio que todavía esperan la violencia reconstitutiva de la crítica. Y en este andarivel de vicisitudes es imprescindible evitar la transposición de ciertos anacronismos, donde la realidad del presente ideológico coloniza y avasalla un pasado en nombre de una escritura “neutra” que estudiaría la que ya admitió previamente como hipótesis. Ni creer en el milagro eucrónico donde aquel tiempo pasado sólo debe hablar de sí mismo a partir de sus testigos y testimonios directos. No hay fuentes ideales ni excluyentes en los relatos de la memoria. Hay diálogo franco, cuidadoso, de tiempos legítimos en sí, de siluetas que ahora nos gustan y nos disgustan, que recordamos o rechazamos. Hay tiempos que entran y otros que se fugan (2007: 266).

¿Cómo distinguir sus signos más significativos, los más silenciados? Para que el tiempo no coincida siempre con el mito se trata de discutir, en este caso, la revolución pero no necesariamente *reponer lo revolucionario*. El relato confeccionado por *imágenes portadoras de memorias particulares* es lo que tiene que ser discutido y así quebrado, acechado y revertido. Benjaminianamente desde las fisuras de las historicidades instaladas, Casullo busca desarrollar una crítica con otras temporalidades que hacen a la relación tiempo e historia. No está en discusión la causalidad de estos relatos que hacen a visiones, intereses y políticas de la memoria, sino su eventual condición cercenadora, el límite que impondrían en sus ambiciones explicativas con respecto a aquello a dar cuenta.

Paradójicamente, la ausencia de lecturas que pudieran trazar un *plexo de sentido* en cuanto a memoria e historia le permiten a Casullo explicar el resultado *conflictivo, violento y extremadamente confrontativo* del siglo XX en Argentina. Los idearios y políticas revolucionarias vueltos fantasmáticos (como quizás toda representación de lo que se aleja hacia el pasado) no pueden hacer presente la *memoria de una situación revolucionaria frustrada*, ni inscribirla en tanto período histórico desde la valorización, la justificación o la defensa. Pero, entonces, ¿cómo? Casullo dirá: dando cuenta de la experiencia a partir de sus lenguas y modos, “discutiendo con los discursos amparadores, ocultadores, instrumentadores que reducen aquella crónica”. Ubicarse en la tensión abismal entre lo que se narra y lo que no se deja narrar de lo vivido colectivamente, lo que tal vez sea la *ley inasible de la comunidad*, “siempre injuzgable, o vanamente juzgada. La comunidad solo es: desde sus signos celestes o tabernáculos modernamente secularizados, desde la permanente negociación que establece con sus

propios mitos inexpugnables. Desde sus extrañas sabidurías de sobrevivencia que poco tienen que ver generalmente con la crítica intelectual” (Confines N° 23/24: 24).

En el texto *Memoria y revolución*, publicado como homenaje en la revista *Confines* en ocasión de su fallecimiento, Casullo advierte sobre los distintos abordajes y narraciones que concurren a este *bloqueo interpretativo de la crítica*, que

al no plantear sobre dicha coyuntura el dato de la predominancia de un proyecto de cambio histórico en el campo de las expectativas populares movilizadas y de las vanguardias, postergan un conocimiento más fecundo de lo acontecido históricamente en esa tumultuosa, dramática y finalmente luctuosa etapa argentina. A la vez que empobrecen una conciencia social sobre el pasado en cuanto a comprender sus secuelas y sus consecuencias todavía en el presente (Confines N° 23/24: 9).

No obstante, la intervención ensayística era entendida por él como modo de *recuperar la memoria de un tiempo que yacía como relato anestesiante de sus tensiones dialécticas*, o que cae en el desuso de sus sentidos más profundos. Y para ello, la figura de la revolución sigue siendo clave, en lo teórico, como una ruptura que *deshace un asentamiento discursivo de alusión al pasado*²¹, que moviliza el discurso instalado por las historiografías.

²¹ Adrián Pulleiro refiere del grupo de la revista *Confines* una problematización sobre el pasado que consiste en la recuperación de ciertas tradiciones del pensamiento moderno y que a su vez aparece con un gesto fundacional de la publicación: “el presente es caracterizado como catastrófico, lo que da lugar a una búsqueda de herramientas válidas para abordarlo en una historia del pensamiento más o menos lejana. (...) En un primer nivel, entonces, se despliegan una serie de rescates que incluyen el reconocimiento de aspectos emancipatorios en el programa originario del movimiento moderno, la revalorización de la crítica romántica de la ilustración y la reivindicación de un amplio abanico de autores europeos que como mínimo tuvieron una vinculación conflictiva con la tradición marxista (Benjamin, Adorno, Nietzsche, por nombrar sólo algunos nombres clave). Se trata de una actitud sobre el pasado que constituye un modo de intervención intelectual. Parte de la preocupación por el *estado de la cultura contemporánea* y colocará en el centro de la reflexión la crisis de ciertos sentidos que forjaron la modernidad occidental (*la revolución*, los sujetos históricos, la noción misma de historia), así como también la indagación acerca de las consecuencias de la hegemonía *massmediática* y de la *experticia* como modelo dominante en el mundo académico”. Específicamente destaca como parte de la operación sobre el pasado los trabajos de Casullo en los primeros números de la revista: “El texto de Casullo publicado en el número 1 –y que contiene varios planteos en clave programática– ofrece una inmejorable vía de entrada. Casullo partía del siguiente interrogante: “¿Cómo era el mundo no hace tanto?”, para luego asegurar que la mirada hacia el pasado supone un paso necesario para percibir que el presente es un tiempo caracterizado por la dominación *deshumanizadora* del hombre y para poder dar cuenta de la necesaria *resistencia a la cancelación de la experiencia humana* (...) Esa caracterización del presente incluía el cuestionamiento a la *crítica cultural corriente*, un abordaje que a su entender no era capaz de distanciarse de una lógica *barbarizante y envolvente* y que terminaba construyendo *un velo sobre el acontecer verdadero*. De ese modo, la banalidad expansiva de la cultura *massmediática* aparecía en el razonamiento de Casullo como un factor de negación de la cultura misma a la que consideraba, en línea con la perspectiva moderna, como *crítica del presente* (...) Casullo reforzaría esa idea en el segundo número de la revista, al citar a Adorno para asegurar que muchas de las elaboraciones generadas desde la izquierda sobre la cultura carecieron de la *profundidad, envergadura y trascendencia* que sí tuvieron otras perspectivas”. (Pulleiro, 2017b:106-108).

Se remonta incluso a un tándem curioso y transversal en la tradición ensayística argentina como el de Domingo Faustino Sarmiento y John William Cooke quienes con diferencia de un siglo, desde su perspectiva, postulan la elaboración de una situación en *proceso de corte revolucionario abortado*, para interpelar sus claves y secuelas en términos de crisis generalizada. La revolución frustrada de mayo, la cubana en sus endeble lazos con Argentina, también pensada por Martínez Estrada, habilitaban el ensayo de país. La figura de la *revolución como proceso cesado* pretende, desde la concepción casulliana de estos autores (con quienes hará dialogar a Benjamin), rediscutir críticamente las cosas contra la idea predominante en la cultura y la política de sus respectivas épocas, que frente al fracaso revolucionario proponían su inexistencia en el tiempo:

transvestirlo en una construcción histórica que impidiese la memoria como problema político de cada presente. En segundo término, la figura irrumpe —tanto en Sarmiento como en Cooke— como una memoria de la revolución que replantea las secuencias, cuando las problemáticas ya fueron aplacadas vía su anulación. Cuando el tiempo fue vaciado, cuando los relatos desmemorizaron el presente: cuando se implantó una opacidad desde una versión endurecida de la historia que domina por distintas variables. En tercer lugar, también la figura actúa contra cierto teorizar dogmático, insecticida, que tiende en favor de la abstracción ideológica a reducir al máximo el significado del drama concreto de un tiempo caído, el de la revolución sin revolución. En cuarto lugar y ligado a esto último, Walter Benjamin pensó, en tanto disputa teórica, que la víctima o la derrota quedan siempre sin voz, sin relato propio, sin pasado. Nada las vuelve historiográficamente inteligibles para el presente, solo una constelación violentadora y a contrapelo sobre ese pasado salva su sentido contra lo ya homogéneamente sentenciado o simplemente neutralizado narrativamente (Confines Nº 23/24: 11).

La figura teórica de la revolución frustrada, desde las narraciones que las instituyeron en la crónica intelectual argentina de los últimos dos siglos, operaba así como constelación discursiva para la conciencia histórica en general y para los tiempos de las memorias societales o comunitarias.

Las preguntas sobre una ausencia que viajan en este texto sobrepasaban las políticas y relatos de la memoria de la coyuntura para anclar nuevamente en interrogaciones teórico-crítico-culturales sobre la comunidad argentina: *¿Cómo adquiere o se niega a la representación memorística una época política como los 70, concluida luego en desastre y terror para la sociedad en su conjunto? ¿Cómo se emancipa o se autonomiza lo suficiente un proyecto político controversial, temerario y derrotado, de la confección de la memoria a cargo de una faena intelectual que lo juzgará desde la tiranía ideológica y conceptual que impone cada presente? ¿Cómo se vuelve irreal una historia cuando no es cuidada por una crítica filosófica que no juzgue sino que interroge la violencia mítica de un pasado? ¿Por qué un pasado —en el sentido de*

hechos con la suficiente carga referencial en sus distintos planos para situarlo en las tradicionales lecturas “de la revolución”— no puede ser instalado en el sitio que también le correspondería como memoria histórica? ¿Por qué las políticas de la memoria, o la crítica a las profundas equivocaciones o cegueras de esa época, o las secuelas trágicas que arrastró un tiempo popular, se convirtieron en narrativa deshistorizadora de los signos precisamente dominantes en aquel tiempo?

Todo esto interrogado a partir de un Estado terrorista que había plasmado su interpretación por sobre lo que vivía la sociedad, “donde los padres lloraron a sus hijos invirtiendo el talismán humano de *vencer a la muerte en la historia*: ese mito primordial y sagrado que instala la infinitud comunitaria cuando los padres son sepultados por sus hijos” (Sociedad N° 20/21: 75), pasando por los años ‘90 con el surgimiento de diversos emprendimientos biográficos, autobiográficos, documentarios y periodísticos que hacían progresivamente presente una narrativa politizadora del tiempo inmediatamente pasado de violencia extrema hasta llegar a una discusión posgeneracional ya no solo sobre lo acontecido, sino sobre lo que Casullo llamó la historia de las *narraciones de la memoria de los 70*. Toda una argamasa temporal que podía ser interrogada por una pregunta que emergía sobre las otras: *¿Qué es lo que narra, lo que se narra y lo que no se deja narrar?*

La tarea ensayística que buscaba asentar una mirada teórica sobre operatorias discursivas, y algunos trabajos historiográficos que procuran enunciaciones documentadas sobre aquella época se sumió asimismo en un contexto de polémica respecto del *valor justo* de la voz narrativa testimonial²²

²² En el desdoblamiento que planteamos en la introducción de este trabajo en los comienzos del discurso sobre el ensayo en Argentina de los ochenta mencionamos como expresión de la divergencia entre modos heterogéneos de valorar el impulso exploratorio de las escrituras críticas la postura de Beatriz Sarlo que recurría al ensayo justamente para señalar lo que el discurso crítico había perdido y si bien valoraba su eficacia desde un punto de vista retórico, también advertía sobre una *ideologización* de los discursos de la memoria y una *retórica testimonial* que dejaría encerrados en una cristalización inabordable estos discursos (Sarlo, 2012). Dijimos también, como contraposición que, en la crítica de la nueva mitología (en el sentido de estudio del mito) se construye para Casullo *otra* retórica testimonial donde, lejos de lo que plantea Sarlo, ya no se puede separar con tanta facilidad el significante del significado, lo ideológico de lo fraseológico: “No hay afuera del mito en última instancia. A lo sumo la evidencia de no entenderlo” (Casullo, 2008: 21).

Pulleiro señalaba en este sentido en su tesis doctoral: “lo que diferencia la postura de Casullo de otras como las que encarnará por ejemplo Beatriz Sarlo, es que a su entender la novelística, el arte o el ensayo filosófico tienen tanta validez para la construcción de dicha narrativa como los materiales historiográficos elaborados con las leyes que resguardan su objeto de estudio. De esta forma, en el caso de los años ‘70 se vuelve más necesario, según Casullo, arribar a un tipo de comprensión histórica y filosófica que traiga a la escena indagada una verdad más bien ambivalente, pues se trata de un pasado trágico, de una época de desgarramientos profundos. A su juicio, esa apuesta está más allá de la órbita de una *racionalidad intelectual o política sesgada y conceptualmente autoritaria* que arrasa con aquella *revolución sepultada* y que se niega a desentrañar el corazón cultural y político de esa época” (Pulleiro 2017: 248,249). Casullo refiere a una *narrativa*

lo cual expresó para Casullo la tensión de la memoria por sus *narrativas, narradores y sus teóricas de las narratividades* que crecía desde distintas escrituras y estéticas de la *imposibilidad*, la dificultad de construir un discurso de la memoria crítico y guía, como conciencia social: “Dificultad de construir una inteligibilidad mayor sobre una historia nacional a partir de esa referencia paradigmática que remite a un intento de cambio histórico naufragado, en este caso sin narración asumida” (Confines Nº 23/24: 13).

Para Casullo la destitución del relato que instaló un territorio argumentativo sobre un pasado bajo improntas revolucionarias es el *dato* de esa dificultad para la tarea ensayística de practicar un pensamiento crítico pleno sobre ese período histórico de la sociedad argentina. De ahí que aborde su propia reflexión de análisis en relación a las formas socio-discursivas que operaron. Sin embargo, toma posición en la polémica por el testimonio en la medida en que ante el deslizamiento de relatos referido no pretende cuestionar los planteos narrativos particulares (testimonios personales, denuncias judiciales, estudios documentados, ficciones y reflexiones culturales) y considerarlos como “variables para salvar al pasado de una temporalidad que amenaza con el olvido”. En un ejercicio metacrítico apunta a un enfoque de *rememoración comunitaria* de las políticas argumentativas:

Todas ellas tienen la legitimidad de historiar. Llegada una etapa como la que actualmente se transita, con énfasis en los análisis sobre las narraciones que compusieron hasta hoy una memoria sobre la violencia y la muerte, sin duda tal crónica discursiva debe comenzar a examinarse como una experiencia de la sociedad en sí sobre su propio pasado. Sobre la forma de recobrar, adaptar o

prescindente de historia o a las lecturas deshistorizadoras que, a su entender, realizarán el alfonsinismo o el peronismo desde su silencio, en los ochenta pero también la crítica intelectual cuando se coloniza un pasado desde la realidad del presente con una escritura que se pretende neutra o que configura explicaciones que inmovilizan a la historia. Frente a esto se opone su necesidad benjaminiana de complementar y rescatar aquellas escenas e imágenes que portan memorias particulares, las del testigo, el artista y el ensayista.

En el quinto número de la revista *Lezama*, de agosto de 2004, resume en términos de dimensiones discursivas, en “Quedarse a la intemperie. Últimos estertores de la idea de Revolución” que fueron aquellos años (entre los '70 y principios de los '80, particularmente en Argentina), los del desarme del imaginario social de creencias revolucionarias, como parte de un proceso crítico, fecundo y traumático, en el que (como desarrollaremos más adelante en este trabajo) la conciencia intelectual de izquierda palpó los estertores de los proyectos socialistas anticapitalistas y el comienzo de otras subjetividades de la protesta en la *pura intemperie*: “Lo esencial de esa encrucijada que va del '76 al '83 remite a las crisis teórica, política, cultural, ideológica, de concepción de la historia y de imaginarios de credibilidad con que en estos años se discutió el marxismo y otros ismos de esa gran constelación que fue La Revolución como práctica, voluntad y proyecto colectivo de la clase o del pueblo. Es oportuno abordar este acontecimiento de decrepitud asumida, desde la Constelación de las ideas, concepciones y lógicas de la izquierda para entender su efectivo crepúsculo. Porque fue en esas dimensiones discursivas y de gramáticas donde la revolución había fondeado y fecundado en la historia, alcanzado su apogeo, también su estancamiento y finalmente su disolución, hasta convertirse en pasado” (Lezama Nº5: 25).

negar dicho pasado, más que como una discusión sobre algunas políticas equivocadas, aviesas o felices en sus cometidos (Confines N° 23/24: 17).

Lo que interrumpe a la comunidad es también un lenguaje que, en el caso argentino, Casullo denominará *narratividad estratégica*, una lengua represiva-mediática que instalaba la versión de una sociedad (en su conjunto, unida, sin fisura comunitaria) “inocente”, al margen del enemigo, pero sumida en la *pura guerra militar*. Un horizonte enunciativo por parte del poder que deslegitimaba a las izquierdas pero que se anclaba en una operatoria discursiva múltiple y que en realidad consumaba los relatos provenientes de la última etapa democrática, de referentes y lógicas de una historia extensa de conflictos, actores, antecedentes políticos e ideas nacionales. Es decir, una discursividad construida también por una la otra parte de esa comunidad que iba perdiendo todo rastro de vincularse con el mundo político y se disolvía aceleradamente de la memoria social.

El discurso revolucionario desde las vanguardias se invisibilizaba y se asentaba como *memoria trunca* a través de experiencias enunciativas sin llegada social, sin comunicabilidad o, como dirá Casullo, de *autismo comunicacional*, donde tanto la sociedad como la vanguardia quedaron, cada vez más, uno afuera del otro:

Como si se desinscribiese de una historia. Esto es, operó una debilidad de inscripción en la memoria comunitaria, a diferencia de muchas prácticas de izquierda en otras experiencias, actuantes en democracia por vía pacífica, pública, admitida y reconocida. Este relato guerrillero, centrado en el secreto de sus haceres políticos y técnicos, concluyó finalmente pactando con la lógica dictatorial y sus prácticas no oficiales, ocultas y siniestras de la represión y el exterminio. La confrontación política y social concluyó escondiéndose a sí misma, perdió *la mucha sociedad* que había tenido la puja nacional antes. Esto conspiró contra el propio registro de la historia revolucionaria. Sembró futuras *memorias* que anclaron en una serie de relatos substitutos (Confines N° 23/24: 18).

Una historia cancelada, una discursividad tapiada que tan bien fue vector para analizar el exilio como otro discurso imposibilitado de audiencia y legitimidad social o, de manera más optimista, como *memoria potencial* pero que se perdería en gran medida por ser *enunciación sin territorio de escuchas*: una despolitización desmemorizante del proyecto de la revolución.

Capítulo 2. La inactualidad de la memoria

Los cielos de la historia

Desde la certeza de vivir en “el desencanto de las ideas de cambio” o en “el ocaso de cosmovisiones fundadoras del sistema y de utopías milenarias”, instancias que Casullo pensó arrasadas por una cultura massmediática fragmentadora, por el espectáculo y el simulacro, urdió una nueva significación para el hegeliano espíritu de época, un *discurso época*, una estéticamente mediatizada “alma de la historia”, en la que nos encontraríamos archivados, descubiertos, *historizados*. La imagen televisiva y ahora podríamos añadir, internáutica, que busca erigirse como comienzo absoluto e incesante, borrando los rastros culturales de un pasado común en parte colaboró con la extinción de los metarrelatos y la inmersión en el tiempo de las discontinuidades y pluralidades. Esa permanente construcción periodística-académica era considerado por Casullo como un falso regreso a las Escrituras reveladoras, “lo bíblico en suplemento cultural”: *el gran relato sobre la muerte de los grandes relatos*.

Este modo mediatizado de percibir el alma de la historia implica para el gesto casulliano un abordaje del *anacronismo* (de relacionar la época con el problema de su conciencia, de discutir las historias), concepto vital de sus argumentaciones y que se pone en riesgo frente al almacenamiento de los paradigmas y la ruptura en lo que Hegel entendía como espíritu del mundo en su cultura y que podía ser leído y hecho presente. La conciencia de ese mundo, indagando en su secreto y, eventualmente, transformándolo (ya con Marx, la conciencia histórica develando el secreto e impidiendo la institucionalización de ese espíritu). Conciencia moderna, por lo tanto, colonizadora del mundo, que enuncia lo Inédito y lo problemático. Y, desde su temperamento histórico crítico, la erección de la subjetividad que inaugura *el dilema de lo actual*, para pensar su crisis.

En la ya mencionada escena de Jena, Casullo ve un modo de enunciar el fondo de lo real desde una conciencia crítico-literaria, en su forma de reconocer la trama de la realidad, en una construcción mítica sobre la constitución imago-lingüística del mundo en contraposición a lo massmediatizante:

plantea la interpretación del presente como una mirada, anticosificadora, de la noción de *modo de una cultura*, deslegitimadora de toda atmósfera civilizatoria que sustraiga conciencia y sentidos de los actores sociales, para suplantarlo por lógicas progresivas, reificadoras, de lo técnico-cultural,

técnico-económico, tecno-político y tecno-estético. Es significativo señalar la concurrencia entre ambas lecturas, sobre todo teniendo en cuenta la poderosa carga ideológica y política que hoy ejerce, sobre el pensamiento intelectual, no sólo el subgénero de las interpretaciones globales sobre la actualidad, sino cómo tal discursividad fija formas narrativas de la representación de la historia. Relatos sobre nuestro tiempo *de crisis, de incertezas, de posmodernidad*, de lo que es ilegible, de lo que es conducente e inconducente. Representaciones de la historia merecedoras de ser llevadas a las lecturas críticas, para poder discernir en primer término las concepciones que envuelven enunciados sobre *espíritu de época*, luego sobre qué fondo teórico-político-histórico se vuelven inteligibles, también sobre el carácter cerrado o abierto, por último qué nudos de cuestiones alumbran y cuáles oscurecen, en términos sociales y culturales (Revista de Ciencias Sociales N° 3: 35).

De esta manera, ubicado como problemática de la modernidad el espíritu de época podía inferirse únicamente como relación crítica de la conciencia intelectual con las condiciones del presente, permanentemente reabiertas por las representaciones de la historia, por las discursividades y los términos en juego: “El presente como construcción epocal es una forma de la representación de la historia que nunca deja de trabajar explicativamente también desde lo fantasmal (imágenes condensadoras) y como relato de fondo mítico (devenido definición metafórica). En este sentido, enunciaciones plausibles de reabrirse una y otra vez, en sus significados”. (Revista de Ciencias Sociales N° 3: 36).

Ahora bien, desde la sensibilidad metaforizante del mito Casullo entrevé una discrepancia entre tiempo histórico y subjetividad, que se opone a lógicas y valores referidos a las condiciones del presente. El espíritu de época como *constelación de significados* ya no expresa, en lo fundamental, una tensión crítica como punto de partida entre subjetividad y lógica civilizatoria, *entre historia y contrahistoria*. Sobre un fondo igual se estructura la ideología de las diferencias, de las particularidades, las pluralidades discursivas, las nuevas identidades. El posicionamiento político e intelectual tiene como clave su exposición a las cosas, *la búsqueda de las formas actuales de la historia*: “Desde esta perspectiva, es el *ensayo* enunciativo de lo indecible. Un trazo de conciencia crítica, entendida como escritura desenmascaradora y querellante contra los rostros instituidos de una época: esas homogeneizaciones dominantes, inertes, reductoras, que nos gestionan la caracterización de los albores históricos” (Revista de Ciencias Sociales N° 3: 38).

El espíritu de una época, como problemática moderna, como develamiento de los secretos del presente y como legitimación de sus subjetividades, es siempre querella entre posiciones, frente a un

mundo que aparecería como *puro caos*, necesitado de relatos que escapen o critiquen la *estética de ambientación del mundo* massmediática, en un tiempo de *mutaciones tecnológicas* que emergían como “un más allá de la historia pensada”, para que la historia no concluya en una mirada mimética, pornográfica, hiperrealista. Lo cual sin embargo implicaría para Casullo incorporar su genealogía discursiva, las lógicas que reclaman tal espíritu y hacer de dicha reflexión una instancia crítica del presente como conciencia histórica de memoria y lectura:

Podrá decirse que ese *ineludible pasado del presente* es lo que vivimos con mayor o menor fortuna y a partir del cual la actualidad se nos aparece siempre como una situación de emergencia a resolver, fruto de una catástrofe cercana en el orden de los sentidos que ha tenido y sigue teniendo lugar. En esta perspectiva desde el linaje de los que buscaron ensayar el espíritu de una época, como almas solitarias o planteos colectivos en disconformidad con las gramáticas imperantes, el espíritu de una época se nos revela, a nosotros sobre todo, como textos con intenciones de ruptura frente a la naturalización de la historia. Un gesto de discontinuidad frente a tal inercia que cobijó, por voluntad visionaria o de protesta, la idea de desordenar lo dado. De agregarle autorías. Es decir, de no olvidarse de la denominación desde la práctica teórica (Revista de Ciencias Sociales N° 3: 40).

La *contra-historia* del presente legitimado tiene para Casullo su espaldarazo aún en la conciencia moderna que señala la precariedad de los relatos instituidos, que busca reponer una nueva épica, se relacione críticamente con la actualidad y le otorgue nueva significación al pasado. Su dilecto Karl Kraus encontraba la *cifra* del presente en poder enunciar su época, en *tantear las palabras secretas en la oscuridad*, y reabrir con ellas lo actual. Para la conciencia moderna la historia fue y es una escena donde todo “el tiempo” se lo lleva el pasado y el futuro y la crítica se proyecta en la creatividad de sus mitos originarios, desde lo que tiene de decible e indecible, en su literatura hereje: ese estar en la historia para “perderse en el mundo”.

En la Viena descentrada del 1900 Casullo encontraba lo moderno como problema sin respuestas, una atmósfera que violentaba a la vez que iluminaba las subjetividades filosóficas, estéticas, ensayísticas: “Tiempo en el cual conciencia y obra, sujeto y lengua, discurso y ética, cultura y utopía, atraviesan el drama existencial de su desmitificación: la teatralización asfixiante de la realidad, el sujeto como apariencia inevitable” (1988: 37). El tiempo moderno del hombre con sus lenguajes de masas, sus espectáculos sobre la historia y su desintegración de la memoria percibido por la subjetividad krausiana fue un *humus vivificante* para la teoría del pensador argentino.

Leyó su obra como una escritura teatral en la que se planteaba una desesperada resistencia por *salvar la lengua*, esto es, la cultura, la memoria, aquello que pueda seguir interpelando racionalmente al hombre. Para Kraus, tal resistencia consistía en “volver a la palabra antigua”, a la que todavía era concebida como creación singular, cierta, y se preguntaba por los valores humanos en su *primera naturaleza*. La tecnoreificación que desde allí iría en acelerado aumento era señalada por Kraus aún bastante antes que Guy Debord en función de una espectacularización de la cultura que se sumía en simulaciones totalizantes y en una *manipulación sin pausas de los lenguajes*. Un convencimiento por la idea de que *los hechos ya no suceden sino que son los clichés, las fraseologías, las que siguen trabajando por su cuenta*.

Un divorcio de la palabra alejada del hombre, chocando contra su razón se entramaba en el pensamiento vienés según lo que Casullo reconstruía: de Kraus a Wittgenstein y de allí a Freud:

Ese límite del lenguaje frente a la soberbia de la razón, ese antiutopismo vienés, testigo de cómo se deshace un tiempo y su sujeto, queda expuesto en la filosofía de Wittgenstein (influenciado por el verbo de Kraus), para quien lo que verdaderamente importa elucidar está más allá del lenguaje, de la palabra y de la razón. Para Wittgenstein hablar es empezar a perder lo real, y sin embargo reconoce que ese lenguaje que aparta es nuestro único mundo: lógicas, reglas, Juegos para pronunciar la vida, sabiendo que lo importante es lo que permanecerá en silencio, en el plano de un abordaje finalmente místico. Impotencia y consagración de lo humano, que accede a su confesión, aunque como reconocimiento que no mata a la filosofía sino que le diserta otro pasaje: *al filosofar hay que viajar al viejo caos y sentirse a gusto en él*. Viaje de la individualidad moderna, que en Viena palpa la desintegración de lo subjetivo: el yo liberado, pero, al mismo tiempo, ilusión del yo. Amado en su definitiva caída. Ya no titánico sino debilitado: punto de la no verdad. Freudiano recinto de lo desconocido. Desde Freud se quiebra también la solidez de la palabra, aquella de la moderna ilustración que instituía la razón del hombre indiviso. Que establecía las esferas de los regímenes de la verdad y la autocerteza del pensamiento. El sujeto, como biografía que se desconoce, es la empresa postrera que le quedaría a la razón moderna para no caer en el abismo final del *déscrédito de la razón*. Aventura de reconocer que su dato clave es una palabra consoladora: conciencia. Itinerario, en Freud, también hacia *el viejo caos* de lo psíquico, a través del cual la palabra se interna en la oscuridad de lo mítico moderno (1988: 38).

Lo moderno *se remueve* desde este divorcio lingüístico. La biografía *desconocida por conocer* del psicoanálisis se enfrenta al gesto de *sojuzgar al signo* propio de la Historia, en busca de corresponder a lo acontecido. El deslizamiento entre los resquicios de las palabras se incomoda en su transcurso y por eso se revela en su presente, con la necesidad de reponer nombres a las cosas y trabajar la vigencia de lo que el mundo aparenta. Casullo vio en esta Viena de comienzos de siglo XX la ruptura de la aventura feliz de una época a partir de la disidencia con las gramáticas modernas en decadencia: “Esta

pertinaz desrealización del programa moderno, este no anclaje del verbo en los lugares que lo aguardan, hacen del tiempo vienés un modelo en disonancia. En tensión contra toda posibilidad de síntesis por parte de las discursividades de la razón, pesimistamente desacoplado de los cánticos del progreso” (1991: 11).

Se trata de una disonancia frente a aquella historia, que una vez abandonada la racionalidad divina, se presentaba como único camino para la realización de la razón humana y moderna, llenaba los vacíos autoreparándose. Lo real se expresa a través de sus signos, palabras y relatos que designan lo múltiple y lo diverso, que ponen bajo su dominio la totalidad como *textos* de la razón. Ingresan así, en lo político de esa historia, las *marcas sociales* que se tensan en su correspondencia consigo mismas pero que modernamente no dejaron de interrogarse: masa, clase, estado, comunidad, nación, partido, revolución. Dichas marcas serán lentamente destituidas por lo que Casullo opuso en este debate como lo posmoderno.

El sustento que la modernidad racionalizó con sus filosofías pero que en cierta medida no pudo acompañar con lenguajes *apropiados*, lo posmoderno, como fuerza epistémica y comunicativa, como subjetividad, lo desarmó en su crítica la noción de una verdad fija, eterna, sustancial, que armaba la idea de historia: los movimientos, las memorias, las violencias, los dominios ideológicos. En *El debate modernidad-posmodernidad* Casullo ensaya las potencialidades de esta crítica para pensar los campos de los saberes y prácticas intelectuales que visibilizan la desestructuración de una discursividad madre y permiten la declinación de ciertas concepciones de verdad, redefiniendo subjetividades y lenguajes en su *secularización* acelerada históricamente, de lo moderno. Un ejercicio de descentramientos teóricos en diversos espacios sobre todo *ensayísticos, historiográficos, semióticos y narrativos* de un gran resto cognitivo que constituyen el dilema discurso-mundo:

Esto es, el de los relatos de relatos, espacios de perspectivas, de interpretación, de hermenéuticas, de palabras de palabras, donde alcanzan definitiva potestad lo signico, lo retórico, la genealogía, las literaturas, la falla ensayística, los textos de cultura, la réplica, la pátina iluminante, la cita, las escrituras en palimpsestos y también según algunos la neorelación con lo sagrado en una edad post-trascendentalista. Lo que campea en estos textos es el fondo con que se piensa lo actual. Modernidad-posmodernidad sería un último reordenamiento de la biblioteca crítico moderna con Nietzsche, vanguardias, Freud, Marx, Heidegger, Frankfurt²³, el antihumanismo del '68, la

²³ Un ejemplo muchas veces visitado de esta Escuela en relación a lo que plantea Casullo (y que incluso él reponía en sus clases teóricas) es el que nos brindan Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* al plantear que con la

deconstrucción y la revolución frustrada. Pasaje de una escritura de la conciencia al lenguaje, del orden de las representaciones a los actos enunciativos, de una racionalidad unificante reintegradora en lo teórico político, a una radicalmente diferenciadora, a-emancipadora, y un desdibujamiento de la línea entre razón y su otro. En este juego de su vigencia real y de los límites encontrados (en el propio entramado de las ideas del presente) el posmodernismo forma ya parte plena de la tarea de preguntarse por las condiciones de la historia que ahora se habita (1988: 34).

Casullo invoca con la recapitulación de este debate un conjunto de saberes y referentes que delinear lo moderno, que anticipan su desordenamiento y que despliegan la necesidad de intervenirlo: “Estamos atravesados, conformados y empantanados en la crónica de las discursividades modernas, de sus pasados radiantes y de sus supuestos y discutidos crepúsculos actuales. Formamos parte plena, desde lo periférico, desde lo *complementario*, desde las dependencias, de los lenguajes de esa razón” (1988: 48).

Benjamin y la memoria escritural

Los textos de Walter Benjamin le aparecieron a Casullo como atesorantes de una constelación problemática construida de manera intermitente, incompleta, pero de perseverante rigor. La conciencia atormentada del pensador berlinés era interpretada para el argentino como un modo de *rearmar palabras desde lo inexpresable* con una presunta posibilidad de que en algún momento *se sabrá de qué trata*. Este gesto constelador benjaminiano le brinda una clave epistémica desde sus primeros estudios (Sobre Walter Benjamin, 1993), para interrogar (con) el saber. Los trabajos benjaminianos funcionan, desde esta perspectiva, como *rememorantes* para su conciencia intelectual, de la clave trágica de su literatura sobre lo real: “Como si abriese, en esa conciencia, más que un conocimiento,

disolución del contrato del mito que introduce la Ilustración, mediante su cumplimiento literal, cambia la posición histórica del lenguaje: comienza a convertirse en designación: “El destino mítico, el *fatum*, era una misma cosa con la palabra dicha. El ámbito de las concepciones al que pertenecen los oráculos fatales invariablemente cumplidos por las figuras míticas no conoce aún la distinción entre palabra y objeto. La palabra debe tener un poder inmediato sobre la cosa; expresión e intención confluyen. Pero la astucia consiste en aprovechar la distinción en su beneficio. Se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa. De este modo surge la conciencia de la intención: en sus angustias, Odiseo cae en la cuenta del dualismo al advertir que la misma palabra puede significar cosas diversas. Dado que el nombre de Udeis puede cubrir tanto al héroe como a «nadie», dicho nombre es capaz de quebrar el encantamiento del nombre. Las palabras inmutables permanecen como fórmulas del inflexible contexto natural (...) Del formalismo de los nombres y de los preceptos míticos, que, indiferentes como la naturaleza, quieren mandar sobre los hombres y sobre la historia, surge el nominalismo, prototipo del pensamiento burgués. La astucia de la autoconservación vive de ese proceso que se da entre palabra y cosa” (Adorno; Horkheimer, 1994: 111-112).

una memoria de escrituras ausentes en la oscuridad de lo moderno, escrituras faltantes y acosadas por el olvido. Como si enfrentase, a esa conciencia indagadora, a los velos discursivos instaurados por lo instrumental, arrasador, muchas veces” (1993: 13).

Por eso, también enfocó en textos esencialmente ensayísticos, que portan desde su génesis el fracaso de algunas variables teóricas. Comienza a formarse de esta manera la idea de *memoria escritural* que acompañará la saga de trabajos casullianos de aquí en más. El talismán benjaminiano que imaginaba como *spiritus mundi* guardaba la noción de un circuito a recorrer las figuras de la representación del secreto atesoradas en los textos que servirían para interpelar una época. Benjamin le aporta, entre otras cosas, la cifra para conjugar con la palabra y el pensar latinoamericano, apoyado en cuatro vértices: mirada, lenguaje, narrador y traductor.

Si para Benjamin el lenguaje es aquello con que el espíritu también ahonda el misterio de su indecibilidad, que comunica la inmensidad humana que ha devenido expresión pero, al mismo tiempo, registra la memoria de un habla originaria, divina que se perdió y ya no será enunciable, lo que Casullo rescata es lo nombrador del mundo, el que comunica lo humano y lo infinitamente impronunciable. Esta filosofía del lenguaje es aproximada por Casullo a *esa otra teodicea moderna* de la palabra latinoamericana, palabra que padece lo impronunciable de su modernidad: “Un gesto convocante del pathos latinoamericano, en el que las discursividades y mundos de representaciones modernas entrañaron generalmente una pertinaz distancia con lo más cercano, y en el que, al mismo tiempo, esos lejanos discursos paradigmáticos, siempre fueron una entrañable proximidad que, a la manera de dioses martirizantes, nunca terminaron de amparar” (1993: 15).

En Benjamin el nombrador es también testigo de esa *lejanía acrecentada*, un narrador distante en una cultura en la que se arraiga y desarraiga, un *forastero*, un *exiliado*, un arcano en el que Casullo podía identificarse acaso desde su propia experiencia personal. Labrar las separaciones y aproximaciones necesarias para inscribir el relato “en el gran curso inescrutable del mundo” es lidiar con una palabra que se fundamenta en su racional peregrinaje fallido, “como forma de escapar a la ejemplaridad paradigmática de los discursos garantizadores del indagar”. Esta incompletitud de la palabra, su desfasaje, remite para Casullo muy violentamente a su límite y, por eso, deviene conciencia de lo ilusorio pero también de redención: “la espera de una escritura, en el infinito escribir

sobre el mundo dado”. Expone el reencuentro de la narración para quien quiera seguir contando y solo allí de su razón de ser:

El relato verdadero no tiene otra fundamentación que ese nombrador que cuente. Precariedad del relato, siempre y únicamente amenazado de muerte en el sentido más acabado de su destino. Muerte de la memoria, de lo que se desvanece en la historia, del enunciar lo que fue, de la ilusión del conocer. Precisamente, desde esa amenaza de la cultura centrada y sus épocas centradas, la narración exiliar busca pronunciar *el prodigio*, busca escapar al silencio y al extravío del sentido, busca instaurar al escucha del presente, la misión del narrador. Como el vuelo de un fantasma, en la reflexión benjaminiana reaparece, en parte, la fragilidad del pronunciar latinoamericano, la precariedad de ciertas teorías y argumentos estabilizadores *del mundo*. El reiterado desencuentro entre discurso-ley y realidad, resurge como espacio histórico-cultural ya no como calvario, sino plausible de un repensar crítico, en clave de estrategia narrativa (1993: 16).

La *mirada* en los lindes, ese borde de lo ensayístico, reabre cursos del lenguaje. Y en esta máxima, la identificación de Casullo, desde su experiencia exiliar, con el narrador benjaminiano parece cristalizarse: “El destierro develaría la historia en su llevarla a relato: lo quimérico y lo catastrófico, lo aparente y el olvido” y también “la alarma de la extinción permite pensar otro saber de la palabra, como sueño furibundo del narrador” (1993: 17). La figura del narrador que, en Benjamin, hace de testigo de la agonía de lo moderno, y la imposibilidad de sus léxicos prometeicos, desde su tiempo anacronizado, parece rearmar otra vez para Casullo la densidad trágica que se destina para él como nombrador del mundo: contando las historias descubre las ruinas y paradojas en la fragilidad de la palabra, la escasa presencia de las cosas. El pasado que no deja de seguir venciendo. Como dirá en “Una crítica para reencontrar al hombre” (posteriormente bautizado “Una crítica para reencontrar a la crítica”), su primer artículo para *Confines*²⁴: “preguntarle al pretérito más próximo no es entonces

²⁴ Miguel Dalmaroni, en su trabajo “Dictaduras, memoria y modos de narrar” en el que compara y analiza las revistas culturales *Confines*, *Punto de Vista*, *Revista de Crítica Cultural* e *H.I.J.O.S* señala que el proyecto dirigido por Casullo encuentra uno de sus tópicos más recurrentes en los problemas de construcción de memoria en torno del exterminio de los judíos por el nazismo y, a la vez, del debate sobre el terror dictatorial y los miles de desaparecidos por la última dictadura argentina y enumera como ejemplos el tercer número, encabezado con siete ensayos sobre “Memoria y terror en la Argentina 1976-1996” entre los que destaca el firmado por el director de la revista, en el que se elabora una noción de escritura como una narración “para la memoria de la Argentina de los miles de muertos”, o en los ensayos de Forster en ese mismo número y en el posterior, como “Los usos de la memoria” donde se retoma aquella noción en relación con lo narrativo y lo reflexivo: “En los trabajos de Casullo y de Forster, entre otros, *Confines* propone una narrativa del horror de los setenta que –trabajando con lo que no puede ser dicho ni mostrado, con los espacios en blanco y con la opacidad de los restos– escape a la tentación de completar y fijar el sentido de un pasado imposible que precisa ser constantemente rememorado. Una narrativa como esa debe combatir, por lo tanto, la *estetización* massmediática de ese pasado o cualquier

nostalgia por pasados del mundo, sino un continuo resistir la cancelación de la experiencia humana: artesanía crítica puede decirse, de engarzar interpretaciones, de escuchar en la sonoridad de las renovaciones la crónica extraviada del lenguaje”. (Confinés Nº 1: 7).

Lo extraviado (e *interrumpido*, como vimos) en la particular conflictividad de lo moderno en América Latina sólo alcanza su significación profunda para Casullo en el dilema entre las discursividades originarias, creadoras de la nueva época, y el esfuerzo extenuante de lo que se vive en las periferias de una cultura (además lastimada y remitificada), a la vez como réplica y diferencia.

Como presentamos en otro trabajo²⁵ el Verbo legitimador de la razón ilustrada nunca dejó de aparecer para Casullo como fondo discursivo que deviene en la historia, en el universo de las ideas — en la palabra— conciencia de eco, de pertenencia descentrada, diseminada y, como por ejemplo analizamos con la idea de la revolución, que porta la necesidad crítica de ser traducido:

El mandato lejano sentido por Jorge Luis Borges, como la necesidad *de ser modernos*, implicó la evidencia de una fractura entre creación y recreación, entre obra y copia, entre original y traducción. Pleito de textos que también puede ser leído como verdad e ilusión, sueño o insomnio, utopía e ironía. Es decir, un *ser moderno* latinoamericano obligado a la radicalización de las representaciones (seducción o crítica extremada), palpable siempre en el desconcierto frente a un mundo ya pronunciado por otros, frente a la pronunciación de un mundo que suele aparecer *en fuga*. En la traducción de lenguas se esconde, para Benjamin, una de las formas laminares de la interpretación de lo humano histórico, como tarea develadora moderna. El traductor, el que *remonta hasta los últimos elementos del lenguaje* encuentra que palabras, imágenes sonido se confunden en una sola cosa (1993: 17).

conciliación retórica –mítica, heroica, catártica o complaciente, es decir toda fijación que lo clausure y lo expulse así del presente (...) Las intervenciones de *Confinés* a propósito de los discursos presentes sobre el horror pasado en la Argentina insinúan el retorno de un tópico del debate intelectual de la modernidad: qué conexiones o qué incongruencias se establecerían entre la inequívocidad de los argumentos o *reflexiones* de la razón o *el pensar*, y una poética que dé cuenta de lo imposible o lo *no razonable* mediante la capacidad de cierta forma artística para poner en cuestión cualquier certidumbre” (Dalmaroni: 959).

²⁵ En mi tesis de grado *Traducción y Revolución*. La tarea del traductor *en la teoría de Walter Benjamin* se trabaja sobre la brecha entre el lenguaje de las cosas que signa la dificultad de nombrar. La importancia del nombre como lenguaje en la teoría de Benjamin, sosteníamos, radica en que allí se enloquece la potencia del lenguaje, en la invocación violenta y rudimentaria que sacude la lengua en penuria y sobre la que la traducción trabaja. Allí también es donde tiene su *polis* la lengua y, según Benjamin, la génesis de la existencia humana. Pero el lenguaje del Paraíso que fue herido por la Caída y, el balbuceo del lenguaje humano, en el que las palabras tendían a los objetos, no podía re-capturar el conocimiento concreto de lo particular que proporcionaba el nombre. El inicio de otro mutismo, el de la confusión de las lenguas entraña, sin embargo, la posibilidad *entre líneas* de su virtual traducción a otros idiomas. La teoría del lenguaje de Benjamin es una teoría de la traducción porque, del mismo modo, los nombres de los fenómenos están virtualmente contenidos en su interior.

Casullo piensa la interrupción también como oportunidad, en la medida en que con Benjamin le da a la palabra caída, *rota*, el poder de recobrar el sentido de un lenguaje más alto, que aunque inconquistable, “reabre la palabra a un oscuro privilegio: atisbar y pensar mito y lenguaje en la cultura” (1993: 17). Es decir, la imposibilidad de la traducción expone la distancia entre la palabra y su misterio, también en su dislocación. También reconoce en cierto pensamiento ensayístico y poético latinoamericano una resonancia en la escritura de Benjamin, que repronuncia la realidad, *en actualidad infinita*, en la interpretación de las cosas, con la palabra como otra escena de la historia. El *fracaso traductor como otro camino de la crítica*:

Porque la traducción está condenada a mirar desde afuera el fondo de la selva idiomática. No lo penetra, sino que *hace entrar el original en el eco*. Quiebra las coincidencias entre autor y palabra, descifra la deriva ideológica del lenguaje y los regímenes de verdades. Consuma la obra, solo en la fragilidad de su sobrevivencia. Recién cuando muere la idea de copia, o la superstición de fidelidad, late en la palabra un otro lenguaje de la verdad, *a mitad de camino entre la teoría y la obra literaria*” (1993: 18).

La experiencia crítica que dirime ese *reencuentro del hombre* se enfrenta a la *asincronía* y por ello hay una insistencia de la *anacronía* y de la espacialidad histórica cubierta y vaciada por discursividades utópicas que fundan las distancias y cercanías de manera *rememorante*. En el caso de Benjamin que alude a lo bíblico, como dirá Casullo, con un anhelo de contrahistoria y despedida no irracional de lo moderno, para pensar nuestras latitudes: “Gesto benjaminiano que a veces nos resulta familiar, casi de infancia, reconocible en mucha de nuestra biografía ensayística y ficcional. Gesto que al enunciar la historia, no puede dejar de convocar a otra historia todavía sin nombre” (1993: 19).

La herencia tapiada

El tándem *Memoria y crítica* fue mostrando para Casullo su creciente *desmemorización* del pathos moderno, la ausencia de lo que llamó “lo auténticamente hereditario conflictivo”, es decir, un movimiento que revelaba la fallida contribución al conocimiento “de los pasados todavía inconstituidos” del presente. Y a esas carencias se acomodaba, desde su perspectiva, la “función del intelectual” en relación a la magnitud de las crisis de las verdades que se iban suscitando en el siglo XX.

Lo que está en tensión una y otra vez es el olvido de sensibilidades reflexivas, muchas veces “unidimensionales” frente a un pasado de las ideas múltiple y rico en dilemas que hacían al debate sobre la cultura. En un encuentro en Cali, Colombia, en 1994, denominado *Los lenguajes de la comunicación y la cultura en (la) crisis* Casullo intervenía con “Memorias de la comunicación”, para llamar la atención justamente sobre la necesidad de inscribir las tensiones de la herencia en un contexto de rotundo protagonismo de lo tecno-productivo massmediático en la construcción y visibilidad de lo social cotidiano, como paradigma casi excluyente de la administración de lo real, y un progresivo asentamiento de la profesionalización de las prácticas que hacen a todos los planos “de la comunicación”, desde lo que consideraba como reductoras normatividades que imponen las lógicas del mercado y la adecuación a ellas de la modernización ideológica académica.

Apuntaba allí, precisamente, que inscribir la herencia era una exigencia de autorreconocimiento que plantean las conflictividades y contradicciones del presente, y no un gesto meramente evocativo del pasado. Y allí la tarea ensayística tenía una fundamental implicancia: “significa trabajar sobre nuestras escrituras intelectuales, docentes, investigativas, reabriendo y complejizando la cuestión y el status del intérprete: nosotros mismos. Que en nuestro decir pueda hacerse decible la dimensión política de la historia propia: cómo se vuelve pronunciable esa historia en la palabra argumentativa que portamos” (Causas y azares N° 2: 36).

La figura del narrador reaparece en su importancia frente a la crisis estallada de la diversidad autobiográfica de sus lenguas, intensidades, literaturas e imágenes, frente a una *herencia tapiada* por reduccionismos del discurso político, pero que le permite cuestionar, un año después de aquel encuentro, el papel del intelectual en los acontecimientos, como intervención reflexiva e impugnadora que

básicamente abre *hacia adelante* los cursos argumentativos, pero silencia los reales corazones oscuros de la historia: hipostasía por lo tanto a esta última por decisión ideológica del presente, para concluir *reciclando* la herencia y arrastrando acriticamente aquellos puntos ciegos que presiente casi *irresolubles* desde un punto de vista político. Puede decirse que tal figura intelectual trabaja sobre todo desde la escasez, desde una visión de eslabonamiento teórico que intenta *resolver un pasado definitivamente dado* y por ende, ya *malogrado en su totalidad*: es decir, en tanto sustento aquietado que posibilita *las dinámicas y soluciones* de ese pasado expuesto *en futuro*. No reconocería, en este sentido, *una memoria germinal del pasado* donde la escritura se abre siempre *atrás*, como un vértigo que imposibilita la intromisión del mito racionalizador y monopolístico del

nuevo presente cultural, del texto progresivo que se adueña arrasadoramente de *lo que impera* y de *lo que concluye* (Confines N° 2:12).

La escasez del intelectual, la carencia de la herencia, tiene que ver con un presente que ha sido pasaje a un pasado indecible de lo que sucede, a lo inédito sin fondo. Casullo entiende que la tarea del pensar, sintiéndose designada en la herencia, constituye una memoria que ya no es el acto en fuga, que convalida los olvidos:

El heredero opta y se proyecta, pero el drama de sus opciones le antecede. Precisamente, la historia no es leve referencia que corre *entre problemáticas*, sino la primera conciencia que lo inviste, y únicamente suya: su más inmensa región todavía en silencio, heredero entonces es el que aprende a convivir lúcidamente con esa oscuridad de lo humano y las historias, con esa opacidad de infinitos dibujos sin hechura. Por eso el hombre de la herencia rompe, quiebra la inercia de la versión idiotizada y a la vista de los legados —la vigencia formalizada, convencionalizada— y se vanguardiza a veces convencido que su utópica autoimagen no será otra cosa que el nunca hablado diálogo con las reales cuentas del pasado (Confines N° 2:18).

El diálogo del heredero, esa es la narración benjaminiana, esa es la *escena* “donde cesan las cosas y el mundo y solo resta el lenguaje”, es decir, la posibilidad de la escena nuevamente, la de sus reiteraciones *por primera vez*. La herencia, así, también es creación. Creación de un secreto “ya alejado en el tiempo”, dirá Casullo para seguir jugando con las categorías de Benjamin, *una escenografía* que jamás fue, lo que el pasado desconoce de sí. El narrador es el que debe descifrar la herencia no acontecida y sobre todo, que no aconteció. Se trata, claro, de un narrador moderno, que así como su proyecto, sabe que el legado que porta es inconcluso: un legado de “cielos abiertos y tempestades que necesitan primigenia enunciación: ser pasado. El mundo testamentado es el paisaje por hacerse que circunda inasible al hombre de la herencia cultural. Su intención de ruptura por tanto no es el superficial deseo de *lo nuevo*: sabe que tal cita sería la astucia de lo antiguo, su inercia enmascarada, cosmética reparadora, olvido final. Es el encuentro con *lo viejo* lo que en el heredero atesora el quiebre” (Confines N° 2:19).

El diálogo que da posibilidad efectiva de percibir lo que no alcanzó nunca a decirse, lo indecible nuevo del pasado: de ser más que la herencia. Las *literaturas en desperdicio* se disponen en *usos del lenguaje* donde la memoria deposita la clave de la representación de la historia, donde rompe con el dato inanimado que señalaría *aquello* como otros tiempos, donde choca contra el “pautado

memorialístico” que hoy pone en escena los dispositivos de clausura del pasado como información cultural.

El heredero de Casullo busca el lugar donde finalmente quedaron las cosas desde ahora, *donde el futuro comienza*. Y esta idea esta imbricada a la del ensayo, por lo menos desde Musil (“esa escritura política teorizante entre ética y estética que *elabora la historia del movimiento del alma*”, que ordena las ideas que viven y mueren). En el ordenamiento casulliano la herencia solo compete a la palabra que ensaya, y para la cual “la verosimilitud es más que una aproximación a la verdad objetiva”, “porque es el hilo de un pensamiento, el que arranca de su sitio a todos los demás”, y reúne, en cada ocasión, “las ideas de las generaciones” como una insólita “nueva relación entre los hombres” (Confines Nº 2:19).

Nada más cercano a la cultura que el hombre de la herencia, el que trabaja la trama de las marcas, el que la inventa: “Una herencia cuanto más destínale, más inasible, fugitiva, hipotética, más ensayo. Más pasado infinitamente inventado. Solo el hombre de la herencia sabe de la utópica necesidad de inventarlo, de que éste finalmente suceda como pasado para conocer lo que nunca fue” (Confines Nº 2:19).

En un texto publicado en el tercer número de *Confines*, que planteaba un debate sobre la memoria en Argentina, Casullo piensa en Walsh para pensarse a sí mismo²⁶ y escribe:

Pero esa noche con Ana, en otro bar del Barrio Latino, creí descubrir que no se trataba de quién tenía o quién decía la verdad sobre Rodolfo, sino de la desintegración de mi palabra, de nuestra palabra. También, que de este último dato no nos íbamos a dar por enterados. Podía seguir escribiendo: no habría problemas. Lo hice. ¿Qué otra cosa? Ironía bastarda: ¿Rodolfo desaparecido por lo que había escrito? Tal vez sí, Rodolfo muerto por sus palabras, y en alguna medida ahora también por las nuestras. Escrituras, restos flotando de escrituras (Confines Nº 3:15).

²⁶ Casi una década después de este escrito parece sustentarlo cabalmente cuando de manera teórica refiere a la memoria de la propia biografía en relación con las palabras: “La experiencia que nos liga con el pasado, nuestros vínculos individuales o colectivos con ese enorme pozo oscuro como lo llamaba Thomas Mann, es una dimensión distinta de la que busca colmar esa instrumentación comercial de la historia. ¿De cuál otra dimensión hablo? La de un sueño diurno con que poblamos el mundo con otro mundo extinguido, pienso ahora. La memoria es un diálogo íntimo con el pasado y con los que en ese pasado estuvieron. Es una huella que el recuerdo trata de hacer hablar, un abismo que lucha contra la muerte con imágenes que cobran vida. En este sentido el pasado es también un tiempo utópico, habitado por palabras, una imaginación rememorativa que violenta el tiempo en tanto repone voces, rostros, escenas. En este sentido la memoria es una marca pretérita que irrumpe permanentemente en la vida que parece fluir siempre demoníacamente hacia adelante” (Mal estar Nº 5: 118).

La palabra desintegrada alude a la falta de sentido de la verdad, o de su estatuto, resquebrajado, desfondado, apoyado en un frágil lenguaje de un mundo que ya no los amparaba: “Escrituras: ¿Cuál imagen? ¿Cuál historia política?”, preguntaría Casullo para referir a una discusión ya inapelable. ¿A través de qué inconcebibles textos de rodeos, quizás reiluminantes, quizás cretinos, volveríamos alguna vez a encontrarnos con nuestra memoria política, existencial?” Los muertos ya no podrían contar de qué se trató y cuáles eran las palabras vertidas. Pero tampoco el yo narrador: “Ya no podíamos con el pasado, contarlo. Ya ni siquiera éramos relato del moribundo. En eso iba a consistir la calamidad, el hálito de los inmortales. La memoria no sería la nuestra, sino escrituras recicladas. Pasábamos a ser solo víctimas, cuerpos, hijos, desaparecidos, inocentes”. En el irreconocimiento del pasado se vuelve otro. “¿Quién? Eso me pulverizaba aquella noche. Y sin embargo los compañeros *tenían políticamente razón*, siempre la tendrían. Era lo que debía hacerse. Entonces supe que no volvería a escribir sobre este tema” (Confines N° 3:15).

La palabra se desintegra cuando las constelaciones discursivas que se habían desplegado desde los años sesenta comienzan a desintegrarse. Es un extravío que Casullo adscribe a la identidad pero también un extravío del lenguaje biográfico en la víctima. El irreconocimiento del narrador se conjuga con la estrategia genocida de desaparición y la disolución de “los sujetos de la historia”, el extravío de los relatos que sustentaban los nombres, las *escrituras que los habían escrito y fundado*:

Ambas partes, con propósitos disímiles, parecieron coincidir en licuar en la identidad, el acontecer de la memoria. Hablo de la muerte sin nombre de los campos de exterminio. La de los vuelos de los aviones sobre el mar. La de las fosas ignoradas. Esa muerte de los aparatos del terror, sin lenguaje que la acompañase, sin palabras que la certificase, que la constatare, que la *instituyese* como tal, que permitiese ingresar inteligibilidad en la violencia extrema consumada. Digo entonces que ese *no registro de la muerte en una historia*, (en *alguien*) se exacerbó, paradójicamente, con la caducidad del discurso *de la revolución* para nombrarse a sí misma en los muertos de su derrota final. Relatos por lo tanto perpetuamente ausentes desde ambas orillas del drama enunciativo. Relatos siempre suplantados. Relatos que en algún punto de sus mutuas ausencias, de sus mutuos recorridos de silencio, se tocan, se indistinguen, entran en complicidad. Relatos que se invisibilizan, y al hacerlo traban la interpelación de un pensar. Palabras que permanecen abortadas en el sitio de la catástrofe de la historia argentina, en ese lugar de la amenaza que se cumplió, y que impiden al pensamiento pensar su rostro ético, su actualidad. Que impiden preguntarse cómo cambiar el pensar sobre lo que ya no se piensa, sino solo se repite, se vacía. Esto es, que paralizan una genuina recreación de las palabras, para elaborar una *memoria* también hacia ellas, las palabras (Confines N° 3:16).

Casullo habla aquí de la incapacidad de *recobrar la palabra de un pensar-historiar lo acontecido*, la incapacidad de su escritura intelectual para reflexionar, para *recuperar* desde un pensar auténticamente remocionante lo que pasó a ser *pasado* fantasmagórico, *la memoria de la violencia en sus miles de muertos*. La *escena* ahora es la de la desintegración, el distanciamiento de una subjetividad construida y militada que la conciencia intelectual no puede absorber, porque los lenguajes sustentadores han sido quebrados desde su ética y su estética²⁷.

Y se interesa especialmente en reflexionar, a veinte años del golpe militar, la situación de esta conciencia apostada sobre datos disimiles e inconexos porque entiende que es una “referencia decisiva con respecto a las formas que hacen a nuestra memoria”. Es decir, la conciencia intelectual, reflexiva, ensayística, política, se le constituye como figura crítica clave en la situación de la historia. “Conciencia que trabaja, y dice hacerlo, precisamente desde la palabra, desde *las palabras*, como dimensión concreta, real, de indagación, de interpelación, de interrogación no solo sobre la opacidad del mundo, sino sobre ella misma en coyunturas de indiscutible tragicidad humana” (Confines Nº 3:17).

Considera asimismo que precisamente el tema *muerte-terror* que signa el, para entonces, próximo pasado argentino, toma forma recién como *catástrofe* en “el exilio de las palabras que hicieron falta para contenerlo, para empezar al menos a preguntarse, como diría Habermas, cómo fue posible”. Ya no en la experiencia funesta, sino en lo que queda de las palabras, en sus escombros: “En lo que se quebró de nuestra lengua crítico reflexiva, y que debiera preocuparnos en tanto se trata de nuestra enunciación (inexistente, trunca o excesivamente prescindible frente al tema) pareciera haber

²⁷ Podemos agregar que el texto, de 1996, pone bajo la lupa incluso el discurso de los derechos humanos para pensar su incidencia en esta conciencia rota: “hegemonizado por la indeclinable actuación, por la radicalidad de argumentos y por la fortaleza simbólica de las Madres de la Plaza, reemplazó diría excesiva, inadecuada, y hasta flagrantemente, este drama de la ausencia de un pensar crítico frente a la envergadura inusual de lo acontecido. El perdón a los responsables de la dictadura, el indulto otorgado por la democracia, pareció obturar aún más la posibilidad de situar nuestra conciencia a la altura de lo que hacía falta. En tercer término, el proceder del mercado como único molde o guía de actuación *cultural* en la Argentina del ajuste económico deshizo los restos de una figura-escritura intelectual que pudiese confrontar con esa lógica en vez de dejarse travestir carnavalescamente por ella. Que en vez de dejarse reciclar, se deslindase de esta operatoria donde éticamente se consuma el fin de un pensar genuinamente la tragedia nacional, a través de una ley mercado-cultura hija del tiempo menemista con su nueva vidriera oficial *progresista-pensante*” (Confines Nº 3: 16).

quedado *inadvertidamente* cancelado un pensar por las preguntas que importan, por las respuestas últimas, por nuestro propio decir entre las ruinas de las palabras”. (Confines N° 3:17).

En ese sentido inscribía las diversas problemáticas que confluyen sobre los derechos humanos en la Argentina, en esa crisis del lenguaje reflexivo, narrador. Y, particularmente, en este y otros escritos, en un pensar intelectual que, al menos en ese momento, lo había defraudado. Tal vez porque era un pensar que para ser debía preguntarse porqué sus palabras no decían la memoria, por qué la memoria dejaba de estar en ellas, por qué la historia no podía ser hablada desde ese dolor. Casullo cita a Bataille en su *regresar a la desdicha de la conciencia* porque en esa desdicha está la ambición del ensayo, la explicación de un mundo que, en su contemporaneidad, se encuentra superinformado, con una palabra saturada.

Lo catastrófico de una época, entonces, no se evidencia en la defección de sus discursos políticos, sino cuando la conciencia que la piensa se deslinda, cuando el pensar poco escuchado, el apartado, “ese que sabe de las risa de los dioses, que ensaya desde filosofías, estéticas y teorías, no alcanza a tener palabras, a representarse sobre qué fondo de sentido una cultura puede todavía reconocer su barbarie. Como si la debacle del lenguaje en la sociedad argentina se expresase de manera drástica, singular, en la impotencia de una reflexión intelectual para recuperar una voz genuina frente al tema de la violencia del pasado”. Claro que las memorias son muchas y se fusionan. Casullo piensa en una memoria del genocidio militar y en una memoria colectiva que la *consintió* y que permitió la muerte de la “subversión”. Y en este texto apela a otra memoria, la del intelectual a veinte años del golpe. Golpe demoledor de una palabra social, política y existencial:

Me refiero a la desintegración de lo callado en cada una de las palabras que cortan al mundo, que lo designan. Me refiero al derrumbe de lo que respiraba por debajo de nuestra sintaxis, del sistema gramatical: aquello cósmico y patológico, aquello tan visionario como abismático y teórico, pero además santo y también maléfico, y también palabra, y también conciencia, y todo mitológico. Eso subyacente, arremolinado en la cara oculta de las composiciones silábicas. Eso que fraguó las supremas *razones* de las escrituras de la lucha armada, centradas en historia y violencia liberadora, en justicia y redención, en padecimiento y venganza, en destrucción y renacimiento de lo humano, en vida y muerte supremas (Confines N° 3: 18).

La memoria escritural

¿Una escritura puede comparecer callada? ¿Existe la memoria en la ausencia? Casullo entiende que en todo caso se trata de una memoria difícil de salvar esquemáticamente. En las palabras reflexivas, ensayísticas hay subsuelos de los “propios textos” que permanecen “adormecidos”, “donde una *memoria de la escritura*, si es que podemos imaginarla así, sería relato insomne, desacoplado del resto legible del mundo (...) Sería, ella digo, esa memoria inusual de la escritura, también imágenes escarpadas que hicieron y deshicieron palabras entre los tiempos, entre las épocas” (Confines N° 3: 18).

Casullo se refiere a “la narración” de una memoria de la escritura. De su escritura. No reducible a lenguaje objetivamente. Es la subjetividad pura²⁸ del narrador cuya palabra debe volverse sobre sí misma, sobre sus “propias sobras y cuevas compaginantes. Es decir, memoria como lenguaje incapacitado, desprendido de un ilusorio *encuentro* con las cosas”. En la *memoria de esa escritura* el tiempo del terror se hace más vasto: “Un tiempo con otros bordes: el de la propia resonancia escritural. Un tiempo que también abarcaría lo que antecede a las representaciones, en sus infaustas secuelas. Un tiempo pasado, por lo tanto, que es siempre, en la escritura, regiones impronunciables. Zonas inabarcables, tercamente indefinidas para la precariedad de las palabras: que relacionan nuestra escritura sobre todo con su propia oscuridad”. Los estigmas de las palabras, hacen presente precisamente la condición humana y revelan la esperanza y la catástrofe. Habla Casullo de una escritura violada, una escritura que resta (“Más allá de que la escribamos o no”), la palabra caída pero que aún interroga:

Cabría preguntarse qué tipo de memoria es la escritura que escribe sobre el tiempo del ejercicio de la violencia política y militar en nuestro país. O la que se silencia frente a dichas circunstancias. Qué secreto envuelve a ambas —escritura, memoria— para que la trabazón de las palabras sea hoy el único lugar tribunalicio donde habita aquel pasado, aquella lógica, aquella

²⁸ Nicolás Rosa, preguntándose por la construcción de la profecía mitopoética en el ensayo de interpretación nacional apuntaba una idea de Murena respecto de la cuestión de la subjetividad: “Los mitos que me forjé para explicar el juego de las fuerzas humanas y sobrehumanas, en una mezcla de Nietzsche y de Lévi-Strauss, pueden entenderse como generación de creencias, que en este caso tienen la marca inconfundible de la subjetividad. Murena intenta explicar el carácter de generalidad dentro de una particularidad subjetiva para dar la sugestión de una empresa humana, aunque fuese de derrota, y potenciar la jerarquía de una visión que se justifica por su obstinación en mostrarse como verdadera” (Rosa, 2003: 26).

técnica genocida perpetuamente amenazada de olvido o desconsideración social. Pero, también lenguaje, también palabra, también escritura que atesoró, (que atesora) el humus la urdimbre, para que aquello acontecido —guerra, muerte, desolación fuera absolutamente posible, tuviese los infinitos y poderosos sentidos que tuvo (Confines N° 3: 18).

Ese secreto que envuelve memoria y escritura contiene la muerte, la representa desde la penuria y para Casullo la cuestión primordial es llevarla a lo endeble de la reflexión intelectual de la época presente. Aunque sea (o solo así sea) esta penuria de la palabra está abierta a lo comunitario, a la “predisposición autoral” vigente de los ensayistas o, al menos, funciona como la medida de la impotencia del silencio impuesto: “es la evidenciada nuestra rutina, proclive a escribir *sobre todo* en sana equivalencia, o la de la asunción de nuestra lastimosa precariedad frente al tema, que interrumpe la escritura, su rutina” (Confines N° 3: 19).

Pero ese borde de lo común es de difícil acceso para la crónica argentina. En 1996, a veinte años del golpe militar, Casullo rescata como primera fortaleza crítica *poder reconocer esa penuria de la palabra* para poder emprender una conciencia y, desde esta dificultad de abordabilidad comunitaria también aparece lo común de lo que los intelectuales son en la sociedad del mercado cultural, como “pensadores massmediáticos”. No se le olvida que las densidades de ciertas literaturas, en lo ensayístico, en lo estético, en lo metódico indagador, en lo poético, en lo religioso, pudieron iluminar esta dificultad, pero advierte, en ese momento: “No es nuestro caso”.

Las indagaciones de la propia condición espiritual y cultural, están en la escritura pero no en la escritura que ordena o que vulgariza el problema sino como artesanía en el desajuste de la palabra de las explicaciones “demasiado legibles” del mundo. Ese es el borde de lo comunitario para Casullo, no el lugar de la voz prístina sino en el grito que persiste:

No hay absolución lingüística en el abismo del miedo a la muerte. No hay cambio de época, de autores, de bibliografía, para la escritura en un idioma resignificado por la marca de una muerte brutal que carnalizó en la víctima de la tortura y la ejecución sumaria llevada a cabo por las fuerzas armadas argentinas. Su grito apagado, inubicable, ya no está *en ese lugar que nadie supo*: ese grito, desde la palabra inútil, desde la palabra que nos resta, habita ahora todos los lugares. Es comunicación al máximo despliegue. El grito, el ya no grito de esa muerte, es postescritura. Pienso: es barbarie acontecida que únicamente no se interrumpió, como sonido, como último significado, en nuestra escritura. En nosotros, supuestas conciencias de época. Barbarie entonces que persiste en la escritura. Quiero decir, que persiste como aullido sofocado aún en *lo todo cambiado*, en lo supuestamente distinto, en la nueva época, en las *nuevas problemáticas* (Confines N° 3: 19).

Narrar entonces la muerte es narrar la memoria de las palabras. Con Canetti piensa Casullo que esa memoria nunca está “ajustada al sujeto” y por lo tanto se halla dislocada, desubicada, fuera de su sitio. “Que nunca ya es (será) de alguien”. De allí su (im)posibilidad comunitaria, de la falta de palabras sin razón que ordenan explicativamente los pasados y disciplinan los recuerdos. Tal vez también con Heidegger Casullo haya pensado en “palabras sin casa, huérfanas”. Porque se trata entonces de una memoria de las palabras llevadas a silencio, la memoria de los muertos. La narración imposible, la intransmisibilidad, que en Casullo proviene de la intimidad de la escritura, de su escritura. Una memoria en discusión crítica con las escrituras de la memoria:

En tensión con los géneros políticos desdramatizadores, o simbólicos despolitizadores. En definitiva, con las inevitables retóricas (ajenas, nuestras) sobre un pasado letal. Memoria de las palabras, decía antes. De sus transcurso de época, de sus movimientos espectrales: memoria como otra imaginaria narración ética, incalculable a la historiografía consagrada por los poderes y contrapoderes en pugna. Narración del solo escribir. La de una errancia memorante que dolorosamente sabría que solo las palabras conocen cuáles y qué fueron las cosas (Confines N° 3: 20).

Pero, ¿lo saben las palabras? Si se trata de mundos ausentes y sustraídos de toda escritura, es una memoria más bien de lo que no vio ni oyó, de la no presencia y la desaparición, la ausencia en la propia palabra. Desde ese fracaso, desde aquella *biografía arruinada del lenguaje*, de su lenguaje, de su lengua, de su idioma, Casullo piensa en una escritura intelectual a rehacer que precisa revisarse a sí misma. La “lucha contra el olvido” pero en la palabra. Una revisión de los valores e ideas: “De los sentimientos, de la apreciación de la política y de lo humano que fuimos y somos a través del engarzamiento demiúrgico del lenguaje. De aquello que hace a la escritura intelectual como logos indagador de la penuria de todas las escrituras míticas, en la suya propia” (Confines N° 3: 21).

Habla entonces Casullo dentro de su escritura intelectual, ensayística, reflexiva. En su irrealizable representación de sí misma.

Encajado ahí, en *el cenagal* de las palabras rememorantes. Quiero decir: del pasado. Quiero decir, de la violencia, del *dar la vida*, de la muerte como figuras de la memoria de una época hoy solo escritural. Figuras incrustadas, figuras del *pasado*, silentes en nosotros. Que hicieron (y hacen) de manera fabulosa, onírica, concreta, una época política, ideológica, *pasada*. Que hicieron sus verdades, sus atmósferas, fabularios y credos (...) Frases que dan más cuenta de lo que ya nunca podrán decir, restituir, mostrar, que lo que aparentan extraviar o simulan reencontrar desde la astucia de los estilos. Memoria que guarda, que acopia voces, pero en todo caso para una inusual escritura que no podrá ser escrita, porque yace en *los que quedaron* después de las muertes.

Escritura de los sobrevivientes, pero, para morir perpetuamente en ellos mismos. Es decir, en nosotros (Confines N° 3: 21).

“La empresa de reunir añicos no puede tener éxito”, dice todavía con Canetti, pero aún así, es lo único honesto que resta hacer. Convocar las *ruinas* para que hablen los arruinados, los muertos. Traer a texto, incursionar en las narraciones que han fijado sentidos apabullantes, la zona de un pasado violento que alberga el lenguaje indagado. Así leyó también los documentos de algunas organizaciones político-militares argentinas como modo de introducirse en la problemática de las escrituras inconciliables:

Textos de cultura, pueden ser denominados. Textos de la política armada pertenecientes a la guerrilla urbana. Incursión en ciertas esferas soterradas de sentidos, que amamantan el secreto del consenso político, las formas del apasionamiento ideológico, la construcción existencial de las adhesiones, que produjo la violencia revolucionaria en la Argentina. Aproximación —sin condenas ni absoluciones a la usanza del actual progresista *bello burgués*— a los géneros olvidados de una época: al documento, al comunicado, al *mensaje al pueblo* sobre operativos, expropiaciones, secuestros, combates, ajusticiamientos (Confines N° 3: 22).

En esos *textos de cultura* Casullo describe distintos círculos: las palabras de la izquierda que abandonaron sus propios códigos y se exilian en formatos farsescos; el quehacer intelectual, con un relato “de lo armado” que replantee el vínculo entre hecho y palabra en la historia, alejando esa palabra del lugar legitimador del saber, de la erudición o la crítica para alimentar una enunciación de los hechos; el discurso político que aplica y respeta la ley mítica de una palabra que alude y es lo real, que borra los sinsentido y sutura la distancia entre el “hablar” de la lucha armada y su acontecer concreto y el otro círculo, el de la organización armada, la perspectiva que entroniza *lo vencedor* y con esa gramática enmudece la historia²⁹, olvida sus claves.

La necesidad crítica de pensar estos textos, de develar políticamente ese pasado dominante, la necesidad de una contraviolencia que revise la historia y le otorgue identidad es invención plena

²⁹ En *Itinerarios de la modernidad*, publicado en su primera edición el mismo año, Casullo insistía en esta idea del mutismo: “Cuando lo siniestro en la historia supera nuestro propio imaginario de pesadilla, nuestro propio lenguaje concibiendo el horror, lo humano, valores y memoria entra en silencio, en mutismo. Se vuelven ruina humana. La palabra cesa, todo lo que se siga diciendo es impostura, negocio, podredumbre periodística”. (1996: 38) También cita a Kraus en *Confines*, en su sueño por vivir la palabra antigua, con una invectiva similar: “temo el abismo que se abre debajo de la palabra de las rotativas, de la información, del lugar común, del clisé”. (Confines N° 3: 26) Un temor al abismo, a ese mutismo. Al olvido, en la propia palabra.

de otro relato. Y por ello la figura del militante, del combatiente³⁰, de la organización y de lo intelectual, sus significados éticos y estéticos son para Casullo imprescindibles como expresión narracional de la historia. Esa composición del pasado se prende de la actualidad a través de una “retórica especial” que lo recuerde. *El contenido de un presente que nos espera*:

Enunciar lo que sucedió —imaginar una memoria— es condición indispensable para la disputa del poder. Ingreso real de una generación a la libertad del espacio histórico, en la construcción independiente de su relato biográfico, autonomizado de la herencia recibida. Tránsito hacia la comprensión del hombre y del mundo como conflicto propio y genuino de la generación. Se llora la desaparición de los muertos solo en la historia del poder que esconde su violencia. Esto es, se llora en una historia de olvido. Pero ya no se llora aquella víctima (sustraída de la escena por la versión dominante) cuando queda transfigurada en combatiente en guerra. Esta última sería memoria incandescente, precio de libertad, reconstitución del sujeto pero ahora en la comprensión de su destino, no ya solo en el padecimiento del mismo (Confines N° 3: 24).

El viaje de la palabra por aquellos círculos enfrenta vida y ley de la escritura, frente al texto de la historia utópica, redencional, revolucionaria. Con la ilusión de arribar a lo real Casullo presenta este viaje entre círculos para tan solo atisbar las historias de duelo, de muertos, desaparecidos y recuperados, *tantear* esas palabras (como proponía Kraus, maestro de juventud de Canetti) y sus posibles iluminaciones en el fondo oscuro de la memoria:

En las cavernas nupciales y milenarias de las palabras, en los recodos del lenguaje y sus espíritus de época, tanteamos nuestra relación con la memoria de la muerte y la violencia en la Argentina. Leo: *La violencia no es un placer ni la han elegido los combatientes, pero nos hemos decidido a practicarla hasta el final como el más elevado acto humano que somos capaces de ejecutar* (Confines N° 3: 24).

La guerra como *escena* insustituible a consumir desde los textos que la anuncian es lo que la vanguardia armada opone frente a la violencia discursiva dominante. Lo que importa es el cambio, el tránsito *hacia el fin del miedo*, pero en ese pasaje ya reside la asimilación, una suerte de aceptación del

³⁰ En *Pensar entre épocas*, de 2004, indaga más en esta figura y su *correspondencia literaria*: “Nadie es combatiente, pero desde la resonancia del hecho armado como propaganda inusual, como heroicidad extrapolítica institucional, la mayoría social pasará a ser combatiente, pura potencialidad, juego de los lenguajes a la manera de una relación mítico-literaria como la de la poética moderna, donde todo lector es parte del relato de lo audaz” (2004b: 28).

En ese sentido encontramos también la perspectiva de Silvia Schwarzböck que, en *Los espantos. Estética y postdictadura* interpreta el concepto de militancia (y su traducción) en relación a aquella trama de lenguajes a la que refiere Casullo: “Quien dice *militancia* entra en contacto con una lengua que no es aún una lengua muerta, aunque todo interpretador la traduzca al presente, sin poder hablarla, como pura letra (...) o como puro documento postdictatorial (un testimonio del estado de la sociedad argentina después de siete años de dictadura)” (Schwarzböck, 2015: 46).

horror de la violencia, su incorporación en el discurso, porque eso admite pensar en una victoria. Una conciencia a la altura de la barbarie que se habitó sería, desde esta perspectiva, un reconocimiento de la imposibilidad de dar cuenta de los hechos de manera comunitaria, de su memoria, por encima de la biografía trágica de las palabras. Acceder a esa conciencia es para Casullo acceder a un momento del espíritu, acceder al *silencio ético* que se abrió, a la palabra suspendida, sino olvidada, por la “lógica desmemorizante de la cadena de las muertes también en el lenguaje”. Ese es, para el Kraus casulliano, el silencio incumplido de la conciencia crítica, el que advierte la desintegración de todo horizonte discursivo que remita a la memoria sobre los sentidos supremos de la vida del hombre.

Pensar la memoria desde la escritura, es una de las formas de enfrentarnos a nuestra historia concreta, pero remontándonos también, en la reflexión, a la crítica y fallida condición humana en la historia. La memoria sería, en este sentido, ese tiempo ya sin tiempo, que es aflicción en el hombre porque primero fue desconcierto y furia divina. Mnemosine es la comparecencia de algo inaudito a los dioses, lo que *quedó atrás*, el riesgo del olvido, el *tiempo antiguo* con que los hombres por sí mismos parten el tiempo. Mnemosine es la que descubre esa herida en las cosas, la que descifra que las cosas en verdad son cursos. Un río que saquea al día con la noche, a la visión con lo invisible, a lo cósmico con la sombra, a la vida con la muerte. A la vida con la palabra rememorante. La diosa hace presente lo ya para siempre ausente. Ella es puro lenguaje, relato. Musas: dolorosa sutura de una creación fallida, de un tiempo que se parte, que se aleja. ¿Cómo vivir lo que ha sido? ¿Dónde habita *el tiempo antiguo*? Impugnación humana, divina, todavía indiferenciada, del tiempo que parece morir, que parece necesitar una extraña representación. Mnemosine en su combate contra Lethé, contra el olvido, es la figura de lo absurdamente inacabado, de lo celestial que *deja cosas atrás*, condenando o iluminando a la criatura, al delirio. A la posesión, al éxtasis, a la belleza, a la verdad, a la melancolía. El tiempo nombrado es apenas un tiempo nombrado. Mansión de lo muerto, necesidad de contarle y siempre desde el principio, y siempre para salvarlo. Mnemosine es memoria, no historia. No es re-construcción. No es recuerdo de cómo fueron las cosas. Es el perpetuo y único tiempo de la palabra, frente al olvido. No es el pasado en el presente, sino el presente en el pasado: memoria en la palabra, en el lenguaje que narra o calla, ahora, lo siempre ausente (Confines N° 3: 31).

Casullo mismo, como *narrador*, se piensa al escribir, como “primera conciencia de desquiciada del lenguaje”, como nombrador de la palabra descompuesta. Las mismas palabras que sirvieron para constituir a veces más, a veces menos armónicamente el lenguaje revolucionario son ahora repuestas desde su lugar en el mal, “desde ahí extendiendo mi escritura para la sociedad que sobrevive”, dice todavía con Kraus. Le (y se) contesta con George Steiner, refiriéndose también a la *refundación* de un idioma (el alemán), tras las guerras y los campos de concentración: “las viejas palabras se fueron con ellos”, dice Steiner, pero “nunca volvieron, allá quedaron”. Hay entonces, siguiendo esta línea, una

refundación, también del idioma de los argentinos. Porque en el mismo sentido algunas palabras se fueron con los asesinados y los desaparecidos pero también con los sobrevivientes transidos por *la identidad de la muerte* y por la *derrota*. Por las palabras extinguidas de las lógicas discursivas de las vanguardias y por los últimos círculos de las formas retóricas que en realidad silencian, en lugar de ese *ensayar ético* por la biografía de las palabras que solicitan Kraus, Canetti, Steiner, vía Casullo.

Pero plantea también una dimensión decisiva que es la que remite a la ausencia de cuestionamiento durante los años de la dictadura militar, de la mayor parte de la sociedad política y civil. Una indiferencia que Casullo entendió también construida “desde las palabras”, en el habla social, en los relatos:

Proceso donde es el lenguaje, en tanto experiencia social, comunitaria, es nuestro idioma en sus retóricas de convivencia con la muerte negada, la verdadera (...) Contaminación discursiva de una sociedad en su conjunto, según Kraus, cuando la crónica humana es llevada a pesadilla, a sueño real del terror, sobre todo por la actuación de las palabras junto a las armas de exterminio. Contaminación que desemboca en el desecho de las propias palabras (Confines N° 3: 26).

Otra forma de utopizar, en este caso, el terror cotidiano que padeció la sociedad a través de “operatorias indoloras de la palabra”, que habilitaron nomenclaturas y un prevalecimiento racional de lo que ocurría gracias al poder del lenguaje: “en la acabada manufactura ideológico existencial de nosotros mismos, la lengua es el rastro que gesta y devela el fondo de lo fatídico sucedido” (Confines N° 3: 26). Y la desutopización aquí también pasa por interpelar esa palabra del pasado como memoria de sí misma. Memoria de la escritura en el proceso histórico, otra experiencia con la memoria:

memoria de la escritura como forma que cuestiona, que invalida aquellas vías de conocimiento que sitúan la verdad a extramuros ideológicos, políticos, culturales del lenguaje, que plantean sus poderes morales frente a la memoria, pero absueltos de la lengua, que sitúan un mundo supuestamente develado (*pasado, catástrofe, historia*) cuando *las cosas son mostradas*. Cuando todo es visualizable y queda reducido a imagen expuesta. Conocimiento que establece totémicamente la verdad del pasado en la promesa del ver la cosa, ver los hechos, los datos, los lugares, los recuerdos y las pruebas (Confines N° 3: 27).

Se trata de una forma de la memoria que pide *mirar*³¹ la palabra enmudecida, así como está, callada. Esa es la altura que le demanda a la conciencia intelectual comunitaria. Un modo, si fuera posible, de no neutralizar, transparentizar o mediatizar. Sin espectáculo, mirar las palabras, ahora, en su incapacidad representadora, en la suspensión de su actualidad cultural. Colocarse de este modo en el meridiano de la barbarie y no en su permanente desmemorización. El esfuerzo comunitario por sentir, pensar, compartir políticas de la palabra, “que despeje a la historia del abandono, de la inercia, del incumplimiento de una escritura que la explique, además de consolarla” (Confines N° 3: 28).

Las memorias del vivir colectivo

Ya desde las *mythologies*, Barthes, establece la relación entre el esquema mítico y la historia en general y la necesidad de entender esta relación en términos sociales:

El mito consiente la historia en dos puntos: por su forma, sólo relativamente motivada; por su concepto, que por naturaleza es histórico. Se puede, en consecuencia, imaginar un estudio diacrónico de los mitos, ya sea que se les someta, a una retrospección (y fundar entonces una mitología histórica), ya sea que se siga ciertos mitos de ayer hasta su forma de hoy (y hacer entonces historia prospectiva). Si me limito aquí a un esbozo sincrónico de los mitos contemporáneos, es por una razón objetiva: nuestra sociedad es el campo privilegiado de las significaciones míticas. Necesitamos ahora decir por qué (Barthes, 2005: 232).

Jean-Pierre Vernant, a quien Casullo lee y cita en más de una ocasión, plantea que el mito se presenta en forma de un relato “procedente de la noche de los tiempos, preexistente a cualquier narrador que lo recoja por escrito” (Vernant, 2000: 10). En ese sentido, el relato mítico no depende de la invención o la fantasía creadora individual, sino de la transmisión y la memoria, que presupone colectiva y comparativa:

³¹ También usaría Casullo esta expresión en una entrevista en el año 2000, con el filósofo Diego Tatián, titulada “Las grutas de la memoria”, en la que definía el *mirar* en relación con la inscripción histórica que implica: “Es estar como fatalizado a que no hay cosas, objetos ni temas, sino que hay historias de esas cosas, objetos y de temas, hay relatos metidos en las cosas y en los conceptos que pueblan el mundo. Mirar las cosas a priori es inscribir todo en alguna historia, en un tiempo posible: en un tiempo acotado, con principio y final. Estar en escritura es dismantelar el tiempo abstracto, abierto, sin final, a-histórico, el tiempo científico, el del “objeto de estudio”, el postmetafísico, evolucionista, sin límites, vaciado. La escritura en cambio te lleva siempre a una historia, a un tiempo en el tiempo quizás religioso, quizás poético, donde las cosas, como en los cuentos, tienen comienzo, tienen un día y un último día: también el concepto, el hallazgo filosófico, la montaña o la fórmula matemática universal” (2004a: 130).

Cuando el mitólogo anticuario la encuentra en sus postrimerías, ya fosilizada en textos literarios o doctos, como en el caso griego, cada leyenda exige de él, si quiere descifrarla correctamente, que su investigación se amplíe, paso a paso: de una de esas versiones a todas las demás, por ínfimas que sean, sobre el mismo tema, después a otros relatos míticos próximos o lejanos, e incluso a otros textos pertenecientes a sectores distintos de la misma cultura —literarios, científicos, políticos, filosóficos—, y finalmente, a narraciones más o menos similares de civilizaciones alejadas. En efecto, lo que interesa al historiador y el antropólogo es el trasfondo intelectual que revela el hilo de la narración, el bastidor sobre el cual se teje lo que sólo puede ser descubierto mediante la comparación de los relatos y la consideración de sus diferencias y sus semejanzas. Las observaciones que Jacques Roubaud formula de manera tan afortunada respecto al elemento legendario de los poemas homéricos pueden aplicarse perfectamente a las diferentes mitologías: «No son tan sólo relatos. Contienen el tesoro de pensamientos, formas lingüísticas, imágenes cosmológicas, preceptos morales, etcétera, que constituyen la herencia común de los griegos de la época preclásica» (Vernant, 2000: 11-12).

En el mismo sentido entiende Jacques Rancière, cuando analiza la noción de relato, la doble tarea del historiador/mitólogo:

El corazón de la revolución del saber histórico (*savoir historien*) al que Bloch ha querido asociarse reside quizás en esto, es decir, en este espacio de un doble vínculo con la palabra. Por una parte, la palabra tomada como aquello que se opone a la cosa y el historiador como aquel que intenta siempre, en cuanto hombre de ciencia, encontrar las cosas debajo de las palabras o contra las palabras; y, por otra parte, el mismo historiador como aquel que confiesa una suerte de relación imposible de deshacer con la literatura, con los seres de ficción de cuentos. Es como si esta carne fuese siempre una carne hecha de palabras (Rancière, 2017: 25-26).

De este modo Rancière propone que una reflexión sobre la escritura de la historia es una de las vías por las cuales puede pasar una nueva reflexión, sobre el objeto histórico. Así, la cuestión del relato no sería una cuestión sobre el estilo del historiador, sino sobre el estilo de su objeto, sobre la manera de ser de su objeto o sobre la historicidad. En ese sentido, la cuestión de la escritura es también la pregunta por lo que quiere decir, en última instancia, *hablar de un ser que hace la historia* e invita a pensar “las masas” desde la escritura, en tanto se encuentran tomadas por acontecimientos de palabras que las separan de sus cuerpos, tomadas por palabras que son sentidos flotantes, vacías para el filósofo o para el hombre de ciencia, y que sin embargo son palabras mediante las cuales los seres humanos se hallan a la vez reunidos y divididos:

Ese otro modelo, esa otra respuesta, es la que ha dominado la historia de las mentalidades: ni proponer ni buscar desesperadamente las cosas contra las palabras, sino volver a dar “carne a las palabras”, intentar resolver el problema que las palabras plantean en la vida de las masas. Lo que se ha visto es que ese problema no se resuelve con un golpe de método, mediante reglas de

método o cambios de instrumentos, sino con procedimientos que son propiamente procedimientos de escritura (Ranciére, 2017: 44).

Esos procedimientos son los que Casullo insiste en poner en el centro de la escena para desarmar o reescribir. El enjambre de visiones que porta la sociedad con respecto a su historia, que a veces se representa con cohesionada disparidad a través de narraciones que sin duda antagonizaron, postularon y ejercieron violencia y que en vista de su intensidad en lo social suponían no haberse distraído con respecto a la complejidad espiritual que contiene *las memorias del vivir colectivo* y reversiona (años antes) la idea de Ranciére:

La historia produce una acentuada inflexión que desacomoda³²: agota un tiempo largo. Aparece como el punto de la incógnita. Se carnaliza en el presente de manera perversa. Por una parte, dicha historia sería fragmentos de textos a los que nadie pareciera haber vencido culturalmente, sino que flotan con entera libertad, pluralidad e intrascendencia. Por otra parte, en cada sujeto y accionar de la realidad, esa historia –ese pasado que dejó de estar escrito— aparece rotunda. Se muestra como nunca, precisamente por el halo de lo que se empezó a desconocer. No hay resquicio del presente sin aquella historia muda, violentada, saturante. Invisibilidad y visibilidad fantasmal de lo histórico, como atascada conciencia de época (Fahrenheit 450, N°2, 66).

La reinscripción en lo mítico

Casullo piensa desde esta concepción la escritura de las Madres de la Plaza de Mayo, es decir, como una reinscripción de la historia en lo mítico, en su *verdad*. Una palabra que hace a la historia cesar. Y en eso reflexiona, de algún modo, sobre cierta detención, *la pura memoria del tiempo que origina todo tiempo histórico*³³. Como si la catástrofe, la muerte, la violencia del olvido y la pérdida de

³² Barthes le pondrá a esa inflexión el nombre de mito y de allí planteará su vínculo con el lenguaje y su naturalización: “El mito no oculta nada y no pregonada nada: deforma; el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión (...) el mito es ese compromiso: encargado de “hacer pasar” un concepto intencional, el mito encuentra en el lenguaje sólo traición, pues el lenguaje no puede hacer otra cosa que borrar el concepto, si lo oculta; o desenmascarlo, si lo denuncia. La elaboración de un segundo sistema semiológico permite al mito escapar al dilema: conminado a develar o a liquidar el concepto, lo que hace es naturalizarlo. Estamos en el principio mismo el mito: él transforma la historia en naturaleza” (Barthes, 2005: 222).

³³ En este punto Casullo reconoce un valor en la construcción de esta forma de la memoria (tal vez ineludible desde sus protagonistas, las Madres), a la vez que la entiende como una obturación para la conciencia intelectual crítica: “Resultó indudable que el discurso de las Madres de la Plaza ocupó (desde una heroicidad inédita en lo nacional) el silencio del poder y de la sociedad argentina frente al asesinato masivo y clandestino de personas, para desplegarse luego sobre todos los posicionamientos que afrontaron este tema, y transformarse más de una vez en una discutible versión de vetusto izquierdismo político. También que la presencia histórica de las Madres en la resistencia a la represión y el peso moral de esta trayectoria, le dieron una gravitación tal a sus posicionamientos interpretativos sobre la historia de la violencia, que

todo sentido exigieran una rememoración forzada, abismalmente simbólica. El mito se inserta en el pensamiento comunitario en la medida en que lo trasciende, es decir que lo reúne superándolo. Esta escritura pide lo mítico:

porque hay un logos, hay una escritura, hay un preguntar humano a lo mítico, de carácter netamente ético reflexivo y que reanuda la historia. Que la saca, en cada encrucijada, de la rusticidad, de la insostenibilidad de esa detención mítica. Hay un logos particular —poético, místico religioso, filosófico, literario, como expresa Sergio Givone— que respetando al mito, amándolo por encima de todo como relato único del hombre, lo interpela en su trágica verdad. Lo refunda en otro curso. Hace consciente la distancia entre la forma de aquella palabra primera, y el nombrar del hombre inserto ya en las comarcas y crónicas nihilizantes. Se ubica por encima de aquella palabra originaria. Como escritura espiritual, intelectual, que precisamente desde su amor y reconocimiento del tiempo inefable de lo sagrado como el único tiempo de la verdad, es conscientemente más que el propio relato mítico que la funde y constituye como palabra reflexiva (Confines N° 3: 28).

Aquel relato sobre lo humano en su *infinita irreconciliación*, aquella *escritura* mítica que se instala desde un principio cobra significación a partir de la crítica y a partir de pensar qué sucede (y qué le sucedía a Casullo en retrospectiva) con la conciencia que indaga en presente y reanuda la historia, la saca de su cese: “Esa es la escritura que hoy culturalmente importa en la presente crónica argentina”. Con mayor énfasis aún: “Y solo en esta escritura y desde esta escritura crítico-creativa, queda subsumido y siempre renovado, reinaugurado, el insondable saber de lo mítico: la decisión en Antígona, la develación en Agave, el discernimiento edípico de lo ocurrido, la voz de las Madres de la Plaza frente al asesinato de sus hijos” (Confines N° 3: 29).

El saber de lo mítico, en definitiva, atañe a una conciencia que se reconoce en los conflictos de un lenguaje que remite a valores y a formas de la enunciación, a biografías e idiomas pasados. Una comunidad del sentido es posible en la tensión entre interpretaciones y en el debate de las dimensiones simbólicas y políticas en juego. Desde el espacio de la crisis, desde la historia de violencia

así como permitió fundar una memoria contra una vasta complicidad del olvido y otorgarle la auténtica dimensión trágica que tuvo, fue uno de los factores que paralelamente obturó —por aquella misma gravitación— la posibilidad de una memoria intelectual, política, teórica deslindada. Rastreada y reanimada en su propia escritura. Que buscase su capacidad de narrar lo ocurrido, desde un lugar que no fuesen los otros lugares, tampoco el de las Madres de la Plaza. Escritura que disintiese con muchas variables que por último conformaron la retórica de las Madres, que no usufructuase de ésta última como subterfugio para no revisar lo sucedido” (Confines N° 3: 30).

política hay un vocabulario que se inscribe en la escritura como forma de la memoria y de *arrasamiento* de la memoria:

El problema radica, por lo tanto, en que este conflicto de fondo, esta crisis donde no quedamos absueltos de la lengua, solo se inscribe en la escritura más ambiciosa de sentido histórico (...) en aquella reflexión sensitiva de un mundo, intelectual frente al complejo de circunstancias, estética en gran parte por su profunda preocupación por lo ético, que busca ensayar la memoria de su escritura, en la escritura insustituible de la memoria (Confines Nº 3: 30).

Advertir esto en la sintaxis de la cultura es la tarea de la crítica que debe realizar el esfuerzo de sacar la coraza que protege frente al asedio de la memoria, que mira la fijeza de las palabras en su asentamiento. Es decir, los fondos míticos y los respectivos cruces de legados discursivos que le dieron cuerpo. Por vía del discurso Casullo ve la posibilidad de una contra-reificación de los “objetos de la cultura” y, a la vez, un ejercicio metacrítico de cuestionar los propios fundamentos del análisis, una crítica que en sus escrituras *reinscribe sin sosiego a la modernidad*. Plantea una disrupción crítica de la cultura. Una cultura de la crítica histórica, y por ende una cultura crítica de la crítica. Se trata de una problemática de plantear,

en el cruce inédito de discursividades disímiles, el nuevo lugar de la memoria, las extrañas formas de la culpabilidad desde el imperio de la razón, la impotencia y ya no la plenitud de la palabra, pero palabra que recién entonces —cultural, ensayística, literariamente— se volverá plena en la angustia del nombrar. En ese ya no sólo llenarse sino también vaciarse del mundo (1998b: 19).

Con Benjamin, pero también con Rousseau, Casullo va a pensar la memoria como “lo verdaderamente originario” (y sobre sus reminiscencias religiosas trabajaremos más adelante): la memoria de un cataclismo cultural fundante que *parte mundos*. El cataclismo del desasosiego moderno que, desde sus lenguajes filosóficos, estéticos, científicos y teológicos, rozará el conflicto de la razón perdida de lo divino y el linaje crítico que Casullo rescata lo estructurará como *actualidad proveniente*:

aquella que *reencuentra los datos* en el presente y se proyecta como crítica a las lenguas críticas modernas y su relación con la vida. Esa es la dramaticidad reflexiva que en Rousseau convoca al pensar: no al *lleno* del presente, a la opacidad de lo real apresado en los poderes históricos, situados, lingüísticos, sino a las herencias para pensar lo nuevo. Rousseau va en busca del desierto en el mundo, esa otra Lisboa del desierto, aunque ya no como fábula geográfica. Sí como contra-tiempo, como in-disposición del tiempo, como lectura (de la sociedad y sus retóricas) no confortable para las previsiones consumidas por la época. El desierto es *vaciado* del mundo instituido en sus instituciones. Es entre tiempos, donde sólo el pensar crítico cree retener los signos y los sentidos engarzadores (1998b: 32).

También con Lukács pensará la noción de vivir el desasosiego, desde ideales desolados en tanto descubrimiento de una clave en la opacidad. Una teoría crítica en la que el húngaro opondrá al ejercicio del olvido, a la ausencia de palabras en las palabras una memoria como “la gran lucidez”: “Memoria como lo difícil decible, como las historias que tuvieron lugar: como *religare* que vuelve a atar la infinitud del pasado, para que alguna vez pueda ser, por primera vez, a los ojos de los hombres” (1998b: 40).

En la figura de las Madres, por ejemplo, Casullo piensa una voz por los desaparecidos, por sus hijos que se alza entonces como palabra trágica porque ya no es posible resolución alguna de esa historia fatalizada ni tendrá formas de reinscripción en el porvenir de lo histórico. Y Lukács le aportará en esta senda la idea de que esa voz detiene la historia, la interrumpe éticamente para siempre en el desciframiento de que *el futuro es ahora solo lo antiguo*, lo que se desprendió de todo transcurso, el tiempo humano finalizado.

La estetización reflexiva

Casullo acompaña una idea de Castoriadis respecto a una transformación de la narración de la historia que, además de destruir la función crítica instala una especie de compactación interpretativa donde información e investigación se funden y las leyes de la historia son sustituidas por los fundamentos discursivos de los discursos. Es decir que no hay en su pensamiento una entronización del puro discurso en la medida en que no se arraigue al proceso histórico. Por eso la insistencia en una idea de memoria de la escritura que como conciencia reflexiva está obligada a desincronizarse de su espíritu de época y los poderes lingüísticos reificadores que lo contienen. También obligada a pensar cómo las estéticas son convocadas por cierta gramática estetizante.

La falta de discriminación entre una cultura de lo trascendente y la producción tecnocultural se cristaliza en retóricas brutalizadas por la prensa masiva y un vaciamiento del lenguaje que profana el sentido entre palabra-mundo-memoria. Esta amenaza se concreta, específicamente en los estudios culturales, como estetización delineada por diferentes crisis y reconversiones discursivas políticas, ideológicas, teóricas:

Todo ello en equívoca urdimbre con caminos filosóficos y teórico-literarios posmetafísicos, que de distintas formas coincidieron en desacralizar la relación de la palabra con las cosas y el mundo: en liberar los sentidos de posibles presencias trascendentes. Pasaje científico-social: desde, las utopías históricas, al desmontaje de los dispositivos del lenguaje. Sobre un mapa deshecho, los estudios culturales expresan un tiempo del pensamiento donde el dilema del lenguaje y sus juegos, de la representación y sus esgrimas, suple el antiguo preguntarse por la verdad/falsedad de lo real/irreal. Y donde el acontecer del arte, leído moderna, nietzscheanamente —pero sin carga trágica perturbadora— en clave posmetafísica liviana, aporta mucho más que otros caminos del conocer a la presente constitución lingüística de la verdad. Podemos aventurar, entonces, un horizonte de comprensibilidad estetizado. Se transita desde la opacidad de los hechos (y los peligros metadiscursivos) al múltiple transparentarse y resignificarse de la representación de la historia: de sus sujetos, de sus ordenamientos de relatos a relatos (1998b: 51).

Para Casullo esta estetización reflexiva se sustenta en una espectacularización de la sociedad a través de “poderes comunicacionales” y “mediatizaciones sin confines” que homologan las esferas interpretativas de los discursos, que los convierten en “escenografías discursivas”. Pero todo esto ocurre sobre un encuadre de tiempo histórico que veía estallado y permanentemente reversionado de manera fragmentaria y discontinua. Con una particular inversión: no es la historia la que se espectaculariza (“mitología por excelencia de la modernidad”) sino el espectáculo (“diseño cultural de tecno-estetizaciones, citas, homenajes, efemérides, biografías”) el que se historiza³⁴.

³⁴ En este sentido también pensó a un modo del cine documental que pretendía inscribir la “escena real”, que buscaba hacer coincidir lo impresentable con su presencia, lo inenarrable con su narración: “No son textos investigativos ni ensayos críticos que relatan siempre después, que no ingresan nunca para atrapar *de verdad* a aquel pasado innominable. El film carga inmediatamente con la gastronomía del ver, con lo inconcebible de ver lo que nunca se vio, lo que nunca se ve. Ver lo siniestro invisible desde una técnica que *registra la vida cierta*, también la muerte cierta, que vence al testimonio siempre tardío de la memoria humana del testigo, que rompe los tiempos, que vuelve a un único tiempo, el de las imágenes fotográficas donde siempre es presente: superficie video del movimiento que no tiene atrás o adelante en el tiempo, sino un impertérito ahora. El film mira, siempre está mirando ahora. Quiebra, vence entonces contra el velo infranqueable, lingüístico, del asesinato, del mal, detrás del cual queda sin imagen la muerte genocida. Velo detrás del cual la muerte no reaparece en su inutilidad macabra, no re-acontece. No se hace verídicamente otra vez *presente*, palpable, Porque lo funesto se cumple y antecede a toda narratividad que trágicamente lo cuenta como ya perdido o lo cuida de las imágenes procaces. Desde su ser literario, el mal pareciera estar y a la vez sustraerse a la testificación de las palabras (...) El decir en su retraso, en su velar, en su ser siempre la palabra de un mundo ya ausente, también convierte lo infausto en memoria inalcanzable y por eso siempre solicitada de un lenguaje otro, íntimo, iniciante. En cambio, es como si el ver fílmico nos llevase a un mundo desnudo, inauditamente escénico, sin palabras tapiadoras, sin palabras *interesadas* en mediar desde la densidad de una autoría impotente, siempre inconclusa”. (2004b: 66). No hay palabras tapiadoras porque son las imágenes, los cuerpos los que relatan, en una estética de la historia que se deshace a sí misma: “Como en el tradicional código de la industria hollywoodense: son los cuerpos en permanente en acción y no los mundos de ideas los que narran la historia” (2004b: 62).

En la figura del sujeto burgués perdido y añorado encuentra, en este sentido, un relato “escénico literario”. En palabras de Casullo, una “narración mítica en el seno de la propia teoría, frente a la cual la actividad teórica no termina de dar cuenta, pero que le permite un sustento primordial: un *haber sido de la historia* para la consecuente emergencia de la promesa crítica explicativa” (1998b: 67). Como si la teoría moderna fundara una especulación frente al siempre regresante “lenguaje mítico de la representación”. El estudio cultural así pensado, que para Casullo rehusó de pensar claramente los mitos sustentadores de la modernización cultural, necesita bucear en la novedad de su lenguaje las formas en las que incidió y al mismo tiempo fugó de la modernización la presencia de dicho relato.

Aquella figura del sujeto burgués³⁵, esa subjetividad perdida que también indagó con la noción de la revolución como pasado anuncia esta suerte de fracaso cultural y a la vez “mítico lugar de un reencuentro”. En la crítica casulliana, desde la extinción del narrador en Benjamin hasta la búsqueda freudiana, los arcanos de Nietzsche, Weber y Adorno: todas son figuras que afianzan una narrativa del burgués atrapado en la gran pérdida de la modernización. Una modernización, en tanto escena dramático-literaria que funda lo teórico-cultural, y, a su vez, afecta radicalmente a esta subjetividad:

Figuras como la del burgués fenecido, composiciones silábicas que iluminan la cuestión de la historia, presuponiendo que en su enunciación persiste indecible, lo fatalmente postergado en

También en una reflexión sobre el archivo adjunta una idea similar: “En muchos documentales de los últimos años sobre la violencia armada de los 70, la propuesta filmica es que la obra sea presidida por el relato del testigo en la actualidad, sin casi aportes de archivos consecuentes sobre aquella época. Una estética que muestra la palabra en su nuda narración representativa, y a la vez una cultura histórica que ha hecho desaparecer toda imagen de los espejos de la historia. Esta también es una propuesta de arte, y no una *falla* de medios, de la memoria en la Argentina. Su despojo. Ambas circunstancias estéticas hablan de nosotros, documentados/indocumentados” (La Biblioteca N° 1: 19).

³⁵ Casullo pensará también esta figura respecto del concepto de modernización, en su relación latinoamericana y sus respectivas traducciones, sobre el otro protagonista del hecho mítico: el nuevo burgués homicida: “En América latina, el burgués modernizador en sus diversos tipos, aparentaría ya formar parte de un humus sin tragedia. Modernización y sujeto se implantarían con la ausencia de aquel duelo previo. El burgués terrateniente, el comerciante, el militar, el burgués intelectual y militante de las revoluciones emancipadoras independentistas, y aun el sueño del inmigrante por acceder a una burguesidad cierta, ratificarían este dato. La travesía atlántica de la modernización (y del drama de identidades del burgués) pareciera romper en nuestros lares con aquella narrativa mítica. No obstante hace su reingreso, como momento de originalidad traductora por ejemplo en el caso argentino, en distintos niveles discursivos. En la literatura ensayística de índole cultural y política, encontraremos en la escritura que va desde Sarmiento a Martínez Estrada, Scalabrini Ortiz y Juan Perón, el contradictorio protagonismo de la europeidad urbano-burguesa, que en sus utopías, críticas y esperas asimilan un claro fondo filosófico del linaje de lo burgués clásico, atravesado en nuestro caso por los dramas de la vastedad, el retraso, la barbarie o un lugar entre las naciones de posguerra con que se expresa lo moderno argentino” (1998b: 83).

cada presente de la escritura. Sólo la palabra literaria puede admitir ese secreto, ese pacto indeciso entre mundo, teoría y representación. Podría definirse también el suelo moderno como esa búsqueda por escapar de la médula trágica del conocimiento, para terminar consagrándolo en la negación de su sombra (1998b: 85).

Frente a esta recontextualización de “las condiciones del presente”, donde el sujeto estetizado de masas no encuentra remisión a ningún fondo humanístico Casullo opone la idea de un *subsuelo mítico* metafísico que la razón moderna hereda y re proyecta:

La moderna conciencia desdichada, en su crítica a la crítica, o en sus viajes hacia *lo otro* de la razón dominante fue sedimentando a la manera de “un subsuelo de teorías”, un núcleo mítico argumentativo para pensar la resistencia de sentidos al presente (ese presente abrumado de signos), no ya a partir de alusiones a edades de oro perdidas, sino desde la figura de la amenaza, entendida ésta como cumplimiento invertido, y por ende catastrófico, de la promesa” (1998b: 58).

Un abordaje cultural que no concilie con la cultura instituida, “progresada”, vencedora, que ofrece “todas las palabras para explicar el mundo” sería un teorizar crítico contra histórico para hacer presente lo irracional, la injusticia, la memoria de las víctimas³⁶. En contraposición a esa intención Casullo señala un año después en el cuarto número de *Confinés* una deshabitación intelectual de narraciones que por primera vez debieron componer los años sesenta y setenta como historia y *no estuvieron*, lo cual estableció desde esta perspectiva una suerte de *modus operandi* de la crítica, donde los nuevos objetos de estudio normalizaron en definitiva un *flotamiento intelectual* sin una cabal introspección del pasado. Lo que consideró la “propia deserción de contar sobre los 60 y 70” en Argentina tenía correspondencia a una *situación* de la historia reflexiva, de la teoría que no lograba ensayar una aproximación a los procesos en tanto desrealización de la crítica histórico cultural desde sus propios recorridos asumidos que la desentendieron curiosamente de la carga del pasado inmediato.

Ese umbral de *autocercioramiento* demandaba que en la actualidad se pudiera percibir su trayecto biográfico analizándolo en los condicionamientos del presente:

³⁶ En *Las cuestiones*, Casullo pensó con Walter Benjamin que, en tanto disputa teórica, la víctima o la derrota quedan siempre sin voz, sin relato propio, sin pasado. “Nada las vuelve historiográficamente inteligibles para el presente, sólo una constelación violentadora y a contrapelo sobre ese pasado salva su sentido contra lo ya homogéneamente sentenciado o simplemente neutralizado narrativamente” (2007: 233).

Llevarla a pensarse en este sitio del medio, el de su desamparo, donde la crítica puede reconocer el caudal constitutivo de sus narraciones ausentes, su abandono de sí misma en aquello. Donde logre traspasar los perfiles familiares de su praxis, los que le otorgan los *nuevos materiales* de época, para ponerlos entonces en cuestión. Umbral donde consiga ubicar bajo sospecha los modos de interpretación de un tiempo social, el nuestro, reconociendo las desinterpretaciones intelectuales que ejercen esos modos, y las discursividades de distinta índole que edifican, por angustia histórica, fronteras a la crítica (Confines N° 4:7).

La aparición del relato y la ausencia de la palabra

Pensó Casullo allá por 1997 que de diversas maneras comenzaban a develarse distintas instrumentaciones discursivas, variables de tramas y operatorias de palabras y silencios que habían reanudado la vida política del país desde el regreso de la democracia. Desde dispositivos que intervenían en el campo cultural como el mercado editorial, el cine y cierto periodismo cultural reaparecía para una conciencia social si no más preparada obligadamente receptora:

Fenómeno que más allá que termine siendo embalado en las variables del consumo *biográfico*, fugaces modas nostalgia, museística de la revolución, o simple casillero comercial a atender, pone en evidencia la *aparición* de un relato que desde el campo cultural reflexivo fue casi desconsiderado, o cuando no lo fue resultó tan escaso su aporte intelectual que no pudo distinguirse del propio olvido de época. Esto último, creo, es tema relevante y que incumbe al pensamiento político intelectual sobre las presentes circunstancias. La ausencia de la palabra, las palabras que silenciaron este pasado inmediato, también resulta una cuestión esencial para entender el hoy político, cultural e intelectual que nos circunda (Confines N° 4: 8).

En “La nueva espiritualidad virtual”, un artículo publicado en 1999, Casullo consolida esta idea al referirse al campo reflexivo de fines de siglo que “ya no vuelve a *viejas cuestiones* políticas, filosóficas, teórico críticas y teológicas”, porque además no sabría cómo “metodologizarlas” en la simplificación argumentativa de la era comunicacional y renuente a toda memoria que regrese fantasmas a la idea.

El problema remitía nuevamente a la congestión de un pasado que para Casullo no conseguía ser contado ni discutido e implicaba exponer una ausencia y a olvidar su falta como si ya estuviera saldado. Incluso en armados teóricos sobre las “crisis de representaciones” percibía que tampoco se pensaba desde el acontecimiento de un relato pendiente sobre los 60 y 70. Y esa ausencia él parecía vivenciarla más intensamente justamente por la intensidad con que consideraba que el proyecto político de la historia se había desarrollado desde un compromiso político muy activo. Herencias y

lenguajes (como vimos con la noción de revolución) incrementaban este caudal agigantando la encrucijada de aquellos años no solamente en función de cómo aparecía y era relatada esa historia política sino cómo se procesaba la ausencia, el vacío biográfico en la comprensión de lo actual:

Cómo, entre otras cosas, pero fundamentalmente en esta, se estructuró un tiempo cultural democrático en la *desaparición* de gran parte de un pasado reciente, y cómo sobre esa memoria extinguida, suplantada (donde cada discursividad que la aludía la eludía) operaron las presentes políticas de la historia que hoy nos atraviesan. La desaparición de un pasado como desaparición de un tiempo en el tiempo de una conciencia social, ese estado de afasia generalizada como piensa el historiador de la cultura Franco Rella, en nuestro caso puede ser explicado de distintas maneras justificatorias en términos políticos, ideológicos, psicológicos, en cuanto a haber transformado a una historia en lo indecible (Confines N° 4: 9).

No obstante, con la idea de “des-escenificación” de una dominante cultural Casullo insistía en que la ausencia de un pensar crítico no podía quedar absuelta en esta desaparición de la historia, porque es precisamente el esfuerzo de ese pensar el que tiende a eludir las escenificaciones discursivas totalizantes. Cómo gestionar la memoria debía enfrentarse a una “banalización del bien”, es decir a una escritura crítica que se distanciara del pasado “hacia el pasado”.

El lugar de la crítica es esa carga potencial develadora, una des-escenificación asumida o no por la palabra interpelante. Es el sitio que permanentemente no está disponible, debido a la propia discursividad interpretativa y victoriosa en la escena. Sitio que en todo caso funda ese nietzscheano *yo solo* pretende hablar de eso. No de otra cosa. No de las mismas cosas. Hablar críticamente de lo que llama *esa especie de cultura, esa especie de crítica, esa impronta uniforme de sí misma* que nos delinea. Podría argumentarse para la cuestión de los años 60 y 70 que el espacio de la crítica siempre se asienta en su no disponibilidad social, en su necesidad de aparecer más allá de la palabra y la escena que nos porta, porque en realidad sus *objetos* son los indecibles sustratos que la contienen precisamente en tanto *escena* y *palabras* políticas, científicas, estéticas, informativas. Entenderlo entonces como itinerario de la crítica sobre una cultura nacional presente, y entenderlo desde ese extremo mirar adorniano deshabitado de complicidad, en cuanto a que llegadas ciertas circunstancias de omisiones flagrantes, entonces *el todo es lo que es falso*. Lo que no implica un nuevo *armado político* del decir, sino su antípoda, una política de argumentaciones sobre el armado de nuestras escrituras (Confines N° 4:11).

En este sentido la crítica funcionaba para Casullo como un itinerario que se proyectaba hacia atrás y hacia adelante, en la que se construía lo dicho, lo no dicho y lo indecible. *Inscribir palabra sobre la arqueología de lo inmediato* y en relación a la propia historia. “El vikingo de la verdad”, como llamaría Ezequiel Martínez Estrada a Nietzsche, servía de figura en el pensamiento casulliano para entender la soledad de la crítica que ni heroica ni martirizada se debía colocar de esa manera con la des-escenificación. El *yo solo* de Casullo, vía Nietzsche, expresa la enunciación crítica genealógica del

presente cultural y político que le abría al pensador argentino y a su generación en las propias palabras “siempre anacrónicas a un presente” en el debate de lo que no había tenido debate. O al menos no de una manera que destrabe la palabra que lo narre.

Desde esta mirada, la importancia no estaría en una “reconstrucción del pasado” a partir de lo que *debería haber ocurrido* sino en una escritura de la historia que pensara las palabras que sostuvieron *eso que sí ocurrió*. Un gesto que pensaba con Benjamin:

No se trata para el teórico alemán de una fórmula en la cual el pasado arroje su luz mítica sobre el presente, ni el presente su luz neomítica sobre el pasado, sino del acontecimiento de pensar la historia cuando lo que fue entra en constelación con el ahora, se hace presente por irresuelto. Recién en esto *que nos pasa* nace la realización potencial de ese pasado, no ya para distanciarlo con la inutilidad de su reivindicación o su condena —es decir, memorialmente— sino *como aquel impulso crítico y peligroso, base de toda lectura*, a contramarcha de las diversas ofertas en pro o en contra que lo petrifican. Impulso crítico, peligroso, que ilumina ese pasado como cifra en la tragedia del presente (Confines N° 4:13).

Benjamin se sitúa en este pensamiento de los mitos en la medida en que percibe cierto uso historiográfico que deja de traer a presente el pasado o lo piensa siempre dentro de los cánones de época que someten a la memoria a otra forma del olvido. “¿Cuál es el principio de un relato?”, se pregunta Casullo en este texto y con ello apela a su crónica social propia, también en el trazo de las Madres³⁷, la que encontró el lugar, el espacio, el tiempo, el quiebre discursivo para querellar también las políticas de la memoria que se sucedieron³⁸:

Un relato de memoria y referencias propias, intransferibles en sus sentidos históricos particulares, proyectado a escapar probablemente de las discursividades dominantes que legislaron sobre aquella historia de los 60 y 70. Relato en ciernes que toda generación en su individualizarse como tal, en el grabar su huella de disconformidad social, construye en las afueras de las memorias ajenas, para recién poder habilitarlas, escucharlas, dialogar con esas otras: para renovar las interpretaciones ahora desde su propia historia (Confines N° 4:17).

³⁷ “Las Madres de la Plaza, testigo de lo que nadie pudo ser testigo (solo el verdugo) inmersas en el sangriento cenagal de nuestra historia militar contemporánea, reponen a miles de años de su inaudita existencia aquel eco de la lengua del mito *de haberlo visto todo*, de *saberlo todo*, pero trágicamente, como narración que ya carece de anclaje histórico. Paralizando la historia ahí donde ni palabra ni escritura ni política pueden nada, para dejar constancia de lo olvidado —la altura de lo humano— como presencia de lo sagrado cuando ésta verifica trágicamente su ausencia. A lo largo de la dictadura y en el período democrático el incommensurable campo simbólico que gestó las palabras de las Madres como memoria y denuncia de lo acontecido fue cobrando la envergadura de una interpretación de la historia” (Confines N° 4: 24).

³⁸ Particularmente Casullo piensa en la política de la memoria del alfonsinismo, observando su “reposición” de un pasado y el *grado cero* como modo de comprender el presente, como analizaremos con más detalle en un próximo capítulo.

En el intenso ahora

La pregunta por el principio del relato es la pregunta sobre la extinción de las historias en “la historia” relatada, del pasado en “los pasados”, sobre la modalidad de un relato donde lo único que está ausente es la historia. En el libro sobre la París del '68, refiriéndose a la significación que la toma de la Bastilla había tenido en las revueltas estudiantiles, Casullo ensaya la noción de que la historia de las ideas (en este caso las de Rousseau, las de Voltaire) es lo que realmente existe porque solo estas escrituras le dan sentido a los relatos que cuentan, que engarzan y se inscriben en la historia (desprendiéndose también de otros pasados) y sin ellos los acontecimientos corren el riesgo de quedar encerrados en sí mismos³⁹. En definitiva, escribir sobre lo que sobrevive el tiempo decide una lectura de la historia, saca a los hechos de ser objetos muertos:

³⁹ La preferencia por la historia de las ideas, también pensado como relato escénico literario, se hace patente en este proyecto sobre el mayo francés: “Este libro es una travesía que no había hecho nunca de tal manera, con esos puertos de páginas, persiguiendo o alejándome, no lo sé, del 68. Prefiero contar historias de las ideas, de las palabras finalmente, como escribir una novela: una imagen del principio, otras que calculo en el final, y en el medio esa lenta invención que nunca escapa al vértigo de estar parado en la nada, hojas en blanco, hojas escritas: esa construcción que también hice con Mayo del 68 a medida que ubicaba o se me hacían presentes, en los estantes, libros olvidados. Sintiendo tal vez lo que sintió Heller, que en ese peregrinar a destiempo por las escrituras, las historias no cierran, no acaban. Son un perpetuo malentendido entre sombras de la realidad y libros en la sombra de los estantes, llegando, aunque uno mismo reconozca y ponga los epitafios de que Mayo del 68 fue hace tiempo y allá quedó con sus días” (1998a: 131).

En *La comunidad revocada*, Nancy cuando analiza a Blanchot en relación al mayo francés (al que piensa que se ofrece como una *utopía inmediatamente realizada*) también utiliza como clave la cuestión de la memoria: “Es también en la memoria donde puede abrirse lo inmemorial, como ese corazón de “el acontecimiento” sobre el que uno debe preguntarse “¿es que eso había tenido lugar?”. Así, puede entrarse en el recuerdo de mayo del '68 como en una memoria capaz de abrirse a lo inmemorial, a eso, como ya ha sido dicho, que tiene lugar sustrayéndose a la presencia. De ese momento de historia puede hacerse un testimonio no más testificable, a fin de cuentas, que el de un relato literario (un mito, en suma)” (Nancy, 2016: 80).

Respecto a la idea *anacrónica* de trabajar la escritura a destiempo, también con Barthes, Casullo ubicaba la tarea intelectual en ese sueño de *plasmear la inactualidad de un asunto*: un destiempo explicativo, *una palabra que nadie en verdad demanda*, es decir, realizar un texto que vuelva a discutir los tiempos al actual presente. En este sentido, Forster sostiene que aquí reside una de las claves del modo de pensar y de interrogar propio del trabajo intelectual de Casullo: “En él se trataba, casi siempre, no de adaptar las ideas al *clima de época* sino, por el contrario, lo significativo comenzaba cuando lograba hacer saltar el sentido común dominante y eso implicaba interrumpir los discursos que suelen circular entre nosotros abriendo otra dimensión del preguntar que no se correspondiese con lo unánimemente aceptado. La idea misma de *lo inactual*, de lo *fuera de tiempo*, de lo *a deshora*, de lo *anacrónico*, recorrió como un hilo dorado toda su escritura una vez que no pudo sino iniciar el proceso, de desgarramiento e inquietud, que lo llevó a deconstruir, con severidad conceptual, el largo relato de la revolución en el que tan profunda y decisivamente se involucró” (Forster, 2013: 139).

Nada puede quedar de una historia si no la inventamos en cada escritura, si no la forzamos a ser por primera vez. Si no fabulamos previamente que algo debe quedar de ella y entonces ella será la utópica ensoñación por venir en el tiempo. Nada quedó y todo quedó de ese pasado hasta el momento en que lo intervenimos, hasta que decidimos ser consecuentes con una cultura moderna que muchas veces y desde un pensar iluminante buscó su historia como el arcano de un tiempo sin dios, para dar con la respuesta más difícil en términos de crítica, el porqué del presente (1998a: 16).

El propio ensayo sobre París representa, dentro de esta concepción, un intento por reabrir las fisuras con palabras que se deslinden de una historiografía tranquilizadora y que habilite comprensiones incompletas. Lo *relampagueante* del Mayo está dado por su fugacidad en la inscripción, por la intensidad con la que parece haber sido vivido ese presente⁴⁰. Aquí vemos tal vez el germen de la idea de una “escritura destituyente” que sería clave en el futuro del pensamiento casulliano, desde la lectura de un Barthes que, como él, había sido testigo de las revueltas estudiantiles:

A Barthes se lo venía leyendo como crítico de la cultura y sus mitos, analista literario pero sobre todo como compaginador del saber semiótico. Compartí su idea de que la de Mayo fue una escritura desprevenida que pareció tomar conciencia de que, a la postre, sería esencialmente eso: ella. Anunciar una edad todavía velada desde afuera de los claustros y destinada a quebrar el orden de los discursos, a soliviantar el peso de las gramáticas políticas, educativas, periodísticas y académicas sobrevivientes del siglo XIX, que las mismas izquierdas tanto habían reverenciado. París fue ese resto cuantioso, pero resto al fin, de lo que quedaba para la crítica de lo graficado en letras. Paralelo al adoquín, a la toma de la Sorbonne, a la ciudad invadida y partida por esa extraña frontera, el Barrio Latino irrumpió el acontecer de esa escritura repentina, con la novedad de lo viejo y subyugada de sí misma (1998a: 25).

Se trata de una “escritura destituyente” que, en esta lectura barthesiana de Casullo, iba en contra de los que consideraban la palabra como una actividad ilusoria, que la tomó en su desuso (pero que

⁴⁰ En “El ángel de la barricada. La memoria en la encrucijada del presente. El problema de la justicia”, un artículo de la Revista Haroldo, Diego Tatián refiere a este asunto, leyendo el film *No intenso agora* (João Moreira Salles, 2017) con Casullo: “En las primeras páginas de un libro sobre Mayo del 68 escrito por encargo en Buenos Aires en mayo del 98, Nicolás Casullo se proponía hacer “un recorrido reflexivo inverso” al de la nostalgia, “absolutamente seguros –escribió allí... de que la gran producción filmica sobre el 68 con millonarios presupuestos nos está esperando en cualquier recodo del fin del milenio...” Esa “gran producción filmica”, que Casullo adjudicaba a la “tonalidad rememorante del mercado” en la “edad de las evocaciones”, nada tenía que ver con la memoria como “tradición” y como “fuente”, y sí con su estropicio. A contramano de esa previsión, el film (...) transita otro registro: ensaya una interrogación sobre las imágenes y la vida de las imágenes, sobre lo que se ve y lo que se oculta, sobre la melancolía, sobre el tiempo, sobre las rebeliones, sobre el apetito de orden que alojan las sociedades en lo más profundo de sí, sobre el diezmo que el porvenir les cobra a quienes viven el presente con “intensidad”, sobre la dificultad de sobrevivir a la intensidad y, en fin, sobre la felicidad. Una interrogación, sobre todo, acerca de la felicidad y su pérdida” (Revista Haroldo, 12 de junio de 2019).

evidentemente aún servía para de alguna forma invertir los rumbos ideológicos o hacer escuchable lo que sucede) y trató de reponerla justo en el medio del estallido y creciente progreso de las lógicas mediáticas de la televisión y la publicidad. Momento escritural, dice Casullo, como la toma del Palacio de Invierno, pero que se sintió más cultural que social. La inscripción de una *palabra desencadenada*, la *violencia de la escritura* y otros sintagmas que refiere Barthes son cuestionados a treinta años de los hechos en el carácter finalmente *desnarrador* que para Casullo tomaron los acontecimientos:

El signo de este otro lenguaje, concomitante con la revalorización extrema de la palabra, actuó en Mayo como una narración desnarradora. O, también podría aventurarse, posnarradora, en tanto aspiraba a una ruptura rotunda ya no solo con las representaciones dominantes de una historia, sino con los pactos de potestad de sus sujetos enfrentados. Era el todo *representativo*, parafraseando a Adorno, lo que había concluido como miseria de la historia. Por lo tanto, era al espacio intocable del poder de los discursos legitimadores hacia donde apuntaba la crítica. Esa napa que la racionalidad moderna nunca destapó, por cuanto el mundo, políticamente, había sido siempre aquello dificultoso de aprehender desde sus envilecidas representaciones, pero nunca, como postuló y destiló el 68, solo una realidad de frágiles representaciones (1998a: 41).

Como fuera, el Mayo parisino expuso desde esta lectura una lógica que necesitaba ordenar las políticas de las palabras y campos de racionalidad en la emergencia de una enunciación violentadora, es decir una disparidad con las discursividades que instituyen y que Casullo pudo comparar o traducir con otro mayo, el de 1973, en Argentina, con la liberación de presos políticos en el también fugaz gobierno de Cámpora:

también en América latina y en nuestro país, el tiempo de las juventudes revolucionarias se planteó estratégicamente la lucha discursiva (sobre el pasado fundamentalmente), como paso decisivo de su accionar y despliegue. Una suerte de reinención *lingüística*, de revisión de las secuencias, de las lógicas e interpretaciones de la historia como palabra realumbradora que jaqueó procederes de la derecha y de la izquierda, con su crítica a la opresión del régimen liberal y a la traición a la revolución popular (1998a: 44).

Como “*N. de T.*” Casullo aclara las distancias de su traducción⁴¹ (“Del 68 nos separarían en la Argentina, esencialmente, el terror y la muerte”) pero le encuentra una razón más trascendente (“En

⁴¹ En *Yo ya no*, María Pia López recoge casualmente una idea de Horacio González sobre la misma cuestión de la *narración desnarradora* de los tiempos dictatoriales en relación a la operatoria traductora: “1978. González piensa la dictadura a partir de una nueva situación: la desaparición del testigo, cuya figura emblemática era Julio Troxler, el que había sobrevivido —corriendo a tiempo— a los fusilamientos de José León Suárez pero no a las balas de 1975. El exterminio implica despojo y anulación de la narración: “la desaparición del testigo afecta de lleno la plenitud de los

nuestro caso fueron cuerpos y nombres, cosas y caras, lo desaparecido más acá de las escrituras. Y sin embargo, pienso, nuestra distancia precisamente intransferible recoge de manera profunda —en silencio— aquellas gramáticas abiertas por la que se da en llamar cultura del 68”). Y entre sus anotaciones del momento en que estuvo en París encuentra un sentido que termina de aunar las distancias, lo inevitable y lo asumido del texto:

Empédocles, en la poética holderlineana, no previó las circunstancias que lo dejarían huérfano de las divinidades. Tampoco entendió por qué el lenguaje de los hombres lo condenaba de pronto al suplicio de no poder dar cuenta de lo que fue. Las palabras ya no eran las mismas, pero tampoco las nuevas alcanzaban la memoria de explicar. *Habían concluido las inteligibilidades inmediatas y transparentes: llegaba ahora el tiempo de la enfermedad del olvido, de los pecados discutibles, de las hermenéuticas inciertas*. Pero vaya uno a saber por qué, heredamos la necesidad de fijar figuras, imágenes únicas —1968 por ejemplo— para sentir que algo puede soportar el símbolo: la historia y el mito. El recuerdo detenido de una escritura que se habita (1998a: 140).

Una ambigüedad de la herencia más allá de las formas de su vigencia. Ya no memoria, tradición ni fuente sino más bien *reservas narrativas*. Esa nueva estética del saber y del transmitir el pasado conjugando diversos logos, haciendo a los olvidos esenciales:

En el campo intelectual la invasión histórico-biográfica nos oferta obituarios elegantes, el mutismo de toda resonancia: otra forma de no tratar la historia de las ideas, en lo que ellas tienen de más precioso y formador del espíritu. La historia se nos aparece así como algo cancelado, pero no porque lo que contiene haya perdido vigencia, sentido, sino porque además se la *re-construye* desde ideologismos investigativos que tienen que dar cuenta de las reglas de su campo (...) La historia, pienso, como la filosofía, como el arte, carece totalmente de sentido si no se la interroga y se la expone desde esa callada zozobra del presente que rompa con su *ilustración*, con la sola erudición del especialista. Solo es materia inerte, mansedumbre de textos revisados, en la defección del que los trata, en lo devenido rutina legitimada, en lo político vaciado de interés (1998a: 146).

Pero la intervención en la historia queda siempre para ser pensada, transmitida, repuesta en la experiencia y la memoria de los hombres. *La historia de las ideas no es una historia, son piolines invisibles*. Esos piolines no se ven, no son nada hasta que el narrador cuenta la historia, los usa para armar siempre *por primera vez* y considera que *debe contarla*:

lenguajes sociales. Es una herida fundamental en la lengua". El poder concentracionario opera con eufemismos que son, y quieren ser, transparentes. Dice enfrentamientos o fugas y todos comprenden de qué se trata. Por eso, "la democracia narrativa ha sido reemplazada por el habla temerosa inspirada en la razón invisible. El testigo ha sido reemplazado por el traductor. Somos un pueblo de silenciosos traductores" (López, 2016: 47).

La historia de las ideas, ese fino hilo que la distingue de las ideas en las historia, no se abroqueló en *su día* donde existirían testigos, si pensamos que son esas tramas de ideas, y únicamente ellas con todo auestas, las que nos devolverán ese día, esa época. Barthes, Sartre, Marcuse, Foucault, Althusser, Aricó, Del Barco no nos contaron una historia, trabajaron aquel tapiz de ideas que proponen a las cosas y a los hechos como historia, para recién vislumbrarle sus destellos y miserias. Podría decirse, la otra *historia* por detrás de esta historia es imposible, porque ya no está tampoco *allá*, yace entre los insomnios de palabras, donde recién adquiere estatura, sentido, la posibilidad de querellar, de ser. Son las voces que la construyeron desde la precipitación, credos, equívocos, alumbramientos y distancias críticas las que nos traen los hechos como hechos, el corpus documental en sí mismo (...) Ésta por lo tanto es la historia que no existió, creo, la que acabo de inventar con la ayuda de algunos libros con polvo de los estantes más altos (1998a: 150).

Casullo entendía que toda intervención sobre la historia era una manera de esclarecer y criticar cada presente que intenta relatarlo. El cuestionamiento a lo culturalmente dominante, a los criterios legitimados, al estado de las cosas, podía ser comprendido desde la extensa crónica de las obras de arte, de sus lenguajes creadores pero, sobre todo se trataba de comprender cómo se plantearon como experiencias con respecto a la verdad, a las formas de relacionarnos con la realidad, con la memoria, con las cosas, con las maneras de valorar la vida. Es decir el arte como historia de ideas, concepciones, ideales, conductas y éticas sobre nuestro ser en el mundo.

Desde esa perspectiva trabajó, por ejemplo, con la Grecia arcaica para entender la memoria como un mundo presente bajo la potestad de los dioses, con Mnemosine, “la primera historiadora”, que no es re-construcción ni recuerdo de cómo fueron las cosas sino el presente en el pasado, el perpetuo movimiento de la palabra frente al olvido:

Lo mítico es supremo relato memorioso: recuperación del sentido extraviado, el que fijaron los dioses y se perdió. Al poeta lo guía Mnemosine, madre de las Musas, la diosa de la memoria de hermosa cabellera, hija de la Tierra y el Cielo, amante de Zeus. Mnemosine (*mnemen*, en griego, memoria, poder de conservar el pasado) es la diosa inspiradora que instituye la misión del poeta (del aedo, el vate, el bardo). El poeta entonces, además de relato que deleita, de relato que cuenta la verdad, articula profunda y plenamente su voz con la dimensión mítica religiosa originaria (2000: 40).

La idea de tender un puente entre los vivos y los muertos, también ensayada con Marx implicaba vencer al tiempo, que siempre es el tiempo de la muerte y el poeta es quien con su palabra rescata el tiempo que ha sido, lo vincula a la vida y pide a Mnemosine, la diosa que trae la anamnesis, que en ese proceso haga recordar lo que se supo en los pasados, el pasado que se hace presente. El canto, su

relato mito-poético, nace contra el tiempo que fluye, contra el tiempo de la muerte a partir de rememorar. La rememoración como autoconocimiento.

También a partir de la cifra que proponía el Barroco lo entendió como un movimiento que abandona la historia para concentrarse en un tiempo detenido: el de la iglesia. Y desde allí pensó su dilecta figura de la catástrofe⁴². Catástrofe como develación del relato falso, la evidencia del mal, la historia caída, que es exaltada desde la melancolía estética barroca que trabaja con los fragmentos y las ruinas de lo real. El mensaje redencional que leyó Benjamin:

En lo trágico clásico se hace presente el sacrificio del héroe, mudo de palabras, frente a lo mítico divino, la soledad del héroe es absoluta, el puente lingüístico con los dioses se ha roto. Es un enmudecimiento moral y expone la ambigüedad de la verdad trágica, sin embargo, el final trágico e inexorable del héroe griego decreta la victoria ética del hombre, el demoníaco orgullo de la culpa. En el drama barroco, en cambio, el héroe es un santo, un mártir, y a la vez un corruptor. En la concepción judeocristiana la muerte no es castigo, no es orgullo demoníaco: es expiación de la culpa. Para Benjamin, el drama barroco no cuenta el mito, como lo hacía lo trágico griego, sino que cuenta la historia del hombre acontecida, la historia como una sucesión ininterrumpida de catástrofes causadas por los poderes terrenales. Pero en ese contar la historia, reaparece el mito: el Poder, el Soberano, el Gobernante, la Corte (protagonistas del drama barroco) son frutos del pecado original. La historia fue siempre una catarata de catástrofe porque la culpa mítica originaria del hombre es su destino (2000: 100).

La culpa⁴³, desde el arte dramático barroco, es el mito reingresando a través de los poderes vencedores, y como explicación de la historia el teatro barroco busca secularizar dicho misterio mítico, desactivar la historia catastrófica y el mito que destina; se opone a la visión que niega que la historia puede ser lugar de redención, desde lo humano. Casullo ve en el drama barroco de Benjamin una reconstrucción teatral de la *escena* de la culpa y de la salvación, la historia entra en escena. La historia, desde esta concepción, se reabre como representación estética, lucha contra su cancelación, contra su suspensión. Se recupera la idea de lo redencional a partir de la escena.

También en el surrealismo Casullo leyó (con Adorno, pero también nuevamente con Benjamin) aportes para pensar la memoria en tanto encontraba que la permanente indagación hermenéutica de aquella vanguardia, la tarea de interpretación, traducción y comprensión de los signos, palabras,

⁴²En una entrevista titulada “El poder construye una memoria controlada”, realizada por Paula Rodríguez, aparecida en la revista *La Maga*, y publicada en el libro *Sobre la marcha: cultura y política en la Argentina*, Casullo dice: “Catástrofe: la primera catástrofe de la historia es que el hombre olvidó” (2004a: 32).

⁴³ Veremos más adelante que el concepto de culpa también será trabajado por Casullo para pensar la relación de los intelectuales latinoamericanos con la herencia europea en la historia de las ideas.

lenguas, textos, figuras e imágenes de la historia, era una tarea moderna por excelencia, en cuanto a la necesidad de preguntarle a sus textos de arte, a sus textos de cultura, a sus discursividades ordenadoras, para averiguar los mitos y claves invisibles que la estructuran⁴⁴. Desde el enfoque surrealista, se develaban los oníricos substratos míticos de, por ejemplo, las mercancías (“parlantes con todas sus formas de anular el pasado, de erradicar de la historia precisamente el problema de la historia”), que daban cuenta de la experiencia del hombre moderno, sacándolo de su significado habitual, arrancando por un momento las cosas de su fetichismo y exponía así, a la modernidad como “historia y mito” en una conjura de imágenes arcaicas, primitivas, míticas-oníricas.

La comunidad interrumpida (por la memoria)

En “Una historia de la memoria para las muertes de la Argentina” publicado en el primer semestre de 2001 Casullo peregrina esta idea de que *el futuro lleva el peso de todos nuestros pasados*. No es, pues, indiferente, saber de cuántas palabras olvidadas está hecho ese futuro. Afirma que la escritura no es nunca, a pesar de lo que se pueda decir, una victoria sobre la nada, sino, por el contrario, una exploración de la nada. El problema, dentro de un mundo de discursividades que nos ahorran todo riesgo intelectual, que hacen *simulacro del mundo donde estuvo el mundo*, es que la historia ya no nos interviene. Era, en definitiva, para Casullo un descubrimiento de que lo representado —la muerte— acababa su propia representación:

El presente llama todo técnicamente a silencio, por donde el historiar deshistoriza, por donde la genealogía apacigua, por donde la información desmemoriza, por donde los léxicos explicativos en verdad enmudecen a las cosas y sus nervaduras. Por donde una idea postdatada de *responsabilidad* esgrimida por los poderes políticos actantes —lenguaje identificante que subsume mercantilmente todo objeto a su lógica expositora, espectacular, lograda, consumible— bhace también del objeto *pasado* y del objeto *memoria* experiencia de nihilización (Confines N° 9-10: 15).

⁴⁴ En *Pensar entre épocas* Casullo subraya en una cita con el mismo sentido la declaración de Barthes respecto del arte literal y su indagación histórica: “creo en el arte literal (...) veo en ese arte literal el único recurso posible contra una moral “formal” (tendiente a distanciarnos del testimonio de los hechos). Veo en él la única forma de respeto posible frente a la Historia, cuyos males son remediabiles si los encaramos en su literalidad absoluta, y no como símbolos o gérmenes de una equivalencia” (2004b: 23).

Una articulación de artes del espectáculo que aglutinan todas las mediaciones en lenguajes de masas y técnicas de almacenamiento produce ese impedimento de llegar a un relato, “desde donde una comunidad puede volver a pensar su posibilidad histórica”, y está dado por la conciencia de un pasado que se distancia sin medida en imágenes deshechas, un tiempo teórico que aspira a que la memoria no interrumpa la historia:

Que la memoria, en definitiva, también se realice, se cumpla. Se eslabone al discurso rector de lo histórico. Intereses, concepciones y lógicas que buscan que la memoria de la muerte no suspenda la historia preguntándole indefinida e inoportunamente por la real inteligibilidad del futuro, indagándola una y otra vez por cuál es el sentido de lo histórico ahora. Intereses y concepciones *democráticas* que pretenden en cambio promocionar y publicitar una memoria que se adecue, que se adapte, que se conforme a respuestas finales, a mausoleos clausurantes. Postulación de una memoria que eluda preguntarse si más allá de la condena a los culpables, la comunidad nacional —el cuerpo histórico de esa comunión de suelo, gente, ideas, valores, convivencia colectiva— subsiste todavía como sentido político, de bien común (Confines N° 9-10: 19).

En este texto, nuevamente Casullo piensa en las políticas de la memoria que se funcionalizan o se resuelven en forma acabada y en cómo la comunidad es atravesada precisamente por ese proceso de interrupción. Plantea que la memoria debiera ser aquello en la Argentina de ese presente que impida la naturalización de la historia: que desmitifique las formas de dominación de la historia por las cuales ésta siempre *se sigue haciendo* pase lo que pase:

Tener por objetivo que el pasado se transforme finalmente en relato del pasado, en pasado. Que la memoria sea pura dimensión mítica: sea parte de esa "continuidad sin fin" con que la historia se traga el pasado y el pasado se traga la historia, y cierra "todo", presente y pasado, sin discontinuidad alguna. Sin quiebre, sin silencio, sin abismo infranqueable. Sin memoria que interrumpa, sin memoria que detenga e indisponga todo relato triunfante. Sin memoria que reponga lo nunca resuelto. Sin memoria que piense qué significa realmente la historia de un genocidio: cabe por lo tanto que situemos también la memoria, como pensamiento crítico, en otra coordenada que las establecidas. Como clave ensayística en confrontación con las estrategias hegemónicas que buscan el continuum, el *justo compactado histórico* de la historia mala. Clave indisputada que nos permita preguntarnos por lo que hoy, creo, atraviesa histórica, cultural y políticamente el tema de la memoria argentina sobre la violencia homicida: el hacer plena conciencia la comunidad interrumpida. La nuestra (Confines N° 9-10: 18).

El reconocimiento de esa interrupción, dice Casullo, implica

situar la memoria del terror, el cuerpo comunitario sangrante, violado, esparcido, irreunificable, involucrando en ese gesto ensayístico que va por respuestas, la larga historia que lo produjo. ¿Cuál historia? ¿Qué pasado? La memoria horadando sus propios escondites, sus formas de ser memoria, antes de pensar de qué cosas es memoria. La memoria desfondando sus propias astucias en este desemboque nacional donde se acumulan solo *pactos de poderes* represores o

descompuestos, y que expondrían, tal vez, otra memoria sacada a la luz: la improbabilidad originaria que signó a nuestra comunidad como historia sudamericana. La memoria es también un combate eternizado y siempre actualizado entre lo mítico comunitario y la literatura sin otro fundamento crítico que su ausencia de fundamento: palabra solo enraizada en lo testamentario de autores, ideas, argumentaciones sobre hechos, palabras abrazadas al irisado y siempre conjeturable universo de las deconstrucciones de la historia, cuando todavía no se llamaba de tal forma. Se trata otra vez de situarse en las huellas (Confinés N° 9-10: 20).

La comunidad así es el terreno donde la memoria se funda a sí misma. Y la literatura, hija de lo mítico (y a la vez antimítico según Casullo en el caso argentino por su incapacidad de *operar* en la comunidad), es el ensayo que hace la comunidad donde anida “otro tiempo escandido”:

Toda comunidad barrida de manera extraña por el viento y el hedor de sus tumores encuentra en la literatura, en el irremplazable ensayo de la palabra que ata muertos con vivos, la forma que asume su muerte cierta y su hipotética reencarnación en las estragantes ruinas de su biografía. Hablo de lo que hoy vivimos nosotros argentinos: ruinas sociales, ruinas políticas, ruinas dirigentes, ruinas culturales, ruinas trabajadoras, ruinas empresariales, ruinas mentales. Sabe la literatura —ése es el ademán quimérico y despiadado de su *inútil* verdad— que lo único que no le es dado a la comunidad es desaparecer. Pero sí arribar a la conciencia incierta de su muerte (Confinés N° 9-10: 21).

Si como planteaba David Viñas (que también pensó el origen literario de Argentina en la violación y muerte de *El Matadero* de Echeverría) la esencia de una literatura nacional se define por asumir una verdadera situación vital y el correlativo compromiso con esa situación, Casullo identificaba ese compromiso con la necesidad de *deshablar lo hablado*, de *desinformar lo que informa*, es decir, de mostrar que en la comunidad agonizante (así definía la situación vital de Argentina) *toda palabra está rota* y desde esa conciencia, violentar las sintaxis explicativas, destruir toda política despolitizante, reunir benjaminianamente otra vez la lengua con *la oscuridad* de los acontecimientos:

En nuestra propia oscuridad como intelectuales de palabra politizada. El presente argentino, en muchas de sus referencias centrales, pareciera exponer hoy el concreto fin político, ideológico, que sustanciaba el quid de nuestra comunidad. Y la memoria del Estado de la muerte, de la sociedad que convivió con las muertes aterradoras, es el sitio de una suerte de concentración problemática para ese ensayismo indeseable. Es el sitio de escrituras, obras, pensamiento, arte, que vivan en la insoportabilidad de su propia palabra. Que desde su trama memorística a contrapelo de la política ordenadora, diga lo que la sociedad de muchas maneras no está dispuesta a escuchar de sí misma porque no puede hacerlo (Confinés N° 9-10: 21).

Esta literatura nacional ensayística no está, para Casullo, buscado en la memoria, la cronología de los hechos históricos. En las capas míticas que cuentan la fundación comunitaria, que han racionalizado y justificado lo que de violencia y muerte, tuvo el llamado *nacimiento de una nación*. La memoria de la historia será aquello que duerme aplacado en la mítica que fundó la comunidad, lo comunitariamente nacional:

Porque es en ella, divina rememoración, donde se trasciende la condición mortal. Porque es la memoria la que compone míticamente, la que trasmite la comunidad humana. Ella, memoria, nos desprende del sin sentido, del caos, ella historiza, des-nihiliza, se eslabona como narración primera y última. O, en su recorrido inverso, memoria que también le arranca lo comunitario a lo humano. Memoria como irrupción temible que anuncia lo insoportable, que se paraliza en la escena del crimen, que detiene los cursos en la desventura y ahí, solo ahí, en la aflicción, sella la suspensión del tiempo histórico. (...) Ahí también estaríamos nosotros en este principio de siempre entre relatos que siguen matando la historia, y relatos que necesitan regresarnos comunitariamente a una historia. Comunidad o contracomunidad en el postgenocidio nacional. En definitiva, memoria que reenvía a poética sagrada, a literatura trágica, a ensayo lingüístico del mundo. A la pura palabra frente al asombro, la falta de respuesta, el malestar y la muerte (Confines Nº 9-10: 25).

El anagrama asilado

Lo *pavoroso*, la *muerte*, el *terror* son palabras que resultan nuevos territorios, inconcebibles, de la comunidad en ruinas. *Hundir las palabras en la memoria* es reencontrar el presente en la noción de comunidad que se escapa cuando quiere ser apresada desde la literatura. Una memoria que exige arribar a lo político, reconocer lo que la ordena. Casullo elige para pensar esta *comunidad póstuma* la figura mítica derrideana: “dar la muerte”, que implica la idea de que *la historia no borra nunca aquello que oculta*, sino que siempre guarda en sí el secreto de lo que encripta. En ese sentido la memoria es un anagrama asilado en el propio olvido⁴⁵. Un olvido amenazado por los nombres y el nombrar, por la construcción de otro relato desencubridor.

⁴⁵ Ricardo Forster, en su semblanza a Casullo, refiere a esta condición de la memoria: “El arte de la memoria supone la utilización recurrente, y a veces obsesiva, del bisturí del olvido. ¿Acaso no es necesario olvidar para recordar? ¿No ejercemos la tiranía de la memoria como un subterfugio para desplazar hacia lo evanescente aquello que nos interpela y nos conmueve? ¿Reivindicar la memoria no es un modo de seguir tejiendo en el telar del olvido? ¿Podemos recordar? Preguntas esenciales que involucran los modos de narrar un tiempo ido, que atraviesan con intensidad la percepción del pasado vuelto ficción. Porque de eso se trata. El pasado regresa como ficción y artilugio, su presencia-ausencia es convocada desde la lengua de la narración y en esa convocatoria ordenamos los claroscuros de nuestra biografía, la volvemos a escribir y le damos una nueva existencia. como individuos” (Forster, 2013: 145).

Lo que borra no se borra, dice Derrida. Sino que *es lo que persiste cuando el olvido*. El secreto es memoria y cuenta una historia no sabida, un pasado que contiene la tarea ensayística que no supo desandar:

Cuenta el ensayo desterrado de un mundo de palabras usadas. El secreto es el camino de lo no contado, lo que la sociedad argentina busca y rehuye saber: el camino hacia el secreto. Se trataría entonces de una tarea crítica sobre los relatos inescuchados. Una tarea, digo, sobre los campos de batallas narrativos donde deambulan las historias moribundas, erráticas y estigmatizadas de una Argentina contemporánea. Una post-tarea sobre ellas, sobre nosotros, otros, testigos. Tarea sobre las voces apagadas, malqueridas, opacas (...) Es lo que la memoria puede gestar como tiempo inédito hacia atrás y hacia adelante. Políticas de una memoria alterativa. Ensayo sobre el legado, sobre el destino que nos cita una y otra vez en cualquier palabra, gesto, escritura, clase universitaria, artículo periodístico, acto callejero. Pienso: comencemos por distinguir discurso interpretativo triunfante sobre el drama nacional, de su carga de supuesta verdad por consenso democrático. Comencemos por diferenciar discurso imposibilitado de intervención, de la maldición que persigue a los actores enunciantes (Confines N° 9-10: 33).

Desde esta perspectiva, ciertos nudos significativos de la memoria fueron encubiertos por la sociedad (desde la política, el *establishment* massmediático, la crítica cultural) y ciertas terminologías, conceptos y palabras como “Revolución”, “liberación nacional”, “insurrecciones populares”, “clase obrera”, “conciencia de lucha proletaria”, “violencia armada de resistencia”, “sindicalismo de base” se rearmaron como in-significantes, como referencias negadoras de la historia en la medida en que se demonizaron, se confundieron o se silenciaron.

La comunidad, para Casullo, pareció hacerse cargo *de manera lingüística*, teórica y culturalmente de lo que la dictadura gestó conformando un nuevo tiempo:

Tiempo de nuestras palabras, donde se expone de manera nítida, superlativa, la figura de la comunidad póstuma. Digo, por detrás del discurso de los desaparecidos en la guerra, Videla recita otro parlamento fantasmático, subyacente, sobre lo que quedó. Sobre los verdaderos *restos* a los que alude. Y ahí, en esa ciénaga de palabras derrotadas por la Argentina de la muerte, se dibuja la verdadera figura comunitaria que hoy habitamos: la que contiene todavía las formas y modos de los poderes del terror, y del terror sobreviviente en nosotros (Confines N° 9-10: 33).

En *La pregunta por el peronismo*, un artículo escrito y publicado dos años después, en 2003, Casullo insiste en la idea del secreto para pensar la memoria. Cada época, cada política, cada construcción intelectual parte de rehacer ese secreto de su actualidad. No puede entenderse, dice, el presente del peronismo, por ejemplo, sino en pertenencia y tensión con los otros peronismos, *desde el*

principio, con el caudal histórico-mítico, cultural popular que *esconde*, que *cifra* ciertas cuestiones que nos hacen comunidad.

La comunidad de la muerte

Casullo pensó una idea de comunidad que también sería su infinita *ausencia*, “lo que no termina de constituirse en su nombre, o lo que en su nombre se derrumba. Lo que finalmente se constituye para mostrar su incapacidad de serlo, lo que exige siempre un ensayo de mundo para pensarla y perseguirla” (2004b: 80). Esta es una inusual experiencia reflexiva, de sentirse habitando la expiración de lo comunitario⁴⁶ no propuesta como forma de ignorar o negar que la memoria tiende a lo

⁴⁶ Daniel Alvaro refiere que antes de la guerra mundial, Weber ya había ligado la cuestión de la muerte al problema de la comunidad: “En el capítulo VIII de *Economía y sociedad* sobre *Las comunidades políticas*, cuando habla sobre la posibilidad de que la comunidad política ejerza coacción física hacia dentro o hacia fuera, Weber afirma que es “la seriedad de la muerte la que aquí se introduce con el fin de defender eventualmente los intereses de la comunidad. Tal circunstancia introduce en la comunidad su *pathos* específico. También produce sus fundamentos emotivos permanentes”. Y llega a decir, asimismo, que “es lo único que caracteriza decisivamente la ‘conciencia de la nacionalidad’”. (Alvaro, 2015: 250).

En un sentido similar Jean-Luc Nancy vinculaba comunidad y muerte en *La pensée dérobée*: “En nombre de la comunidad, la humanidad –pero en primer lugar en Europa– dio prueba de una capacidad insospechada para destruirse. Dio esta prueba simultáneamente en el orden de la cantidad –pero a un grado en que los términos *exterminación* o *destrucción de masas* convierten los números en absolutos o en infinitos–, y en el orden de la idea o del valor, ya que desgarró la frágil nervadura del *hombre* mismo, después de todo tan reciente y cuya valía dependía también de la fragilidad” (Nancy, 2001: 115).

Y en *La comunidad inconfesable* Blanchot ya había aportado, respecto de esta relación entre comunidad y muerte, el vínculo con la obra: “Encaminada a la muerte, la comunidad no se encamina como quien se encamina a su obra (...) asume la imposibilidad de su propia inmanencia (...) Hay dos rasgos esenciales en este momento de la reflexión: 1) La comunidad no es una forma restringida de sociedad, así como tampoco tiende a la fusión comunional. 2) A diferencia de una célula social, se prohíbe hacer obra y no tienen como finalidad ningún valor de producción. ¿Para qué sirve? Para nada, si no es para hacer presente el servicio al prójimo hasta en la muerte, para que el prójimo no se pierda solitariamente, sino que se halle suplido, al mismo tiempo que le aporta al otro esta suplencia que le es procurada. La situación mortal es lo que reemplaza a la comunión” (Blanchot, 1992: 30).

Ya en coordenadas locales y *precipitados de la conciencia política desgarrada*, Tatián menciona que una multiplicidad de referencias revisten el lenguaje político con la muerte: “Una *historia linguae* de la Argentina reciente revelará diferentes maneras de presentar(se) la muerte en el habla: una en 1973, otra en 1976, otra en 1983, otra en 2004” (Tatián, 2017: 192)(alude aquí a la carta de Oscar del Barco que desencadenó la polémica agrupada bajo la expresión “No matar” en la que también participó Casullo). Incluso analizando el ensayo de Carlos Correas, escrito hacia mitad de los años ochenta, Tatián habla de cómo, a partir de un conjunto de palabras que se hallaban en el corazón del litigio político en los años 70 (revolución, guerra, terrorismo, nihilismo, tortura...), el autor identifica allí la tarea de dar cuenta del estado de la lengua y el contenido de muerte alojado en ella. Y añade más adelante: “La lengua argentina no ha salido indemne de la Esma, La Perla y los vuelos de la muerte; una espectralidad la acompaña desde entonces. Desde entonces, en la lengua, en la

contrario de la muerte, es decir, a *transmitir la ceremonia que la hace y la conforma, a recomponer lo que ha quedado inerme*.

Hay pues en esta noción un *sentido reparador* (de lo irreparable) que tendría la memoria de ese tejido histórico interrumpido por la muerte en la medida en que ella trae a través del lenguaje lo ausente como historia y refunda así nuevamente la comunidad: “Esta predisposición de sentido que cobija la memoria es la que debe, desde nuestra peripatética escritura indagadora y ensayística, experimentar para la crítica la torsión ahora de interrumpir recorridos ideológicos conciliadores desde su propia capacidad significadora. Disolver sentidos impuestos, en ese reino que va de la muerte a la justicia”⁴⁷. (2004b: 83)

La memoria es (o debería ser) para Casullo *literatura descarnada*. Y, en ese carácter, es parte de una política escritural, de un gesto ensayístico, que discute lo imposible de la comunidad, es decir que busca situar la memoria de la muerte, el cuerpo comunitario dañado en la historia que lo produjo. Más bien una *contramemoria*⁴⁸ dirá Casullo, contra lo que estamos habituados a considerar como comunidad, contra la trampa escritural, contra el idioma y el ideologismo, contra la desaparición del pasado. Contra la lógica discursiva de lo desaparecido y de lo incomprensible, aquella que absuelve a la comunidad.

Si la muerte contrae con la memoria un lazo de contemporaneidad, la memoria asume ese hilar sobre el tejido mítico comunitario, que necesita transformarse en pura constatación crítica y salir del terreno del mito que “se come un pasado en lugar de donarlo narrativamente a la comunión de lo humano”⁴⁹ (2004b: 87). Memoria como *punte laico*, político y cultural con los muertos que busca *la*

intimidad de la lengua aún por explorar, hay una gravedad. Hay un anhelo de verdad, o el anhelo de una palabra que alcance, si no a decir, al menos a entrar en sintonía con algo que ha dejado su marca en los cuerpos, en las almas, en los sueños de los que duermen” (Tatián, 2017: 197).

⁴⁷ De allí también el sentido *fatídico* de la memoria, presente en la tragedia griega. Dice Casullo en una entrevista en 2004: “Hubo una suerte de prohibición de recordar. Cuando había que recordar cosas que conmovían a los atenienses comenzó cierta prohibición de la memoria, de la fatalidad. Y eso está mucho en la tragedia griega. ¿Por qué la memoria pasa a ser fatalidad? Porque la memoria contiene la posibilidad de hacer justicia, de la venganza. Si retenés la memoria, retenés la posibilidad de la venganza, o simplemente un dolor insoportable” (2004a: 32).

⁴⁸ Así también pensó Casullo la figura de la víctima: “La memoria de la historia leída desde la víctima es, en cambio, siempre contramemoria: memoria de imágenes impedidas, podría ser llamada, como noción que reúne —en ese impedimento— la conciencia de un pasado” (2004b: 76).

⁴⁹ Lo que desde hace mucho tiempo la filosofía piensa respecto al nudo entre el lenguaje y la política como el punto de condensación a considerar para descifrar la originaria politicidad de los hombres cobra en la función narrativa el sentido

recomposición de un mundo ido en los universos de comprensión discursiva. Es, desde ya, una memoria impersonal, colectiva, en relación fundante con lo comunitario, que trasciende la condición mortal.

Esta idea de comunidad (una comunidad negativa) no puede disociarse, en el pensamiento de Casullo, de las escrituras especializadas de la actualidad, pero sobrepujándola, haciéndola rebasar. Por eso se piensa en *ensayar en la frontera* o *reflexionar en los bordes* de la comunidad, puesto que ciertas biopolíticas que son o fueron el deseo comunitario obligan a ese especie de exilio escritural que evidencia un pensar literario de la cuestión que no rearme explicativamente un mundo y que parta de la memoria literaria en su incapacidad de dar respuesta adecuada.

Así, desde la idea de Primo Levi de lo común (“los monstruos existen, pero son demasiado pocos para ser verdaderamente peligrosos: son más peligrosos los hombres comunes”), Casullo piensa el testimonio de un Videla contemporáneo a estos escritos y la inscripción en el idioma comunitario de ese testimoniar que “tranquiliza” la memoria y trastorna las responsabilidades de la comunidad:

el testimonio, de tan impactante y fuerte, parece romper el pacto comunitario, aunque termina por cumplirlo y consumarlo. Lo testimonial se vuelve apenas referencia condenatoria al jefe represor: se convierte en lugar donde “el bien” —la comunidad supuestamente rehecha— se refugia para solicitar y escuchar al dictador como relato donde el mal hablaría su antojadiza y culposa “versión”. El testimonio del privilegiado “testigo” Videla enclaustra entonces el pasado comunitario. En su impunidad narrativa, en su cinismo, en su simplismo mafioso, en su haber sido lograda la entrevista, Videla confirma lo que ya se sabe y se tiene por cierto. Ratifica un mundo político y cultural que lo condena. El testimonio, en este caso, muestra su posibilidad

de conferir sentido. Y de eso se trata el mito para Casullo. Diego Tatián lo pone en estos términos: “El lenguaje —es decir lo que ha logrado elevarse de la pura expresión sensible, pero también de ser instrumento de órdenes y obediencias— aloja una dimensión mítica no sólo porque en virtud de su secuencialidad es capaz de producir una historia con lo que hay; también por todo lo que precede, en el lenguaje, a quien habla en acto —lo que precede a todo acto de habla—; lo implícito que el hablante que cuenta una historia no domina y sin embargo transmite —o el lenguaje que usa transmite. En otros términos: nunca sabemos del todo qué decimos cuando hablamos, ni completamente cuál es el efecto en el mundo del derelicto lingüístico que producimos al manifestar significados. Debido a esa radical indeterminación, toda política, también la política contemporánea, se inscribe en el mito. A Hannah Arendt le gustaba una frase de Isaak Dinesen, que dice: “Todas las penas pueden ser soportadas, a condición de que los pongamos en un relato [o que hagamos con ellos una historia]”. La vida humana es insoportable, e inimaginable, sin un relato. Pero ese relato nunca logra su autoclausura definitiva y total sino que es permanentemente conmovido, tanto por un litigio que se libra en el lenguaje mismo a veces sin nuestra participación (un litigio entre lo dicho y lo no dicho; entre lo dicho y lo por decir, y una disputa por los significados), como por la historia, la experiencia, la irrupción imprevista de lo que no tiene nombre, lo que excede una determinada situación. Pero a esta antigua conexión entre política y lenguaje; o entre política, mito y lenguaje —que ya da de suyo mucho por pensar—, es necesario conjuntar algo más, es decir —cosa que también ha hecho la filosofía, el psicoanálisis, la literatura y la crítica literaria— pensar la relación entre el lenguaje y la muerte (o entre el lenguaje, la política y la muerte)” (Tatián, 2017: 187-188).

pero sobre todo su límite, frente a la fetichización de una época de auge de lo testimonial. El testimonio de Videla, en su verdad directa, abyecta, impide la dolorosa aparición de la verdad comunitaria. En todo caso, el testimonio exigiría desde la crítica reflexiva situar su valor indudable y a la vez su adecuación armoniosa a un tiempo cultural estetizante y falsamente moralizador. Exigiría problematizar su totémica “veracidad”, su peso como discursividad postutópica, su cotización en un tiempo capitalista rejudicializador, su infracapacidad histórica muchas veces frente a lo que pasa en la historia, su valor agregado desde el campo académico intelectual, la cosificación de una memoria en género. Videla expresa la lógica de una comunidad que la necesita así: tal como la articuló en su relato el jerarca de la dictadura. Aunque lo decisivo de su testimonio es lo primero que dice: en realidad, por debajo de lo que se le negaba —fusilar legalmente—, desliza silenciosa y tétricamente, el pacto resolutivo con la comunidad, por el cual la comunidad comienza a autoinmolarse desde el fondo oscuro de una guerra y un exterminio. En primer lugar, Videla dice eso: la idea de ese pacto subyace en las palabras del dictador como forma de filiación invisible, contracomunitaria, como madre de la muerte (2004b: 98).

El “dar la muerte” derrideano es negado por un testimonio que sólo se preocupa por qué hacer con los restos. Esos “restos” que sobreviven, denuncian y también dejan testimonio. Casullo se pregunta “¿Cómo dar a conocer los restos, bajo qué escena, con qué narración?”. La narración del terror y la muerte los sintetizó y abroqueló la historia, la redujo. Pero este testimonio *recuerda* esa síntesis brutal, de guerra. Como piensa Martín Kohan, sobre el mismo testimonio:

todas estas salvedades y autorreproches no hacen sino despejar un espacio narrativo de forma tal que la memoria que Videla entregue sea, en lo principal, nada más que una memoria de guerra. A esa memoria (como a toda memoria) se la podría interrogar acerca de sus funcionales olvidos; también se la podría confrontar con una memoria que no sea de guerra, o bien con una memoria que sí es de guerra pero es otra memoria, es decir otra memoria de esa misma guerra (Kohan, 2014: 256-257).

Justamente Casullo titula *La comunidad de la guerra* aquel apartado en el que interroga esa memoria con distintas preguntas que emergen en el conflicto de intervenciones sobre el pasado: “¿Cuál es, o cual sería, la memoria social, cultural y política de una guerra aceptada como tal?”, “Ciertas palabras caracterizadoras de un pasado, ¿portan la capacidad simbolizante como para abrir en tal sentido a un juego de significaciones y cortes rotundos con lo establecido?”, “¿Cómo asegurar a la comunidad un encuentro verídico consigo misma, un reconocimiento cierto de la índole de la tragedia padecida?”, “¿Cómo situar la clave de bóveda de los setenta?”. Todas preguntas que abordan la zona de un texto siempre inacabado que busca ensayar con el Benjamin de “El narrador”⁵⁰ (“una

⁵⁰ Como cita también Martín Kohan de *El narrador*, de Benjamin: “¿No se advirtió, durante la guerra, que la gente volvía muda del campo de batalla? No más rica en experiencias transmisibles sino más pobre” (Kohan, 2014: 159). Para

comunidad ya sin habla, sin memoria en las palabras ni palabras en la memoria”), pero también con Blanchot (“ese fondo mítico de pueblo que en su hacer no hace, que en su ilimitación queda limitado, que en su indescifrabilidad es siempre una potencia inútil”) (2004b: 117).

Para Casullo, la historia obliga, entonces, a *desmontar la historia*, a desmontar las miradas, los sitios, los textos. Esa conciencia es la que debe ensayar una teoría del pasado que carece de literatura imaginativa o inventiva. Una historia donde se pueda pensar recordando un tiempo que sobrevive en otro:

Lo fantasmal siempre es una reiteración: lo que vuelve pero no es. Una imagen sobre la imagen de una ausencia. Un tiempo exterminado que sobrevive en otro. Una mitológica sobreimpresa pero abajo, siempre debajo de las nuevas escrituras que olvidan y sepultan, pero en realidad también salvan. Las huellas estuvieron: están. Sólo sirven para estructurar la memoria del presente. Pero de eso se trata, lo más difícil, lo que hoy brilla por su ausencia en las subjetividades contestatarias y sus comentaristas (2004b: 139).

Casullo apunta en términos de tarea intelectual hacia una *resistencia del pensamiento* (contra las infinitas formas indoloras de su cancelación, de la cancelación de la historia y de la cancelación de la comunidad) que sostenga las preguntas (ya que no podrían responderse) de “¿cuál puede ser hoy la condición de una crítica intelectual?” o “¿Podemos reabrir el pathos de la historia nacional, como esa herencia imprescindible que reúne lo fatal y la esperanza de todo relato de una historia?”.

Sería retener para la crítica el pathos histórico (que para Casullo es también pathos moderno del sujeto social) las imágenes pasadas, las literaturas trucas, esa pérdida y reencuentro de una historia indecible que es justamente el trabajo sobre el desasosiego, la reflexión en el borde de esas violencias que portan los hechos y la literatura que se extravía en palabras, que se apoya en el marco de narrativas paradigmáticas que contienen sentidos míticos, sobre el agotamiento, sobre los “restos” que pueden reunir lenguaje, mundo, mítica y memoria común verificable en un pasado.

Benjamin, según Casullo, la muerte es aquello de lo que el narrador se defiende eternamente con palabras, es aquello que los textos alucinan postergar: “Frente a la amenaza, Benjamin se interroga por las palabras iluminantes. Por las palabras que debieran eslabonarse en la historia, cuando esta conjuga destino de lo finito, transmisión de las herencias y sabidurías de los escuchas; de los intérpretes. Desde esta trinidad, para Benjamin la alarma del tiempo radica en el apagarse de la espiritualidad en el hombre” (Revista de crítica cultural N° 4: 36-40).

El drama del archivo

Para Casullo este pathos histórico no puede pensarse sin los poderes que lo erigen. El olvido impuesto desde el poder, en la medida en que este construye un tipo de memoria regulada y que impide memorias descontroladas, parece convocar a las violencias que portaban los hechos del pasado⁵¹:

La memoria siempre contiene, desde el plano de los poderes, ese elemento inadecuado. Entonces se la lleva a otro plano. En nuestro caso, por ejemplo, en vez de liberar la memoria se la ha llevado en algunos casos a una teologización. Desde el punto de vista judeo-cristiano también es fundamental cuando Yavé, el Dios Jehová, plantea "no olvidarás". Ahí aparece el olvido como condena. Eso es otra cosa que a nosotros, aunque pasaron cinco mil años, nos sigue dominando. Olvidar es una condena, en el sentido de que es pecado. En el pueblo judío aparece muy claramente la presencia del libro. Es un pueblo que pierde la tierra, que pierde lo que podríamos llamar la utopía geográfica, y la recobra en el libro, en la Torá, en el Talmud. Durante miles de años va a hacer de eso su patria, su geografía. Lo que va constituir como su territorio es la palabra, y la palabra es memoria. En la palabra, tanto la bíblica como en la de la Torá o el Talmud, está el origen, toda la verdad. En el pueblo judío se da, y esto lo hereda el cristianismo y los heredamos nosotros, que en la palabra reside la memoria (2004a: 32).

El poder va tallando el significado de la memoria entre la saturación de las palabras y la desmemorización absoluta. Una memoria que *rompe toda la posibilidad de memoria*. Ese significado, ese valor, también se construye cuando la memoria es tomada como información y el gesto del poder pasa por su almacenamiento y catalogación. Varios años antes de la consolidación de la supremacía de los motores de búsqueda Casullo indaga en esta situación en la que el hombre vive el mito de que puede almacenar toda la memoria mientras que, a la vez, se produce un efecto de disolución o pérdida de la memoria.

⁵¹ El dolor insoportable de la sociedad, la memoria como depositaria de una violencia de la que es mejor no despertar, son explicados por Casullo, desde su origen griego: "Una de las causas por las que Platón en su gran utopía, *La república*, expulsa a los poetas de la ciudad es porque los poetas son aquellos personajes que arbitrariamente (...) en las tragedias plantean la lamentación, el llanto. Lo no digno de representación. Platón se pregunta cómo un protagonista, un varón, llora, se lamenta por la muerte de su padre, pierde esa discreción, esa austeridad que tenía que tener el héroe y se lanza al gemitido, a la lamentación, algo que para Platón era absolutamente irracional. La aparición del llanto es algo irracional que convoca a los espectadores, según Platón, en una zona absolutamente imprudente. Es la memoria: Antígona llora a su hermano, Edipo llora lo que ha cometido. Es la memoria que vuelve y los lleva a la imprudencia de no reprimir todo, censurarse todo y seguir actuando racionalmente. En ese sentido, la memoria aparece como algo que no debe excederse en términos filiales, sentimentales, atávicos" (2004a: 32).

En un escrito para el primer número de la relanzada revista *La biblioteca*, publicado en 2005, dedicada al “drama del archivo”, Casullo advierte sobre la *desintegración de la memoria comunitaria*, en sus tramas culturales, sus identidades y sus proyectos colectivos, pensando en la situación de precariedad documental para la cual el archivo representaría una estratégica tarea que debe enfrentarse a la moda retro, el homenaje fílmico, la imagen televisiva y todo el poder massmediático que busca erigirse como comienzo absoluto e incesante, *borrando los rastros culturales de un pasado común*: “Tema de fuertes indagaciones políticas que plantean la tensión entre la memoria en tanto existencia física (documental) y la memoria como acto encarnado en prácticas sociales sin soporte preexistente, capaz de indagar otros elementos de la cultura popular que no se manifiestan en los clásicos modos de la documentación tradicional” (La Biblioteca N° 1: 10).

La presencia del libro que Casullo resalta en el pueblo judío es pensada aquí también en clave comunitaria, desde lo *incompartido*, lo que carece de testigos, lo que se fue haciendo porque precisamente el libro se archiva solo, es biblioteca:

La Argentina contemporánea expone diariamente, y en diversas dimensiones de la vida y las tareas colectivas, la precariedad de ese universo bibliotecador donde una memoria exige quedar expuesta, documentada, cuidada, hospedada éticamente por la propia actualidad de las ideas. Hasta el libro, *que se archiva solo*, que nace biblioteca en librerías, en la casa, en el cubículo investigativo, en la gran sala de lectura, sufre, sin embargo, avatares, peligros, y también miserias de esa incapacidad, impotencia o política de desintegración de las memorias comunitarias. Un quiebre del diálogo con lo que fue. Una indisposición de la conciencia intelectual con el tiempo entendido como el sentido celebrante o infausto de lo nacional: comprobarnos más de una vez desprovistos de gotas biográficas en la pátina de los acontecimientos (La Biblioteca N° 1: 12).

En un contexto de capacidad de exponer como docencia masiva “las historias” de casi todo, en forma de biografías y relatos mediatizados, Casullo contrapone la incapacidad que viene de las *arcas vacías* de materiales escondidos, desaparecidos o perdidos en un país que desde finales del siglo XIX contó con una industria cultural de publicaciones que fueron saqueadas y trastornaron un momento histórico que quedó, desde esta perspectiva, desprovisto de gramáticas y barrido de una memoria escritural de lo actuado, una *historia falsa reacia al fotograma*, o una *no historia*:

Como si esos fondos desasosegantes en los cuales penetró lo argentino, gestase periódicamente, de ahí en más, edades políticas de la pura ilegitimidad para cualquier lenguaje testigo: golpes impresentables, antecedentes políticos vergonzosos, complicidades políticas que los propios poderes de turno, en sucesivas retiradas, se encargan de desvanecer como su última tarea: sustraer esos símiles antedatados del actual disco duro. Escena de escamoteo que se hizo literal en la

última década democrática con la desaparición de las computadoras de los ministerios que se abandonan. Esto también es el clima archívico, cultura que nos hace y que envuelve toda discusión sobre archivos y bibliotecología. Una suerte de acentuada quema documental sin, al parecer, incendios a la vista. Las democracias derrocadas no ameritaron constancias posteriores desde la lógica de un orden castrense. Las dictaduras, en sus finales, optaron por el desvanecimiento de pruebas y anales. Y la sociedad, por cierto, no quedó exculpada en este sentido: siempre se acomoda, se sitúa, se acostumbra, se resigna o se alivia por ese vivir en una pérdida ininterrumpida de memoria, de extravío de archiveros imaginarios sobre la identidad que se porta (La Biblioteca N° 1: 14).

Construye Casullo en este texto, una parábola desde la biblioteca borgeana, como lugar de la utopía ficcional a la gonzaleana (en ese momento una institución, la biblioteca, *por venir*), como examinadora político cultural respecto de *los secretos difíciles de transitar*, a partir de interrogaciones sobre la memoria:

¿Sobre qué relación con los transcurso de tiempos y palabras, se asienta la escucha del pasado? Memorias y políticas. ¿Cuál es la memoria que instituyó el ideario liberal educativo, carnalizada en y desde el conflicto histórico? ¿Y cuál fue la del inmigrante en multitud, sin lengua propicia? Una, muchas memorias: algo que finalmente nos adviene como una amoratada metafísica de la memoria. O más precisamente, ¿de qué fueron memoria esas memorias? Es en esa penumbrosa escenografía con sus respuestas esquivas donde *las bibliotecas* se citan con sus propios oráculos originarios, y el archivar es un verbo que pareciera cumplirse en las afueras del fondo conceptual de la propia palabra que lo designa. O que adentro de ella misma –palabra y fondo– ese verbo vacila aún más en reconocerse como tal (La Biblioteca N° 1: 16).

El combate entre memoria oficial y memoria vencida y también la batalla entre historiadores, ensayistas, creadores y negadores de una memoria para constituir el país pone de relieve en la crónica casulliana la reparación *destituyente* que remite a la memoria y al olvido en un mismo gesto: “hago memoria para no darte lugar en ella”. El poder actuando para no reconocer precisamente a la memoria y al *archivo* como base sobre la cual pivotea esta otra suspensión de la historia: La utopía, entonces, desde Caseros, y mucho más en el siglo XX, fue siempre refundar una memoria. Como partir de una biblioteca vacía que antes de la gesta, al parecer, estuvo llena. Lo que presupuso al mismo tiempo la inutilidad, o la paz de los cementerios, de los archivos heredados”. También: “La política conllevó un debate o directamente la confrontación entre archivos invisibles en los subsuelos de la sociedad: legales e ilegales, oficiales e irruptores, cuidados o abandonados. Como un anagrama entre politizar el archivo o archivar la política”. Y además: “Confirmando en nuestra historia que las recurrentes reparaciones remitieron siempre a textualidades políticas desalojadas pero refugiadas *en*

alguna parte, conservadas en ideas, discursividades, bibliotecas secretas o calladas aguardando su reencuentro con el poder (La Biblioteca N° 1: 17).

Distinguir un “soporte” archivístico de un encadenamiento mítico-identitario, del relato de la tragedia nacional, implicaría pensar qué es conservación cultural de la memoria a partir de una documentación y cómo, entonces, realizar un archivo y armar bibliotecas⁵². Un dilema que no es sólo el de ordenar corpus o clasificar libros, sino reconocer las tramas de las herencias a partir de los sentidos que atraviesan las relaciones con los pasados, las oposiciones entre estar o no historizados:

El visitante habita una biblioteca cuando hace uso de ella, de sus textos, sonidos, arquitecturas, códigos, ilustraciones, esperas, silencios, iluminaciones. Pero en ese mismo itinerario se debe incorporar una escena más dificultosa de representar: aquella donde la biblioteca lo habita. Donde hospedamos a la biblioteca. Donde el archivo es una historia, nuestra, de la historia del archivo. Donde la organización de una memoria proviene de las presencias y las ausencias, de las tradiciones cuando nos escrutan. De las formas que le damos a ese contrapunto de los patrimonios, de las cuencas de ideas literarias, ensayísticas, políticas y científicas. La biblioteca sigue siendo, como nunca dejó de serlo, una política genuinamente nacional en estado fantasmático, es decir, verdadero, acosador, inmerso en nuestras crisis (La Biblioteca N° 1: 19).

Tiempos de una memoria

Casullo distingue a lo largo de los últimos treinta años de su vida tres etapas de sucesivas *predominancias narrativas* en relación con los años setenta en Argentina y a cada una de esas etapas le hace corresponder un *tipo de memoria*. Cada una es memoria de un tiempo que yace como relato de sus tensiones dialécticas y es la intervención ensayística la que debe recuperarlas.

Existe un *primer tiempo* en el que se constituyeron modos narrativos de visibilización, denuncia y juzgamiento de la represión, acompañados previamente desde México en el análisis de la *derrota* con la experiencia de *Controversia*⁵³, donde predominó la *información periodística*, el *testimonio de sobrevivientes y familiares*, la *judicialización de la historia* y la condena a los máximos mandos de las

⁵² Casullo recuerda en una entrevista que dio a María Moreno una escena de su novela *La cátedra* donde el personaje Humberto Baraldi va encontrando en los sótanos de la facultad los expedientes anteriores a su materia: “Esa noche podría decirse comienza el viaje de la conciencia. Lo que hay que atravesar son todos los desfasajes y sueños de nuestra historia nacional, los subsuelos ciertos y falsos: rostros debajo de nuestro rostro, palabras fallidas en las grutas de nuestras palabras, folios sin realidad, realidad sin folios testigos. Discursos sin mundo. Mundos que nunca tuvieron letra. Y una conspiración para torcer los rumbos que juega con fuego: el de los viajeros, el de los utópicos, migradores, buscavidas, lúmpenes y señores catedráticos” (2004a: 133).

⁵³ Ver el glosario historiográfico al final de este trabajo.

Fuerzas Armadas. A esa etapa, considerada por él como la más tensa y conflictiva, con la envergadura de su incidencia simbolizadora que permitió plasmar la interpretación más difundida que la sociedad tiene de lo vivido, le correspondió una memoria que se preguntó, “desde complejos procedimientos discursivos”, por la índole de la actuación militar.

El segundo tiempo que reconoce nace hacia mediados de los años noventa, seguido de cerca por los primeros debates de la revista *Confinés*, que mostró el surgimiento de *emprendimientos biográficos, autobiográficos, documentarios y periodísticos* tanto escritos como filmicos que hicieron progresivamente presente una *narrativa politizadora* del tiempo de las muertes. “En este período surge en algunos círculos intelectuales el debate sobre las políticas de la memoria, sobre lo expuesto y lo obturado en esa historia, sobre la crónica guerrillera, sobre la necesidad de recuperar un pasado ausente y las formas de lograrlo” (1996: 13). Resultó una etapa donde la memoria se interrogó por *las formas políticas de un tiempo de violencia extrema* en tanto el gobierno peronista menemista decretaba la *amnistía* (que significa la *prohibición* y a la vez el juramento de *olvidar todas las desgracias*) a los responsables del terrorismo de Estado y conjugaba con una necesidad de *olvido y pacificación*.

La tercera etapa, que se corresponde al análisis que Casullo realiza en *Las cuestiones*, publicado en 2007, está signada por *propuestas documentales y ficcionales* donde se cruzan distintas vivencias de relatos generacionales y de hijos de desaparecidos en disputa de versiones, a la vez que es el tiempo en el que se abrió una discusión ya no sólo sobre lo acontecido, sino sobre lo que denominó *la historia crítica de las narraciones de la memoria de los setenta*. En este contexto Casullo percibe la polémica entre una *voz narrativa testimonial* que crece desde distintas escrituras y estéticas, *la tarea ensayística* que busca asentar una mirada teórica sobre operatorias discursivas, y *algunos trabajos historiográficos* que procuran enunciaciones documentadas sobre aquella época. Este tiempo expresa *la tensión de la memoria por sus narrativas, narradores y sus teoréticas de las narratividades*, en tanto bajo un nuevo gobierno peronista, el kirchnertista, bajo el cual se anularon las leyes de Punto Final, Obediencia Debida y los indultos dictados por el radicalismo y el peronismo en los años ochenta y noventa, se reabren los juicios a los militares, y donde Casullo entendió un crecimiento del *compromiso estatal con la memoria*.

Dentro de esta sucesión de tiempos de la memoria el hilo de oro en la concepción casulliana se revela en *la ausencia manifiesta de un clásico relato explicativo*:

La dificultad de construir un discurso de la memoria crítico y guía —como conciencia social— sobre ese tiempo político, que en cambio quedó derogado o diferido entre los pliegues de diferentes operatorias discursivas. Dificultad de construir una inteligibilidad mayor sobre una historia nacional a partir de esa referencia paradigmática que remite a un intento de cambio histórico naufragado, en este caso sin narración asumida. Sin duda esta carencia visible de una enunciación sobre lo ocurrido —que no totalice pero al menos hegemonice los signos de un pasado crucial— remite a una honda y extraña indisposición de la sociedad con sus años setenta. Extraña en tanto que es negada en su misma y supuesta referencialidad permanente. Indisposición a pesar de las políticas de las memorias y denuncias actantes, que en muchas ocasiones por el contrario sirvieron para obturar las significaciones del pasado, como si palabras de unos y silencios de otros se hubiesen coaligados para desfigurar lo que constataría en actas de archivo (2007: 239).

Dentro de esas *teoréticas de las narratividades* Casullo hace hincapié en el horizonte enunciativo por parte del *poder* y su consabida deslegitimación de todas las izquierdas políticas como una *operatoria discursiva múltiple* que en realidad consumó los relatos provenientes de la última etapa peronista previa al proceso militar:

El golpe de 1976 operó a partir de configuraciones narrativas socialmente interiorizadas por anteriores intervenciones castrenses, que delinearon desde este último arribo militar al poder formas de la memoria en tanto “borramientos de mundos simbólicos” y también “el aplanamiento agudo de la escenografía histórica que consiste en la cancelación de una desgastada crónica democrática popular (2007: 253).

Un *borramiento y aplanamiento* de la historia dado por la confrontación de palabras como “infiltrados”, “subversivos”, “terroristas” al cuerpo social que sustraía otra lectura sobre fuerzas políticas, identidades, intereses e historias:

El país legible pasó a ser sus Fuerzas Armadas, y sujetos anónimos y peligrosos que necesitaban ser extirpados del cuerpo societal. La desaparición de personas exigió una previa desaparición narrativa de la historia que ellas habitaban. El desaparecido es una figura que se sustenta en la operatoria concreta que lo arrebata, en un espacio ya previamente extirpado de la memoria política: la historia que lo contuvo. Terror y amnesia conjugan un relato como una bolsa negra sin fondo donde cae y se extingue lo que necesita oficializarse como dato de conciencia: *el criminal*. Dicha narratividad estratégica procuró deslegitimar por lo tanto no una propuesta política particular, ni siquiera los ámbitos que instituyeron las izquierdas en los años sesenta y setenta, sino los referentes y las lógicas de una historia extensa de conflictos (2007: 254).

Una trama a-historiadora de borramiento de mundos simbólicos e identidades en los que en definitiva aportaron todos los actores a través de una discursividad de *pura guerra* que obliteraba

antecedentes políticos e impedía otra comprensión del *combate*, una comunicabilidad mermada, un *autismo comunicacional*, dirá Casullo, respecto de la comunidad⁵⁴. La construcción de una ausencia discursiva tal ejercía una suerte de des-inscripción de la historia en la memoria comunitaria que luego redundó en relatos sustitutos, de *irreconocimiento*, entre los que se encuentran, por ejemplo, las narraciones del exilio⁵⁵ y de las desapariciones: “Resultó la historia ya cancelada en el país. De tal modo, fueron distintas historias de desaparecidos —por muerte o por destierro— donde las huellas de una memoria potencial sobre el pasado se inscribió luego como una narración en el agua para la sociedad nacional bajo la dictadura” (2007: 259).

Estos *planos de narración conformadores de universos discursivos* y la construida *ausencia* (en cuanto a memoria e historia) de lecturas desde distintas perspectivas son, para Casullo, el objeto de una crítica que debe reabrir el debate, pensar en cómo la memoria (testimonial, estética, filosófica, religiosa) confeccionó esos relatos que no se corresponden con los hechos *historizados*, con lo mítico. Se trata, por parte de *memorias particulares*, de recobrar lo común. Las memorias del testigo, del artista, del ensayista son para Casullo las que pueden criticar desde otras temporalidades y quebrar las historicidades instaladas, con las dificultades que eso plantea:

Quizás, toda representación de lo que se aleja hacia el pretérito resulte fantasmática y, como tal, también reveladora desde esas irisaciones y nieblas que regresan, que se desvanecen, que ocultan y desocultan las cosas al ser nombradas. O puede ser que la tensión entre lo que se narra y lo que no se deja narrar de lo vivido colectivamente sea la ley inasible de la comunidad. Esta última, en todo caso, concluye siempre siendo injuzgable, o vanamente juzgada. La comunidad sólo es: desde los providenciales signos celestes de antaño, o desde tabernáculos modernamente secularizados. En realidad, desde la permanente negociación que establece con sus propios mitos inexpugnables. Dicho de otra forma, desde sus extrañas sabidurías de sobrevivencia, que poco tienen que ver generalmente con la crítica intelectual (2007: 273).

⁵⁴ Respecto a la falta de vasos comunicantes de las izquierdas políticas con la sociedad Casullo rescata la trascendencia de la palabra reflexiva de Walsh: “un escueto escrito interno de desacuerdo elevado a la conducción monotonera, se transformó en uno de los pocos escritos producidos en un mar de ausencia reflexiva, por lo cual cobró una trascendencia desproporcionada que, en todo caso, pone de manifiesto que no existió una mínima riqueza, presencia, lenguaje, relación, e idioma, diálogo, capacidad intelectual ni mensajes en ese largo final entre *soldados* que se asumían revolucionarios y el resto de lo social” (2007: 259).

⁵⁵ Puntualmente, en cuanto a la narración exiliar y su memoria Casullo señala: “En el caso del exilio se asistió entonces a una discursividad tapada no por la clandestinidad y sí por la distancia abrumadora que produce el destierro, donde la memoria perdió el tiempo histórico propio, en tanto enunciación sin territorio de escuchas. Lengua de la memoria entonces castrada, que se complementó con el llamado exilio interior de las izquierdas en el país donde la amputación fue de características inversas a lo acontecido en tierras extranjeras” (2007: 260).

Excurso Mitopoético I

Casullo pensó que la capacidad artística se planteó originariamente como explicación narrativa, como relatos mítico-poéticos otorgantes de sentido, como narración del mundo de las cosas pasadas, presentes y futuras, al tratar de representarlas y mediarlas con las palabras. Así el arte era entendido en su participación con los *otros magnos lenguajes* y caminos de comprensión que desarrollaba nuestra cultura: con lo mítico originario, con lo religioso, con lo filosófico o con el logos de la razón pensante, con lo político como modalidad, con las reglas y utopías de órdenes sociales, con lo científico como régimen de verdades en tanto conocimiento a través de la experimentación. Es decir, la obra de arte, para Casullo, era una creación crítica, un texto original que expone un lenguaje también de otros textos artísticos pasados y presentes⁵⁶.

Así leyó, por ejemplo, a Arthur Danto desde su teoría de los modelos narrativos como estructuras históricas que sustentaron al arte. Y desde allí también asimiló una crítica del arte como historia progresiva. Pensando las vanguardias de comienzos del siglo XX ese modo de la historia es comprendido por Casullo, vía Danto, como una historia de las discontinuidades, donde la singularidad de las expresiones artísticas exigen una teoría propia, una narrativa, una configuración discontinua, un pensamiento estético desde la filosofía del arte. Cada una de esas narrativas era apoyada por una filosofía de la historia que definía el significado de la historia y así, la creación artística era el modo de saber filosóficamente qué era el arte, o a qué sustentaba.

De Hal Foster tomó la idea de que las narrativas expresionistas habían reemplazado la gran narrativa clásica como un momento moderno, crítico y comprometido. Y con Castoriadis afianzó la noción de que el arte no podía estar más allá de las condiciones de la palabra, de los lenguajes y de las maneras y modos comunicacionales que imperan en la sociedad. La palabra mítica como un relato, como modalidad discursiva lingüística de la representación de lo real, que cuenta el origen y el

⁵⁶ En una reseña titulada "Residuos de la historia" que Casullo hace para *El ojo mocho*, en la primavera de 1994, sobre el espectáculo teatral "Eva Perón en la hoguera", precisa este privilegio del arte en su relación con el trabajo sobre la historia: "El poema de Leónidas Lamborghini y la puesta de Cristina Banegas/Iris Scaccheri nos plantea esa señal indefinible del arte que, entre nosotros, también desveló a Marx: su modo de deslizarse de épocas que ya borraron su escena histórica, los porqué de una obra, para reinaugurarse sin embargo perpetuamente a sí misma. A diferencia de políticas y teorías, lo estético genuino expone su huella rotunda de haber sido, como astuta manera de su irreversible actualidad. Podría decirse con respecto al arte, lo humano dolorido siempre proviene, jamás es nuevo" (*El ojo mocho* N° 5, 1994; 53).

porqué del cosmos, de la tierra, del hombre y de las cosas; el pasaje hacia el tiempo del relato mítico es entendido por Casullo como el salto más importante que ha tenido la historia de la humanidad. Y en la comprensión de cómo ese relato verbal originario fue padre y madre a la vez de todas las esferas y géneros explicativos de lo real, hasta el presente, depositó la potencia de nombrar el mundo absolutamente perdido. El mito entonces como relato que nos regresa a la aparición de lo real. Un regreso (a lo hecho y al tiempo de los dioses) que a través del relato mítico busca zanjar la catástrofe explicativa, la interrupción. En el mito se hace presente el mundo y las cosas como lenguaje, como narración.

La revalorización del mito para el arte y la cultura moderna para Casullo pivotean en las problemáticas sustanciales para la conformación del *Sturm und Drang* de Herder: el lenguaje hacedor, que rechazaba la procedencia divina como proponía Hamann y era más bien entendido como organización global de todas las facultades humanas, que permite su naturaleza cognitiva; el mito y la mitología, considerados como superstición por el racionalismo ilustrado dominante, tienen el carácter de conciencia histórica de un pueblo, un lenguaje de imaginación ficcional, un diálogo poético vivo que expone y articula lo disperso, otorgándole una imagen al mundo y refundando la comprensión de lo real, la historia y el saber, desde una base literaria, poética y cultural. La “Razón” es lingüísticamente encarnada. Y, en esta concepción, lo mítico será el encargado de hacer renacer todos los lenguajes poéticos y vincularlos con el pueblo.

Con la filosofía romántica de Schelling Casullo insistirá en el mito, como puro relato explicativo de la verdad del mundo, que supera las divisiones entre lo cognitivo, lo ético y lo estético, divorcios que caracterizan a la modernidad y lo poético y que será así la experiencia donde se reúnen y armonizan lo reflexivo y lo natural. Si, dentro de esta concepción es el lenguaje y no el sujeto lo que revela el ser, será el arte un tipo de lenguaje en el que *lo infinito* (la idea) puede aparecer en *lo finito* (la obra) de forma concreta, como ocurría también en la mitología. Allí escoge a Mallarmé y a Baudelaire, al simbolismo, para complementar esta idea de la poesía como laboratorio del lenguaje, en el que se *cede la iniciativa a las palabras*, la lengua se designa a sí misma, *la poesía es el puro lenguaje actuando, el lenguaje como sugestión*. Los conjuros lingüísticos de Baudelaire, sus *correspondencias*,

quiebran, para Casullo, el tiempo y el espacio instituido, con lo cual trastocan la relación entre presente y pasado.

Con Heidegger la palabra poética radicaliza su condición de lenguaje privilegiado, que en su nombrar al mundo lo abre, lo lleva a presencia, lo hace histórico, retomando así, una especie de eco lejano, la problemática originaria de la poesía en la Grecia arcaica⁵⁷ y que, según Casullo, no remite ya al mito en la reflexión de Heidegger, sino que la palabra poética es casi una *postfilosofía* que renuncia al plano de su propio discurso moderno para alcanzar al ser mismo:

Lo poético no es origen, sino algo semejante a un final del pensar, donde la forma de la verdad como revelación y ocultamiento del ser se hace histórica a través de la palabra poética: desde la palabra poética la esencia del arte, en la que conviven la obra y el creador, es el ponerse en obra de la verdad (...) La poesía, por el contrario, logra lo que no pueden la metafísica, la ciencia y la técnica: reunir en su palabra la iluminación y el ocultamiento del “ser” en la historia. La palabra poética, del arte en general, muestra al ser desde su ocultamiento y necesita ocultarlo para mostrarlo, por eso el arte es el evento de la obra, es una apertura no habitual hacia el ser, es “ponerse en obra la verdad”. El hogar del ser del hombre es el lenguaje, pero el lenguaje no como un mero medio de comunicación, sino como la trama previa a todo, que marca *Cielo y Tierra*, que permite que el hombre se sitúe en un orden de significados: mundo, horizonte histórico, valores, terrenalidad, universo de sentidos. Lo mismo la palabra poética: no es un instrumento de comunicación, sino lo que funda la comunicación, lo que devela sus fronteras, el mostrarse y el ocultarse del ser: lo que en el decir queda mudo, lo que desde el mutismo permite el decir, lo que une palabra y silencio y hace ser al hombre y su mundo (2000: 213).

⁵⁷ De la antigua Grecia lo primero que Casullo enarbola como memoria es *lo trágico*, que es también un relato y del que advierte revisar su premisa básica: “sólo la catástrofe, la ruina de lo humano como fatalidad llegada, nos permite alumbrar la verdad, descifrar los secretos de una historia, responder lo que antes no podíamos, vislumbrar tardíamente lo que realmente somos” (Tono Martínez, 2005: 124). Y con lo trágico como lenguaje y visión que se nutre del relato mítico, como memoria de su verdad, Casullo sitúa lo mito-poético como relato de una verdad extinguida y que señala también una catástrofe ocurrida: la lejanía o el abandono de los dioses y la necesidad, entonces, de que el relato rememore. De allí la inscripción de la figura de Mnemosine, con la que también piensa su relación en términos de comunidad: “La diosa Mnemosine aparece como puro lenguaje, como puro relato. Mnemosine, diosa de la memoria, es aquella que dice la verdad porque relata, porque narra, porque fabula. La verdad es su puro relato, narración devenida poética, palabras de dulce rocío y de miel. La más importante filosofía del siglo XX dirá casi lo mismo 2500 años más tarde. Mnemosine es la que pone en boca del poeta el origen, la explicación de los dioses, el orden comunitario, los valores que presidirán una cultura, las virtudes arquetípicas, lo ejemplar, la lucha entre el mal y el bien. Mnemosine, deidad de la pura memoria, relata a través del poeta lo que quedó ausente. La historia que se retiró (...) Viene a decirnos que hay algo que desaparece, y eso es el tiempo y la vida, nuestras vidas, que van agrietándose, extinguiéndose, muriendo y constituyendo lo ausente. Pero queda algo fabuloso en el hombre, un puente de palabras que comunica las orillas de la muerte y la vida. Queda el relato, la palabra, el oscuro túnel silábico de la memoria, que hace presente el sentido, el significado, el mundo. ¿Cómo? Trayendo el tiempo de la verdad, el tiempo de los dioses al presente” (Tono Martínez, 2005: 126-127).

La dimensión de lo poético, como ese mundo de *la palabra otra* que según Casullo expuso un particular recorrido, de aproximación a la memoria, a los sentidos del mundo, a la revelación de las esencias de las cosas, a lo sagrado e indecible como experiencia diferente de los otros regímenes discursivos del saber, sirvió para reabrir los regímenes de verdad al calor de la irrupción de las vanguardias, por ejemplo.

Ya sea que se lo trabaje desde las incursiones argumentativas que plantea la arqueología deconstructiva de las textualidades de lo moderno en su conjunto (como leyó a las vanguardias en su búsqueda por deconstruir la realidad vía estética, narrándola a través de su deformación, exacerbación, despojamiento e hiperexpresividad, según el caso, para llegar a la raíz mítica de las cosas), ya sea que se despliegue el universo complejo del arte y sus herencias, la pregunta por el arte nunca deja de ser, para Casullo, la vivencia que cada uno tiene no sólo con una obra, sino con la historia de las obras; con un lenguaje expuesto, y además con la historia de ese lenguaje artístico que constituye asimismo un lugar mítico:

Desde el solo camino de la sensibilidad, de la expresión, de la utopía, de la creación, todas estas variantes pueden transformarse en *mito del artista*. Lugar del mito, donde desaparece la crítica teórica que analiza y desnuda a una época a partir de la validez o no de una obra de arte. Donde desaparece la necesaria tensión y diferencia entre esa obra de arte, y un producto cultural como artefacto con el cual hoy se confunde. Lugar mítico, entonces, donde quedaría únicamente el gesto estetizante, ciego, inconformista como precisa el propio mercado capitalista, pero en definitiva, celebratorio de las lógicas bárbaras del sistema de vida (1996: 103).

La construcción siempre arbitraria de una historia, de una narración con el sentido crítico que pensó Casullo, precisa dar cuenta del lugar de su enunciación e interrogar desde qué y por qué quiere el presente preguntarle al pasado como reconsideración de sus fragilidades. A partir de esta toma de conciencia que relaciona con la historia, en este caso del arte, consideraba tres premisas básicas: que la biografía del arte en Occidente nos debía relacionar en lo esencial con las obras de arte como creaciones singulares en su sentido; que la historia implica construir un relato ordenado que responda a decisivos interrogantes que nos hacemos sobre el arte y la cultura de nuestro tiempo, y sobre el arte y la cultura con respecto a nosotros mismos, tratando de reabrir desde el pasado los significados de una actualidad que generalmente se nos escapan y, finalmente, que la historia del arte nos conduce al

encuentro con un milenario discurso sobre la verdad del hombre, sobre el hombre y el mundo, sobre la relación entre los hombres, y la relación con las divinidades y mitos antiguos y modernos:

Desde esta perspectiva el arte aparece debatiendo fundamentalmente los caminos del conocimiento con las otras grandes discursividades: religión, filosofía, política, ciencia, teoría crítica. Se trata por lo tanto de sustraer la experiencia artística del solo ámbito del puro placer, entretenimiento, marginalidad o simple éxtasis, de su pasividad de consumo, y abordarla en su expresa pertenencia al mundo de las ideas, a la historia de las ideas, a la historia intelectual crítica (Zigurat N° 4, 2003: 22).

Frente al proceso social del agigantamiento de representaciones domesticadoras, fetichizantes y cosificadoras del sujeto con los que trabajaba Casullo, y que atañe a lo artístico-estético, se reabren para él también los dilemas propios de su esfera, la posibilidad de pensar nuevamente ser y lenguaje, esencia y enunciación, decible e indecible, la palabra y lo real, desde el vínculo entre mito y comunidad:

Los grandes trastocamientos que se verifican hoy en las dimensiones de lo político e ideológico con la consecuente crisis de lecturas relativas a sujetos y actores sociales, a clases y estamentos, a sistemas e instituciones, a categorías como pueblo, nación e identidades societales (temas a ser repensados), hacen aparecer nuevos enfoques donde la dimensión de lo sensible, creativo, singular, particular, el ámbito estético, asume fuerte incidencia interpretativa y comprensiva de un orbe social inédito. Niveles societales que apuntan a la gestación de nuevos mitos y constituciones simbólicas, a la construcción de imaginarios múltiples y desagregados, a formas productivas colectivas de complejas potencialidades, a la generación de instancias marginales al orden y el control de los dominios (Zigurat N° 4, 2003: 20).

Sección II. Lo mítico como forma de conocimiento

Ahora entendía, ahora comenzaba, ahora las palabras fluían precisas y contundentes en su cabeza hasta comprender que había sobrevivido y ellos nunca existieron, mamarrachos sin vida, el pavor de no haberlos encontrado en ninguna parte porque jamás estuvieron. Sintió la tibieza del tiempo, de las revelaciones, sintió el calor de Buenos Aires, las ramas quietas y extasiadas, sintió que las incertidumbres habían pasado, también el miedo, las dispersiones, que dios lo había elegido.

Nicolás Casullo, *El frutero de los ojos radiantes*

Mariano Zarowsky, al pensar en el recorrido de Casullo, señala que los intelectuales se proyectaron como figuras públicas legitimadas por su capacidad para darle a sus investigaciones una significación social, cultural y, eventualmente, política. En ese sentido plantea que la de los intelectuales es “una categoría analítica útil para pensar esta figura histórica que cobijó una heterogeneidad de trayectorias provenientes de distintas tradiciones disciplinares y político-culturales; sobresale la de aquellos que proyectaron su labor específica en la crítica cultural y las ciencias sociales hacia una dimensión pública” (Zarowsky, 2017: 13). Así como destaca que tanto Casullo como otros intelectuales participaron, desde prácticas político-culturales específicas, de las querellas y apuestas que se tejieron sobre todo en el mundo de la cultura de izquierdas, y, desde allí, de disputas más amplias en el marco de un intenso proceso de reconfiguración hegemónica, señala en términos generales que las tradiciones intelectuales (entendidas a la manera de Raymond Williams, como contexto material de la producción intelectual) funcionan como *inspiración epistémica*, por valores y culturas políticas en las que los discursos se inscribieron y, finalmente, por una concepción o modo de situar y autodefinir la actividad intelectual.

En este sentido entendemos a Casullo para comprender su pensar político, donde el mito adquiere la forma de un modo de conocimiento. Como estudioso de los mitos y crítico de las mitologías (también definido así por Horacio González cuando afirma que el sube y baja de la lengua casulliana va “desde el refinamiento de las teorías del mito y la memoria, hasta el coloquialismo que brota del pantano lingüístico del habla cotidiana”) más para recuperarlas e interpretarlas que para defenderlas obcecadamente, las mitologías son en su pensamiento el impulso que debe tener la teoría para activarse y para pensar el surgimiento de las comunidades alrededor de los entramados narrativos y simbólicos. La actitud política que el intelectual debe asumir y en la que pueda inscribir la politicidad en el marco de los discursos *sociales* y *colectivos* con los que trabaja se presenta como una política *literaria* que provee una *nueva hermenéutica* que, críticamente, desmontara la historia frente a la crisis en el montaje de interpretaciones, representaciones y valorizaciones vaciadas.

Los anacronismos que se plasman sobre las grietas narrativas del presente sobre sí mismo, volver a la noción de mito originario como gran relato que resguarda frente a la muerte y la violencia llaman, para Casullo, a una conciencia colectiva de lo no reparado del mundo que tiene que ver con la suspensión ética de la historia, donde las tensiones entre teología y razón moderna fueron “resueltas” o disueltas en un fetichismo de la experiencia religiosa. Veremos cómo lo sagrado se entrelaza con lo comunitario porque reúne a los hombres en una experiencia colectiva pero a la vez queda situado en el borde de lo explicativo, en lo que se sustrae al tiempo y deja de coincidir con lo efímero y novedoso del presente.

Así es como *regresar a la religión* (a la memoria sagrada) será pensado por Casullo como movimiento epistémico, como un modo de volver al mito pero desde una reflexión histórica que renueve y enfrente el advenimiento de una enunciación saturada de información. El mito tiene de esta manera a su cargo fundamentar lo que es la intención histórica con la que los hombres lo han utilizado y en Casullo está esa indagación por la pérdida de la cualidad histórica de las cosas de la que los mitos están hechos. En el análisis de la cuestión de los intelectuales y de la religión el mito como modo de conocimiento adopta un trabajo sobre cómo las cosas pierden en él el recuerdo de su construcción y cómo el mundo entra al lenguaje como una relación dialéctica de actividades y de

actos humanos en ese olvido, lo que despoja de su sentido humano a las cosas de modo tal, vaciando su historia.

Allí también parece tramarse una suerte de negatividad en la que cuando el mito alcanza a toda la comunidad de sentido, es necesario alejarse de ella para interpretar la historia, para narrarla y para entender la autorreflexión que suspende la violencia en el momento mismo de la narración. La palabra misma, el lenguaje en cruce con el mito, la posibilidad de retener en el recuerdo, el relato de un relato, es lo que propone la dimensión mítica del asunto narrado y en ese proyecto se comprometen los niveles de actuación del lenguaje. Lo literario, en una instancia superior a la de sus personajes y secuencias más manifiestas, se resuelve a partir de un eje determinante: lo mítico en su reencuentro constante. El fluir de las palabras al *comprender* que *jamás estuvieron*.

Capítulo 3. Los intelectuales

El ejercicio de la negatividad con perspectiva histórica

Ya en sus primeros escritos en 1971 para la revista *Nuevo Hombre*⁵⁸ (después de hacer algunas reseñas de cine y periodismo⁵⁹) Casullo ensaya una columna sobre la cuestión denominada “Los intelectuales” que aparecerá desde el número 15 al número 22 de la publicación, como modo de aproximación al tema donde trabaja definiciones, su función en crisis, el privilegio y análisis de clases, el mercado de best-sellers y su relación con la política, la autocrítica desde la revolución y una crítica a los reformistas y populistas desde escritores como Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre, Edgar Morin, Mario Vargas Llosa y Antonio Gramsci.

Es decir que incluso en sus primeros años de escritura ensayística y al calor de una militancia creciente “el tema de la problemática del intelectual”, o la “crisis del intelectual” y los rótulos con que se iba presentado el tema constituía una *cuestión* que abarcaba diversos y numerosos niveles de

⁵⁸ En nuestro glosario se pueden conocer las condiciones y el contexto que atravesaron este proyecto cultural del que participó Casullo. Puntualmente sobre estas columnas recordaba en una conversación con Horacio González y Christian Ferrer: “Di una serie de seis o siete artículos sobre el intelectual, buscando fallidamente preservar esas clásicas siluetas de la cultura de izquierda y llevarlas a un punto límite de compromiso con la política sin disolver sus identidades. Por supuesto fueron argumentaciones ilusorias, más tercas que lúcidas. más bienintencionadas que realistas. Cómo armonizar arte, filosofía, literatura y política en tanto cultura revolucionaria en la revolución, sin caer en el leninismo acusatorio del pequeño burgués ni en el maoísmo policiaco de los guardias rojos. Hoy el intelectual sería un personaje al margen del protagonismo, y su actividad sustituida por el periodista” (El ojo mocho N° 7/8: 48).

⁵⁹ Incluso en las primeras reseñas sobre el cine argentino o las críticas al cine norteamericano, la clave del mito y lo social-colectivo ya juega en la escritura casulliana que derivará posteriormente en la misma publicación en la cuestión intelectual. Así, en un análisis sobre la película *Santos Vega* escribe: “Tal vez amparados por una trascendencia cultural ajena (la revisión de la historia argentina a través de documentación nunca antes mencionada y un nuevo enfoque político-ideológico de las alternativas básicas de independencia-dependencia) ciertos films argentinos se ubicaron como una nueva oportunidad en el mercado. Son aquellas películas que eligen, como asunto para ser tratado estéticamente, personalidades o acontecimientos de nuestro pasado. En la previa selección, ya gravita, de por sí, la instrumentación ejercida por la propia ideología del sistema: La interpretación de los hechos en lo decisivo, marginará la importancia de lo social-colectivo, del pueblo en sus determinadas situaciones históricas. En su lugar: la figura, la Individualidad totalizadora —el héroe— define el transcurso de los procesos de una manera categórica y excluyente. Se distorsiona su significado, pasa a ser mito. Lo sucedido se entenderá, entonces, a partir de un principio —“ese hombre”— que acapara las actuaciones de una sociedad” (Nuevo Hombre N° 3: 8).

También, en cuanto a lo periodístico, sobre lo muy difundido en esos años, y encarnado en la aparición de “semanarios” tiene una lectura en la que la palabra y el modo de narrar son protagonistas: “La palabra —materialidad de esa forma de información— pretende aquí ubicarse en otro nivel, desde donde pueda mirarse a sí misma como *palabra periodística*. El periodismo buscará *develarse*, narrar como se estructura como producto, como se conforma su objetivo a ser consumido, como se plasma la información. Para ello la palabra elegirá otro de sus recorridos que el sistema le ofrece y controla: la publicidad” (Nuevo Hombre N° 11: 7).

análisis, tipos de cuestionamientos, y por supuesto, disímiles enfoques para su tratamiento crítico. En estas primeras columnas Casullo sintetizaba diversos artículos, ensayos y textos que se habían centrado su objetivo en el intento de interpretar el rol, la figura y el sentido social del intelectual:

Desde diferentes ideologías, desde distintas pertenencias políticas, y en sucesivas etapas sobre todo de nuestra historia más reciente, se ha buscado fijar una postura al respecto, polemizar contra posiciones ya dadas, profundizar la cuestión a través de ayudas o instrumentaciones teóricas que avalan ciertas ciencias sociales. Plantear entonces el problema sin pretensiones dogmáticas, percibirlo desde distintos puntos de vista con el fin de abrirlo a las diferentes y opuestas interpretaciones que lo fueron fundamentando, describir las situaciones históricas (con todas sus peculiaridades) de donde emergieron tesis, postulados y definiciones que hacen a la problemática del intelectual, es el fin de esta serie de notas (Nuevo Hombre N° 15: 13).

Como no en pocas ocasiones el hilo de oro que comenzaba a engarzar esta cuestión en el trabajo de Casullo era en el concepto de crisis que reconocía como *señal de lo imposible de resolverla*, o como *evidencia de lo altamente dificultoso que resulta hallarle por lo menos circunstanciales síntesis o soluciones alternativas*. En estos primeros escritos de 1971, sin embargo, lo que primaba era el modo de agrupar las relaciones que contrae el intelectual, conectada con su pertenencia u origen de clase, y en este sentido *lo inscribe*, como todo fenómeno social, en el *marco interpretativo* de la lucha de clases. De hecho, en este sentido es que discute en una de las columnas la idea de Edgar Morin respecto de que el intelectual emerge sobre un *fondo cultural* porque omite la posibilidad de ahondar el análisis desde una perspectiva de clases sociales. Se configuraba todo un cuadro en el que la realidad era comprendida como una lucha político-ideológica, dada en diferentes instancias, pero que Casullo entendía, de manera crítica, en situaciones nacionales no coincidentes, a partir de realidades socio-económicas de muy diversa índole, y en las que reforzaba la necesidad de pensarlas en su inscripción histórica:

A partir de este basamento tenemos también que fundear en las interrelaciones de lo estructural y superestructural como arquitectura sosteniendo el proceso de una sociedad. Con respecto a su progresión histórica deben percibirse las sucesivas etapas, la cronología que fue conformando este grupo social, o estrato de intelectuales. Sus diversos momentos históricos, sus posiciones y proyectos hegemónicos que fundamentaron diferentes actuaciones. Otro ítem de relevante importancia es aquel que encuentra su eje en la elección o posición del intelectual con respecto a los proyectos de cambio social, y por ende con respecto al sistema que habita, reconoce y analiza. Se desprende, o corre paralelo con este enfoque, aquel que menciona o centra su atención en el encuentro o desencuentro del intelectual con el poder social, con los sectores políticos y económicamente dominantes. Enlazado a estas cuestiones surgen por otra parte los diversos proyectos ideológicos que dieron vida a ciertas corrientes intelectuales, ya sea el marginamiento

social, la participación con los poderes de turno, la participación individual, o colectiva, la militancia política, el grado de esa militancia (Nuevo Hombre Nº 15: 13).

Muy presente en estos debates que Casullo analizaba se encontraban las disyuntivas y especulaciones sobre el tópico que marcaba similitudes y diferencias entre el intelectual del sistema capitalista y aquel que actúa en los sistemas socialistas. Una percepción en la que se entroncaban diferentes polémicas (la última y más resonante por ese momento era la del caso Padilla en Cuba, que sería retomado por el propio Casullo treinta y cuatro años después en *Pensamiento de los confines*⁶⁰), en lo referente a puntos clave de discusión, como el supuesto *privilegio del rol intelectual, la lucha ideológica por romper una pertenencia de clase*, los marcos de referencias para el ejercicio de las prácticas específicas, *la posibilidad o imposibilidad de conectarse, aislarse o fundirse con la clase obrera*. A través de

⁶⁰ En diciembre de 2005, para el número 17 de la revista *Pensamiento de los confines*, Casullo preparó una sección denominada “Los años 60 y 70 / III - El caso Padilla” y bajo el título “Debate sobre el drama de un poeta y una época”, a raíz de la detención en Cuba y de la posterior autocritica del poeta cubano Heberto Padilla en 1971, analizó las escrituras que el caso había provocado y que, a su entender, habían subjetivizado un tiempo intelectual y que le darían, a partir de esta reconstrucción de la textualidad de la memoria, la tónica al proyecto de la publicación, con eje en el ethos y pathos comunitario: “Cultura sobredeterminante, extrema, en la cual se fue sustanciando sobre todo la orfebrería generacional, de clase media, metodológica, referida a los compromisos, y con diversas paternidades ideológicas, de aquello que en el caso argentino asumió de distintas maneras la figura de la violencia política revolucionaria organizada como lectura para enfrentar otros dispositivos históricos de violencia. Este tipo de documentación, como la del caso Padilla, busca acercar corpus espirituales de una época, que contribuyan a la crítica de una historia: desde la responsabilidad política que albergó esa época y desde la responsabilidad que alberga el presente sobre ese pasado. No solo nos enfrentamos con el desafío de la crítica a lo acontecido en el campo de aquellas izquierdas. Sino, desde hace años, al debate sobre las políticas de las memorias de la violencia y la muerte. Y también hoy, puede decirse —en una tercera torsión sobre este tema que habla de su importancia—, se trataría de reconstruir una memoria de las narrativas de esas políticas abocadas a pensar los años 60 y 70. Recalco esta última y tercera perspectiva, hoy más activa que antes, porque fue decisiva para la existencia de *Pensamiento de los confines* desde su inicio hace diez años. Fue el dato central fundador de la publicación: qué escritura, qué crítica de las escrituras, para la comunidad de la memoria de las muertes. El terror, la tortura, los desaparecidos, los homicidios masivos, los vuelos al mar, la aniquilación cuantiosa como política calculada de un poder militar supremo, fue el inmenso dato que desde nuestra lectura había quebrado la historia en dos y había puesto en cuestión ethos y pathos comunitario. Desde ahí partió la revista como problemática que nunca cesó, pero haciendo permanente hincapié en que esa catástrofe histórica exigía discutir, sobre todo, los relatos de su abordaje. Narrar los dos bandos. Que también en los relatos se extendía la barbarización de una autoconciencia colectiva: nos continuaban envolviendo las muertes. Las palabras entonces, y su relación con ese pretérito cercano. El cuidado de alcanzar una crítica histórica que no escondiese ni profanase el pasado y contase lo que escamoteaban las propias necesidades políticas de grupos, o psicológicas individuales, sobre aquel drama. La crítica a las narraciones (...) Composiciones narrativas todas estas que reconocían diversas causas y motivos, y que instituyeron discursividades sociales de explicación, de respuestas a sentimientos atravesados por la tragedia, de instauración de una memoria insoslayable. Pero a la vez, en demasiadas ocasiones, planteos distorsionadores, cosificadores del drama, arbitrarios otras veces, y también oportunistas sobre el pasado. Enunciaciones que no pretendieron nunca en realidad el imprescindible examen histórico de aquella época con sus izquierdas hijas de legados revolucionarios a reflexionar de manera crítica” (Confines Nº 17: 91-92).

estos cuestionamientos se regresaba al concepto de luchas de clases vertebrando la problemática del estrato intelectual en su cotidianidad más concreta y contradictoria.

Y, nuevamente, la insistencia en concatenar estos cuestionamientos desde una perspectiva histórica, comprometida con su tiempo:

En un repaso histórico se detectan picos, momentos, lapsos precisos, coyunturas decisivas donde aparecen o se deciden fundamentalmente concepciones, respuestas definidas donde la intelectualidad (en algún país, en alguna etapa) reaparece, reencuentra un por qué, un para qué, aunque dichas síntesis, parciales o eficacias de actuación se disuelven luego, o el propio proceso histórico las inhabilite. Realidad incuestionable esta, que se suma a eso que llamamos problemática o crisis del hacer intelectual, y por ende: del intelectual mismo. Un fenómeno o una resultante social irreversible que sin embargo ha sufrido, en el transcurso de su desarrollo histórico, de las negaciones o respaldos más particulares y opuestos. Tal vez sea la no estabilidad, el no equilibrio, la no respuesta definitiva lo que designe más correctamente la individualización social del intelectual. Esta es una de las hipótesis que, de diversas formas, impera como corriente explicativa. Frente a ella, existen otras que encuentran soluciones más sencillas, equilibrios más simplistas. Así como también gravitan poderosamente aquellas posiciones que exigen del intelectual una toma de partido directa, eficazmente asumida y enrolada en organizaciones que procuran un cambio social, a través de diferentes instancias o vías, desde reformistas a las revolucionarias (Nuevo Hombre N° 15: 13).

Este tipo de abordaje, desde ya, incluye por supuesto una cuestión, como la de la revolución (no pensada todavía como *pasado* pero sí desde sus bordes) que funciona como una especie de marcapasos crítico. ¿Intelectual revolucionario? ¿Revolucionario intelectual? Términos que para Casullo deben intentar el riesgo de compenetrarse auténticamente, dialécticamente, “superar el mero implicarse discursivo, y acceder a un actuación social eficaz”. El “papel” del intelectual se objetiviza, en el análisis, al ser confrontado con las inéditas relaciones sociales que produce el proceso revolucionario en todos los sectores. Y, si bien la revolución no es *todavía* pasado, para Casullo su concepto comienza a *caducar* y a entramarse con el ejercicio intelectual: “Caducidad de un concepto, el proceso de una revolución social se precipita sobre un rol —el del intelectual— y traspasa las cosificaciones de una ideología burguesa heredada que produce *figuras*, *nomenclaturas*, como método de ratificar la enajenación del hombre. La *imagen* no encontrará más la arquitectura alienante que la proyectaba. El *nombre* no puede ya interiorizar su propio proyecto histórico” (Nuevo Hombre N° 20: 13).

En ese ejercicio dialéctico el intelectual que Casullo examina en los setenta sumergiría sus posibilidades, quebrando las bases que anteriormente lo sustentaban: su contexto: Ahora buscará el grado cero de la revolución, el fin de ciertas percepciones” y, también esa razón de ser del intelectual es lo que está puesto a prueba:

Entre dos momentos históricos-conceptuales el conocimiento se arriesga a los interrogantes decisivos, hasta que conquista su corrección. En ese lapso solo se posee: una anterioridad que el proceso social ya no habilita, y ese inédito curso de la interpretación y el hacer que todavía carece del discurso que lo establezca. El reencuentro de perspectiva es un dificultoso avance crítico. La sociedad en revolución comienza a ser el definitivo texto al que habrá de acudir el intelectual, y en el que tendrá que visualizarse (Nuevo Hombre N° 20:13).

En el trabajo *en el margen* del intelectual algo surge como objetivo en primera instancia: “que el ejercicio de la negatividad, uno de los pedestales de la *función intelectual*, no puede desentenderse de la historia concreta”. Esta imbricación entre la *función intelectual* y la *historia concreta*, será trabajada por Casullo, ya desde los setenta, desde la tensión entre lo individual y lo comunitario —“Frente a lo que signifique *organización colectiva proyectando*, en cada historia, un poder concreto posibilitar, del cambio social, el intelectual se percibirá en la necesidad de presentarse como referencia individual. Él como sujeto. Desde esa, su individualidad, aprobará, desacreditará, hará oír su voz” (Nuevo Hombre N° 17: 13) — y desde la tensión entre práctica estética y práctica política:

Se menciona *realidad americana, descontento, injusticias sociales, consentimiento, nueva sociedad*, a partir de fundamentos tales como *vocación, entrega total* —índices psicológicos-estéticos—, y *fantasmas, demonios* —índices ideológicos-estéticos. El escritor asume una actitud política extraliteraria, sin instaurar en el nuevo marco del discurso elegido la politicidad, el código que lo determina. Este código político será suplantado por el usufructuar del *fenómeno obra/escritor* que permite la transposición, la falacia (Nuevo Hombre N° 19: 13).

Es decir, que en la concepción de Casullo a comienzos de los años setenta la actitud política que el intelectual debería asumir es una política *literaria* en la que pueda inscribir la politicidad en el marco de los discursos *sociales* y *colectivos* con los que trabaja en un movimiento que lo exima del esteticismo y la individualidad⁶¹. Un modo de reponer la perspectiva histórica y no de historizar un

⁶¹ En este sentido es interesante rescatar el vínculo que Guillermo Ricca traza entre Casullo y Aricó (con quien compartió el Consejo de redacción de *Controversia* en México) en función de las formaciones discursivas en que es susceptible de ser agregada la práctica intelectual y política del cordobés, también incluyendo la mirada de Sarlo: “Si, como afirma Beatriz Sarlo, en Aricó se hace explícita la *dramática condición del intelectual socialista*, es conveniente abrir esa condición, desplegar su imaginario y el tipo de voluntad colectiva que intentó animar, sin eludir la negatividad implicada en

proceso. En este mismo sentido analiza, para *Controversia*, casi una década después, en febrero de 1980 y en el exilio, el pensamiento político de Rodolfo Walsh en 1976, a partir de cinco *textos políticos* que publica la revista escritos entre agosto de 1976 y enero de 1977:

Desde nuestro presente y a partir de esta última peculiaridad, es posible inferir, en muchos de los párrafos, la tensión político-existencial de su pensamiento. Walsh escribe para persuadir, no para historiar un proceso. Escribe para que se corrijan formulaciones, para señalar incertidumbres. Escribe descarnadamente, pero desde un compromiso al que no pone en tela de juicio, desde la conciencia crítica, elige otra vez su esperanza, sus frases se deslizan, entonces, por esa difícil frontera que conecta y al mismo tiempo separa su pensamiento político personal —hijo de historias y saberes propios— y la fidelidad a una causa que dolorosamente ve derrumbarse. Los textos de Walsh remiten, entre otros mensajes, al desgarramiento intelectual del que los escribe: instancia dramática en una vida política, en la más objetiva significación de estas palabras (“Rodolfo muerto por sus palabras, y en alguna medida ahora también por las nuestras”). Walsh opta por no renegar de su experiencia ni de su capacidad teórica, en una encrucijada donde lo predominante, quizás, era el voluntarismo de las conductas obedientes: donde lo que se procuraba, en lo organizativo, era la subordinación del pensamiento cuestionador a una idea de cohesión mítica⁶². (Controversia N° 4: 19)⁶³.

semejante tarea. Como propusiera (en *Las cuestiones*: 311) Nicolás Casullo, quizás en muchos aspectos un pasajero del mismo viaje crítico que describe la trayectoria de Aricó, aunque proveniente de otras canteras ideológicas: *Hoy que el intelectual navega entre ser sólo referencia de un mercado cultural, vendido como aquel que piensa por usted, como autoayuda que simplifica y aplanar lo complejo, o reformulado como figura desprovista de toda intensidad por la burocracia y rutina académica donde ya no aspira a otra cosa que a fichar un viejo libro o decir lo que todos ya suponen sin su ayuda, hoy precisamente recobra sentido discutir, rastrear o actualizar su derrotero político*”. (Ricca, 2016: 62).

⁶² Veinticuatro años después, en febrero de 2004 resume la postura de Walsh (y de alguna manera del campo intelectual en los setenta) de la misma manera: “No hay dudas de que en términos culturales, teatrales, de experiencias estético-políticas, se dieron cosas fuertes, que hoy ya forman parte de la tradición, digamos, modernista. Pero no había un gran debate de ideas, de recreación de época. Los ‘70 fueron en gran medida una renuncia a la reflexión. Era una acción político cultural, pero las cosas estaban dadas. Había que hacer el amor, había que usar la violencia (...) Rodolfo Walsh, en una entrevista con Ricardo Piglia, se preguntó para qué seguir escribiendo novelas si no afectan a nadie, no inciden en nada. Ahí anunció que su nueva birome era el fusil. Eso formó parte de una generación. Hoy la mirada es distinta. Esta entreépoca que estamos viviendo tiene una menor capacidad de acción, pero es más rica y más densa. Muchos de los que la entienden como pobre lo hacen con relación a ese modelo de la acción. Los sectores de la izquierda más vulgar, por ejemplo, lo plantean como una época mortecina. Sin embargo, en términos de analizar en profundidad, de crítica a la crítica, es una época mucho más rica” (Página /12, 11 de febrero de 2004).

En el mismo sentido se preguntará en un artículo de 2006, “La década atragantada”, ¿Qué fueron en realidad los primeros ‘70?: “La revisión de esos años necesita ahora un debate más arduo que lo testimonial, lo denunciativo o la información sobre sus violencias organizadas. Representa una época cultural y mítica mucho más telarañosa, dentro del argentino de estos días, que el repetido dato de Firmenich, López Rega, Videla y las balas. Nos muestra un tiempo carente de ensayos que analicen los imaginarios sociales que su sola mención todavía activa. Esos iniciales ‘70 reptan en nuestras almas” (Página/12, 22 de enero de 2006).

Poco tiempo antes, en diciembre de 2004, había publicado en la revista *Lezama* el artículo “Arqueología de los 80: los diálogos rotos” en el que justamente seguía el debate sobre la responsabilidad de los intelectuales que afirmaba: “La Argentina es también en sus izquierdas una cultura exasperada, intolerante, destituyente, siempre enajenada y aterrorizada de la mirada del otro. Esto forma parte de aquel encuentro que nunca tuvo lugar”. Esa interrupción era lo que, en parte, había *roto* el diálogo al interior de la comunidad intelectual: “No hubo un diálogo inclusor de partes fragmentadas, ni el

instituir nuevas tertulias y miradas, como lo intentó hacer la revista *Controversia* en el exilio durante tres años. Cosas que en la Argentina no se dieron ni siquiera de manera áspera. Por el contrario, esta cuestión revisora y crítica a encarar estuvo muy lejos de formar parte de una conciencia colectiva común en el 90 por ciento del campo marxista, socialista, radical y peronista, por infinidad de factores concurrentes y por características patológicas de nuestra idiosincrasia. En todo caso se alude a un tiempo de historia de las ideas, ausente en la cultura, del arco de las izquierdas leído en su mayor amplitud” (Lezama Nº9: 8).

Esta *remoción* de argumentaciones, era concebida por Casullo como algo que no encontró la inscripción crítica suficiente, el despliegue necesario para iluminar genuinamente ideas colectivas, desde sus gramáticas: “Se trataba de rever la dimensión teórica, histórica, social, político-cultural y filosófica de las izquierdas: sus escrituras y hermenéuticas. Eso que no estuvo en los '80 entre nosotros como cita *intelectual*, fue lo que tampoco se encontró luego en el voluntarismo de las calles, en el recitado sobre las *clases obreras*, en los discursos de las aulas terciarias, en los votos paupérrimos y en las banderas chamuscadas en medio de la miseria social. Si se pudiese (con todos los riesgos reductores del caso) puntuar una discusión que nos debemos sobre el fuerte déficit político intelectual de aquellos años de reencuentro fallido entre los de afuera y los de adentro durante la transición democrática, señalaría lo siguiente: (...) Fue explicado por muchos psicoanalistas de barrio como *un trauma psiquicolectivo*. Pero más allá de esa explicación de entrecasa que anuda al porteño Sigmund Freud con *la sociedad*, el campo intelectual, el académico, el artístico cultural y el periodístico dio por muerto (reprimido como el destete) un tiempo necesitado de comparecer, para desde ahí abrirse a la crítica de las armas propias y el presente” (Lezama Nº9: 9). La severidad del análisis sobre este tema se impone para Casullo, como un duro autocercioramiento de la intensidad reflexiva como empresa colectiva, no sólo de los restos del peronismo revolucionario que se había quedado en el país, sino también del exiliado que no pudo superar las últimas políticas del militarismo montonero en sus años finales y que tenía sus consecuencias en términos de la comunidad: “Un importante aporte crítico no estuvo presente en un cotejar activo de virtudes y pecados de izquierdas pasadas y presentes, de teorías y miradas, en relación a valores comunitarios, compromisos de intervención, enfoques sociales, injusticias agigantadas, confrontaciones ineludibles. En todo caso, también resultó un interlocutor impotente para alimentar una amplia crítica de ideas en un país de miseria social en perpetuo agigantamiento” (Lezama Nº9: 11). Para rematar la cuestión Casullo recuerda como termómetro del desencuentro que en su regreso a la Argentina se frustraron varios intentos de publicar un proyecto de libro sobre los artículos reflexivos de *Controversia*: “Lo más desconsolador no fue que naufragasen las propuestas a partir de argumentaciones políticas adversas pero mínimamente fundadas. Simplemente no se tenía idea de para qué serviría algo que no fuese la suprema actualidad de ese tiempo, como una gastronomía de lo inmediato y diario donde nos inmolamos con una dedicación digna de mejor causa” (Lezama Nº9: 13).

⁶³ El historiador Javier Trímboli recuerda este análisis y lo pone en clave de la idea de derrota que tan reflexionada estuvo en *Controversia* y con el modo en que Casullo trabajó sobre las noticias que le llegaban de Argentina: “Desde México y entre 1978 y 1981, Casullo escribe un puñado de textos en los que la *derrota* es el punto de partida desde el que se piensa. “Derrota política de los proyectos de izquierda en la Argentina”, anota por empezar, y ahí incluye al del peronismo que lo había encontrado entre sus militantes. En una breve página de diciembre de 1979 que presenta los textos críticos de Walsh a los que nos referíamos, Casullo señala que ellos aportan las claves para entender el *porqué de un proyecto político vencido*, claves que definen *la derrota*; parece categórica, sin atenuantes, y queda escrita entre comillas. Sin forzar demasiado, agrega a los textos de Walsh la palabra que tanto nos revoloteará. Así los leímos cuando llegaron a nuestras manos, no antes de finales de 1986. Se enerva pero también se entusiasma Casullo al leer en los diarios que llegan a México palabras de Videla que, desde su condición de presidente, ponen al peronismo en la obligación de *adecuarse*, abandonando su carácter *totalitario* y *personalista*, si quiere integrarse al *régimen democrático*. Dice en este otro artículo: “provenimos de un particular proceso de derrota (en el marco del fracaso del proyecto popular protagonizado por el Movimiento)”. La declaración de Videla es de noviembre de 1979 y, aunque faltaría confirmarlo en hemeroteca, es altamente probable que sea otro pasaje de la conferencia de prensa que se volvió archicitada por el señalamiento del dictador de que “el desaparecido es una incógnita, no tiene entidad, no está ni vivo ni muerto”. Trabaja Casullo con lo que reproducen los diarios –Clarín, La Nación, La Prensa–, habría que chequear si levantan algo sobre esto último, pero a él le interesa la inadecuación del peronismo, algo que entonces sigue vivo. En uno de los últimos: “Se viene de una categórica derrota que extinguió un proyecto aglutinante”. Se puede notar una acentuación al pasar de la “izquierda” como la derrotada al “proyecto popular” y al “Movimiento”. No obstante sea así, son intervenciones que se encuentran animadas por el papel que está jugando el “sindicalismo peronista” en la lucha contra la dictadura, en desmedro de lo que

Conciliar la palabra con lo real

Ya en la década del '90, para la *Revista de crítica cultural* de Chile, en un artículo sobre Walter Benjamin y la modernidad, sitúa la misión de la crítica intelectual en conciliar con palabras lo real, para que no persista como tal: "como un enjambre de acasos". Esa misión, encomendada por nadie y por eso *radiante* enarbola nuevamente el trabajo sobre la palabra por parte del intelectual y de figuras como la del profeta, el sofista, el poeta, el monje en su monasterio, el metafísico, y mucho más cerca nuestro (tal vez también de Benjamin) el crítico de la cultura, el *citador de señas, la aventura del ensayista*, o al científico social. También entramado con la historia este trabajo revela lo frágil de la palabra:

Resulta lícito pensar, ateniéndonos al pasado, que no hay palabras irrefutables por sí mismas. Ni siquiera las de Dios en la crónica de su pueblo elegido. Habría sí, épocas que escuchan determinadas palabras, por un extraño camino de lógicas y azares. A lo mejor, y un poco borgeanamente, la historia sea eso: una trama antojadiza, urdida por escuchas que sueñan enlazar edades y significaciones (Revista de crítica cultural N° 4: 36).

pronosticaban las perspectivas de la izquierda. La relectura de las cartas de Cooke a Perón lo ayuda a sostener que el error mayúsculo del que se viene estuvo en la concepción que llevó a desplazar el conflicto real de clases, y que tiene siempre al Movimiento como la expresión de las mayorías populares —aún inconsciente, por momentos claudicante y negociador, torpe—, a favor de la organización revolucionaria, en su extremo del foco guerrillero. No se priva de señalar Casullo que el Cooke que realmente le interesa, el de la "concepción mucho más original y rica", es el de la resistencia, el previo a Cuba, cuando no despega el ojo del peronismo, cuando tensa pero no rompe la cuerda con el sindicalismo realmente existente. Se podría decir que es una pieza más en la búsqueda de la relación más eficaz entre la vanguardia y las masas, pero así nos privaríamos de apreciar el entusiasmo que lo envuelve, como si a través de Cooke hubiera descubierto algo fundamental que sin embargo ya se sabía, porque estaba ante los ojos de todos. Pues en esta reconsideración se descubre la posibilidad de salir de la "derrota", de articular desde el peronismo —el Movimiento con mayúsculas— el posicionamiento político correcto. Por lo tanto, no hay un corte definitivo, aunque la revolución quede en un tembladeral: "Si la idea de revolución aún significase algo, desde el único punto que todavía atesora sentido para nosotros, es desde nuestra decisión de volver a pensar otra vez la relación con lo generado y resguardado por el Movimiento popular argentino". La vuelta de página, abismal porque no conducía a ninguna otra segura, Casullo la condensa en una situación vivida en el año 1983, recordado esto en un escrito de mediados de 2002 en la revista *Confinés*. Dificilmente la fecha podría ser otra. Es el acto de cierre de campaña del peronismo en la 9 de Julio, del que sobresaldrá durante largos días el cajón quemado por Herminio Iglesias. Recién vuelto del exilio, Casullo tiene frescas en la memoria las imágenes de las grandes manifestaciones populares que se sucedieron entre la asunción de Cámpora y el "rodrigazo". Pero los cuerpos con los que se roza en esa tarde, sólo por la temperatura primaveral, de octubre de 1983 cargan con "la derrota lapidaria" que se les ha hecho carne. Ya no pobreza, miseria. Ninguna de las discusiones desveladas, ninguna de las relecturas sin aliento que buscaban las causas de los errores, estaba a la altura de ese friso de "vejeces prematuras", de "salud muerta". Y, como si no fuera suficiente, como un castigo, "una bandada de pibes menesterosos (...) mientras se cantaba la marcha partidaria arrojaron al suelo a una compañera de las épocas heroicas y le robaron hasta los zapatos, para esfumarse luego entre la muchedumbre". Estupefacto, sólo recoge comentarios que quieren enseñarle que los tiempos no son los de antes, que cambiaron indefectiblemente y hay que andar con cuidado. Está frente a la "evidencia plena sobre la inmensa historia vencida" (Trímboli, 2017: 33-36).

El ejercicio de la negatividad que por su propio carácter se ejerce en los *bordes* es aquí entendido desde la dimensión de lo poético, “donde las palabras bordean la vida, asumen el dolor de la aproximación y la distancia, sin creer, como sucede a menudo en otras esferas, que por enunciar la realidad se la conquista”. Hay entonces un borde de la enunciación en el que Casullo plantea el itinerario del saber de su filósofo estandarte (¿y tal vez el suyo propio?) para pensar al intelectual, Benjamin, que encarna el gesto de *ir bordeando*, entre la cábala y el marxismo, la literatura y la teoría estética, los presupuestos científicos y las experiencias de las vanguardias del arte, “no ya sólo como zonas que se iluminan mutuamente, sino como extirpe de escritura que en su hacerse, enjuiciará los límites de cada uno de estos cursos en sus pretensiones solitarias” (Revista de crítica cultural N° 4: 36).

Pero se trata de itinerario y borde que también *enuncian* a Benjamin, en su existencialidad transhumante, fragmentada, ocultadora, y a través de la cual también escribe su texto irreversible del deslinde, como *búsqueda y fuga*. El Benjamin “renegando de la academia, flâneur, traductor de amores literarios, buceador de conceptos en la historia sagrada, coleccionista de juguetes, marxista inubicable, crítico de libros, experimentador de la droga, lector de policiales, erudito del barroco, recolector de cita, visitador de absurdos escaparates, y suicida” le permite a Casullo pensar la distancia que da ese borde, para entender la cultura como una *mítica acumulación* que arriba a sus fronteras. En ese borde de lo moderno trunco, interrumpido, brota la *pregunta expulsada* y los *trayectos exiliados*. Es el lenguaje que reinaugura la palabra y alude a los trasfondos que dejan. Esa tarea paradójicamente silenciosa, propia de un desprotegido por las disciplinas como sería Benjamin “sabe sobre la rigurosidad del saber, sobre la extenuante creación teórica, sobre el esfuerzo desmesurado de cada frase conceptual, como eterna reparación por la rebeldía y el desamparo elegido” (Revista de crítica cultural N° 4: 36).

El trabajo sobre el borde es necesario porque sobre el borde es donde se interrumpe el proyecto moderno y en la órbita casulliana de allí también viene la interrupción de la comunidad. La latinoamericana y la argentina que así fueron pensadas, desde su utopía derrotada:

También nosotros, latinoamericanos, sabemos de los bordes de la Modernidad. De las estribaciones donde lo utópico deviene trágico, donde se confunden los ecos metadiscursivos, donde se metamorfosean los cuerpos ideáticos y mutan los arquetipos del Centro, para dar lugar a esas historias de las fronteras, sobre un mundo pensado en otra parte: a una suerte de prometeica herejía, no ya de los hombres sino de las cosas (Revista de crítica cultural N° 4: 37).

La derrota o el fracaso (entendidas como una manera de desligarse racionalmente de un entramado instrumental y terminológico) serían las pruebas definitivas del deslinde moderno y comunitario donde el incumplimiento frente a lo normado por este mundo, significa, a la vez, escapar del optimismo civilizatorio, del vacío del pesimismo, y de la indiferencia. Así, situarse en otra relación crítica con respecto al mundo es elegir otra memoria de la historia, *obtener una legalidad* frente a las herencias que le importen al crítico. En el caso de Benjamin, “cruzar hacia la biografía de lo estético donde la palabra es pura creación de lo real, y situarse en la crónica humana desde una arcaica y teológica espera mesiánica. Podríamos decir: habitar lo moderno desde las últimas risas de los dioses, que exigen ese penar frente al deslumbramiento del presente”. (Revista de crítica cultural N° 4: 38).

El modo ensayístico benjaminiano que atesora resonancias de las palabras fallidas⁶⁴, que atesora la derrota y el fracaso, no para romantizarlo ni nihilizarlo sino para exponerlo y fortalecerse, con metafórica rigurosidad teórica, también expone la caída del lenguaje del conocimiento. Es un *deslizamiento reinaugurante de los usos de la crítica*, para auscultar lo mítico/moderno: “ese tiempo de cultura cuyo fundamento, explicación y vigilancia corre a cargo de una racionalidad que no puede dar

⁶⁴ Casullo está pensando especialmente en “El origen del drama barroco alemán” en el que entiende que Benjamin trabaja el tema de lo estético en la alegoría barroca desde el lenguaje en un tiempo histórico, desde su capacidad expresiva, simbólica, conceptual, en términos de representación. Lo moderno es percibido como un tiempo de ruinas, que reabren de manera inequívoca la tarea de la interpretación y de la promesa develadora. El intérprete (que bajo esta lógica en otros trabajos benjaminianos podrá ser el narrador o el traductor) puede reinstaurar los sentidos de esos fragmentos descifrando las ideas que albergan. Allí se atrapa la idea y se recrea el verbo. “En la ruina queda encerrada la prehistoria, la catástrofe y el secreto. El camino hacia el conocimiento, es entonces contemplar desde lo fenecido, la reaparición de los significados que aprisiona un tiempo de cultura (...) Para el berlinés, en ese mundo de fragmentaciones sobrevivientes a la mirada, reaparece la posibilidad de la voz, y con ella la nobleza de la palabra nominativa (...) La orfebrería teórica y metodológica va en busca de las obras, los textos, las palabras que sostienen, oscurecen o fabulan lo real. Y en esa exploratoria sobre las escrituras, la dimensión teológica de lo cabalístico judío le permitirá teorizar nociones de la palabra, de lo nombrado, en un sentido creativo genético, en un sentido de verbo fundante, que encierra al mismo tiempo el enigma y la revelación de lo nombrado como trágica forma que adquirió la conciencia humana en Occidente, para pensar la ley, para situar el tiempo del juicio, para explicarse la espera redentora y edificar su cultura. Tal vez desde esa matriz, Benjamin encontrará también la experiencia casi mágica de la palabra en las antípodas temporales del legado hebreo: en las estéticas de vanguardia que jaquean y estigmatizan la barbarie del tiempo burgués” (Revista de crítica cultural N° 4: 36-40).

cuenta de sus subsuelos míticos, primordiales, bárbaros y mesiánicos, ya sin posibilidad de un ethos trágico” (Revista de crítica cultural N° 4: 38).

Se trata entonces de un extraño y racional citarse con la modernidad y, de algún modo, con la comunidad. Dice Benjamin y repite Casullo: “el lenguaje ha sido reducido a escombros, el lenguaje en sus pedazos ha dejado de servir como mero medio de comunicación, y en cuanto objeto recién nacido, adquiere una dignidad igual a la de los dioses”. La precariedad y la desolación del fracaso reintroduce otra posibilidad de entendimiento: articular nuevamente pero de otra manera lo segmentado para *una nueva estridencia del lenguaje*. Porque de esto finalmente se trata con el espejo benjaminiano, de reponer, o recordar: la misión del lenguaje, la misión del intelectual. Es decir, de tender en términos de tarea intelectual preferentemente hacia una *resistencia del pensamiento*, “contra las infinitas formas indoloras de su cancelación”, se dirá Casullo, años después en una revista universitaria acompañando las siguientes preguntas: “¿Cuáles pueden ser hoy las condiciones de una crítica intelectual? (...) ¿Podemos reabrir el *pathos* de la historia, como esa herencia imprescindible que reúne lo fatal y la esperanza de todo relato de una historia? ¿O esa caja negra de imágenes pretéritas y literaturas trucas sobre hombres, parajes y encrucijadas ya no nos va siendo dado?” (Revista Sociedad N° 20/21: 73). Preguntas que no aspirarían a respuestas, sino sólo a autosostenerse, a no desaparecer.

En 1992 Casullo participa de un debate que tomará posteriormente la forma del libro *Espejos de colores: el concepto de América en la crítica cultural* en el que ensaya una idea de la culpa en Occidente que recoge lo que, según admite, en los sesenta llamaban la *falsa conciencia*, que percibían en Europa y que también sentía que les pertenecía a los intelectuales americanos en tanto promovía una infinidad de variedades de crítica sobre lo dado y lo situado en determinadas circunstancias históricas. En cuanto al interrogante sobre el *pathos* de la historia a reabrir Casullo relaciona esta noción de culpa *originaria* (como motor de la historia, desde los griegos que la quisieron lavar razonándola y despidiéndose del mito hasta el relato bíblico del pecado y de su olvido) con la historia que, al olvidar, parece borrarse y que marca la relación con el faro europeo:

Es un síntoma —podríamos decir— de una historia que nos desconcierta, porque no aparece la historia del delito, porque pareciera que los hombres hablan desde un presente sin biografía, sin huellas. Esto es, de alguna manera el signo central de nuestra relación intelectual con esa Europa que, sin embargo, nos sigue mandando sus pensadores, sus metodologías y sus sistemas de análisis: a los cuales adherimos o no, pero que forma parte de una industria de traducción, de una industria editorial que indudablemente seguimos respetando. Nuestra historia nacional, la historia de la víctima, también es una historia de enormes culpabilidades. De enormes malentendidos a partir de la culpa, de enormes esfuerzos por reparar la culpa. Nuestra historia es una historia casi de reparaciones (Rinesi, 1992: 126).

En esta suerte de *posdiscurso de la culpa*, Casullo enunciaba su insistente búsqueda por reabrir la memoria, hacerla aparecer como otro *pronunciar en fractura*, es decir, como un recuerdo abierto que de algún modo reconfigure la identidad traducida, donde reaparezca el amo, que habla o silencia la culpa cuando quiere su poder y donde reaparezca la víctima. El diálogo interrumpido del pensamiento argentino que reconoce Casullo⁶⁵ (con Sarmiento⁶⁶ o Scalabrini Ortiz como estandartes

⁶⁵ En el séptimo número de *Pensamiento de los confines* (de noviembre de 1999) el colectivo editorial publica un dossier titulado “Europa y nosotros” en el que Casullo presenta en su texto “Notas al pie de página de un siglo” la pregunta por Europa en el mismo sentido: “La pregunta que nos rondó como forma de interpelar significativamente este fin de siglo desde los meandros de su cultura, fue decirnos si ese mundo de equívocos utopismos entre Europa y nosotros, constituyente de lo medular de nuestra historia del pensamiento para bien y para mal, no había en realidad concluido. Si la persistencia de ese borrascoso idilio no era pasado, tozuda resonancia pero de una inactualidad. Si esos vasos comunicantes entre la vieja y exangüe madre de ideas, y sus traductores, reinventores, divulgadores fugitivos, auspiciadores y constructores de factorías en América no aparecían cancelados. Cancelados no en lo formal, en los mercados editores, en los lánguidos diálogos académicos, en los presentes simulacros de un tiempo culturalista *tematizador de todo* en sus coloquios y en lo informativo, retícula que sin duda persiste y hasta se ensancha, por agendas de seminarios sino por las tramas confabuladoras de la historia: como partes de un tejido contradictoriamente fusionante, como hijos, entenados y regresantes a esa clave de malos entendidos con Europa que política, teórica, estética y filosóficamente en gran parte nos contuvo en letra y drama. En intensidades y desacoples modernizantes, en ecos de guerras, en subjetividades literarias y envolventes. Asimétrica constelación donde además, para los de mi generación, Europa fue naturalizada extensión geográfica y existencial del propio drama nacional horizontes sombríos y mutuos de un sistema a derrumbar, programáticas convivas. La pregunta sobre Europa no hacía en absoluto referencia a reyertas, concepciones nacionales en batalla con las “extranjerizantes”, cuestión que consideramos saldada hace mucho en el reconocimiento de que en eso otro a nosotros supuestamente foráneo, se instituyó desde el principio nuestra fatalidad y riqueza. Y por lo tanto la clave insorteable de lo que en definitiva somos: cercanías y lejanías de tierras conjeturadas como mundo nuevo, agregándose a Occidente cuyo ápice fue Europa, y que en América Latina inscribiría sus huellas políticas míticas desde el caraqueño Miranda a Juan Perón” (Confines N° 7:11).

Casullo insiste en la incidencia de esta pregunta respecto de la cuestión intelectual y lo que pone en juego en la herencia discursiva desde su perspectiva autobiográfica: “preguntar por Europa es interrogarse por la forma que adquirió elucubrar sobre la historia y sus mapas conducentes, por el esqueleto donde apoyan los discursos, las diatribas y las confrontaciones con ella misma en los siglos. La pregunta apunta a lo más concreto y etéreo de una preocupación intelectual crítica sobre lo actual, esto es: si aquella historia de un pensar obsesivo que hincaba sus dientes en la redención de la Propia historia secularizada, si ese transcurso de autores magños que nos hicieron en disparidad crítica con ellos mismos, no son ya un pretérito incansablemente reesgrimido para postergar la conciencia de la defección de Europa, en este caso en nosotros y en la cultura, suplantada cada vez más por la argamasa de tecnosaberes en la horma fundamentalista yanqui para estudiar culturalmente el mundo bajo currícula (...) Pero esta interpretación de lo fantasmático que ocurre con lo que ya no

primordiales u *originarios*) es aquí recobrado sobre la eterna relación con la *madre culposa* europea, para ver de qué manera ha servido (o no) en la búsqueda de nuestra identidad:

Habría que retomar, rediscutir a aquellos pensadores que analizaron nuestra relación o nuestra forma de ser con *aquello*. Pienso por ejemplo en que la desaparición de la culpa nos tendría que llevar a repensar la idea de nada, con que muchas veces aparecimos frente al todo europeo.

estaría, esconde a su vez, para nosotros, otro aspecto, también postergado por las incidas de los campos disciplinarios que hoy predominan como rutina investigativa, astucia de becas y viajes académicos: la extinción de nosotros en el cuadrante ideológico europeo, que ya no piensa en América Latina, a contrapelo de lo que había sido la experiencia de mi generación hasta el arribo de los años ochenta” (Confines Nº 7:12).

También en el capítulo titulado “Nuestro siglo *Europa*: país y biografía”, de *Pensar entre épocas* Casullo enfoca esta pregunta a la comprensión intelectual sobre *su* tiempo: “Tiempo que se distancia de la historia, de formas habidas de praxis apretadas con ella, y que obliga a inéditas perspectivas intelectuales, a redimensionamientos y nuevas medidas del mundo histórico de las ideas. Hoy, como nunca antes, no hay posibilidad crítica de obviar los transcurso, las arqueologías de tales ideas. De aquello que no solamente somos, individual, colectivamente, sino en cuanto a lo que fueron —pero ya sin que portemos ismos simplemente receptores— los tiempos, geografías y 'cielos de ideas' que el viento de un largo siglo barre en su final. Despedida y reencuentro con el siglo XX, que en nosotros comienza a quedar atrás, en esta dimensión, desde 1976, y para un pensar europeo hegemónico, con la caída del muro en 1989. En esta experiencia de las desarticulaciones de época, también nuestra relación con Europa se nos representa bajo el manto de esa recelada comprobación de una posthistoria: de un cierto y categórico mundo moderno ocurrido (que nada tiene que ver con un peregrino *fin de la historia*)” (2004b: 218).

Es interesante considerar esta *despedida de Europa* que plantean los integrantes de la revista, con Casullo a la cabeza como contrapunto a la evolución histórica de la cuestión en el ensayo argentino. En *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos* Carlos Altamirano se pregunta “¿Cuál ha sido el Otro o los Otros significativos respecto de los cuales los argentinos creyeron necesario afirmar y poner de relieve la singularidad de una identidad colectiva?” para responder que tanto Europa como los Estados Unidos, señalados como sitios a los que apuntar han sido considerados por momentos también obstáculos cuando no una amenaza para la autonomía nacional y los caracteres de una personalidad colectiva propia y, leyendo a Ugarte, concluye que también la posibilidad de cambiar y salir de esos problemas estaba al alcance de una voluntad colectiva que implicaba un “nosotros” generacional que sentía esa tarea a cumplir desde el ensayo: “El tópico de la distancia entre Europa y América, en particular América Latina, reaparecía en ese discurso ensayístico que llamaba a la toma de conciencia. Pero lo que hasta entonces había sido vista como una distancia histórica y, por lo tanto, superable en el tiempo mediante el progreso (¿qué era el progreso sino, justamente, alcanzar a Europa y a los Estados Unidos?), cobraba ahora, al menos en algunas visiones, el carácter de una brecha de índole más radical, ontológica: Europa era el espíritu y América todavía, sólo naturaleza” (Altamirano, 2005: 122).

⁶⁶ En el texto “La modernidad como destierro: la iluminación de los bordes” del libro *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna* Casullo traza en Sarmiento la figura del viajero, del inmigrante ocasional, que desde una dramática distancia latinoamericana, concibe a la metrópolis como la escena y el relato que permitirá *narrar todas las historias* y en ese sentido, “resolver” hacia adelante la identidad de América Latina: “La luminosidad de los bordes, tiene, para Sarmiento, la tragedia de la lengua, como el imprescindible momento de autorreconocimiento. La lengua nueva, la de la humanidad, es la ciudad radiante, utópica, casi réplica, París, que le permitirá a Latinoamérica contar su historia, inscribirse en la novedad de la historia. Para Sarmiento, sin el desierto, la ciudad americana no existe: carece de fondo y de autor que pueda relatarla. Es una historia que no entra en el lenguaje, tal como el desierto, en su soplo, penetra y constituye a las ciudades del sur (...) La metrópolis arrasa con su identidad, pero la universaliza en los discursos de la Historia. *Aquí están petrificados todos nuestros antecesores, aquí hay pedazos de todos los mundos pasados... fragmentos, escrituras* (...) El discurso en imágenes, que posibilita la historia y otorga el lenguaje para hacerla inteligible. Sarmiento sueña con inscribir a Latinoamérica en esos claroscuros finalmente radiantes de la modernidad. La metrópolis objetiviza: el espíritu, construye afuera y para todos, el discurso de las identidades. El alma flota sin dueño, ni espectros indomables, en ese recinto de las metáforas de las que todos se adueñan. Sarmiento entiende que la ciudad es figura y seno, que engendra ciudades desde esa ilusión de contener a la historia” (Calderón, 2017: 67).

Fueron esos eternos interrogantes sin respuesta con que nos acomodábamos frente al todo culposos. Estoy pensando quizás en un Sarmiento, que indudablemente usufructúa de esa suerte de cosa inasible que somos nosotros, para construir una inteligibilidad de la Argentina. Cuando Sarmiento está en Europa lo que vive básicamente es que, en todo caso (celebrante y culposos), nosotros somos apenas una aldea de barro, no tenemos nada. Al carecer de alguna culpabilidad en la confrontación, en realidad no podemos construir nuestra identidad. En todo caso la falsa identidad se constituye a partir del reconocimiento de la culpa del, o sobre el otro. Estoy pensando también en Scalabrini Ortiz cuando en *El hombre de Corrientes y Esmeralda* y casi heredando aquel pensamiento de las cartas de Sarmiento desde Europa, o del *Facundo* de Sarmiento cuando dice: *Nada se ve, nada se oye*. Estoy pensando que también estos son pensadores que se constituyen, en último término, sobre esta culpa que a nosotros nos involucra solamente como víctimas. Uno y otro, tanto Sarmiento como Scalabrini, encuentran en la figura de Buenos Aires, precisamente el lugar de la no-culpa constituida sobre la culpa del otro, y en esa constitución básicamente pactan con la tranquilidad de la nada. Sarmiento con su *Facundo*, describiendo esa ciudad rodeada de desierto, que el viento atraviesa como una imagen final. Scalabrini, planteándose un sujeto porteño, que como él dice *cualquiera que la ve piensa que es Europa* (primer malentendido por el que va a ser lo que no es), sujeto sobre el cual él mismo dice que *va a escribir una novela*, como diciendo que sólo cabe la ficción porque no hay nada por detrás (Rinesi, 1992: 128).

En esta tensión donde la culpa sería el relato de un pacto fundante construye sentido de una vez y para siempre *planteando historia*, alumbrando en términos de memoria mítica. Es decir, como *memoria de lo irreparable*. Quebrar el discurso de la culpa, para Casullo es, entonces, descubrir la marcha de la historia en el otro y en uno mismo. Si el pacto se rompiera, si se interrumpiera, estaríamos obligados a una *contra-historia*. Y, de algún modo, eso es lo se propondría como programa de su propuesta editorial.

Entrevistado nuevamente para la *Revista de crítica cultural* de Chile, Casullo ensaya el modo en que incurrió en una definición de la tarea intelectual para el comienzo de lo que fue el proyecto por él encabezado, el de otra revista, *Pensamiento de los confines*⁶⁷, y refiere a sus escritos iniciales para la

⁶⁷ Sobre esta cuestión es interesante cotejar los trabajos de Diego Caramés, Gabriel D'Iorio ("En los *Confines*: veinte años de un proyecto intelectual") y de Adrián Pulleiro ("Ensayando disidencias. La construcción de una posición intelectual heterodoxa en el surgimiento de la revista *Confines*, 1995-1998"). En ambos se destaca el interés del colectivo editorial por discutir la condición intelectual. Caramés y D'Iorio refieren a la entrevista que Karina Arellano le realiza a Casullo en 2007 como una "síntesis abierta y controversial de muchas de las intervenciones del *dossier*, que giran en torno al problema cada vez más acuciante de la relación de los intelectuales con el kirchnerismo y las izquierdas". Y en ese sentido rescatan, por su diálogo con lo que dice Casullo, especialmente las intervenciones de Alejandro Kaufman ("Políticas para un futuro imposible") y la de María Pía López ("Las figuras del tapiz"). En la primera también encuentran una preocupación por *lo común*: "La condición intelectual se define, para Kaufman, por el cuidado de ese mínimo suelo común que –tal como lo ponen de relieve sus intervenciones de estos años– está siempre a punto de ser horadado, está siempre en peligro, y lo está aún más en el presente no sólo porque se verifica una amplia incorporación a los saberes

publicación (el primero sobre otra crítica a encontrar y el segundo sobre las herencias “de izquierda” y también de “derecha” para una crítica a la crítica) como una forma de buscar recobrar sin nostalgia una genealogía del pensar *antiutópico*,

que sentíamos se nos moría o ya había muerto entre las manos indefectiblemente. Una invención reflexiva de los rastros de ese pensar, barridos por la propia intensidad fabril de la modernidad/posmodernidad. Digo invención, en tanto pretendíamos reunir siempre, en cada cuestión, por primera vez indicios de un tiempo postrevolucionario, sin caer en los infinitos olvidos y miserias que el mercado intelectual ofertaba para esta novísima edad intelectual. Un relato entonces compaginador de un por-venir, rayando en los confines: la revista misma (Revista de crítica cultural N° 31: 44).

El linde, ese borde no de un campo cultural sino de un filosofar ensayístico a extramuros de las ideologías de lo multidisciplinario insistía hasta en el nombre de la revista con este desafío a la “protección de las disciplinas” como observaba con Benjamin y que sería el “programa” de la

establecidos de las teorías críticas del siglo XIX y XX (entre otras, del marxismo clásico cuya teoría de la estructura social *puede concurrir al mercado epistémico sin provocar los conflictos de otrora*), sino también porque el exterminio avanza soterrado bajo los modos cada vez más adocenados de la antipolítica que despliegan los grandes dispositivos mediáticos”. Por su parte, en el caso de María Pía López, recogen la idea del cinismo inserto en la trama narrativa del discurso político que “opera develando todo acto como ademán o simulacro producido por un interés profundo e inconfesable... Toda narrativa es sospechada por lo que oculta, no discutida por lo que afirma. El cinismo es sospecha y destitución. Es el modo destituyente por excelencia” (Caramés, D’Iorio, 2015: 44-46).

Asimismo, el trabajo de Pulleiro reflexiona sobre la revista en torno a la pregunta por la función del intelectual de la que refiere que no deriva en una visión nostálgica, sino en la *proyección de un perfil particular*, cristalizado en las intervenciones de Casullo y Forster: “Casullo hablará de una figura que se distingue tanto del *racionalismo progresista* como del *cinismo posmoderno*, más cercana al poeta que al académico adaptado a las pautas de la profesionalización. En tanto, Forster sostenía que había que apostar por un quehacer intelectual en el que la posibilidad de la resistencia era una actitud elemental. Vale decir que la figura intelectual que emerge de esta perspectiva remite a una especie de misión que tiene menos que ver con la posibilidad de ligarse con ciertos sujetos políticos y movimientos culturales y se vincula más con la idea de una escisión imprescindible respecto de una dinámica histórica a la que se cuestiona y en la cual no se vislumbra otra forma de intervención que no sea la negación. En *Pensamiento de los Confines* ese gesto es una marca decisiva, ya que asume la forma de un llamamiento recurrente, se manifiesta en la dimensión temática y retórica de la revista, y en el perfil de los autores más citados y valorados” (Pulleiro, 2017: 109).

Podemos ejemplificar en este sentido con la decisión del proyecto editorial, en el número 6, de junio de 1999, de publicar bajo el segmento “Genealogía y muerte de la figura del intelectual”, los trabajos de Jean-François Lyotard, “La tumba del intelectual” y de Maurice Blanchot, “Los intelectuales en cuestión”, texto este último de 1984, donde se encuentra la evocación de mayo del '68 y se marca la tensión de la figura del intelectual cuando “se sustrae a la única tarea que le importa”: la de la “palabra inesperada” y presenta una idiosincrasia singular, en la que *los intelectuales* están *puestos en cuestión* en su “soledad creadora”, que es de especial interés para nuestro trabajo en relación a su vínculo con la comunidad, el cual también analiza Nancy en su debate con Blanchot: “A no dudarlo, *La comunidad inconfesable* pretende poner a la luz una manera de pensar la comunidad que evita tanto la simplificación de la causa a sostener y de la ley a servir como la desesperanza de tener que restringir a una esfera privada la comunicación de la pasión desencadenada (abandonada). Yo había indicado la exigencia de evitar ese doble escollo pero, según Blanchot, yo no había percibido la exigencia última, o solo la había percibido de manera confusa: cómo realzar juntas la ley y la pasión, la política y la escritura, la soledad y la comunicación” (Nancy, 2016: 62-64).

publicación con eje, oximorónicamente, en descentrar la crítica intelectual con la herencia intelectual del pensar moderno:

Desde el legado de Rousseau sobre el indefectible fracaso ilustrado, la filosofía de la sospecha emblemizada por la herencia nietzscheana, la crítica a la metafísica de Heidegger, la teoría crítica de Frankfurt y el mirar teológico político a contrapelo benjaminiano, la Viena de fin de siglo como termómetro poético, ensayístico y novelístico de lo apocalíptico y la nihilización celebratoria, Bataille, Blanchot y, Lacan, Cacciari, Levinas, Nancy, Agamben como un dispar desemboque donde lo moderno aparece/desaparece/ aparece, como su cancelación, despedida, interrogante. Como el fin y reingreso del preguntar el sentido del sentido o la pospolítica de los conceptos, o los nuevos funerales de la estética, o el rastreo profundo y sostenido de la actual cultura global massmediática: el hacerse polvo de una biografía de representaciones magnas eternamente legitimadoras de prácticas dadas. Un *programa* nunca escrito por así decir, de los que hacemos la revista, que desde la memoria del exterminio y el terror nacional procuró embestir contra las derechas culturales del fin de la historia y del fin de las ideologías en el capitalismo, como contra el progresismo intelectual que socialdemocratizó sus preguntas al argumentar tan servilmente con respecto a la época como antes lo hizo desde los manuales de esquemas marxistas. Por lo tanto, crítica y discusión crítica en el contexto de una escena: la dura nihilización de la historia (Revista de crítica cultural N° 31: 44).

Tal *genealogía bibliográfica* pretendía, desde las propias palabras de Casullo, discutir qué itinerario se compone con tales voces de una herencia pensante lejana o reciente, para “despensarlas, destituir las, despenarlas de verdades, a partir de una lectura del presente que permanentemente inaugura la desesperanza de dicho pensar (...) Se trata, en relación a la crítica, de su inevitable forzamiento y des-armado hasta superar su propio sueño ilustrado, su propio mito. Su propia capacidad de barbarie” (Revista de crítica cultural N° 31: 44).

Digamos que aquí se contenía la idea de que recorrer el itinerario de este pensar crítico moderno no solo no garantizaba la experiencia intelectual adecuada sino que el riesgo de aterrizar en *infinitas positivities*, distracciones, o en la *absoluta no advertencia de la ausencia del pensar* era grande. Quedar simplemente hipnotizado por lo mítico de los nombres y las autorías, por la historia de las ideas conduciría a una *disciplina filosófica muerta*. La crítica significaba para este proyecto una intencionalidad desinstitucionalizante de ella misma, negativa, en términos blanchotianos, o si se quiere con Benjamin, pensarla desde su *desconciliadora penuria*:

Habría en todo caso, desde una tarea que indudablemente pertenece al campo intelectual, que pensar la crítica desde la propia penuria del lenguaje, desde su permanente fracaso de *una respuesta adecuada a las circunstancias que se están viviendo*, y que nos reabre permanentemente la relación lenguaje-mundo como el gran quid de lo que no se habla cuando hablamos, sobre todo

cuando hablamos precisamente de lenguaje y mundo. Pienso en una prosa que aparece en fuga y distanciamiento de todo el pensar de una época, de sus cuerpos de significados más venerados, que nos exige dificultad, complejidad, inactualidad, fin de fiesta, en el olfatear las barbaries disciplinarias y productivas. Que nos aproxime no la posibilidad de una respuesta sino la experiencia de pensar si efectivamente el lenguaje está siempre a nuestra disposición como una práctica pagada a libro leído. Que nos plantee qué significa la catástrofe en la historia y cuándo deja de pasar (Revista de crítica cultural N° 31: 45).

La crítica, desde esta perspectiva, es siempre una propuesta amenazada, entre lo decible e indecible, entre dominar una racionalidad que no puede ser negada porque pertenece a la historia y se pretende representar, y a la vez evitar ser consumido por esa misma racionalidad.

Una crítica para reencontrar al hombre (y a la crítica)

A la idea de una crítica como “propuesta amenazada” Casullo la concibió también desde varias voces: la de Hans Gadamer que habla del abandono de los interrogantes con respecto a lo que no se sitúa en la luz solar de lo confirmatorio, “de lo despejado por la propia organicidad de los poderes”; la de Franco Rella, quien percibe la casi nula presencia en la crítica o de planteos que necesitarían refundarla “desde la conciencia de la aniquilación del lenguaje en la historia contemporánea” o la voz de Claudio Magris, que apunta a la *desconflictividad* que aportó la metafísica vulgarizada de la posmetafísica en lo que hace a una «inocencia de la crítica». En su primer texto para *Confines*, “Una crítica para reencontrar al hombre”, de abril de 1995, titula uno de los primeros apartados *El presente de las palabras y el mundo* y lo que allí afirma pone una de las claves para entender la tarea intelectual. Dice: es la experiencia de la crítica a la relación palabra-mundo lo que permitió constituir la cuestión de la cultura como problematicidad de la historia modernizada. Es decir, la crítica tiene como misión recatalogar la sociedad, los planos y los tiempos que la llevaron a desvincularse secularizadamente de “viejos nombres y las cosas”:

La nueva complejidad de la crónica mundana del hombre, su postinocencia demitificadora de los relatos sobre lo real; paradójicamente no inhibieron a esa conciencia re creadora de las representaciones, en cuanto a plantear que ese presente era la historia relevante (...) Conciencia moderna que se corporiza en el conflicto creador ya como exclusiva crónica humana: su verbo en el ordenamiento del mundo. Palabra sobre lo real que la crítica asume como forma de su constitución y donde el pensar la cultura no solo buscará los datos de lo que inaugura un tiempo, sino el insalvable espacio de las ausencias, el nuevo lugar de la memoria, las extrañas formas de la culpabilidad desde el imperio de la razón, la impotencia y no ya la plenitud de la palabra. No solo el llenarse sino el vaciarse del mundo. La cultura es también esa mirada en estado de crítica como

dimensión primordial de lo moderno. El proceso de los saberes secularizadores, el desencantarse de un mundo antes regido por el plan, mostrará un sujeto de razón con rostro y máscara. Un lenguaje-conciencia que devela y esconde, una geografía de relatos que no pueden escapar a la figura ancestral del mito bajo nomenclatura racional filosófica, científica y estética (Confines N°1: 8).

Esta crítica que funciona como dimensión primordial de lo moderno es arqueologizada por Casullo en este escrito a partir del contrapunto entre el escepticismo de Voltaire y la concepción de Rousseau (el Rousseau del contrato social pero también el de *El origen de las lenguas*) que es privilegiada como una crítica que *biografía las escrituras* y que instala en la propia el ámbito históricamente violentado, la enunciación de la conciencia intelectual ensayística y un texto sobre los valores y construcciones de lo real *en caída*:

La necesidad primaria de la crítica ante la omnipotencia sin recato del lenguaje, ante la topografía de discursos, es poner en tela de juicio precisamente ese fáustico triunfo del mundo como teatro de representaciones, pero que no acepta reconocerse como tal. Precisamente Rousseau no se desasosiega por las máscaras, busca explicitarlas casi irónicamente, las ve flotar en la fragilidad de cada una de sus palabras, y por lo tanto de su vida (Confines N° 1: 9).

Al rescatar al Rousseau que querella toda escritura moderna ilustrada que evite las contradicciones, que prohíba desentrañar los silencios, Casullo rearma una idea de crítica que contiene e interpela la renovada fuerza de las discursividades y obliga a una tarea todavía más horadante que enunciar otra vez lo real, que es la de pensar aquello “que no debió entrar en la historia”, lo que configura la catástrofe, lo que *no tiene ya palabras comprensivas entre las palabras*. Es decir, encuentra en el ginebrino una crítica moderna a la transparencia de la modernidad:

En la superstición de la verdad entre palabra y mundo (para una época que utopiza transparentado) la cultura crítica prologa sus armas, se ve llevada a no reificar esa suspensión como espacio tapiado, nulo, del discurso que indaga, sino a estructurarse en género que *suspende el consuelo* de los lenguajes de desconocimiento, que ensaya la sospecha de los léxicos, el riesgo del preguntar reconociendo la ilusoriedad de su gesto frente al hecho histórico: teorizar con intención desexplicativa. Lo que no significa pura novedad violentadora, sino un pasaje, por sede cultural, a antiguas intensidades teológicas, filosóficas y estéticas, un anticiparse desde la tradición, un rehacer voces en recelo frente a los nuevos tipos y prototipos de la cultura (Confines N° 1: 11).

En la proposición reflexiva de Rousseau se sustenta la gramática de una crítica moderna que llevó a discusión las formas y tendencias de la cultura de la razón, una crítica sobre las formas que adquiere la crisis de esa conciencia moderna en la historia, de la razón frente al acontecimiento y, sobre todo,

“del yo como palabra que (lo) constituye”. Es decir, una crítica que enfoca lo primordial en lo que, para Rousseau, y para Casullo, funda todo tiempo del hombre: el de las narraciones. También un trabajo en el borde: “Una negatividad que quiebra la disposición confirmatoria de las discursividades en vías de consagración”. Y que necesita

concebirse en el lugar de la explicación suspendida, y como dato que se ignora, que necesita el paréntesis literario del narrador. Necesita acampar como palabra de frontera entre aquellas filosofías, artes, ciencias y teologías de las cuales parte y hacia las cuales sueña regresar. Precisa acariciar otra vez, inauditamente, las palabras en la oscuridad de los lindes, detenerlas, en tanto único sitio de conciencia donde no habría oscuridad en las palabras: en ese «en medio de», como le dice Rousseau a Voltaire: «en medio de esa extraña oposición entre lo que usted asegura y yo siento». Espacio «extraño», forma de expresar lo indecible en un diálogo, enajenación entre «lo que se asegura» y aquel otro piélago de muescas ideológicas y precipicios explicativos que pregona el sentir la vida, el vivir. Esa extraña distancia, silencio intelectual entre «maestro» y «discípulo» como caracteriza el ginebrino la relación, ese hiato sin nombre, solo experiencia de extrañeza, de muerte, es lo que en definitiva deviene en Rousseau parusía de la crítica a una cultura. Es lo que se yergue como palabra de pesadumbre, donde Rousseau discutiendo con la soberbia de ciertas sistematizaciones racionalizadoras, piensa que «lo más difícil de seguir» es «la filiación de los acontecimientos», ya que «vuelven ridículo el análisis». Para Jean Jacques su palabra dolida, excesivamente autoral en sus juicios, forastera a las escrituras regladoras, es casi impresentable, en tanto no narra la marcha hacia los objetos de los saberes, sino que se detiene en la difícil filiación de los acontecimientos (Confines N° 1: 13).

De nuevo, una crítica cultural como *invención de la historia* en tanto *traer a historia las palabras desechas del presente*. Reflexión que pretende reunir las filiaciones de los mundos de palabras, anunciar una memoria casi imposible. En este punto reúne a Rousseau con el Weber de *La Ciencia como Vocación* al que entiende como un crítico del *logos* racional y sus esferas y que también repone el drama entre palabra y mundo por la verdad constituida socialmente, por el relato cognitivo moderno subordinando la interpretación. Este Weber que lee Casullo desoculta el lugar de la crítica, señalando a la ciencia como texto “que no puede tener nunca fin”, trabajando la palabra secularizadora, marcando que el único camino para una crítica de la cultura es confrontar con la discursividad “más capacitada”, la de la ciencia. “Como si el texto crucial de una época, desde la Crítica, fuese solo el pretexto de su trasfondo de barbarie insospechada. En segundo lugar, es desde la crisis de la lengua, que el dispositivo científico-técnico actualiza en términos de escritura legitimante, donde Weber encuentra la enunciación del no sentido”. Solo la crítica sería palabra con final:

Palabra que encuentra en ese límite, en su propia infinitud, en el desamparo institucional, destellos de sentidos. Es lo que hace Weber en esa clase como profesor: una puesta en escena mítica llevada a razón crítica furibunda de sus propias armas. Drama del lenguaje indagador que fija los contrarios y los disuelve, en pleno corazón teórico e institucional de “las soluciones”: enciende, recién ahí, la luz del tema. Tensión filosófica, científica, literaria de un ya viejo refundador de la sociología, que como en Rousseau remite en su subsuelo abismal al anhelo de otro, diferente y riesgoso, reencantamiento del mundo. El recrear en los signos, un cielo moderno de sentido más allá de ellos. Fatalismo intelectual de todo un tiempo histórico en sus críticas intempestivas a una conciencia, en sus malestares refundadores de ella, o como contestación “seria” a sus circunstancias sociales. Inmensa postergación desde una escritura crítica, de los silencios definitivos, de la caducidad del mundo. Crítica como pura literatura de la verdad (Confines Nº 1: 15).

En el segundo de los artículos iniciales de *Confines* Casullo vuelve sobre el tema de la *verdad* y los discursos del conocimiento pero esta vez lo hace con Robert Musil, otro de sus dilectos autores, o con Todorov. Ambos trabajan especialmente con la “consistencia cultural” de una época en mutación y que expone el lugar de crisis de la interpretación, de las cosas que “pierden sus señas de razón”. Para el ensayista, dice Casullo, el mundo real y la palabra que la razón cuestionante instituye implican un ejercicio de reconocer en cada especificidad, en cada objeto de análisis o conceptualización,

el *quebranto designativo* que en el preguntar nos devuelve la pregunta sobre verdad, progreso, valores, quid de las cuestiones, y hace de la otrora *sencillez* de una respuesta, de la voracidad científica de agregar significado a lo que ya lo tiene, el lugar casi inútil o impostor, por cuanto vela la caída cultural del lenguaje, la ruina de un estado civilizatorio incapaz de entenderse a sí mismo desde los lineales discursos de *conocimiento* (Confines Nº 2: 10).

El papel del intelectual en los acontecimientos, como intervención reflexiva e impugnadora que abre “hacia adelante” los cursos argumentativos, debe de algún modo ser arrastrado acriticamente por esa caída cultural, nuevamente se trataría de trabajar sobre la escasez. Más bien sería una escritura que se abre siempre *atrás*, algo que imposibilite el mito racionalizador del “nuevo presente cultural”, “del texto progresivo que se adueña arrasadoramente de *lo que impera* y de *lo que concluye*”. Si la “función” del intelectual se fue reduciendo en relación a la siempre creciente magnitud de crisis de sustentos y “verdades” que iba adquiriendo la historia el modo de lidiar con las posturas “unidimensionales” se encuentra en la diversidad autobiográfica de las lenguas y literaturas, que albergó esa crisis de lo moderno. Un tiempo de “desgarrado ensayo final de época” por parte de la reflexión político cultural que demanda otra crítica:

La conciencia indagadora sería entonces, sobre todo, ese lugar de creación de un tiempo pretérito de pensamiento, contra los espejismos compulsivos y patrocinantes de la *investigación del mundo dado*: de lo que simplemente aparecería *dándose ya*, o de lo que aparentemente *ya se dio* para siempre. Mundo proveniente y siempre desorientado, necesitado por el contrario de que lo generemos como universo de donación de nuestras circunstancias. Mundo nunca míticamente *dado*, sino recibido intelectualmente en su aflicción, en su inaudibilidad, en su incompletud, en sus formas suicidantes, en sus *delitos* textuales, en su fracaso de transmisión con respecto a la plenitud de nuestra conciencia (Confinés Nº 2: 14).

Así, el intelectual que Casullo reconoce como “funcionalizado” o “academizado” es el que sigue cumpliendo, con incertezas, aquel arcano de fuentes literarias “descompaginantes” que conjuga lo racional y lo irracional, el *mythos* y *logos* del saber, que prevalece en el tiempo de las representaciones: “Por una idea de tiempo donde las palabras logren decir sobre todo, sus previos espacios mudos, fijar su inaudito pasado, un sitio sin límite que las antecede, y donde la voz, la frase, juega siempre a convencernos por el contrario, que no debe haber nada” (Confinés Nº 2: 17).

El mantra de Musil reaparece unos años después, en 2002, en un texto, también para *Pensamiento de los confines*, titulado “Relampagueos”. Allí retoma la idea del austríaco de pensar la sociedad en su descomposición a partir de lo que es inaudible en el universo de los relatos. Es decir, lo que no se oye o no se dice: *lo esencial es lo no dicho frente al ver caer las cosas*:

Como jamás antes, la palabra es su propio límite. Recién desde ese límite puede vivir: ahí donde zozobra, falla, cae, donde da entrada a su suceso (...) Nada parece posible de ser escrito ni leído ni visto ni reflexionado *realmente*. Y, sin embargo, en medio de esa impotencia con el afuera, inmersos en esa falta de atributos donde lo más allá de uno solamente traga, hipnotiza y descerebra, todo pasa a ser conjeturado. Todo pasa a ser cavilado como una furiosa caldera interior sin testigos, una soledad inconfesable que aspiraría a lo mítico y a lo místico. Esto es, a dejarse llevar por una nueva intensidad de la nada y el todo, como si de una manera inútil, o tardíamente, sintiéramos que nos preguntamos por primera vez lo que teníamos respondido (Confinés Nº 11: 10).

Así es cómo, en ese contexto resquebrajado post-2001 para la Argentina, Casullo piensa la palabra política desde su *desdicha*. Una palabra que fue siempre estratégica y que presuponía ciertos consensos de verdades y mentiras exhibe para este momento de la historia que “nunca hay crisis de lo real en la palabra política”. Las legitimidades o deslegitimidades de todo discurso de poder son inabordables para la política en esa coyuntura. O si las aborda lo hace desde una estetización⁶⁸:

⁶⁸ En una entrevista de comienzos de 2002 que le realiza María Moreno para Página/12, Casullo avanza en la idea de una suerte de *estetización de lo social* de parte de los intelectuales frente al fenómeno producto de las asambleas y cacerolazos

la política habla de su muerte como solía hacerlo el arte en los últimos dos siglos, ya sea hegeliana o dadaístamente. Solo su ciencia resta develando las últimas respuestas referidas a las señas de sus rostros, o una suerte de posmodernidad del simulacro donde se teñiría de un carácter aurático, un *bellum* donde se escenifica a sí mismo como representaciones del mito. Podría argumentarse hoy: lo político moderno es un arte moribundo. No acompaña la edad del espíritu, por lo tanto, involuciona hacia el puro mundo de las apariencias, del como si, del entretenimiento, el maquillaje, el simulacro republicano, el kitsch legislativo. Caminaría hacia un atrio abandonado como alguna vez lo hizo el dios revelador. Sin embargo, no puede sacar de esa amenaza furibunda que la hiere, lo que la astucia del lenguaje artístico supo extraer: el absurdo de toda enunciación, la voz fantasmal, la tragedia de la irrealdad del mundo (Confinés N° 11: 9).

Puede y debe la política atravesar y entreverarse, dice Casullo, de los discursos sobre las desdichas. Pero no es literatura, sino que busca conducir hombres y construir poderes. En cambio, en esa desdicha del lenguaje, de la fragilidad de las palabras, “es donde solo el ensayo literario del mundo encuentra por el contrario sus endebles porqués. La narración de su propia muerte”. Se da una inversión de planos en el momento en cobran intensidad los acontecimientos, esto anega la palabra y trastorna su escritura intelectual:

Experiencia de infelicidad de escribir sobre lo que obsesiona y quiebra la propia escritura, como si los renglones anteriores se desplomasen sin pausa sobre el todavía inacabado. El amante de la literatura Friedrich Schlegel hizo referencia a esa penuria de la palabra y su duelo con las representaciones de la realidad. Pensaba que para poder escribir bien sobre un asunto, uno debe haber dejado de estar interesado en él; el pensamiento que va a ser expresado debe estar totalmente superado y no formar parte de las preocupaciones actuales de uno (Confinés N° 11: 9).

Nuevamente la noción de catástrofe, aquí emparentada estrechamente con la idea de desdicha de la palabra, reactiva, por lo inconmensurable en este caso de naturaleza social-política, y por su intraducibilidad racional, con lo mítico en relación a lo comunitario:

del 2001: “En el de plantearnos que hay una especie de concepto abstracto que reuniría todo eso. El hecho de que quince o veinte mil personas de sectores medios, a través del corralito y de la confiscación de sus ahorros, se constituyeran en un acontecimiento hay que situarlo en términos políticos —dado su protagonismo, su gravitación, sus nuevas formas de hacerse presente, su crecimiento en función de asambleas donde van adquiriendo formas nuevas de solidaridad, de comunicación, de comunión— y no leerlo en términos místicos como lo hicieron ciertos intelectuales que, desde los medios, hablaron de una especie de iniciación, de renacimiento donde un intelectual no tendría más que recogerse, es decir evitar la reflexión crítica”. Esta idea es planteada como parte de un regreso de “algo congénito en la historia de los intelectuales nacionales. Una suerte de momento donde el pueblo nos obliga a una construcción, a un renunciamento, porque él tiene la palabra”. Y, desde su perspectiva, esa palabra estaba siendo desoída por la intelectualidad que permanecía en silencio ante la aparición del corralito, del estallido, “como si no tuviesen nada que decir o como si se le hubiesen saltado los taponés intelectuales y políticos”. Y también reconocía otro sector que se situaba como adentro del cacerolazo y la asamblea, y que planteaba que no es posible utilizar un lenguaje si no se pertenece a ese lenguaje, es decir, “que no hay otra legitimidad de lenguaje que el propio lenguaje de las cacerolas” (Página/12, 4 de marzo de 2002).

Lo mítico como urgencia originaria y última de lo desestructurante: furia en el pasado remoto de dioses implacables. O en el caso de la modernidad ilustrada como devastación en tanto *futuro posible de darse* (para Marx) pero absolutamente indocumentado todavía. Lo cierto es que lo mítico prevalece, a la manera de Dioniso en la Tebas de las bacantes, a la manera de las ciudades ramera castigadas por el dios monoteísta, o en la Lisboa del XVIII discutida entre Rousseau y Voltaire (la providencia y la existencia de dios) o por la Hiroshima fílmica de Resnais como narración de lo *inenarrable*. Lo mítico catastrófico es también la comunidad, la ciudad, la polis, pero ahora como imposibilidad: la deserción de lo humano en tanto cifra política protectora o reparadora. La protagonización de la propia sociedad en su catástrofe (Confines Nº 11: 12).

La desdicha de la palabra en la comunidad interrumpida por la dictadura, se reitera, ahora (en el ahora del 2002) de nuevo como imagen sobre la imagen de una ausencia. Casullo marca una mitológica que se sobreimprime y que serviría, desde la escritura intelectual, para estructurar la memoria del presente. Establece relaciones en cómo, académicamente, el fin del peronismo en tanto nueva construcción objetual a investigar después de los setenta vuelve también a comienzos del nuevo siglo XXI con ese carácter que es puesto de relieve por *la intensidad de los hechos* posteriores a 2001 y que remiten, en cuanto a desdicha, o como continuación de esa desdicha, el pensamiento pasado:

Politológicamente era la edificación *por fin* de una república pulcra. De una democracia sin residuos fascistoides ni mediada por mitos movimientistas, clasistas o masificadores, sino desde el abstracto ciudadano racional construido libremente por la *tercera naturaleza* massmediática. Ensayísticamente esa inmensa cavidad de los hundidos fue durante años intelectualmente desestelarizada por el drama de asesinados y desaparecidos, que si bien desde un ángulo político distinto anticipó como nadie a esos muertos vivos de la miseria y los tachos de basura, nunca supo dibujar los gestos inéditos de estas otras tumbas colectivas de las edades postpopulistas de los cordones exindustriales (Confines Nº11: 17).

La relación de esa comunidad argentina con el presente y sus representaciones se ve sacudida, desde la perspectiva de Casullo, no solo a nivel de crisis expuesta de la política, sino en el plano de lo mítico, en la diversificada subjetividad colectiva, desarmada, hecha fragmento. Y allí, es la tarea intelectual quien brindaría la narración pertinente a lo común, donde la política ha dejado de religar a través del mito:

En todo caso la política es deudora magistral del mito sagrado fundador y refundador: relato del Inicio que permitió la comunidad. Que permitió la esperanza del fin de los desquicios y la reposición de la justicia ahí donde los dioses se habían ausentado de la tierra visible. Casi indiferenciable del entramado religioso y sus promesas de *nuevos tiempos*, de un *acontecimiento espiritual remocionante*, esas anunciaciones son la huella política más remota y sacrificial que preside, para bien y para mal, lo humano en términos colectivos. Hoy se habla de la inmanencia de deseos y objetivos sociales, para desertar de todo dato trascendente que obligó políticamente al

hombre a un más allá de sí mismo y convirtió a la política en una iglesia atroz o en una metafísica represiva totalitaria. Sin embargo ese es el eterno riesgo: no hay refundación ni relegitimación sin renovadas narraciones sobre el sentido del bien común en la tierra de uno⁶⁹. (Confines N°11: 24).

La realidad escamoteada

En “El descubrimiento del nuevo mundo”, un texto sobre la posmodernidad y la guerra, de junio de 2003, Casullo continuaba pensando la condición de la cultura, el “tejido espiritual” de esa época, la realidad “desacreditada” “evanescente”, “literaria”, “escamoteada” como aquella que una crítica debe inicialmente denunciar como desaparecida de las agendas, para empezar a exponer su evidencia, su *materialidad hacedora* de las circunstancias. Esa *realidad evitada* (por las terminologías informativas, por ciertos procederes culturales), compuesta de “mitos y neomitos, de saberes y retóricas, de sitios y rituales que hacen, que arman la existencia social” era una “realidad a construir”, a manifestarse únicamente “desde la sola precariedad de un ensayo de crítica cultural, desde una literatura sin prudencia que intenta esbozarla (Confines N°12: 86).

Casullo estructuraba una crítica que hacía alusión a lo que consideraba una actualidad de la norteamericanización de las representaciones de lo real, es decir, “de los fondos míticos de las cosas grandes y pequeñas, de las memorias y sus transmisiones sociales, de la historia y sus claves narrativas, de lo religioso y lo secular en el mundo, de las estéticas, comunicaciones e industrias de las imágenes que producen el presente” (Confines N°12: 88).

En el tiempo de mitologías con una capacidad tecnoindustrial, el tiempo de sociedades de violencia y guerra, signado por el fin de las metafísicas historicistas, idealistas, positivistas y marxistas, presentaba desde su ensayismo que aquella negación de una historia ordenada bajo un poder unificador, la secularización extrema del poder político y del propio sujeto, habían gestado una

⁶⁹ Jean-Luc Nancy en *La comunidad revocada* pensando en Blanchot refiere también la idea del deseo en relación a la comunidad y la distinción del intelectual: “La escapada del placer es el placer mismo: no el cumplimiento, no la satisfacción –ni su contrario— sino el deseo renovado. ¿No hay un placer de estar juntos más acá, a distancia, del sexo y/o del amor que ofrecen su hipérbole? ¿No es de ese placer de lo que se trata con mayo del '68? Y ese libro mismo, ¿no sería secretamente la renovación de ese placer y de su deseo? Pero hay que pensar que, a pesar de todo, este se ve arrastrado por una desconfianza hacia lo común y la comunidad –desconfianza hacia lo vulgar, lo gregario y lo normativo que hace temer *lo que puede ser común a los que pretenderían, pertenecer a un conjunto, a un grupo, a un consejo, a un colectivo*—. La cursiva es explícita: lo común está por fuerza bajo sospecha. Se vuelve al mismo tiempo a la distinción aristocrática y a la separación del escritor (*autor, intelectual*)” (Nancy, 2016:159).

lectura crítica del mundo a la que el hombre arribó como *conciencia desvelada* con la que conocía y desmitificaba, ahora regresaba marcada por “la visibilidad plena de lo guerrero militar”, proyectando una única Historia, una vieja tensión originaria, mítica y trágica del sujeto humanista en crisis. Con los sentidos sustentadores horadados por el conocimiento intelectual la crítica que fue de lo metafísico a lo post-metafísico se situaría en un lugar sin centro:

Donde las saturaciones simbólicas, las neotécnicas comunicativas, las apariencias de la realidad, los simulacros de sucesos, los procedimientos discursivos, las virtualidades, la superficie puramente textual, lo desdramatizador que carece de fondo, el vacío minimalista, la historia sin historia, el arte como in-trascendencia, los productos culturales como dispositivos ingeniosos, el simple juego de relatos, todo este andamiaje puebla y preludia otra historia repleta de fragmentación, nomadismos, desterritorializaciones, localismos, bordes, diferencias, deconstrucción y resistencias en un mundo teorizado ya sin centro rector (Confines N° 12: 100).

La crítica intelectual, para Casullo, había dicho muy poco o nada, “entretenida en estudiar la arquitectura híbrida de los nuevos hoteles cinco estrellas” y su misión entonces era la de reconfigurar qué cosas estaban en juego saliendo del espectáculo periodístico estetizado pero politizando esa estética:

Misión tal vez de la literatura, tarea de la imaginación crítica teórica, de nuevas formas de poéticas historiadoras, o posiblemente terreno para el arte exclusivamente. De ser así resulta propicio recuperar formas de un ensayismo avizorante que en otras épocas cruciales de la cultura moderna supo sensibilizar la teoría, subjetivizar cruces reflexivos, navegar en la improvisación de un tiempo (Confines N°12: 102).

En una conversación sobre intelectuales, política y democracia, publicada en un dossier especial sobre la condición del intelectual para el número 14 de *Pensamiento de los confines* en junio de 2004, en la que participaron Matías Bruera, Ricardo Forster, Germán García, Horacio González y Alejandro Kaufman, Casullo decía que el “corazón antiintelectual” con que se signaba la historia política y cívica argentina tenía un contrapunto en las intervenciones o presencias de los intelectuales en la relación entre el país y la historia de sus ideas. Incluso lo que era vivido o discutido como una “sustracción” al momento de situarse con respecto al tema, de plantearlo como problema ya refería a una constitución intelectual (y textual⁷⁰) del país:

⁷⁰ Con Barthes, Casullo reivindica esa figura del intelectual nacido de páginas impresas, “una génesis más bien estética que entresaca tipos de conciencia intelectual de las novelísticas, y rompe con el campo institucional y consagrado de las letras para parir no sólo protagonistas imaginarios, también imaginarios de protagonistas: criaturas que escriben cosas más allá de las ofertas y casilleros del mercado de las bellas artes” Confines N°14: 55).

Un gran antiintelectualismo que se respira en la cotidianidad argentina, pero al mismo tiempo voces oscuras que nos están diciendo que el país moderno modernizado fue un país inventado, escrito, de papel, un ensayo escrito. Salió mal o salió bien. Y lo sigue siendo en la voz de las derechas y en la voz de las izquierdas: este halo en cuanto a que si yo pienso, si yo rescato, si yo vuelvo a reescribir la cosa, algo va a suceder. Hay un imaginario histórico de país pensado, para después pensar lo que se pensó, retomar lo pensado, olvidarlo, reconsiderarlo, repararlo. Un texto intelectual vacío y lleno, y a la vez una historia común y silvestre fundada en criollos, compadres, tanos, gallegos, turcos y mafiosos que recelaron de cualquier intelectualito (Confinés N° 14: 24).

Continuando ese diagnóstico incluía la caracterización de una “democracia massmediática” que pasa por encima de toda otra lógica y otorga una forma narrativa que sería cruzada de manera conflictiva por “el discurso intelectual comunitario”, es decir el discurso que interviene, plantea, analiza y explica las circunstancias:

Evidentemente existe hoy una maquinaria incorporada a nosotros como la voz del novelista omnisciente: dueña de la explicación de todas las cosas del mundo, creadora de la narrativa que nos contiene y por la cual somos. Una suerte de construcción del sentido previa a toda situación o conflicto, porque ese relato será la forma que adquiere el conflicto. Esto es: será el único conflicto que exista, con nosotros adentro. El conflicto que se podrá *ver*, a partir de una operatoria múltiple, contradictoria, zigzagueante, siempre inacabada, a veces conspirativa, otras no, a la que te criaste, azarosa, intuitiva, representativa, envenenada, pero producción massmediática de origen divino pariendo los asuntos a su imagen y semejanza. Bajando del cielo, imposible de pensarla pero sí de creerla, porque ella es lo que es. En nuestra época nacional hay un género y a la vez una textura de tal producción naturalizada. De ese relato y a la vez de esa escritura palpable, mirable. Relatos que instituyen las claves mayores del mundo, ahora bajo el reinado del género denunciismo. Que crea, a partir de esta matriz denunciista desde el fondo del horno que nos cuece, un nuevo tipo de ser nacional postconvertibilidad. Hoy lo que se impone no es una lógica de reflexión crítica en ninguno de sus aspectos, sino de denuncia que, en su verdad aplastante y con pruebas, cierra desde el inicio toda tarea intelectual reflexiva más difícil, compleja. Lo que se oferta es exculpación, invención ininterrumpida del otro, como rol explicativo (Confinés N°14: 30).

Incluso la denuncia, el género de descargo o acusación se presenta como una retórica y lo que Casullo se pregunta es cómo estas lógicas discursivas actúan el planteo explicativo de lo social. Por ello señala que el problema reside en que es una tarea intelectual imprescindible “el abrir ese paquete y examinarlo críticamente, cosa que en la Argentina se hace poco”. Frente a la violencia de la información la tarea intelectual debería desprenderse de lo inmediato, decir lo indecible o lo inaudible pero no porque haya un poder que explícitamente lo impida, o al menos, no solamente por eso sino, sobre todo, “porque el enunciador no cuenta su miseria”. Dice Casullo que el punto que siempre estuvo en tensión en esos años tenía que ver con el papel de la crítica:

Poner en primera instancia la crítica a las armas de la crítica, situar por lo menos la conciencia del modo de producción de la crítica. El estado de la crítica es el elemento esencial para pensar inicialmente el porqué de un estatuto intelectual. Nosotros en general cuando discutimos en la revista, discutimos básicamente el estado de la crítica en donde uno queda involucrado, no solo el objeto de la crítica. Creo que en la crítica cultural, ideológica, sociológica, literaria hoy, se evidencia mucha impunidad crítica en cuanto a sustraer este estado de la crítica, o existe una ideología académica o política que nunca pone en juego esa perspectiva. Como una suerte de crítica especializada, narcisa, pobre finalmente. La propia excesiva incidencia de lo académico en la actualidad de la problemática de un mundo intelectual sin otros campos propios, hace predominante en extremo las ideologías de los casilleros disciplinarios, una determinada idea de saber, los protocolos y modismos de una lógica. La crítica se despolitiza de una política explícita, para politizarse de la peor manera: de manera encubierta, escalafonaria, exclusora, desde feudos y claustros con jergas conventuales. La disputa por qué es en realidad conocimiento, es el primer examen entre crítica por una parte y el estudio de dispositivos que hace su objeto por otra (Confinés Nº14: 38).

Reconoce Casullo dos tipos políticos de crítica: una crítica a productos, objetos culturales, que forma parte de una lógica mediática y del mercado cultural, donde muchas veces él mismo tiene un papel de intervención y, por otro lado, la noción de una cultura crítica, “el legado de una herencia filosófica, teórica, estética tensa, dramática en su crónica intelectual, un operar críticamente sobre el estado del mundo en el objeto de examen”. Esto implica un estudio de las condiciones de la historia, las relaciones entre los hombres desde las escrituras, desde la composición social. Algo que para Casullo tendría una “remota raíz religiosa, y a la vez sería su antítesis, parte de un proceso secularizador radicalizado”, un teorizar crítico sobre la ausencia del sentido, la conciencia sobre la propia tarea crítica que, curiosamente, es donde se ve muchas veces dominada, es decir, donde el intelectual se ve imbuido en esa argamasa massmediática:

No hay casi perspectivas, distancias, interior y exterior, o como decían los poetas de principios del XX, palabra y mundo ya no es un recorrido. También la tarea del intelectual es frecuentemente robada por la sociedad espectacularizadora, gestadora de productos segundo tras segundo. Mal que nos pese frente a cualquier circunstancia hay una sobredosis de mercado cultural pensando toda circunstancia: información, propaganda, venta, crédito, interpretación, comprensión, armado, compaginación, agregado, articulación. La sociedad se habla a sí, se dialoga a sí, se ensaya, se hace eco, se espeja en el mercado (Confinés Nº14: 38).

Ese vaciamiento que se produce por el afán del mercado como lógica, impone otras lógicas, la del lenguaje, la palabra, el no silencio, es decir, ciertas formas discursivas, cierta relación con el discurso. Y en ese entramado Casullo inserta la pregunta por el conocimiento (“¿Qué implica conocer?”)

pensando en una inversión de la época en la que comenzó a militar⁷¹, donde el mito era salir de la universidad hacia el pueblo en revolución y en la actualidad la universidad es la que posibilita, desde esta perspectiva de la crítica, un campo intelectual más amplio que puede plantear un *pensamiento discordante* y que debe, según Casullo, “enjuiciar el conocimiento y las enunciaciones que funcionalizan el sistema de vida”, en el que el académico, además de profesional, “debe ser el espacio gestador ensayístico de otra posibilidad comunitaria, democrática, no signada por el descompromiso, la liviandad o el extremismo ideológico y sus ficciones” (Confines N° 14: 41).

Gestar otra posibilidad comunitaria es enfrentar la dificultad de contraproponer otro relato subalterno a las circunstancias imperantes, un lidiar entre lenguajes y mundos simbólicos que reenvían a eso que Casullo describió como grutas de lo nacional, cultural e identitario, inscribirse en ese pensamiento e interpretar esas escrituras para trazar una nueva relación que, a su vez, funde una nueva comprensión de lo intelectual:

Desde el propio mito de la llamada conciencia autónoma —construcción política, filosófica y estética que edificó a la modernidad— la figura del intelectual, llegada una época, puede ser entendida como el itinerario de radicalización de tal conciencia. El aprovechamiento para otros fines de la singularidad creadora, pensante. La silueta insomne de aquella conciencia matriz de un tiempo histórico: su ilimitación, su idealizado absoluto. Lo imprescindible y lo absurdo a la vez de ese *algo* individual, poniéndose más allá de la propia armazón de poderes y de hacedores de la sociedad. Una presencia inconfesablemente solicitada y mil veces descalificada, porque aquel sitio, por encima, no podía tener más que legitimidades hipotéticas: las del autor. Es decir, todas y absolutamente ninguna (Confines N°14: 50).

La radicalización de esa conciencia encarnada por la figura del intelectual era señalada por Casullo, entonces, como una construcción política, filosófica y estética. Así había edificado la modernidad y así había arribado a una edad reflexiva, en la cual la desestructuración y la disolvenencia de ciertos sentidos sustentadores eran la condición para seguir pensando políticamente. Las retóricas descentradas, las lenguas y los acontecimientos inconexos, las representaciones sin representación, las sensibilidades desprendidas podían ser interrogadas aún en la actualidad (incluso desde lo anacrónico

⁷¹ Ricardo Forster hace una descripción en este sentido que marca el itinerario de Casullo: “Formado en una época en la que las exigencias de la escritura y, luego, de la militancia lo alejaron del ritual universitario, eligió, durante los años 60 y 70 dedicarse, primero, a su proyecto novelístico, después a un viaje iniciático por Europa que lo llevó por absoluta casualidad al París de mayo del 68 y, finalmente, a asumir un fuerte compromiso político”. (Forster, 2013: 59).

y la inadecuación) por lo mismo que había percibido Casullo con las vanguardias, es decir, por la alianza entre arte y política.

En el tiempo donde todo es discurso *contra* discurso y *entre* discursos la política y la estética seguían hablando para Casullo, “más que cualquier otra especificidad argumentativa”, sobre la *interrupción de la historia*, es decir de lo que devasta a la comunidad, el consumo, lo mediático, la guerra y las estetizaciones que no admiten capacidades míticas de creación propia:

La comunidad no es solo una técnica constructiva a gestionar, sino sobre todo sus fantasmas que jamás se distinguen bien de lo concreto y palpable. Hambre, miseria, justicia, nación, pasado, escrituras, enemigos, pueblo, resolución, arribo, fortuna, destino, constituyen planos y relatos imaginarios, indicios fanto-materiales siempre inacabadamente reunidos como desmontajes, exégesis, rememoración, citación, desarticulación o copia sobre los cuales la comunidad se sostiene, se toca a sí misma día tras día. En este campo inmenso de columnas mitológicas ahora deshechas, la política, y antes el arte, solo ellos, parecieran haberse retirado de la ciudad moderna. Fuga de lo alterador, de lo trascendente, de lo inmortal hecho tierra y carne secularizada. ¿Dónde quedaron? Modernidad entonces *despolitizada*, y desguarnecida de arte. Este dato como dos puntos de partida para el reencuentro del sentido, desde la especulación y el hacer precisamente político artístico, y artístico político. Hoy solamente esas dos gramáticas, por desterradas en lo sustancial del convencimiento que abunda por doquier, hablan —muy de a poco— sobre lo que importa. Hablan desde la (a la) distancia de las identificaciones que gerencian lo real. A diferencia de las ciencias, las ciencias sociales, el sentido común, la información, las estéticas culturales y de masas, de amplias zonas del psicoanálisis, de la historia, la filosofía y la academia más rutinaria, ellas dos notifican en todo caso que está suspendida la relación entre saber y sentido. Entre el aplicar y el sentido. Suspendidas también en todos los universos de lenguas especializadas que persisten en creer que las palabras siguen hablando de algo. Y que este dato es el único sentido sobreviviente debajo de los poderes de la muerte que asolaron lo moderno. Lo que implicaría no una apertura epistemológica, ni ontológica, ni remitida a autoridad del pensar. Sino creativa, germinal, alumbradora. Un ejercicio de eros. Una renativización del mundo para pensar —imprescindible e implacablemente— contra este mundo. Para pensar una presencia que se presente contra las representaciones acabadas (Confinés N° 18: 35).

El elogio del anacronismo funciona nuevamente en la construcción casulliana en la medida en que se propone reencontrar las épocas históricas, rastrear “los mundos donde lo político y lo estético-artístico construyeron el conflicto de las representaciones decisivas” o donde “plantearon la discordia como herederos inescrupulosos de los mitos”. Rastrear esos itinerarios en lo social, detenerse en palabras filosóficas o poéticas pasadas como *La República*, de Platón, donde Casullo ve más una discusión política que un lidiar con el género poético. El poeta enjuiciado por los efectos de su obra en la comunidad es pretexto del conflicto entre la representación política, lo no representado y lo

irrepresentable. La *incompletitud representativa de todo ordenamiento societal*, la democracia como modelo siempre por llegar, son emergentes de la enunciación como otra realidad de la historia que

fantasmagoriza lo comunitario como manera de denunciar ese poder social simbolizador con sus prepotencias fronterizantes. Es decir, lo poético convertía a lo trágico en ilimitación política. En política que vivía aposentándose fugazmente sobre cada límite de la propia política. Y que por eso necesitaba políticamente ser desmontada, por peligrosa en su contacto o interiorización con la plebe (Confines N°18: 36).

La *relación oscura con la verdad* que la poesía trazaba con la política para Platón, Casullo la presenta como parte de una gramática, en todo caso, como una *operatoria narracional que oscurece*, que interrumpe la presencia racionalizadora de la vida colectiva entre ser y deber ser:

En ese haz de luz de la verdad, de lo representable socialmente, para Platón se conjuga el espíritu comunitario: la política a secas, abstraída como orden insustituible. Y desde los bordes hacia afuera de esa polis-escenario de representaciones iluminadas, lo que resta —según Platón— los márgenes irrepresentables, es *el espíritu en su perdición*. Es decir, en su pérdida. Es decir, en su haber perdido el don de presentarse. Espíritu inferior, que regresa de manera inconveniente con la poética trágica, con la estética dionisiaca y sus regímenes de verdades ambivalentes, ambiguas, con sus imágenes-idea regresantes de viejos mitos sagrados que climatizan políticamente las vivencias populares más riesgosas y más informes para un orden. La intención del filósofo en el capítulo es exclusivamente lo político autoexplicándose desde la verdad. La poética de mimesis de los hombres en su acción de vivir, aparece en cambio despromovida en su autonomía de lenguaje. No considerada desde su sola singularidad estética. Pero a la vez ese arte escénico (se diría ahora) es catapultado de manera excepcional por Platón al centro de la problemática que trenza la compleja historia entre estética y política. El diálogo socrático es la génesis de un drama, a partir del drama poético (Confines N°18: 37).

La falta de límites de las representaciones imaginarias y ficcionales resultan configuraciones políticas, representaciones críticas y también crítica a las representaciones sociales: *la política*, atravesada por la sensibilidad del *reabrirse estético*:

Al mismo tiempo y como contrapartida, en el diálogo socrático queda revelada —a pesar del esfuerzo filosófico por otras dimensiones reflexivas— la profunda ligazón como dato clave entre *verdades* y *relatos* de esos dos idiomas —estético y político— en cuanto a la pura literatura mítica que los domina, a las retóricas que basamentan sus verosimilitudes, a las promesas de mundos que quedan confeccionadas en el fondo de sus constelaciones discursivas (Confines N°18: 37).

La crítica intelectual aquí es recuperar de cada época lo que tenía de insustituible, racionalizando el mito, no abatiéndolo, hacer oblicuo el arte a la literatura y a la reflexión filosófica, desde la reconstrucción mítica de relaciones sociales, de la razón ilustrada, desinstrumentalizando el lenguaje y situándose como una “contrapolítica cultural hacedora de humus mítico renovante”. Pero para

realizar ese pasaje a un *más allá de los bordes de sus textualidades* necesita incursionar en *el conflicto de las culturas de las políticas*: “Esto es, tensarse a sí mismo entre sus sueños estetizantes con que aspiraba a desbordar su territorio, y sus lenguas estéticas irónicas críticas que lo detentan como espacio material otro” (Confinés N°18: 41).

Casullo también entendió al romanticismo, entre otras cosas, como el momento en que el dilema del mito reingresa, desafía el logos racionalizante, analiza y reivindica lo mítico en tanto forma de conocimiento, como verdad, en su representación:

En su ser relato, en su ser revelación. Palabra que narra al mundo desde los orígenes. Y recupera filosóficamente, a partir de esa salvación de lo mítico, la esencia primera de lo poético. Por lo que extrema el valor de la poesía como sustentadora de sentido frente a un mundo nihilizado. Es decir, obliga también a la poesía, a hablar de sí misma, a ser poética filosófica (1996: 274).

Las escrituras fantasmales

Todo tiempo gesta sus lecturas, parece decir esta noción de la crítica en la que la tarea es reinterpretar el pasado, a partir de la experiencia histórica y a partir de las *biografías de los idearios*, desde las propias circunstancias, que solo son posibles de ser pensadas si están en relación y reflexión con las herencias. Recomponer, reinterpretar, revivir las escrituras intensas que han atravesado y atraviesan la historia, es lo que las hace ser distintas a lo que fueron. Allí la crítica no es una oposición ni una destrucción sino más bien una lectura *productiva*, reiluminante del texto. Las palabras heredadas mutan, tienen su espectro, enuncian ideas que ocultan mundos. Ese desacople moderno entre lenguaje y mundo exigirá un nuevo tipo de escritura crítica frente a lo que expone en la mayoría de sus planos la modernidad.

El ejemplo de un texto con itinerarios distintos y fecundos, con diálogos de época, el que esconde escrituras fantasmales fue para Casullo el texto marxiano. Un texto que habilita encuentros con los fantasmas de Marx y que compete a la lectura actual. Las ideas, frases y párrafos de Marx, “como trabajadas por máscaras que se alzan y caen de las palabras, como latiendo a veces desde un fondo indiscernible, en cuanto a lo que realmente quieren decir, y lo que dicen” produjeron un desarrollo

de la crítica intelectual que está íntimamente ligado, en la traducción casulliana, al *afecto literario*, un afecto que también era robustecido en su lectura por Althusser⁷²:

Pero el francés habilitaba releer a Marx como un viento de ventana que se abre de golpe. A su vez, condenaba definitivamente a las ciencias sociales a ser un paupérrimo remedo de la única ciencia plausible, el marxismo, más allá de la propia interpretación de Althusser sobre cuál era el *marxismo científico*. Lo importante era esa ratificación de ciencia con que Althusser insistía y que permitía a nuestro populismo, voluntarismo, utopismo y a nuestra condena a la universidad encerrada en sí misma, esgrimir un ratificado saber fundante para aplicarlo afuera de los claustros. Por supuesto, muy poco de eso tenía que ver con el Althusser de ese tiempo posterior a Mayo del 68. Pero, en esa distancia entre lo que pretendía realmente decirnos y lo que nos permitía *leer a Althusser* (que *leía a Marx*), sentía un afecto literario, más que conceptual específico, por su figura. Revivía en alguna parte íntima mía esa vieja forma de leer a novelistas, escritores, ensayistas, poetas, cuentistas, territorio de la literatura donde la *derecha* se transforma en izquierda y viceversa, en función solo de si tales escrituras iluminaban o no nuestras escrituras imaginarias sobre el mundo inmediato (1998a: 87)⁷³.

⁷² En el libro sobre la París del 68 Casullo cuenta que siempre defendió a Althusser, “aun discrepando claramente con muchas cosas que se desprendían de sus trabajos para un tiempo que fui viviendo cada vez más en la práctica política directa que en las veladas de estudios universitarios” y *traduciéndolo*: “Recuerdo haber propuesto y realizado un curso interno, en una célula donde militaba y que se reunía por Palermo en el 69, a partir de su trabajo *La filosofía como arma de la revolución*, curso que llevamos adelante con Daniel Open. Trastrocábamos a Althusser: como sucede generalmente, le hacíamos decir lo que queríamos en nombre de una “escrupulosa traducción de su pensamiento para el momento actual” (1998a: 87).

También recuerda en 1996 conversando sobre la mitologización en los sesenta y setenta que cuando estaba en FATRAC (Frente Antiimperialista de Trabajadores de la Cultura), un frente de lucha cultural, lo que leían era Althusser: “Es cierto que le daba un papel al intelectual al afirmar que la lucha de clases se daba también en la filosofía. Pero ése fue el último gran aliento de asociar una tradición intelectual a las prácticas revolucionarias. Fue el último gran gesto mitológico del intelectual, a quien le incumbía construir las grandes ciencias y filosofías revolucionarias. Recuerdo que Daniel Hopen era un entusiasta de Althusser. Quizás habría que ver ahora hasta qué punto Althusser se acercaba a Marcuse, pues ambos postulaban un activismo regido por acontecimientos del mundo cultural. En ese momento, el mundo comenzaba a transformarse en “hablas”. ¿Cuáles son las hablas de la revolución? La cultura: territorio de las hablas” (El ojo mocho N° 7/8: 50).

En *Sobre la marcha...* refiere al francés en vinculación con la cuestión intelectual: “Si el trotskismo a veces ordenaba proletarizarse, renegar del libro y de una pared con biblioteca, el althusserianismo recuperaba otra escena también mítica en la prosapia revolucionaria: los precursores enfrascados en la ilustración libresca para renegar del mundo y develarlo desde el amparo argumental y escrito. El intelectual como centinela de la veracidad científica de la revolución” (2004a: 69).

⁷³ En la misma línea Casullo rescata en el quinto número de la revista *Lezama*, de agosto de 2004, el planteo del filósofo cordobés Oscar del Barco: “La crisis del marxismo era política, a riesgo de caer en un teoricismo de corte científicista. De transformar la teoría en un sujeto fantasmal y borrar todo determinante no teórico del propio teorizar. Decir sólo crisis teórica del marxismo, era darle las herramientas como siempre a intelectuales iluministas para que regresaran otra vez con soluciones mágicas para las subjetividades de masas. Según del Barco se vivía *la toma de conciencia social del fracaso de una práctica política*, la marxista. Los socialismos reales, la socialdemocracia y el bolcheviquismo fueron incapaces de concretar una revolución social. Esto produjo el estado irremediable del socialismo real, *del partido guía depositario de la verdad teórica*, y finalmente de la ciencia marxista. Para del Barco había nuevos sujetos que ya no querían políticamente ser dirigidos por ese partido ni pensados por esas formas teóricas. Esa era la profunda crisis histórica de la izquierda” (Lezama N° 5: 28).

Una *vieja forma de leer* para una *nueva forma de escribir* o de iluminar de otra manera la escritura es, en Casullo, un modo de ver la cultura, los conceptos, las miradas, los marcos teóricos, los restos explicativos de lo que no tiene explicación, las herencias de la propia crítica a la modernidad donde empezaban a confundirse, por ejemplo, sospechas sobre la izquierda y la derecha, pero donde también se reposicionan las voces de la crítica:

La caída acelerada de ismos, ideologías y marcos científicos sociales que intermediaban la inteligibilidad del capitalismo precipitaban todo hacia un subsuelo cultural donde no solo se descubrían las taras discursivas que agobiaban, sino también se reposicionaban las nuevas voces contestatarias. Pero ese dejar atrás, desde la fragua de la vida y sus problemas, tales mediaciones discursivas, institucionales, *carcelarias* para acceder a un supuesto lenguaje madre abarcador —lo cultural en la picota—, significaba un tren expreso hacia la disolución de las cosas, de casi todas, también de las que por lo menos se buscaba recordar (1998a: 126).

Desde esta perspectiva, podemos decir que los trabajos de Casullo rastrearon en el mundo de las ideas modernas específicamente, la conflictiva constitución de un pensamiento crítico: sus imaginarios, las capacidades anticipativas, sus *fondos míticos* y los cruces de legados discursivos que le dieron cuerpo. A la vez, la conformación de dicho linaje de cultura crítica, la entendía desde pensamientos y escrituras refundantes, es decir, tratando de diferenciar las formas de abordar las problemáticas de la cultura:

Distinguir por una parte los aposentos de larga data de una crítica cultural que no pone en cuestión en su tarea el plexo de fundamentos que la constituyen como tal frente a sus objetos de análisis. Por otra, una cultura crítica que replantea su *objeto* desde una tensión donde lo convierte también en pretexto de una indagación más determinante que exige el dilema de la cultura. Frente a estudios que concluyen generalmente reificados en lo indiscutible de sus *objetos* de cultura (que aceptan el reglado productivista que los ilumina), la cultura crítica sería la búsqueda de sentido, también en este campo barbarizante, especializado (1998b: 10).

Ahora bien, ha reconocido en esta intención que le era especialmente difícil reencontrarse consigo mismo desde una escritura explicativa, ensayística. En las líneas que concluyen *La voluntad*, el libro de Anguita y Caparrós que narra los años de militancia en las décadas del '60 y del '70, Casullo decía

solemos recordar con una extraña exactitud la antigua voz de un amigo, el ademán recurrente de una muchacha, su mano quitándose el pelo de la cara, el carácter duro de este otro que lo fue perdiendo. Lo improbable en cambio es restaurarse uno: ya no lo más cercano, sino lo que no tiene distancia, lo que nunca la tuvo. Únicamente decir entonces que dejamos de ser, que se deshizo un tiempo, un mundo, las palabras que nos relacionaban con ese mundo, las imágenes

cuando nos despertábamos, y ese gesto que nunca nos vimos porque eternamente perteneció a nadie, o a los otros, a los que suelen decir cómo éramos hace treinta años. Sólo la pura literatura, que es toda verdad proustiana, retiene la utopía de recobrar ese tiempo jamás calculado al vivir: el de estar haciendo sobre todo, siempre, de manera inaudita, nuestro pasado. Podemos sin embargo reponer el debate existencial de pensamientos, de ideas, de cosas, de circunstancias. Podemos reflexionar acerca de hechos, políticas, puntos de las ideologías y doctrinas. Ahí seleccionamos lo que sentimos que hoy importa para una memoria de lo sucedido, para argumentar sobre un tiempo histórico (Anguita, Caparrós, 2006, Tomo III: 467).

En su obsesión de *escribir cosas para serenarlas* —ahí donde las cosas supieron estar o ser algo sin duda distinto—, aquella época no se constituía dentro suyo como una negación o un rechazo traumático, una pose o una intelectualización. Había algo de mantener la historia como noción a partir de su intervención violentadora, una lectura sobre *lo que hace falta*: “Pero todo esto no quita la crítica, leer de otra forma los despojos de un tiempo ido, incluir la develación macerada, reflexiva de que el mundo nuevo que postulábamos crujía de miserias como el que hoy, por otras referencias o las mismas, padecemos. Así creo que es la historia pensada desde su horizonte mayor: una escasa felicidad que nunca contó” (Anguita, Caparrós, 2006, Tomo III: 467). La idea de una crítica que en sus escrituras (en las *biografías del hombre moderno por cambiar la historia*) reinscribe sin sosiego a la modernidad tiene centro en lo inconcluso de aquel proyecto, en lo fracasado, y por tanto plantea una disrupción crítica de la cultura.

En el prólogo del libro *Sobre la marcha: cultura y política en la Argentina: 1984-2004*, al que tituló “Mi texto de otro” y en el que repasa de algún modo su propia biografía escritural, de edades históricas y novelas, de figuras y mitos, Casullo insistía en la desaparición de una conciencia histórica del país por esas décadas pero a la vez afirmaba que como contrapartida se daba

una fuerte impronta reflexiva, crítica, revisora, interrogativa sobre las metamorfosis de la actualidad, sobre la memoria, los valores, las crisis de lo político y lo ideológico, la sociedad massmediática, los nuevos referentes, la historia personal en cada uno, la idea de lo ético, lo filosófico, lo popular, lo creativo, el arte, el análisis del pasado. Cuestiones todas que pergeñaron un tiempo de cruces de lecturas y de intensidad indagadora. También de generación de escrituras y de ideas navegando por ciertos lotes del campo cultural donde el escritor, el ensayista, el investigador social y el periodista se dieron cita reiteradamente para discutir en qué había quedado la cuestión comunitaria (2004a: 9).

Los “náufragos de la crítica”, como denominaría a estas figuras que navegaban el campo cultural debían en parte encontrar su dirección a partir de procurar un pensamiento deslindado que Casullo deseaba, por ejemplo, como norte de la universidad⁷⁴:

Debe ser tensión crítica contra las lógicas, ofertas variables, mitos y adecuaciones del mercado, de los intereses privados, de los dueños de los ajustes económicos que plantean qué tipo de recorridos, de ganancias, de metas, de globalizaciones, de investigaciones, de instrumentales, de financiaciones, y también de academia, de escrituras, de textos, de objetos de estudio *sirven* para emprender la nueva escena, para reracionalizarla globalmente. El lugar del saber, del conocimiento universitario en sociales y humanidades, debe ser otra enunciación, además de preparación de profesionales. Otro entramado de memoria, otra herencia de palabras, otro legado de cicatrices humanas vencidas, otra intención de intervención contra *lo que se impone*, contra *el mundo dado* (2004a: 50).

También pensar lo comunitario implicaba desde esta concepción una constitución imaginaria *hermanada* en una obsesión común entre el científico social, el filósofo, el artista, el escritor, el investigador de ideas, de cultura, de mentalidades, de obras y de las cosas que la historia pareciera invisibilizar. Por eso la revitalización de un pensamiento crítico, cuestionador, sólo prosperaría abriéndose a vincular lo desvinculado, a recuperar en una constelación las disciplinas divorciadas como las ciencias sociales, la filosofía, la literatura, la política, la poética, el ensayismo crítico, la historia, la teología, la estética, para reintegrar la historia de las ideas y refractar fetichismos de la profesionalización o la hiperespecialización: “En ese sentido yo nunca estuve de acuerdo con la partición de las humanidades en tres facultades, y pienso que hoy más que nunca, frente al vacío de la exclusiva utopía técnica, frente al desierto de futuros deshumanizadores, se precisa reunir nuevamente el saber, la memoria, la herencia y las nuevas perspectivas críticas” (2004a: 51).

⁷⁴ Forster también recapitulaba en este sentido una respuesta de Casullo a una pregunta por la tarea del intelectual como investigador en el interior de la universidad, en la que decía lo siguiente: “Creo, antes que todo, que la investigación es el arma de la crítica para expresar la disconformidad con el estado de las cosas, con el objeto construido. Más allá de que haya políticas de izquierda reales y convocantes, o no existan. Más allá de que estemos lejos o cerca del cambio de una historia cuajada de irracionalismos, no podemos perder ese momento de disconformidad radical con la situación del mundo, con el curso de los saberes y con el estado de lo que podríamos llamar lo humano social y cultural. Quisiera una facultad no absolutizada en eso, pero sí con plena conciencia de que toda cátedra, o recinto investigativo, es también una impugnación a la historia que nos toca. En una sociedad plagada de injusticia, olvido, corrupción, salvajismo del mercado y que sin embargo funciona, la universidad solo debe aspirar a ser el sitio de la transmisión de un pensar desnormativizante” (Forster, 2013: 56).

La obsesión compartida de ensayar un mundo aproximado tiene así que ver con un trabajo sobre terreno con pliegues. “Yo me perfilo en ese campo más bien ambiguo”, dice Casullo y agrega fundamentándolo:

Tal vez por eso hago tan explícita la idea del ensayo investigativo. La lectura de un secreto de época, de una tendencia social, de una atmósfera, de un modo de vida, de una injusticia, de una memoria, de una identidad, de un tiempo, de un imaginario, de una escritura. ¿Qué son esas cosas? El ensayo es ese punto donde, desde tu metodología, desde tu aplicación, desde la rigurosidad de un modelo, autor, escritura, desde tus datos, desde tus hilados, vas persiguiendo esas cosas fantasmales donde en realidad el mundo nunca pareciera cumplirse, pero sí explicarse. Y donde tiene mucha importancia la escritura para alcanzar ese secreto. La escritura no como un simple instrumento que vuelca datos, sino como la clave de aproximación. Quizás lo que más me iluminó en la vida es la literatura, la novelística, por ejemplo, la investigación de Proust, o de Musil, o de Joyce, o la escritura de Sarmiento hablando de la revolución traicionada, la invención de una tragedia donde casi no había nada. Ese respeto por el arte hace que trabajes investigativamente sabiendo que en la verdad de la investigación es decisivo el lenguaje (2004a: 64).

La teoría cultural crítica, la filosofía, el ensayismo deconstructivo, el arte como obrar de un sentimiento del malestar, coinciden en la radiografía casulliana del presente: toda procuración por reinstalar un sentido societal, comunitario, “persiguiendo cosas fantasmales”⁷⁵.

⁷⁵ En una entrevista realizada por Conrado Yassenza, en marzo de 2002, Casullo hacía hincapié en esta *persecución*, cuando pensaba que hay palabras que se han perdido, y hay palabras que no volvieron a existir: “Hoy han aparecido, nuevamente, una serie de palabras fantasmas, de palabras espectros que indican que también hubo una especie de duelo, de entierro, de sepultura de miles de palabras y frases que, desde 1976 hasta hoy, se habían dejado de utilizar —como *anti-imperialismo*, *no queremos ser colonia*, *intereses que afectan a la Argentina*—, que se están volviendo a escuchar en estos días y son palabras, frases, que habían dejado de existir en la propia sociedad, habían dejado de existir en la clase media, en la clase urbana; también habían dejado de existir en la Academia, en la Universidad, en el periodismo; habían dejado de existir en todas partes, de eso no se hablaba. Esto indica que la palabra también es la expresión máxima de la muerte de un país, del renacimiento de un país, de la estructura de factoría de un país, del desconuelo de un país, de la obscenidad de un país, porque también este país ha sido obsceno e infame con las palabras. Cuesta mucho la recuperación de cada una de las palabras. Un ejemplo claro es la imagen de Videla reportado que decía *qué me hablan de desaparecidos*, *si el desaparecido no existe*, y hacía un juego de palabras, que luego el argentino tomó al pie de la letra. De lo que mejor es no hablar, no hablemos. Esto comenzó con la dictadura: *vos y yo sabemos pero no hablemos*, como diciendo *vos y yo sabemos lo que es la década del '90*, *vos y yo sabemos lo que es el uno a uno*, *vos y yo sabemos lo que es esta burbuja de agua*, *pero no hablemos*” (2004a: 170).

Cuerpos en acción

El distanciamiento acentuado de un sí mismo cultural, intelectual y profesional representó para Casullo también la avanzada de un populismo crítico y primario de la tarea específicamente intelectual, que en gran parte fue el mensaje hegemónico de la política y del arte comprometido de los sesenta y setenta que analizó: “Como en el tradicional código de la industria hollywoodense: son los cuerpos en permanente en acción y no los mundos de ideas los que narran la historia”.

Esa distancia muchas veces con que la tarea intelectual leía el drama nacional, o la incapacidad para articular miradas culturales críticas, para incursionar en grietas de la no-política, en literaturas y estéticas de época relacionadas con las nuevas generaciones, en un ensayismo de memoria política e histórica, requería para Casullo que la teoría cultural se engarce a lo político social, filosófico, jurídico, en tanto lo que se necesitaba encarar bajo su óptica era el desplome de los lenguajes, la corrupción y esfumación de la palabra, su valor perdido o quebrado:

Se es testigo de restos simbólicos, de trizas de valores, de desechos de premisas en un mundo no resuelto satisfactoriamente como lo prometiera la utopía de la razón desde su izquierda ilustrada. Realidades penumbrosas, indecisas, en relación con el lenguaje político y las tesis sobre lo real. Lo que implica, como pensaba Rainer María Rilke, saber situarse no sólo con la mirada sobre las cosas, sino en el silencioso tiempo de esas cosas. Memorizar las señas de lo que políticamente muda. Observar desde el perpetuo lugar del cambio: ahí donde lo que no es pasa a ser, o lo que es vive las circunstancias de dejar de ser (2004b: 238).

¿Cómo se representa y se explica el mundo con una palabra en bancarota? Ese código de *norteamericanización de la historia*, no se da simplemente para Casullo en la pérdida de referentes de identidad o en una simple *desculturización* sino en una nueva conciencia del tiempo y del espacio histórico, “de la relación de lo discursivo con lo efectivamente real, del desuso de la memoria: subjetivismo producido tecnológicamente por la potencialidad *metafísica* de la era massmediática con respecto a las cosas, el hombre y la vida”. Es decir, por una construcción de las representaciones de lo real que atañe a las hipótesis de cómo es este nuevo mundo. La norteamericanización excede a Estados Unidos y refiere a una subjetividad de narración audiovisual. Aquellas narratividades que definieron la historia de las “muchedumbres” de Baudelaire que tanto pensó Casullo para entender el proyecto moderno son apropiadas por la industria cultural estadounidense que construye una estética

distinta del ser y que también “intelectualiza” a partir de tecnología y retórica, sustituyendo la idea de mundo y de acontecimiento:

Hechos que por cierto *acontecen* sobre todo tecnoplanetariamente desde poderosas coberturas informacionales, desde redimensionamientos culturales de una vasta realidad llevada a géneros narrativos, desde celebradas cosméticas políticas *renovadoras* que en un mismo gesto *despinochetizan* y *otanizan* al mundo, desde apoyaturas académicas ceñidas simplemente a puntualizar *lo que todavía está mal* en los casilleros *pobreza, marginación, discriminación, uso de las nuevas tecnologías y anacronismo* de universidades aún críticas y *desprofesionalizantes* (2004b: 278).

De este modelo de comunicación nace también el gran metadiscurso sobre “la muerte de los metadiscursos”, el presenta de lo diverso y la pluralidad de sensibilidades que producen nuevas escrituras y, por lo tanto, conciencias que, a su vez, performan desde parámetros enunciativos la problemática del lenguaje sobre sí mismo hacia lo que Casullo llama la *estetización ultratecnologizada* del mundo. Una de las claves de época que contrapone con la estética en lo moderno, como el lenguaje aparencial (no transparente) que exponía una verdad postergada y que configura un pacto estético de las representaciones de sus procesos:

Pacto que nos inscribe básicamente en sus formas, que desfrontera plenamente sus temáticas y verosímiles; que hereda una alta carga mítica en tanto *reunir lo disgregado*; que en ese efecto de libertad conquistada, *repone la verdad sin ocultamientos*; que en sus performances de larga despedida de lo moderno (y de sus léxicos depredadores) transforma al receptor en alma bella, pero ahora ya no desde el libro, la galería de arte, la ópera o la sala cinematográfica, sino como experiencia transmutada del *vivir* telemáticamente las oscuras jornadas de la vida (2004b: 278).

La estetización se instala *no ya en el relato sobre, sino en el relato*. Y eso afecta el discernimiento del conflicto, su probabilidad de hacerse audible y la posibilidad disruptiva de reflexionar lo real e interrogar *sobre cada cosa por primera vez*. Los cuerpos en acción, la “vida en movimiento” conforman una iconografía que le interesó especialmente a Casullo por la manera en que nunca expone el desenlace de un conflicto social que, en el borramiento con lo irreal, establece la idea de “contarlo todo” de manera estetizante y que emparentaba, por ejemplo, al tema de la violencia con la judicialización de la vida:

En la estetización política e ideológica diaria de la violencia social, se comprueba el tránsito de la experiencia del arte como camino de conocimiento, a su petrificación como fetiche informativo de aturdimiento. De un narrar que llevaba a una historia invisible a los ojos, a un efecto de visibilidad máxima, periodística, donde es la historia la que se vuelve invisible. Algo similar sucede con la judicialización de la vida en sociedad. Narrativa por excelencia de una actualidad que

hace presente la historia abstrayéndola en los pasillos y salas tribunalicias, también como forma de resolver en género lo que siempre sucede en la *oscuridad* del mundo (2004b: 279).

Un género, el de la idiomatización ficcional-informativa, (*la escritura periodística de la historia* que solo busca actualizar, al decir de Ernst Jünger) que se yergue como el único organizador enunciativo que pareciera hacer audible las cuestiones de la violencia, de la política y de lo social, con un particular tipo estético narrativo, que reduce, concentra y “culturaliza”, que impide, según Casullo, el regreso a la *orfandad explicativa*, necesaria para el pensamiento:

Lo que sucede, sucede únicamente en la abstracción simbólica de ese *producto cultural* que obliga: ese envase tipo que realiza la realidad, que la pseudoespiritualiza con su carga mítica invasora de todos los campos de significación. La "diversidad" de voces actorales es un recurrente travestismo de lo homogeneizado. El deslizamiento hacia ese *único canal* adelgaza la temporalidad histórica de cosas y hechos. El deslizamiento hacia el Canal y sus géneros delinea un texto de herencia indiscernible: es solo espacio informativo atemporal para las clases sociales clientes. (...) El deslizamiento al *canal* ahorra las lenguas dispares que permitirían una especificidad indagadora otra: un contrapelo lingüístico enunciativo a lo homogeneizante (2004b: 283).

Esta desaparición del mundo en el Gran Relato genérico masivo edifica entonces para Casullo el lenguaje político, periodístico e investigativo. La eficacia técnico-narrativa del género que licúa las tramas “resuelve” la historia volatilizando léxicos y conceptos de modo de que la escritura también presenta un tipo vulgarizado de crítica con una temporalidad demasiado abstracta que borra tradiciones, registros e itinerarios. Borra también recuerdos, en el tiempo enunciativo del puro presente: *lenguaje cientista-tecnocrático de un pensar muerto*, dirá. Allí, las intervenciones ensayísticas deberán recuperar la memoria de un tiempo que yace como relato anestesiante de sus tensiones dialécticas, llamar por su nombre a una gran parte del pasado violento y trastocador. Es decir, la tarea del intelectual consistiría en autoexigirse *pensar lo penumbroso del presente*, sabiendo que el lenguaje o texto, la teoría o poética que tendría que emerger de sus interrogantes, que son entendidos por Casullo como una problemática difícil de hacer decible, audible, aceptable.

El des-poder en los bordes de lo común

Recuperar la escena del conflicto, sería así la forma más prístina de la función de una conciencia crítica que esté deslindada de las discursividades del poder político y cultural y sin embargo trate de dar cuenta políticamente de los silencios en las propias palabras, que esgrima la crítica desde su

imaginaria y literaria entrada en la escena política, para perturbarla y hacerle hablar de sus mutismos y acallar sentidos comunes dañinos a lo comunitario, en un triple intento político, filosófico y estético:

El intelectual crítico es aquel que pronuncia una crítica indeseada por los intervinientes en el conflicto. La apuesta intelectual es política, en el sentido que siempre se está discutiendo la historia del poder y de la víctima. Es filosófica, en el sentido de preguntarse a qué inteligibilidad quiere llevar esta historia, en qué lugar de significados quiere depositar esa crónica conflictiva para no instrumentarla con algún circunstancial oportunismo ideológico de época. Y también la apuesta es estética, en el sentido de la perpetua búsqueda de la palabra en rompiente. Ensayo crítico es sobre todo ensayo de una escritura que le da forma y sentido a lo tematizado: intensa, enfática, satírica, dura, sabuesa. Lo del intelectual es ensayo de escritura —frágil, precaria, colgada de sí misma— y sólo así, y como tal, ensayo del mundo: el lugar de una ética innegociable que trata de hacer ver en los otros textos que pululan la justicia ausente, la razón ausente, el dolor ausente, la ignominia ausente, la crítica ausente, la historia ausente en la historia oficial. La tarea intelectual, el ensayo de una crítica al estado de la sociedad y su historia, es guiada en el fondo por aquella utopía de las palabras a reunir en un texto. Palabras sobre el mundo, que se van encontrando en el camino de los conflictos. Palabras que se usan para algo y por algo (2007: 334).

Desde esta perspectiva, tal vez la más cabal definición que hizo Casullo sobre el tema, en su libro *Las cuestiones*, el intelectual es aquella figura (o tendría que serlo) que se enfrenta al mundo en una suerte de *des-poder solitario* (pero en actividad con lo común, desde sus bordes), autoral y crítico que sacude los vocablos legalizados y gesta otra escucha en lo social. La comunidad negativa se construye entonces a partir de un público lector que genera corrientes de opinión pública que acceden y comparten esa misma intención crítica de un autor que dispone de una escritura que abandona lugares institucionales confortables y que decide plantear otra materialidad de la escritura, que lo muta en intelectual:

Escritura que se exilia de tales códigos donde la sociedad la percibe, la admite, la reclama y se tranquiliza con ella. La escritura del intelectual se ha deslizado hacia una inmediatez distinta, precaria, hacia un uso y una instrumentación concreta de las palabras. Hacia una escritura que se sacrifica a sí misma para emprender el camino de hablar los actuales silencios de afuera del texto. O para contrarrestar el ruido infecto de todas las otras escrituras: para denunciar las capacidades de oscurecimiento que tienen las palabras (2007: 338).

Este perfil del intelectual nace para Casullo de la misma literatura, de alguna escritura concreta específica o profesional del filósofo, novelista, periodista o sociólogo y se desliza hacia el lugar de “lo

intelectual”⁷⁶. Por ello no es extraño que desde sus primeras columnas sobre el tema en *Nuevo Hombre* en los setenta y hasta sus últimas producciones como *Las cuestiones* la figura del intelectual se insertara en la dialéctica del borde y lo común, de la participación en la producción de revistas, la *bohemia ideologizada*, el debate público, la adhesión política, la pertenencia a un partido, la intervención en lo mediático y en la cultura o el saber académico, la herencia del creador maldito, el trabajo sobre la palabra que se *ensucia* de mundo y de inmediatez, el texto que no tiene reconocimiento y la adopción de la práctica directa de escribir conmovida por las circunstancias históricas.

De sus charlas con Rodolfo Walsh Casullo recuerda esta modulación entre el intelectual visto en un rol individualista, pequeñoburgués, descomprometido, no adscripto a una actitud militante orgánica y la posición del hombre de las letras, de las literaturas ficcionales, ensayísticas y periodísticas donde se producía el debate y la discusión sobre la función intelectual en un camino por encontrar otros canales y un público que rompiera al lector del mercado de consumo⁷⁷. La intersección por la

⁷⁶ Casullo pensaba en este *lugar no establecido* con Barthes cuando es acusado por la academia parisina por su libro *Sobre Racine* (1963), poniendo de manifiesto la batalla de procedencias que signaron la misión del intelectual en cualquier circunstancia histórico-política: “era un sitio no consagrado ni reconocido por la cultura oficial, legitimada, celebrada, privilegiada, de géneros. El sitio de un texto paría. Paría y maldito, dice Roland Barthes. Un sitio no admitido de antemano ni como misión, función o rol a llevar a cabo por la estética y la academia. Frente a un clasicismo de *géneros* oficializados, frente a un canon laico que impone la cuadrícula de saberes, frente a una idea de crítica político-intelectual es una prosa discutible, inadaptada, de escasa legitimidad frente a la literatura y la ciencia, que convierte a su autor en la intensidad de una autoimposición, en el quiebre de una rutina *culta*: se deslinda mefistofélicamente de la falsa autoridad de una poética o de una disciplina. Un pacto con el diablo donde el diablo brillará por su ausencia” (2007: 338). Y también lo considerará con Sartre a partir de *Qué es la literatura* (1947): “Sartre lleva el papel intelectual impugnador a misión sistemática como nadie había hecho antes, a literatura performativa acabada, a género puntual permanente. Sartre recuerda cómo cambió en forma rotunda su travesía de filósofo a intelectual: trató de explicar su pasaje de escritor de obras filosóficas, a esa otra figura de la crítica rotunda del intelectual que enlaza su verbo con la política, con los proyectos de vanguardia, con los proyectos estéticos de la protesta y el cuestionamiento, con el irracional estado del presente” (2007: 339).

⁷⁷ En una entrevista para *El ojo mocho*, en otoño de 1996, decía también sobre esta cuestión: “Esto da en el corazón de lo que yo viví íntimamente. En los 70 nosotros vivimos en el renunciamiento de todas esas problemáticas. No sólo los dilemas estéticos y filosóficos en su sentido intrínseco, sino la posibilidad de conjugados con la política. La vanguardia política asumió características muy sumarias, reductivas del problema estético. Alguna vez lo discutí en estos términos con Walsh ¿cómo podemos renunciar a lo que amamos?, que podía ser tanto Joyce como Thomas Mann. como Kafka. Renunciar en el caso mío que venía de la literatura, de los temas de la creación genuina o impostada, para qué sirve el hecho de la novela o el cuento, y de las inconfesables relaciones con el universo literario que se interiorizaban como figuras de vida, como formas de situarse frente a las cosas. ¿Dónde quedaban esos mundos frente a la simpleza binaria de la política, a sus formas éticas extorsionantes? O preguntando al revés. ¿dónde ponías tus universos íntimos, sofocados, narcotizantes, teologizados, al abrirte a lo impostergable de cambiar el mundo desde un compromiso total con la política?” (El ojo mocho N°7/8: 50). En esa misma entrevista decía que Walsh podía “leerse en eco”, que recibían el eco

comunidad es la intersección entre los vectores políticos y literarios y en esa encrucijada está, para Casullo, el conflicto del intelectual (y el de las escrituras). Una intersección dada por las palabras que exponen lo comunitario de la comunidad:

Las palabras estallan, envuelven, se estiran con los vientos, atrapan aun las conciencias que no quieren ser atrapadas. El intelectual es el poseedor de esa atmósfera densa, donde los agujeros de lo real reptan entre los renglones, entre las frases, entre los puntos y comas. Donde el universo social, cultural, militar, revolucionario, represor es inscripto políticamente hasta en sus gestos imperceptibles y recónditos. Las palabras son como babas del diablo que gotean, que se adhieren a las cosas nombradas, que las atenazan políticamente con significaciones que el natural transcurrir del sistema y la sociedad y su gente nunca previeron tener que afrontar: un espejo que los muestra de manera insoportable (2007: 339).

Una silueta, la del intelectual y su mito, que reconoce distintas vertientes entre las cuales Casullo remarca para trabajar las propuestas de Weber y Benjamin que, desde distintas aristas, apuntan al problema de la comunidad. En el caso del primero, partiendo de su idea de que la irracionalidad camuflada de racionalidad operativa anida también en aquellas discursividades y escrituras del saber y que la tarea crítica consistiría en

discutir, a través del texto o pretexto que se discute, con dimensiones, fenómenos, situaciones — discursos en fin— que aparecen consagrados, compartidos, generalizados en la comunidad: revestidos de un *bien* que en realidad es la forma más astuta de lo perniciosamente dominante (...) Es decir: discutir y denunciar aquello que no aparece como la razón irracional más inteligente y exitosa no plantea ninguna discusión crítica genuina que abra la cuestión a otro mirar, re-iluminante. Efectivamente, no hay discusión cierta. Hay sólo negocio de la palabra política, literaria, periodística, eclesiástica, académica. En la reiteración, en el encadenamiento, en el mero acoplamiento, en la homogeneidad —lo que en general hace el periodismo diariamente y el político en tiempos de zozobra—, no hay pensamiento crítico; esto es: no hay iluminación sobre algo todavía no pensado. Es una reiteración justa, supuestamente “*compartida por todos*”, indiscutible: En nada más. La sociedad repite sus agujeros negros (2007: 345).

Si para Weber la tarea intelectual contra lo primero que debe emerger es contra el sentido *común*⁷⁸, contra lo generalizado por la comunidad, en el caso del berlinés, según Casullo, se tratará de

de la utilización de un género periodístico, con enorme eficacia, “como si la historia de las ideas ya hubiese leído por nosotros, y los escuchásemos desde nuestra lectura confirmatoria, en todo caso esa generación se alejó de las obras de la duda, de la ambigüedad, del claroscuro. Al hacer la historia se hacía la crítica, se licuaban otras textualidades y otras críticas. Hasta las contradicciones del peronismo aparecían como lectura afirmada, en eco con la historia” (El ojo mocho N°7/8: 47).

⁷⁸ En este punto es interesante retomar la tradición inglesa (desde el conde de Shaftesbury, lector del estoicismo y sobre todo hasta Thomas Reid) para apreciar los usos más nítidos de la idea de *common sense* que el Vocabulario de las Filosofías Occidentales emparenta con la idea de comunidad: “La tradición de una filosofía del sentido común que se instaura en la

criticar las propias armas de la crítica, a quienes, desde el pensamiento intelectual, filosófico y estético no logran reconocer de antemano y para la comunidad el curso de la barbarie en la historia:

Benjamin alude a los muchos progresistas, izquierdistas, socialistas, socialdemócratas, marxistas y comunistas bien pensantes que en los años treinta se sintieron imperdonablemente distraídos, indefensos, incrédulos o negadores frente a la llegada y la existencia de genocidios y terrores militares, políticos y sociales inhumanos en la historia. Creyentes en que siempre los vientos del progreso, la marcha de la historia estaban de su lado, y del lado del pueblo y sus mitos. Por lo tanto, para el intelectual crítico Walter Benjamin, había que llevar a crítica profunda la propia idea moderna de futuro, de progresía, de mundo industrial benefactor, de utópicos avances tecnológicos, de época de las masas, de sujetos mesiánicos (2007: 347).

Estos dos ejemplos le permiten a Casullo conjeturar sobre la silueta y el perfil de un pensamiento crítico intelectual conformándose en la crónica moderna, para advertir que con su posible extinción o disolución en otras experiencias y figuras (por ejemplo el caso Dreyfus, donde también analizó una *verdad atascada* por decisión de los poderes tradicionales, una *coyuntura de enunciaciones apasionadas* por la idea de patria, la dificultad de *contraproponer otro relato subalterno* de autoridad a las circunstancias imperantes, las ideologías burguesas autoconvocándose), desaparece también una referencia esencial que contuvo la modernidad en el complejo entramado entre mundo de ideas, experiencia social y actuación política.

filosofía anglo-escocesa del siglo XVIII abandona la acepción del sentido común como la manera común de sentir y de apreciar (*sensorium commune*) para encontrar su origen en una evocación de la sociabilidad, un sentido de la comunidad (*sensus communis*). Pero la filosofía de lengua inglesa defiende también la posibilidad del sentido común como juicio u opinión verdadera que sirve de fundamento a la filosofía. El discurso filosófico se basa entonces en principios que son evidencias del sentido común y forman la condición previa de todo conocimiento. La reflexión sobre el *common sense* presupone el reconocimiento de un valor de verdad a la *ordinary life* (vida ordinaria). El sentido común es objeto de una definición; se concibe como un conjunto de verdades evidentes, de asuntos sobre los cuales todos los hombres están de acuerdo. Pero esta definición de sentido común no progresa porque se pone el acento en la imposibilidad de encontrar principios fundamentales o nociones comunes de la religión, la moral y la política” (Cassin, 2018 269-270).

Capítulo 4. El cuidado de pensar lo religioso

El lenguaje como experiencia del mundo

En enero de 1987 para el número 50 de la revista *Crisis*, Casullo escribe el texto “El renacer filosófico” en el que, luego de una consideración sobre los alcances del libro de Lyotard, *La condición moderna* para entender el límite de la llamada Razón Moderna, con sus múltiples relatos que vertebraron el sentido de la historia y los significados más profundos del hombre occidental, recurre a la idea de que la lenta reaparición del discurso filosófico, se enlaza con la búsqueda quimérica de una lengua que pueda dar cuenta de todos los fragmentos de lenguajes *herrumbrados e ininteligibles* (políticos, sociales económicos, culturales, técnicos) que deambulan por el tiempo de la metafísica tecnológica. Si no hay ya adentro ni afuera de nada, ni de la ciudad ni de los textos esto también desdibuja lo racional de lo irracional en una estetización sin límites.

Lo irracional como realidad escamoteada de la razón moderna que, como apreciamos alrededor de la cuestión de los intelectuales, ordenó la historia con sus reglas de lo decible y lo indecible, lo escuchable y lo silenciado, necesita para Casullo del florecimiento de una *nueva hermenéutica*, de una nueva filosofía de los valores que reabra la búsqueda de los sentidos, una hermenéutica que, *críticamente*, desmonte la historia frente a la crisis en el montaje de interpretaciones, representaciones y valorizaciones vaciadas. En esta *reconstrucción* y sobre todo en esta idea de *reencuentro* aparece, tal vez por primera vez de manera notoria en sus trabajos, la cuestión de la religión que acompañará todas sus intervenciones ensayísticas.

La búsqueda del sentido irreal, se urde para el hombre entre la tierra (lo simbólico nocturno, matriarcal, la imagen) y el mundo (los relatos de la historia como lo diurno, patriarcal, la idea, las lógicas) y necesitaría reunirse con su única vivienda (el lenguaje) otra vez para *retrazar nuevas iluminaciones*. La hermenéutica hace reaparecer el valor de lo simbólico y eso conecta con una de las claves con las que Casullo ensayaba los problemas, es decir, con una búsqueda antropológica del Sentido, como interpretación de las interpretaciones:

Como la más profunda conciencia crítica para el desemboque de una época, para encarar lo irracional negado, para concientizar lo inconciente, para comunicar lo incomunicable. El origen de la hermenéutica es aquel remoto hacer medieval de los hombres elegidos y resguardados por

Dios para interpretar en su justa verdad la palabra bíblica. Hoy, el retorno a un esfuerzo hermenéutico entre ojivas nucleares, masas desencantadas, miedos económicos, universalización de la video realidad, crisis de las políticas transformadoras y sujetos a la intemperie por la reconversión industrial transnacional, sería la desesperada persecución de aquel lenguaje que conforma al hombre que lo instituye, que dé cuenta del proceso que lo llevó a este presente (Crisis Nº 50: 77).

Toda interpretación es lengua, y el modo de la lengua es el discurso, pero no ya como sistemas de signos, sino a través de una “renovada y larga marcha hermenéutica que recobre el lenguaje como *experiencia del mundo*”. La debacle moderna, hija de la deshumanización con que los relatos proyectan la historia posible, con que las narraciones rectoras (afirmativas o críticas) suplantando ideas por signos y hombres por nombres, puede abordarse a partir de *liberar al hombre de sí mismo*, del viejo lenguaje, y de la noción donde el hombre fue, esencialmente, “experimento para el hombre”. Reinterpretar las interpretaciones, recobrar una conciencia crítica de los sentidos extraviados:

Volver al punto cero de los relatos que explicaron y propusieron los cursos de acción, los procedimientos. Lo filosófico hermenéutico será un reconocimiento del lenguaje para atravesar desconsideradamente los lenguajes (el universo del discurso humano), desde una matriz antropológica que haga estallar los textos establecidos. Arribamos a una escenografía de lo real, imágenes, representaciones, espectáculos, personajes y máscaras resultan el corolario de una racionalidad occidental que absolutizó su reinado y se negó a verse a sí misma en sus silencios, en sus vacíos, en su inconciencia, en esa irracionalidad que arrastró al hombre y al proceso de la historia. Los humanismos de *los textos del saber* y de los textos de la crítica terminaron siendo lógicas de esa razón, donde la lengua del hombre concluyó siendo lenguajes de un objeto: el propio hombre. El retorno de la mirada y la interrogación filosófica (como ironía para un mundo que hasta hace poco se sintió con todas las respuestas ya almacenadas en las computadoras de la quinta o sexta generación) es un antiquísimo miedo-deseo de preguntarse por los valores de interpelarse por las más primordiales perplejidades e incertezas con que se inició la llamada civilización. Reinterpretar lo interpretado, preguntarle a la lengua por el destino del ser (Crisis Nº50: 78).

Apenas tres años más tarde, en el escrito “El centinela y la prostituta. La poética de los subsuelos de la palabra” para un seminario transdisciplinario denominado “Estética y Sociedad” convocado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales de Buenos Aires y patrocinado por el Instituto Latinoamericano de estudios Transnacionales de Argentina y Chile, que se reunió en Valparaíso entre el 7 y 9 de abril de 1990 y fue publicado en el primer número de la Revista de crítica cultural, Casullo rescata a Hölderlin cuando pensaba “desde el cenagal de lo moderno”, la “falta de nombres sagrados” como nueva condición del mundo, esa evidencia de que “los discursos no tienen nada por

debajo de las palabras”, y la idea de que poder discernir esta cuestión es privilegio únicamente del reino de lo poético, de lo filosófico y de la *huida de los dioses*.

Si bien la intervención incursiona principalmente en lo estético, o mejor dicho en lo poético, como la forma más fecunda para enfrentar la historia posttextual que nos acontece (donde el texto que involucra a la escritura tecno-científica-social pierde fondo y singularidad, es homogeneizado y homogeneizante) la pregunta por esta discusión, por lo inasible de la propia escritura, la que todavía no fue atravesada por léxicos de des pertenencia, es una pregunta donde aparece la idea religiosa de lo redentor, de si aquello *desencantador* de la cultura que nos relata puede guardar la posibilidad de otro relato que redima.

No es, por ello, extraño que de Hölderlin Casullo haga un pasaje a Benjamin, como amante de la antigua artesanía de lo literario-filosófico y, especialmente, para debatir con la palabra desde lo teológico y lo místico, desde el más bíblico de los accionares: el nombrar:

Para Benjamín, el destierro hacia los bordes del lenguaje —el lugar tensional de su escritura a contrapelo— es la quimérica posibilidad de otra escritura, una escritura de renacimiento desde el escudriñar el vacío de la palabra. El riesgo de las palabras que no nombran, sino que olvidan. La contingencia de las palabras que no naufragan en lo indecible para desde ese fracaso reponer el porqué de la escritura, sino que forman parte de la barbarie textual, de una narración que en su experiencia tecno-instrumental ya no se percibe extinguida en sí misma, excavada de sentidos, extraviada de su origen, de sus ecos y sus sombras, de los tonos de su propia voz, de su morada en tanto mito arcaico. Es decir, inconsciente del fracaso de su travesía, y por lo tanto incapaz de recordar que su misión era nombrar las cosas de la vida (Revista de crítica cultural N°1: 3).

Desde una inmersión estética y cabalística, Casullo entiende la idea benjaminiana de que el relato de lo real camina indefectiblemente hacia la pérdida cada vez más extrema de lo real, del nombre de las cosas, y solo a partir de ese reconocimiento se hace inteligible en la *calvario* de la palabra, en la espera mesiánica, en la *reminiscencia* de la escritura. Reponerle a la escritura el sentido que se desvaneció, que en las palabras *permanezcan los trazos del narrador*, allí todo tiene un tabique teológico:

El soldado vigía en la frontera, ha arribado en su viaje desde la ciudad a mirar y escuchar el desierto. A partir de esa alarma, Benjamin piensa en ese otro relato derrotado por la barbarie civilizatoria, o por llegar (redencionalmente) en la vacua homogeneización de lo moderno, donde ya no se escribe *de por vida*. Es decir, desde la *pena* impuesta a la palabra, desde el *castigo* babélico, desde el *tormento* de una lengua que no nombra, en la maldición de que lo real no es otra cosa que su narración, fallida. Sólo desde esta penuria a perpetuidad del narrador, es posible para

Benjamin intentar *las formas transmisibles no del saber, o de los conocimientos de un hombre, sino, sobre todo, de su vida vivida* (Revista de crítica cultural N°1: 4).

El lenguaje del centinela es ya un ensayo de lenguaje transido por la poética y la teología, reponer desde los bordes del relato, la caída de la ilusión del relato. Lo que tiene este gesto de arcaico y pasado lo tiene de prometeico: en los subsuelos del lenguaje es donde se produciría el encuentro otra vez entre narrador y escucha, y donde las palabras romperían el malentendido de la comunicación, en esa frontera del lenguaje donde las palabras no exponen, ni transparentan, sino que *postergan indefinidamente en la develación del mundo, precisamente la develación del mundo*.

En *La remoción de lo moderno* el libro que Casullo le dedicó a la Viena del 900, al tiempo y la cultura habsburgo danubiana, a comienzos de la década del '90, insiste con esta idea en vinculación con la historia. "Estar en la historia es *perderse en el mundo*". Historia o imaginación en el linaje de la escritura. Esa reconstrucción en un sentido fuerte del conocimiento, o el lenguaje únicamente tentado por el transcurso que le aguarda contiene la idea de una historia que sojuzga al signo, "desde su *fe* en una verdad agazapada entre datos de correspondencia con lo acontecido". El lenguaje en cambio es siempre verdadero, y más en su herética literaria. Revelarlo, en este caso, será hacerlo desde la plenitud fantasmagórica de su presente y que también tiene que ver con el nombrar:

Un presente de malestar y por lo tanto casi siempre epifánico, necesitado de reponer nombres a las cosas, agitándose entre la vigencia o la melancolía de la razón y las irisadas apariencias del mundo de la vida. (...) En tensión contra toda posibilidad de síntesis por parte de las discursividades de la razón, pesimistamente desacoplado de los cánticos del progreso, relacionador fallido de lo individual con respecto a los sistemas que amparan (1991: 11).

Podemos pensar que la noción religiosa de *revelación* toma aquí un sentido *crítico* en la medida en que para reponer nombres también se debe trabajar sobre las zonas inciertas que son los bordes. La humana tarea de peregrinar a través de las literaturas y de las filosofías tendría que ver con un *destino* de preguntarse por las palabras que lo postergan. En esos bordes del lenguaje (de una cultura, como fue la Viena de fin de siglo y de fin de ciclo, como fue la Argentina después de su dictadura setentista) está la toma de conciencia no de *lo que son*, sino de *lo que pudieron ser* las cosas de la vida:

Como si la realidad en su frontera imaginaria, trocase imperiosamente en palabra y al mismo tiempo en duda de enunciarla. Y esto para ciertas épocas o historias, para lo incontestable de una cultura, para el sentimiento de un paisaje cuando en ocasiones asume la evanescente pero a la vez insoslayable escena del linde. Reconocer que se es destino señalado por un centro distante, por

una fuerza, por un origen a extramuros que le otorgó el lugar al margen. Que le confirió un sitio: estación humana que aprenderá a acumular la historia como una recelosa playa terminal de ecos y sombras, de errancias y réplicas, desde una tragicidad intransferible por brotar sin pausa de un estado de desesperanza: la vivencia de lo irreal de lo real. No hay mar más íntimo, y por eso mítico, que el mar arribando a las playas, a los bordes. A ese sonido fragoroso donde incesantemente deja de ser, para ser de otra manera inconmensurable, para mutar en poética, en reino de la palabra, en identidad tan fenecida como interrogada, tan palpable como de ocaso, tan indefinible como necesitada espiritualmente de existir: tan volátil como abierta a su propia aventura (1991: 12).

La improbabilidad de acontecer que esconde lo comunicable es una de las obsesiones de Casullo desde sus primeros escritos y que emparentó, como decíamos, lo impronunciable de lo moderno en el viaje de la lengua por la figura de las metrópolis (Viena, Buenos Aires) a través de la *infinita ceremonia de la palabra*:

En los bordes de una cultura, de un mundo histórico, la palabra aparenta crujir y descifrar los itinerarios que la habitaron, agonizar y condenarse a iluminaciones distintas; traducirse, para conservar los sonidos ajenos que ya no se entenderán, y los propios, que son apenas invenciones. Lo que para el centro es sólo franja de horizonte de su vastedad, para las comarcas provincianas de una *civilita* significa tribulación y sospecha frente a la realidad depositada, e infinita recreación ficcional de su destino. En este sentido, identidad insómnica, palabra que desentraña la libertad de su impotencia, y sin pretenderlo deviene crítica (1991: 12).

La ciudad secularizada

Uno de los primeros autores, junto con Benjamin, que ayudó a la *religadora* concepción de la historia y la crítica, fue Karl Kraus⁷⁹ que para Casullo dejaba constancia del *otro tiempo* que acaecía

⁷⁹ En este sentido, Kraus fue leído por Nike Wagner (a quien Casullo elige entre los autores para trabajar a Kraus en el apartado sobre su obra en *La remoción de lo moderno*, junto con Gerald Stieg) desde su tono místico y para quien la palabra seguía siendo de *derecho divino*. Un tono que según los especialistas se hallará en la obra más filológica de Kraus, que reúne los artículos más específicamente consagrados a la lengua y que lleva por título *Die Sprache*. Allí se habla de un ejercicio espiritual que se aparta de la *tentación* y *expía* la falta colectiva cometida contra la palabra, el de la “duda lingüística” (*der sprachliche Zweifel*) o también de una *llegada constante al origen*, que escribe Kraus en su poema *Der Látjter* haciéndose eco de los versos de Holderlin sobre la conciliación a los hombres con los dioses. Esta mística del lenguaje también se habría alimentado, por ejemplo, de la tradición judía. Según Wagner, algunos textos de Kraus oscilan entre los temas de la Cábala y los de la redención cristiana, como el sueño de la *antigua palabra* que el hombre encontrará *mágicamente*, después de la *expiación* o también cuando escribe sobre la Tierra prometida o la Eucaristía. Asimismo Casullo entiende que el arribo de *los modernos poderes del mal*, remite en Kraus a lo mítico originario, a cuando el lenguaje deja de estar contenido por el cosmos histórico, por ese inefable “lugar de dios en la tierra”, y compara esta idea con

por detrás del presente, justamente detenido en los bordes de una cultura que se *desacralizaba*. Del austrohúngaro retuvo su ética contra lo que llamó (allí con Benjamin) neobarbarie mitologizante, contra lo mítico racional, contra el habla moderna y que le daba un tono a la vez biográfico y dramático a la lengua en ese otro tiempo espectral que se desliza de una lengua interpretativa a otra, desde un *antiguo* y polemizado texto por la hendidura donde *la lengua de la razón apresa lo sagrado, y lo secular, de hacer o remitir al mundo*:

Un gesto desolado (y a la vez inclemente) de deseo purificador: una ceremonia tribunalicia y redencional construida desde la noción del pecado y del martirio, donde el acontecer del desastre, emblematizado en la Viena de su tiempo, debe comparecer por la legendaria tragedia de la lengua: la forma que asume el presente en su calvario. Ese es el lugar de la razón para enfrentar al mundo con los ojos abiertos, sin distracción frente a lo real: la aceptación de una secularidad consumada⁸⁰, que sin embargo no puede omitir, prescindir, en Kraus, de lo vencido, de lo sepultado por la propia razón moderna. Lo mítico es la arquitectura inocultable del viaje moderno: lo olvidado por la actualidad, es precisamente lo que posibilitó su fundación. La extinción de lo trágico, el rechazo de los estigmas que destinan, lo inefable que se esconde entre naturaleza y ley, es el secreto suspendido por el presente: la falla oceánica que permite al nuevo

Europa de Lars Von Trier y con el voto de silencio de Andrei Rublev, el monje esteta de la película de Andrei Tarkovsky: “Después de la tierra arrasada por los tártaros, después de asistir a la cuantiosa muerte y de haber matado, elige el largo silencio de estar solo con dios. Su callar tiene todavía, en aquel siglo XV, una divinidad que escucha la vergüenza de lo humano: presencia vívida de lo Celeste, de la cual el presente ya no tiene registro. El silencio entonces es floración de todas las palabras-imágenes que redimen: los íconos de Andrei, sus relatos sagrados contra la muerte de la palabra. En una y otra obra estaríamos observando, como pide Kraus, *desde muy cerca* las palabras, o el silencio de ellas, para remonta: la memoria de lo aciago (Confines N°3: 26).

⁸⁰ Como vimos, Casullo entendió como modélico un entrelazamiento entre las escrituras de Rousseau y de Weber que también trabajaron, desde su perspectiva, la palabra secularizadora, un potencial que *nihiliza el vivir* y debe ser asumido de manera *destinal* y llevado adelante en plenitud crítica. En Rousseau encuentra un modo de ensamblar desde otra perspectiva el desasosiego moderno que se alimenta de lo teológico, pero “desde los vértices de estos lenguajes patristicos, donde todos en definitiva parecieran raspar el conflicto de la razón perdida de lo divino, y de las razones humanas reemplazantes. Linaje crítico que en Rousseau se estructura como actualidad proveniente: aquella que *reencuentra los datos* en el presente y se proyecta como crítica a las lenguas críticas modernas y su relación con la vida” (1998b: 32).

En cambio, concibe a Max Weber como uno de los herederos de esta mirada sobre la desacralización como clave que encierra lo moderno, ese desarmar lo mítico en la historia: “Para Weber ese *excluir lo mágico del mundo*, proceso de racionalización apoyado en filosofías modernas, disuelve el sentido de un cosmos de Dios, desencanta un vastísimo tiempo del hombre de imágenes cosmológicas, sagradas y metafísicas que soportaban las representaciones de su vivir (...) Por lo tanto, crítica de Weber en sentido genuino, que identifica lo destinal del comienzo moderno (en cuanto a trama saber-poder) como reposición del drama entre palabra y mundo por la verdad constituida socialmente. Y es crítica, como en Rousseau, porque es lo que importa, lo que preside, lo que edifica el relato cognitivo moderno, lo que cubre toda interpretación. En definitiva, lo que quedó por discutir. Lo que queda frente a la muerte, el sentido/sinsentido, en un mundo sin Dios” (1998b: 35-36).

tiempo profanador ser desde esa fractura: disponer inconscientemente de aquellos logros ya hundidos por la historia (1991: 18).

Con diversas reminiscencias teológicas se hace referencia a esa dimensión de *génesis*, donde la meta nunca deja de ser el retorno porque subyace esta idea de que ella debe remontar los caminos (si se quiere babélicos) por los que se fue extraviando. Allí se refunda, “en la dimensión providencial y casi religiosa del arte”, y puede dar cuenta entonces de su simulación, de su exilio en el mundo y del perpetuo desaparecer de lo que busca en el nombrar. Por eso Casullo elige estas citas de su Kraus: “La lengua es vuelta a los orígenes. Cuanto más de cerca observamos a una palabra, tanto más atrás se remonta ella” o “La lengua va tanteando, como el amor, en medio de la oscuridad del mundo, tras el rastro de una perdida imagen primitiva”. Se trata de una reaparición de un fondo en la escritura. En los términos del narrador benjaminiano, es la reaparición de la distancia que resuena entre relato y vida, que reintroduce el narrar crítico y puede concebir los pasados de la lengua, “el camino hacia lo sabido y lo ignorado por el mito, camino hacia un tiempo de anunciaciones ya ausentes, en tanto imaginaria y trascendental escena de un diálogo donde el decir fue un espacio riesgoso, compartido, de dioses y hombres” (1991: 18).

En definitiva, esta reaparición, este modo de narrar es descifrar que la historia de los hombres solo quedó inscripta en relatos secularizados y que el diálogo con lo sobrehumano se ve impedido en la crónica urbana moderna, donde el relatar ya no es *mythos*, *magia*, *contacto trascendente*, las palabras caídas se alejan de lo espiritual, de lo épico primitivo. Pensando en Buenos Aires⁸¹ y Viena, en el

⁸¹ Hasta tal punto piensa Casullo en una Buenos Aires mítica y en el mito en relación a la ciudad que escribe su novela *El frutero de los ojos radiantes* en esa clave (y podemos entender *Orificio*, su última novela escenificada en una Buenos Aires postapocalíptica, del mismo modo), como él mismo dirá en una entrevista: “el mito es el asunto de la novela. El propio personaje atraviesa el mito de los oficios, del ser extranjero, y el mito mayor de la *reparación* de la Argentina; digamos que una reparación a través de la juventud y entendida como contra-utopía. Cuando los jóvenes en el sueño del frutero desarmen lo armado, desarmen lo creado, es una contra-utopía que esconde un mito. En este caso, el mito del castigo a los que se creyeron originales”. Y frente a la intervención de su entrevistador observando que ese mito no es muy tolerable para los habitantes de Buenos Aires, Casullo responde: “Claro, estamos hablando de pesadillas y yo trabajo sobre el mito de fondo de la Ciudad como un punto remoto, cercana a los océanos, tomada desde el punto de vista del viajero. Percibo una *Edad de Oro*, una corta etapa de nuestra historia, y una edad de los viajes, que nos pertenecen siempre a condición de hacernos ajenos. Creo que podríamos llamar *Edad de Bronce* al contacto con este momento de viajes, donde somos sin estar en ningún lado” (2004a: 17).

A la vez, ve en la figura del inmigrante de fin de siglo que desembarca en Buenos Aires, su abuelo, el protagonista de la novela, como parte de un discurso político utópico, ambiguo y degradado, al que la discursividad moderna no cobija en

sujeto urbano de los comienzos de siglo (el XIX y el XX) observa que las placas indicadoras, pero también las baldosas de secuestrados y desaparecidos, los artificios del nombre, en el territorio de la ciudad⁸², se alzan como palabras desvinculadas de los secretos, “como referencias antojadizas que no comunican otra cosa que un signo desmembrado del fondo tonal de la existencia”. Y, nuevamente, se constituye para Casullo en estos marcos temporales, la subjetividad desencantada, interrumpida, escapada de lo originario:

Lo mítico subsiste porque se lo percibe aniquilado, vivencia irrecuperable, alarma del desencantamiento definitivo del mundo. Por eso la subjetividad, en ese alejarse de lo sacro, deviene huida. Como si en este tiempo desguarnecido, el destino siguiese siendo sin embargo un dios oscuro del viajero, el último dios: una seña urdida en el pasado hacia la cual hay que remontar (1991: 19).

su momento pero que luego será representado por los Manuales de historia y su poder fundador de la nación. La distancia entre la historia y el manual irá creciendo a medida que avanza el siglo: “En el Buenos Aires de 1940, en cambio, se abre el abismo del traspaso, el precipicio del lenguaje que cuenta una historia que fuga, o abraza una historia que parecería no tener palabras aquí. En este Buenos Aires, el sujeto de los bordes retiene las imágenes, funde las ciudades, y puede dar cuenta, desde hace tiempo, que la modernidad es una historia y un fracaso. Que desde su lugar, en un patio de glicinas, tomando mate, ambas cosas, sueño y despertar, literatura y referencias, no pudieron otra cosa que nacer desde la crítica, señalar las ausencias. Perseguir el vacío que deja la palabra que no consigue deletrear cabalmente lo real” (Calderón, 2017: 71).

⁸² Podemos observar el vínculo entre lo religioso y la ciudad en toda la obra de Casullo, desde uno de sus primeros libros, como es *La remoción de lo moderno*, hasta uno de sus últimos, como *Las cuestiones*: “Lo religioso en Occidente, en nosotros, es esencialmente una Ciudad Primera, acumulada de lo griego y judío y superadora de ese testamentario. Pero la más hundida en el polvo del viento, de la violencia y los templos caídos, la más mítica, es la que produce el *nexus* judío y cristiano. Paraje, silencio, ruinas desaparecidas de los lenguajes, idiomas perdidos, gestualidades olvidadas, huellas nunca encontradas. En el fondo escénico un rostro que resultó siempre sagradamente inalcanzable” (2007: 469).

Asimismo, todo el territorio urbano es entendido desde esta perspectiva como texto a develar: “La calle es superficie, texto donde se congestiona la totalidad de lo real como delgada trama del mundo. Ciudad moderna irguiéndose para desprofundizar lo que la vida, y la historia, quisieron postular desde lo arcano. Develación entonces de lo aparente del enigma, de lo contingente del misterio” (1991: 16). O más adelante: “La calle es un texto impregnado de ajenidad, cuyos códigos, leyes y normas narrativas no sirven para fundir los tiempos, para reiniciar una edad heroica. En la búsqueda de lo verdadero, todo se ha vuelto inenarrable. Y esa experiencia, la de la imposibilidad del relato, es la que convierte al deseo únicamente en palabra (...) Esas palabras que convertirían a la nostalgia nuevamente en promesa, en pasión, al quebrar el signo abstracto referencial, el hilo meramente sucesorio y funcional de la vida. Los nombres han perdido a las cosas, el corazón ya no pronuncia en qué consiste el mundo, ni tampoco la aflicción de lo que pudo haber sido. La ciudad es el sitio sin huellas ni señas originarias, precisamente cuando el alma, acosada por lo metropolitano, quiere explorar en el lenguaje sus voces primordiales” (1991: 19). Admite Casullo, en este sentido, su inspiración en el trabajo de Richard Morse, “Ciudades periféricas como arenas culturales” (2005), en el que analiza las figuras de las urbes, como camino de relectura de la modernidad.

Sólo la lengua originaria, la inhallable marca de una identidad, nos devolverá las cosas y el anhelado cofre de sus nombres, dice Casullo en otro remilgo teológico. La reposición de los verbos y la posibilidad de ser escuchas se quiebra, en viaje utópico contra la desnarración del mundo, contra el olvido de la unidad de tiempos y lenguajes, en el texto profanador de la calle:

La ciudad rompe la religiosidad del solitario, lejano y verdadero. (...) Ella también es un relato marchito de la ciudad, una gramática escuálida que la contamina, una soledad sin ecos angélicos que sólo conoce su texto rutinario (...) Ella es una ambigüedad no buscada que lo trastorna, una mezcla de lengua fraguada con la terrible verdad de su ficción. Un relato del hombre, de la ciudad de los hombres, un lugar sin posesión de palabras, y por eso voz ilusoria, aparente, fantasmal (1991: 19).

Debajo del tejido engañoso de las palabras el narrador, para volver a existir en la metrópolis, debe rehacer el sentido de su muerte⁸³. La ciudad escenifica lo babélico y el sueño purificador que genera lo civilizatorio contra sí mismo. La urbe reasume su biografía, desmitifica en la carencia de un lenguaje, en medio de la multitud, del sujeto en masa. Lo real se consume en el texto sin fondo, sin reminiscencia. La precariedad e impotencia vienen de esta orfandad originaria de un acontecer moral en decadencia. Una *nostalgia del absoluto*, como plantearía George Steiner, muy leído por Casullo. Nostalgia que le deja una tarea al crítico. La de reflexionar lo irracional, también en clave teológica:

cuando ya lo irracional no es una hipotética caverna hundida en los bajofondos del lenguaje, sino el acontecer de lo real: la forma que asume no ya lo reprimido, sino lo concreto y visible de la historia (...) desde el lacerante entendimiento de que para aludirlo sólo ha quedado el drama de la lengua. De una lengua no teórica, filosófica, ya casi tampoco poética, sino desgarnecida de género: histriónica, satírica, teatral, audible por escándalo. Se trata de la representación del Juicio: de un tiempo final, pero increíblemente trágico teodiceico, para atestiguar sobre el delito en la cultura como el delito de la sangre. La época necesita reinterpretarse desde el estigma del crimen, desde la huella del mal, como si la historia sólo reapareciese si se hiciese inteligible, racional y

⁸³ También en un artículo para *Pensamiento de los confines* sobre Viena y la mirada del héroe antisemita insistirá Casullo, en el marco de una lógica metropolitana de “lo nuevo siempre igual” que evidencia la *promesa incumplida*, y aquello que la gran ciudad oculta y muestra inexorablemente, en términos teológicos y pensando en las palabras *sagradas* de todo universo de religiosidades: “Lo desértico es el lugar de la zarza: saga germánica, luterana, de una lengua de la revelación que cobra vida por debajo de las palabras de dios condenadas a exiliarse del mundo, a enfriarse en la biblia. Repetición mítica sobre ese otro lenguaje en el lenguaje, en las cosas, que la barbarie de la urbe acrecienta en una sensibilidad o sujeto de las búsquedas. Siempre habría, en saga literaria teológica, un día donde la ciudad —la actualidad de los tiempos desesperados por reunir otra vez el Tiempo— muestra en algo que recobra su imagen, los venideros secretos de un presente: la enfermedad, la cura” (Confines Nº 5: 62).

Esto marca, para Casullo, el contrapunto con lo que posteriormente será la narración autonomizada, la distancia entre discurso, realidad y significado que lo moderno con sus dispositivos empujará en unas tramas que ya no oculten un enigma teológico, sino la angustia del enigma, o como veremos, su *nostalgia absoluta*.

postrera, preguntándose desde la maldición y la condena. Sólo ahí, en la ceremonia diaria, teatral, de anunciar y reabrir el juicio, el tiempo vienés-europeo encuentra, aunque tarde, los sentidos de verdad e impostura, el porqué de la voz y el silencio. (...) Es en la lengua donde se anida el lugar de lo despreciado, la caída de lo real, el hedor de la falta, precisamente porque es ella la única dimensión salvífica: la utopía de su porqué en los orígenes (1991: 25).

La muerte del espíritu en una cultura⁸⁴ no ha borrado las huellas homicidas: del holocausto babélico de la lengua como acontecimiento y metáfora, con la prensa (ya criticada por Kraus de la Viena del 900 y por Casullo de la Buenos Aires de fin de siglo XX), que se sostiene en la fragmentación de los sentidos, en la licuación de las interpretaciones sobre el hombre y el mundo. La lengua así, sería la única que atesora ciertos valores que están por encima de los hechos y, por tanto, es en ella donde la historia queda amenazada. Como Benjamin, el Kraus que revisita Casullo es el que afirma trabajar sobre los escombros y las ruinas del lenguaje, el que dice (Casullo lo cita de nuevo): “El mundo está sordo por el sonido. Yo estoy convencido de que los acontecimientos ni siquiera acontecen, sino que los clichés trabajan autónomamente... el lenguaje ha podrido la cosa. El tiempo tiene hedor de frase.” Eso es *olvidar la huella del calvario de la lengua*, el proceder de un tiempo necesitado de entenderse en las reminiscencias de las palabras, un tiempo de la cultura que ya aconteció. La crítica está en descifrar esa ilusión que disuelve la experiencia de vivir, que desintegra el mundo en lo discursivo, lo que lo interrumpe, *recobrar la palabra en la escena de su ruina*, donde sólo los restos de la lengua pueden testimoniar lo que *auténticamente* acontece.

Esta idea de autenticidad se corresponde con la “arcaica residencia” del lenguaje que bajo este prisma podría ser interrogada en sus olvidos y herencias para demarcar sucesos y lenguajes a partir del nombre: “El nombrar al mundo ha devenido crimen, cuando precisamente es en el nombrar, en tanto coherencia entre acto y voz, sujeto y creación, moral y obra, donde la morada de la palabra debe retener los talentos para separar las aguas y reabrir el curso crítico, indagador, de la condición humana en la cultura” (1991: 27).

⁸⁴ Como piensa en esa misma encrucijada de principios del siglo XX Ernst Jünger en *La movilización total*, la nueva precariedad cultural exige una mirada que supere *la crítica banal*, y la noción de *Kultur* es lo único que vence esa nueva mítica civilizatoria y que permite por lo tanto superar la precariedad de la crítica en contra de la figura que se realiza y se consume en “el lenguaje natural de las grandes urbes”. Casullo recoge de Jünger, entonces, la exigencia de reconocer como perdida y a la vez como cobijo aquella *Kultur*, abandonada al mito moderno de la ciudad de la técnica y de la masa.

La ansiedad por *remontar la lengua*, buscar una *luminosidad antigua* conectan con este análisis de Kraus para quien existen ideas, articulación de las palabras, obras, moral y justicia verdaderas, que están amenazadas y ultimadas por el caos del lenguaje. Una noción que para Casullo (también con su lectura de Benjamin) implican que el nombrar y el narrar se constituyen salvíficos. Eso sería hacerse cargo del mundo y de su desintegración, ser testigo, reponer y reinstaurar escenas y actores del relato mítico exterminado, armar puentes para el posible relato que se funda con lo real, para repronunciar la realidad y repronunciarse. Porque *la consagración viene de un mundo lejano, impronunciable*, dirá Kraus, recuperado cuasi teológicamente por Casullo, en el rearmado de secuencias que podrían llevar a la crítica y a la *recreación* de la lengua en el mundo que leyó en la generación vienesa y en sus antecesores, desde Kant y Schiller, Hölderlin, Goethe, Schopenhauer, Fichte y Nietzsche, y luego Musil, Hofmannsthal o Wittgenstein.

El tiempo austríaco mitteleuropeo pone en escena, para Casullo, al lenguaje de los hombres y su utopía por encontrar en su entramado la solución de aquella *pérdida*, que pasa a ser entonces la suplantación por la palabra de una imposible “construcción del mundo” y pertenecer a él. Tomar conciencia de esa no pertenencia, de la historia que la repone la identidad de esa cultura ya es un modo de comunidad:

Poseer la certeza no es otra cosa que pertenecer a una comunidad, dice Massimo Cacciari, para agregar que esa certeza *se debe entender como construida en el saber acumulado en el lenguaje*. Entonces, es en el subsuelo histórico concreto, crónica de hombres en la vida, donde brota la problemática de la identidad como dilema coagulado en la experiencia de la palabra. Es esta dimensión del lenguaje la que habilita la certeza de ser en un lugar, o su dilucidarla a perpetuidad en el deseo. Lo ilusorio del sujeto, el descubrimiento del yo fingido, esa ranura entre nombrar lo real y sentirlo inapresable, tiene una napa cultural fundante, el tema de la identidad como incógnita, como desvelo: preguntarse lo que se es, entre los acontecimientos que la razón moderna plantea en términos de tiempos, sitios, verdad, destino, avance, saber e ignorar, cordura y extravío, e invisibilidad (1991: 34).

En la Viena de comienzos del siglo XX y en la Buenos Aires de fin de ese mismo siglo Casullo lee la experiencia de lo insonoro de las discursividades de la razón moderna que con la lengua se debe descifrar, en los bordes, brindando la posibilidad de otra narración de identidades. Resume así (y lo planteará en el primer texto que hace para el proyecto de *Confines*⁸⁵) que en la experiencia de la crítica

⁸⁵ En este punto es interesante retomar el trabajo de Caramés y D'Iorio al respecto de la preocupación de la revista en este tópico: “La cuestión de lo religioso será abordada desde distintas perspectivas y con diversos materiales (en el N° 4, por

a la relación palabra-mundo, que permitió constituir la cuestión de la cultura como problematización de la historia modernizada y que implicaba una desposesión de valores estabilizadores *supraterrenos* o de explicaciones sobre orígenes en los que la sociedad asume una desvinculación con viejos nombres y cosas y se configura una conciencia del presente *secularizador* de la memoria y en esa discusión sobre lo que acontece se desmitifica el relato sobre lo real. En ese contexto el texto originario, la biblia, entra en crisis definitiva. Ese *único horizonte de secretos donde la antigua y memoriosa Escritura*, como lo llamó Casullo, se transforma en el alba de las revoluciones productivas, técnicas y políticas:

Proceso social y político que planteó desde un comienzo, por lo tanto, hermanar aquella fragua de desagregación de realidades con una dimensión de análisis inédita como lectura de significados: el acontecer de la cultura, de ese fabuloso sobredimensionamiento del presente, que reemplazaba a dios por otra edad genética de oro. Conciencia moderna que se corporiza en el conflicto creador ya como exclusiva crónica humana: su verbo en el ordenamiento del mundo (...) El proceso de los saberes secularizadores, el desencantarse de un mundo antes regido por el plan divino, mostrará un sujeto de razón con rostro y máscara, un lenguaje-conciencia que devela esconde, una geografía de relatos que no pueden escapar a la figura ancestral del mito bajo nomenclatura racional filosófica, científica y estética (Confinés N° 1: 8).

Este proceso, también aparecerá años después analizado en un texto denominado *La nueva espiritualidad virtual* que trabaja sobre la pauperización del campo reflexivo occidental que, según Casullo, se pierde en la abundancia cultural justamente por no volver “a viejas cuestiones”, porque además no sabría cómo “metodologizarlas” en relación a la *afortunada sencillez de un tiempo postintelectual*, aplanado por las maneras *transparentes* de un mundo saturado de información.

ejemplo, una sección llamada Religiones cruzará textos de ensayistas, filósofos e historiadores). El interés por la cultura judía, por caso, será constante y variado, entre la mirada filosófica y los rastreos literarios. Asimismo, y no casualmente, el romanticismo alemán será una de las tradiciones filosófico-literarias de mayor presencia en la revista. Esta tradición, que tiene a lo mitológico y lo divino –como núcleo de una nueva *Kultur* en el horizonte de una Modernidad ilustrada– en el centro de sus preocupaciones, será revisitada a partir de diversos motivos: Herder y el romanticismo alemán (N° 2), el *Sturm und Drang* y la teoría romántica (N° 5), las literaturas de F. Schlegel (N° 13) y de F. Schiller (N° 16), y Hölderlin como traductor (N° 23/24), son las secciones que dedican específicamente al tema. En un texto temprano Ricardo Forster sintetiza uno de los ejes sobre los que pivotea el interés en ese movimiento cultural y filosófico: *El romanticismo descompuso el pragmatismo ilustrado allí donde interpuso la imaginación a la realidad, el retorno de lo sagrado a la pura secularización del mundo; en este sentido, el viaje supone un modo diferente de atravesar la historia y la geografía moderna, implica una subversión y un reencantamiento de aquello que había sido capturado en la red de la racionalización*. Respecto de este tópico, por último, además de una afinidad temática, también puede ubicarse implícitamente una afinidad formal con el proyecto editorial de *Confinés*: fueron aquellos primeros románticos quienes se interesaron por discutir los criterios de *claridad y distinción* del moderno lenguaje racionalista, como así también las convenciones sobre los géneros literarios. Contra esas convenciones, experimentaron con poesía filosófica, novelas poéticas y filosofía en formato epistolar, además de cultivar la escritura ensayística, en detrimento de los formulismos lógicos, caros al pensamiento sistemático de Descartes a Hegel. A comienzos del siglo XIX en Jena y a fines del XX en Buenos Aires –arriesgamos– es la fría jerga del pensamiento técnico-disciplinario lo que se combate” (Caramés, D’Torio, 2015: 36).

Itinerarios (divinos) de la modernidad. El sentido poético

En *Itinerarios de la modernidad*, aquel libro publicado originalmente en 1996 por la Editorial de la Universidad de Buenos Aires, que reunía sus clases teóricas (junto a las de Alejandro Kaufman y Ricardo Forster) sobre corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad, Casullo construye una saga literaria sobre distintas ideas, vanguardias y concepciones que tienen como principal clave de lectura la idea de que las palabras construyen historias y construyen el mundo. Esta construcción parte desde la antigua Grecia y hasta el romanticismo, también con el idealismo en pleno corazón de la modernidad ilustrada de una concepción divinizada del lenguaje de la naturaleza, del *mythos* como palabra con la que habla el mundo:

Como si el río hablase y dijese su nombre, y también la montaña, la noche, la tormenta, el amanecer. Pensaban los griegos que sólo un tipo de hombre podía escuchar y transmitir esas voces con que el mundo, las cosas, pero sobre todo el pasado, se abrían, se comunicaban al escuchar humano. Ese hombre era el aedo, el vate, el poeta. Él era el hombre del don divino, el mensajero de esa palabra mítica, primordial, proveniente del tiempo de los dioses oteadores del mundo. El poeta transmitía esa palabra, ese sonido, ese rumor. Transmitía la memoria en la palabra mítica, el pasado del mundo. Era el mensajero de una imprescindible sabiduría. El saber sobre los orígenes, el pronunciar las palabras de las fuentes. La posibilidad de relatar cómo fueron los principios, la creación del mundo y de los hombres, los tiempos iniciales, las causas. Todo lo que quedaba encerrado en el lenguaje del *mythos* (1996: 274).

En aquellas clases sobre la palabra mítica que encerraba los orígenes y las causas, como relato de la verdad, narración explicativa que fundaba al mundo, Casullo proponía una genealogía que incluía también como respuesta a las preguntas humanas esenciales, como pasaje del caos y el misterio a una representación argumentativa, la historia sagrada de la revelación bíblica judeocristiana⁸⁶, lo que

⁸⁶ Dardo Scavino marca un contrapunto en esta tradición compartida a partir justamente de la lectura y en relación con el modo de entender la historia: “Cuando leían la Torá, los judíos percibían esos acontecimientos futuros pero, a su entender, *como a través de un espejo, enigmáticamente*. Los cristianos, en cambio, los veían *cara a cara* porque se trataba, para ellos, de los acontecimientos presentes. Pero para quienes piensan que la redención no tuvo lugar hace dos mil años, y que la humanidad sigue presa en *la casa de la esclavitud*, esos episodios pasados siguen siendo una premonición enigmática de la redención futura. A esto se refería Walter Benjamin cuando aseguró que solo la humanidad redimida o liberada puede citar íntegramente el pasado, *como si cada uno de los instantes que vivió se convirtiera en une citation á rordre du jour*. Ese día, escribió en sus tesis póstumas sobre la historia, sería *el día del Juicio Final*” (Scavino, 2018: 154).

cuenta el principio del Viejo Testamento, el libro del Génesis en sus primeros párrafos, es decir el Verbo de Dios, un verbo, una palabra creadora de todas las cosas que solo en ese pronunciar, en ese nombrar divino se gestaba el mundo. El lenguaje, entonces, esa palabra como *fondo primero del mundo*, que también expresa lo bíblico, retuvo el misterio creador, el secreto de la creación en la que la radiante significación primera y última de lo humano residía en heredar el don de la palabra, el don divino de nombrar.

En esta misma saga Casullo trabaja el romanticismo, que hace reingresar el dilema del mito, en su preocupación por entender y revalidar lo irracional que cobra vida en todo logos racionalizante. El rescate de lo mítico, su análisis y reivindicación como forma de conocimiento, como forma de comprensión resultaba también una explicación de lo más precioso, trágico y sagrado del hombre. El mito así era relato de revelación (y también salvación) a través de una palabra que narra al mundo desde los orígenes. Y como uno de los máximos representantes del vínculo entre lo mítico, lo poético y lo religioso, Casullo propone a Friedrich Schlegel con dos citas: “Es grandiosa la excelencia de la mitología. Lo que de otro modo se escapa sin cesar de la conciencia, aunque sensible, pasa aquí a contemplarse espiritualmente”. Y también: “La mitología es una creación esencial y voluntaria de la fantasía, debe estar, pues, fundamentada en la verdad. Lo fabuloso, por tanto, no ha sido tan sólo tenido por verdadero, sino que, en cierto sentido, es verdadero”. Con lo cual, desde su idea de que “tiene que admitirse que la religión es, como la poesía, un elemento original de nuestra existencia” (1996: 275).

El mito, como universo de los relatos de los orígenes y de los orígenes del relato, remite para Casullo también al ya mencionado Hölderlin que también le dará a la obra trágica, un potente lugar a las naturalezas divinas y al arte entendido como manifestación suprema de la hechura del hombre. Naturaleza y hombre viven “la fuerza primigenia que abraza a lo humano en sintonía con lo divino” a partir de lo que convoca lo mítico, a través de artistas y filósofos que trabajan (y guardan) la palabra buscando la esencia y lo verdadero, de una verdad mucho más humana, a la medida del hombre frente a la pérdida originaria. El tiempo romántico trata de reconciliar al hombre partido en su nostalgia de lo absoluto. Y Casullo lo repone (y lo opone) desde el enfrentamiento al ethos moderno de la razón. El romanticismo suturaría de esta manera las distancias que separan mundo y lenguaje,

Arte y Mito. El mirar trágico poético romántico, es leído por Casullo desde sus caminos mítico-literarios, desde la especulación filosófica que descifra una desconciliación en la naturaleza humana, de signos y vida, desde un desconsuelo frente al dios muerto, tratando de hallar las respuestas que todavía, aun hoy, no encontró y esa búsqueda será con la poesía en comunión con el sentido místico, al decir de Novalis vía Casullo:

la poesía es representación del alma. El sentido poético está en comunión con el sentido místico. Representa lo irrepresentable. El poeta es literalmente insensato. El sentido poético está vinculado con lo profético y lo religioso. Las palabras del poeta están santificadas por algunas maravillosas reminiscencias. Necesita librar a las palabras de su sentido habitual, general, para conferirles otra significación única, evocadora (1996: 295).

Lo romántico, en términos políticos transgresores, es esa desestructuración-reestructuración del yo descentrado del mundo rodeado de falacias políticas y todo para configurar un relato donde se asume la conciencia del escaso valor de la vida frente a la religiosidad de una causa redencional. Una escritura del tiempo, presidida por el *eschaton*, eso que reúne de tal modo la consumación con el principio, que entiende la historia del mundo como la historia de Dios.

El camino romántico, en versión alemana, que rescata Casullo, edificó la silueta del poeta pero también del intelectual como alguien desgarrado y comprometido contra aquel desfasaje a reconciliar entre corazón e ideas. Un ideario cultural que piensa la infinitud del hombre más allá de las limitaciones con las que convive y que compagina lo que el argentino entendió como un *tiempo ético-estético para la política frente a una nueva época vaciada de trascendencia* y que va a llamar a la *construcción moderna de mitos de la razón como nueva religión moderna*.

En un libro sobre *Arte y Estéticas en la Historia de Occidente* de la Universidad Nacional de Quilmes, Casullo entendía del mismo modo el sentido poético al considerar la metáfora precisamente como la manifestación de algo indecible, de algo invisible, inabarcable, que se oculta, como Dios, es decir que está más allá de toda comunicación mediatizada, de todo nombre.

Lo metafórico, tan decisivo en el discurso poético, es camino privilegiado cuando un místico trata de captar a Dios y expone la imposibilidad de encontrar un nombre o caracterización segura de Dios. Lingüísticamente esta imposibilidad podría considerarse negativa. Por el contrario, desde lo poético místico es la senda hacia la dimensión de la presencia divina. Se trata de la magnitud de Dios que aspira a ser expresada por la lengua. La teología negativa, como poética mística, planteó la necesidad de un nuevo lenguaje, planteó una ruptura de los moldes de la retórica y poética clásica, y exigió del místico el abandono del mundo, el máximo grado de pobreza, el vaciamiento

del alma aniquilada, el sufrimiento a través de su desierto de muertes continuas, que corresponden al sufrimiento del Hijo de Dios en el desierto de la pasión. La palabra poética mística va al encuentro del Verbo de Dios, que sería la originaria salida del Padre hacia el Tiempo humano (2000: 72).

Pensar el mundo desde el lenguaje es una estrategia casulliana que recoge, siguiendo la saga literaria teológica, también la obra de Johann Hamann, de estirpe religiosa pietista, como primera fuente concreta de inspiración para el *Sturm und Drang*, movimiento que enfrentaría a la lógica ilustrada racionalista y kantiana imperante en su época⁸⁷ postulando el origen lingüístico del saber, con una interpretación del origen revelado (divino) del lenguaje. La razón discursiva era impotente para comprender el misterio del lenguaje, y a partir de eso, de las creaciones artísticas.

Dios se ha revelado al hombre en dos idiomas: en la *naturaleza* y en su *palabra* y ambas explicaciones se sostienen mutuamente. El creador del mundo es un *autor*, desde esa revelación escritural del mundo, Hamann critica el intelectualismo ilustrado y dice *Todos los fenómenos de la naturaleza son sueños, visiones, enigmas que tienen un sentido secreto* y argumenta *La Totalidad de la historia humana no es sino cifras, signos ocultos, que requieren la misma clave que abre las Sagradas Escrituras*. Frente al conocimiento lógico, científico y mecánico de la Ilustración racionalista, Hamann postula el misterio del lenguaje como único sustento (2000: 72).

⁸⁷ Como menciona Daniel Alvaro en su trabajo sobre Marx, Tönnies y Weber en relación a la comunidad, con el cambio de siglo, las opiniones políticas de Fichte, del mismo modo que las de Hegel, no tardaron en acercarse a las opiniones de la corriente romántica (Schleiermacher, Schlegel, Novalis y Schelling) donde, a diferencia de Kant y del joven Fichte, para quienes el derecho y el Estado se explican desde el individuo racional y calculador, los románticos adoptan el punto de vista contrario: “El romanticismo es fundamentalmente holista. Para estos autores, al igual que para Aristóteles y para toda la tradición clásica de la filosofía política, *el todo es mayor que la suma de las partes*. La vida en común deja de ser el resultado de la interacción entre individuos libres para convertirse en el presupuesto sustancial de toda vida individual. Hecho que conduce tanto a la hipóstasis de la individualidad bajo la forma de la *personalidad* (*Persönlichkeit*), como a la hipóstasis de la socialidad bajo la forma de la *comunidad* (*Gemeinschaft*)”. (Alvaro, 2015: 42).

En ese sentido, en el Vocabulario de las filosofías occidentales, en la definición de “Sociedad Civil” se plantea la distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, (comunidad y sociedad), a partir del pensamiento de Tönnies y Weber vinculado con algunos temas principales introducidos en Alemania por el romanticismo político: “La comunidad (*Gemeinschaft*), en la que predominan la economía familiar y la agricultura, descansa en la adhesión unánime y no reflexiva a valores sustanciales, mientras que la sociedad (*Gesellschaft*), comercial e industrial, está fundada en la individualización de los intereses, la búsqueda del acuerdo y la asociación voluntaria. La *Gemeinschaft* evoca los temas románticos y el modelo de la *Gesellschaft* es provisto por la antropología de Hobbes. No son solamente tipos, sino también etapas del desarrollo cultural que se suceden de acuerdo con una lógica que va de lo inconsciente a lo deliberado: “La etapa de la sociedad sigue a la de la comunidad. Ésta se halla caracterizada por la voluntad social como concordia, costumbre y religión; aquélla por la voluntad social como convención política y opinión pública” (Tönnies, *Communauté et société*, p. 80)” (Cassin, 2018: 1504).

Las tesis de Hamann que retoma Casullo y que encontraremos transiendo toda su obra presentan al mundo como lenguaje (ya desde la antigua tradición mística alemana que busca en la religión las palabras poéticas de Dios para comprender lo que las “abstracciones para los doctos” no nos permiten), como representación narrativa del mundo (en la confusión entre palabras y conceptos y entre conceptos y realidad Dios es, como poeta, no como matemático, el verbo que crea el literario, narrativo y sagrado fundamento del mundo). Hamann plantea la unidad del saber a partir de lo que sustenta lingüísticamente: la religión, el arte y la moral. Y veremos cómo esta aproximación epistemológica de entender el conocimiento será fundamental en los trabajos del argentino.

Pensar un diálogo interrumpido

En el año 2000, Casullo escribe un artículo que servirá de base a uno de los capítulos de *Las cuestiones* donde propone un *regreso a pensar lo religioso* y al cual subtitula “El cuidado de pensar un diálogo interrumpido”. Allí se plantea qué significa que lo religioso regrese específicamente a un campo del pensamiento reflexivo que coteje dilemas epistémicos, a su comparecencia junto a otros regímenes de verdades modernas y a controversias discursivas a la *vieja usanza* entre religión, arte y filosofía. También rescataba el *cuidado*⁸⁸ con que Eugenio Trías trabajaba lo religioso y con ese

⁸⁸ La noción de *cuidar* resulta gravitante para Casullo para pensar la religión y sobre todo, para considerarla desde un punto de vista filosófico (o junto a filósofos). En una entrevista sobre la cuestión decía: “ubico a la religión como una cosa inubicable, que también da cuenta en parte de ciertas elecciones intelectuales de mi vida, en ese plano está ubicado el relato. Y que, podríamos decir, tiende a pensar en que el regreso de lo religioso pone definitivamente en cuestión un determinado pensamiento que había planteado que lo religioso no formaba parte de una condición humana. Con el agregado de que lo Sagrado es otra temática que nos viene desde lo profundo de la Historia y que también tiene que...podés sortearla, podés esquivarla, podés transformarla en una...asimilarla a lo religioso pero que tiene otro tipo de problemática que se abre al misterio...pero siempre tomado desde un punto de vista filosófico, como lo están tomando ciertos filósofos de primera línea, porque Gadamer, Derrida, Vattimo están trabajando sobre este tema con un cierto cuidado, como digo yo, para no lastimarlo con esa especie de arrasador momento racional”. (Página/12: 25 de noviembre de 2007).

También encontramos en *Las cuestiones* una reflexión en ese sentido, en el de la acepción de la palabra cuidar que tiene que ver con proteger a algo del daño o del desgaste, la acepción que se remonta, no casualmente a la etimología latina del *cogito*, del pensar: “Se trata por eso de cuidar —aun los no creyentes— ese antiguo lenguaje sagrado con que el hombre le puso sentido, imaginación y capacidad de escucha de la zarza ardiente. Cuidarlo, más allá de que ese cuidado nos lleve a posturas que a lo mejor el pensamiento laico, científico, racionalista o progresista cuestiona, sabiendo en este tema que mucho de lo que hoy ese pensamiento letrado cuestiona o desconsidera, sería en realidad lo que importa” (2007: 492).

accionar refiere al cuidado que tuvo lo poético con respecto al mito, “con respecto a las misteriosas heridas y violencias que encerraba lo mítico”.

El “mythos” es entendido como aquel relato originario del cual provienen todas las discursividades otorgadoras de sentido y el cuidado en la intervención del relato solo estaría asegurado por el decir poético que se contrapone, desde esta perspectiva, al decir filosófico o científico de la teoría social que relegó al mito o trató de “sanearlo”:

Dichas narraciones míticas no pudieron regresar desde, su propia memoria, ni desde sus propias palabras y violencias, ni en su equívoco idioma claroscuro, ni desde su aórgica constelación de significados. En cambio lo poético, ya sea trágico, épico, dramático, místico, es aquello que finalmente cobija al mito, procede con cuidado para habilitar su perpetuo reaparecer estético. Como diciéndonos que si lo más precioso de aquella palabra mítica que pobló los Inicios entró hace mucho en infinito silencio explicativo, esto no significa que no pueda permanecer en la vida, entre la vida, entre nosotros, y para su perpetuo reaparecer como cualquier palabra de comprensión latente (Confines N°8: 31).

El problema no radicaba para Casullo en *el ejercicio espiritual de entender a Dios*, de preguntarse por él, sino en cómo no *recaer* en las palabras, los vocablos y las terminologías con las que se da cuenta de la *infinita distancia con lo religioso*. En definitiva, con la infinita distancia con un lenguaje que se alojó y permaneció en un tiempo remoto sin acompañar la *novedad* de cada época como si lo hizo, desde esta perspectiva, lo científico, lo tecnológico al fusionar lenguaje y hallazgo, encadenando palabras y evidencias.

Lo religioso, por el contrario, es leído por Casullo como *la esperanza acumulada y retenida en el pasado*. Es decir, que tiene un estrecho vínculo con la idea, también benjaminiana, de la historia como memoria que persiste en lo lejano, en aquel lenguaje antiguo por reencontrar y, sobre todo, reconciliarse con esa Naturaleza aún cercana, aún asida por dios. La sola idea de reencuentro que tiene la re-ligazón ya combina los tiempos de manera paradójal en la concepción casulliana: lo religioso como *un presente que no está, sino que estuvo* y que desde que se situó ya permaneció para siempre, en un borde al que podríamos aproximarnos. Ese mismo borde que entendimos como frontera de lo común en la escritura crítica es el que se remonta en lo religioso desde sus sentidos, sus signos, sus referencias y palabras, con el objeto de dialogar con aquello que inconforma a la tarea

intelectual y que debe hacerse con un respeto a la condición y la experiencia humana que planteó lo puro religioso, es decir, la idea de Dios:

Dios es todo lo que me remite a significado decisivo. No es *algo* entre distintos senderos. Dios es creación, revelación, destino, promesa, castigo, salvación: resolución del mal y de la muerte, en su creencia. No es solo el espacio del yo pensándolo, en el pensar las cosas. Ese espacio secularizado, *autonomizado*, es in-significativo en la palabra de la Revelación. Es decir, lo religioso me obliga a pensar cuál es el lugar de mi enunciación con respecto a lo sagrado⁸⁹. Pensar en el límite, en lo

⁸⁹ La máxima blanchotiana ("Lo sagrado es comunicación") con la que podemos relacionar esta reflexión de Casullo se apoya en el vínculo entre la obra y lo sagrado en el que además se juegan las ideas de comunidad y de lo indecible: "se presiente porque en los períodos en que el hombre no está aún presente ante sí mismo, y donde lo que es actuante y presente es lo inhumano, lo no-presente, lo divino, la obra está en el punto más cercano a sus exigencias y, sin embargo, oculta e ignorada. Cuando el arte es el lenguaje de los dioses cuando el templo es la morada donde el dios reside, la obra es invisible y el arte desconocido. El poema nombra lo sagrado, los hombres oyen lo sagrado, no el poema. Pero el poema nombra lo sagrado como lo innombrable, dice en él lo indecible y es envuelto, disimulado en el velo del canto que el poeta transmite a la comunidad, para que se vuelva origen común (...) El poema desaparece ante lo sagrado que nombra, es el silencio que lleva a la palabra el dios que él habla, pero como lo divino es lo indecible y sin palabra, el poema, por el silencio del dios que encierra en el lenguaje, es lo que también habla como poema, y que se muestra como obra aunque permanezca oculto. Por lo tanto, la obra está a la vez oculta en la profunda presencia del dios y presente y visible por la ausencia y la oscuridad de lo divino. Así, es la intimidad desgarrada de su propia esencia, y al nombrar lo sagrado, expresa el combate de las divinidades subterráneas, las furiosas, las *hijas deshonradas de la Noche*, contra los dioses brillantes que, en nombre de los hombres, se hacen guardianes de la justicia. Este combate es el combate mismo de su esencia, y si durante los siglos vuelve a veces a esos mitos es porque allí, ella y sólo ella, está presente bajo el velo de lo divino" (Blanchot, 1992: 205-206).

Nancy refuerza la noción de que ese recurso significa, al mismo tiempo, que el pensamiento blanchotiano de la literatura y el de la comunidad están más que estrechamente imbricados (y en el que también participa de modo *torcido* la idea de mito): "tal vez son esencialmente el mismo si es que no hay comunicación literaria (aunque sea *inconveniente*, o precisamente por eso) más que un registro mítico y si es que no hay pensamiento de lo común (comunidad, compartición) que no recurra a ese mismo registro. Debemos partir aquí de otro caso de dificultad deliberadamente impuesta a la lectura. Es un pasaje en donde el texto concentra su relación con el mito. Al escribir que "la comunidad (...) más sorprendente que haya y sin embargo la más evidente, supera lo mítico y lo metafísico", Blanchot, más que comunicar un pensamiento, crea varias dificultades. Sin duda esta proposición torcida debe ser comprendida en una relación directa con "la verdad del cuerpo mítico" que figura tres líneas antes: "lo metafísico" debe entonces entenderse como una especie de predicado de lo mítico que opondría el segundo caso al primero, el del cuerpo mítico cuyo carácter físico preservaría al mito de perderse en las brumas especulativas. Hay que pensar entonces dos regímenes o dos acepciones del mito: lo "metafísico" evocaría un mito fundador y explicativo, exponiendo principios, un origen, develando un cielo soberano; lo "físico" expondría (y expondría a "la vista física fulminante") una presencia cuya "magnificencia" equivaldría a una representación de lo desconocido. Un mito que no daría razón ni develaría origen, pero que sin embargo no dejaría de tener la virtud de "fundar" o de estar en el fondo. El segundo mito sería algo como la deserción del primero —un "mito de la ausencia de mito"—".

Agrega a esto Nancy que esa deserción guarda y lleva con ella el corazón (o la ley) del mito: "la comunicación de un inmemorial y la eficacia de una ficción. Aquello de lo cual no puede saberse si el acontecimiento se ha producido pero cuya sobrevida en una figura (Afrodita, Cristo, por ejemplo) comunica un sentido efectivo, he ahí lo que puede llamarse mítico. Mito es la palabra cuyo sujeto no es otro que ella misma y se configura hablando de sí: *suasponite* y *de seipsa*. Eso quiere decir, junto, *sagrado* y *literario*. Sagrado porque preservado, a salvo en una heterogeneidad irreductible, literario porque dirigido de persona a persona (en los dos sentidos de la palabra, ellos mismos permutables en quiasma). La

que me acerca o me aparta de lo sagrado. Me obliga a pensar las palabras con que trato esas otras palabras: un itinerario desde las *palabras de saber* hacia las *palabras de vida* como uno puede leer en los Evangelios. Pienso en los Evangelios: escritura, texto, hermenéutica. Relatos de una cultura judeocristiana integradora, de memoria inabarcable, como no hubo otra semejante luego, después, nunca (Confines N°8: 31).

Reflexionar la manera de *abordar* lo religioso, es justamente, fundamentalmente y *fundacionalmente* aquello en lo que consiste lo religioso. Regresar a pensarlo es por tanto responder a una demanda que el proyecto moderno desoyó intelectualmente. Una consciencia reflexiva, piensa Casullo, que conmueve al tematizar, que violenta el análisis y la capacidad retórica, que lleva a una detención, a la interrupción que produce lo *discursivamente intransitable* de la palabra de Dios:

Palabra de Dios: durante miles de años la palabra de Dios fue absoluto cultural. Que nosotros consideremos, más o menos recientemente que en realidad el hombre de Occidente se creyó equivocadamente que era la palabra de Dios, es un problema nuestro, ahora. Precisamente es el tramo de la distancia que nos sitúa, entre palabras nuestras: rotas. Palabras vacuas, palabras de crítica al mundo. Pero no es entonces problema de aquel hombre, ni de una extensa y fabulosa teodicea. Es un problema nuestro tal vez grave, doloroso. Tal vez no, para nada, e indicaría

conjunción de los dos es lo que descarta tanto la *anécdota* como "la decisión arbitraria del escritor" y circunscribe a la literatura entre esas exclusiones. Ni episodio narrativo, ni inclinación subjetiva, ni *relato*, ni *docaina*, el mito nombra la necesidad de la literatura en tanto exposición de lo inmemorial: aquello que no puede ser hablado pero que habla de sí mismo y cuyo "sí mismo" es a cada instante inicial. La naturaleza mítica del texto literario depende entonces de que no deje desempatar lo *real* y lo *imaginario*" (Nancy, 2016: 142-144).

La indistinción entre lo "real" y lo "imaginario" caracteriza el desenlace "evasivo" del relato. Esta confirma ("consagra") el "destino" forzosamente efímero, fugitivo, de la comunidad —cuya modalidad, sin embargo, sigue siendo difícil de determinar—. (...) La "manera evasiva" ("aleatoria" dice también el texto) es la manera literaria o mítica en tanto se relaciona con un ausentamiento inagotable (y, por ello, de modo tal que su relato no es un relato más que en el límite, más bien un misterio declarativo —así como es una declaración la que asume la verdad de la eucaristía, Blanchot afirmando en indicativo que esta "nos fue dada"—). Esta mitografía o mitopoiesis evasiva —si se la quiere distinguir de una mitología determina (política)— es ciertamente compleja y singular: no conserva menos la naturaleza del mito, es decir, de una verdad (o de un fundamento) que se ofrece más allá de toda verificación pero que se verifica por sí misma. Esta no posee menos la veracidad mítica o literaria que es la de la comunicación reservada a "la comunidad a través de la escritura". Al recurrir al mito cristiano, Blanchot no somete del todo la literatura al dogma: más bien confiere una marca sagrada (sacramental, podría decirse) a la literatura, al desobramiento de la obra y a su suspensión evasiva fuera de todo saber y de toda obediencia" (Nancy, 2016: 146).

Así es como de manera evasiva (en tanto no fija ni concepto ni figura de una entidad comunitaria), la comunidad, para el Blanchot que lee Nancy, permanece eludida en una inconfesión/revocación y sin embargo cumplida *como un don sin retorno*, que induce la comunicación de una palabra "confiada a otros": aquellos que habrán sabido descifrar y compartir la confesión inconfesada, el mito sustraído en su aparición misma: "Aquellos, lectores compañeros, formarán la informal e informe comunión —más que comunidad— de la confesión en tanto que fidelidad a la "escritura sin vínculo, siempre ya fuera de sí misma"" (Nancy, 2016: 148).

nuestro progreso mental de haber dejado atrás enigmas dogmatizados. O al revés contestaría por qué somos hoy tan pobres de espíritu, humanamente tan poco interesantes en un mundo tan escaso de secretos. Fue palabra de Dios y fue la palabra toda de todo. ¿Cómo tomamos nosotros esto? Esta es la primera incógnita, en principio con respecto a mí mismo que estoy charlando con ustedes (Confines N°8: 34).

Dios y su palabra, entonces, se constituyen para Casullo como un tema que no se puede aplacar conceptualmente y que resulta especialmente provocativo para contrastar en una época tecnológica represiva. El regreso del tema de la religión al campo de la crítica teórica, intelectual se inserta en lo que el ensayista considera una acelerada naturalización de la historia, en su mitificación. Regresar a la religión como movimiento epistémico, como gesto del pensamiento es volver al Mito pero desde una reflexión histórica que renueve la idea de inmaterialidad, que enfrente el advenimiento de una enunciación telemática, de una verbalización saturada de información. La religión actúa como *memoria sagrada*, dirá Casullo, que es a la vez mítica, histórica y del espíritu del hombre, que recuerda la prueba, de la alianza, de la promesa venidera del Dios que se apartó o que fue muerto por el sueño moderno.

Con María Zambrano, Casullo pensó la idea de que lo religioso es aquello que se oculta en la palabra Dios, en su impronunciabilidad. La noción de que en ese nombrar Dios, lo religioso se vela:

La palabra, la imagen, la presencia lingüística esconde lo divino. Lo resguarda y lo encubre. Lo hace aparecer, pero postergándolo. La palabra, el ritual, el pensar, el propio Dios, ocultaría lo sagrado. Nos privaría de lo primordial, de aquello que no puede ser pensado, como dice Trías, de la sombra del logos, el alogon. Es una hermosa y aterradora idea la de Zambrano. Al enunciar nos alejamos. Al representarlo nos indisponemos con eso que es el Inicio indecible, el Misterio como huella previa a la palabra, el caos fragoroso, innominable, antes del hacer del dios o de los dioses. Lo sagrado es esa línea pregnante donde el hombre piensa, siente, intuye, escucha a dios, y puede superar aquello aórgico primordial. La naturaleza originaria, el todo Dios, con la palabra Dios queda tapiado. Podría decirse consolado, explicado. Eso sagrado primordial, lo religioso que la palabra nombra para ocultar, sería un recommienzo: un infinito recommienzo después de la catástrofe, de la muerte de los dioses o de la muerte de Dios (Confines N°8: 37).

Casullo ve en Zambrano una idea también benjaminiana, la de una palabra religiosa que nos lleva hacia lo sagrado, para alejarla indefinidamente de nosotros. Eso que puede entenderse como aura, la infinita lejanía en la cercanía de Dios, de lo sagrado. El *ligar* de la religión es un *desprendimiento*, una *des-poseción* que lo sagrado innombrable exige. Y en el nombrarlo Dios se revela,

vuelve a estar: alejándose. No se trata de un juego de palabras o de lenguajes, se trata de un modo de entendimiento a partir de la enunciación. Es tan importante la presencia de Dios como la escritura de su revelación. La contemplación filosófica, la intención epistemológica que se enfrenta a lo inaccesible.

También con Massimo Cacciari Casullo imagina tal abordaje, tal escritura, con la visión de lo bello, con la experiencia estética. El arte y lo sagrado religioso expresan desde lo discursivamente comunicable su materialidad en la historia. El ensayista argentino vuelve a las preguntas: “¿abordar lo religioso es sociologizarlo, antropologizarlo, llevarlo a teoría? ¿O cuidar sus inscripciones, sus sentidos, sus caminos, sus verdades?”. Ese abordaje de lo que parece impensable, es a la vez, desde donde surge la idea de lo sagrado que seduce a la filosofía, ese momento creador y fundamentador. Y desde el momento que la palabra comience a desplegarse le disputará la mitificación del narrar primero.

No es casual que Casullo piense la religión con Zambrano y con Trías, con Benjamin y Cacciari, todos filósofos⁹⁰. Y para *confrontar* a la filosofía, a la cual indica como “hija absoluta del lenguaje religioso”. Como siembra de lo teológico la filosofía nace en su discurso alrededor de Dios pero se estructura dudando de la revelación y lo sagrado. Se pregunta lo mismo (el caos y el sentido del mundo y del ser, la muerte, la injusticia, el sufrimiento, la víctima, el origen, lo infundado) e incluso se pregunta por la luminosidad divina, por lo suprasensible, dice Casullo. Por aquello que crece desde palabras anteriores y posteriores a todas las palabras. Es decir, se pregunta por el texto religioso y por lo que este texto refirió como misterio, como sagrado y como sin explicación.

⁹⁰ Siempre pensó Casullo en ese vínculo estrecho entre filosofía y religiosidad, desde las estéticas que fundaron una cultura política y le otorgaron formas a las experiencias narrativas: “Los mundos y las calderas ardientes del lenguaje, de la técnica, de las formas, de los medios, de las poéticas, de los usos, del gusto, de las narraciones societales instituyen a los llamados para el cambio histórico: así lo avizoraron Hölderlin y Hegel cuando jóvenes, al calor de la revolución parisina del siglo XVIII que arremolinaba todos los tiempos. Filósofos y pueblo anudados por las altas temperaturas de una nueva religiosidad de la razón que cerrase la herida mortal que sufrieron por la fe, la creencia, la voluntad, la entrega, el sentimiento irrevocable: razón para reponer un sentido supremo en la vida (2004b: 11).

El cielo enmudecido

La pregunta por el “¿Qué se quiere pensar pensando lo religioso?” viene acompañada en la saga casulliana por otras preguntas relacionadas a los tipos y arquetipos de dios, como por ejemplo: ¿Cómo entender esta presencia (o su presencia ausente) en la desarticulación de campos de la experiencia de la posmodernidad? O, ¿cómo considerarlo en un tiempo de grietas desvinculantes entre economía, política, massmedia y sociedad civil? O, ¿en qué lugar quedan los mitos sociales frente a estas fisuras? La tarea crítica de las condiciones posmodernas de occidente involucra la confluencia que arte y pensamiento conformaron respecto de explicar el mundo en un contexto de nihilismo y fin de las metafísicas que, como vimos, para Casullo, negaron la historia, en un marco de secularización y que implica un nuevo viejo modo de conocer y desmitificar:

La muerte de un sujeto humanista epistémico gestor de las teorías de la verdad, demolido por Nietzsche, Heidegger. Lacan, Foucault, la propia literatura y el arte de envergadura. La emergencia entonces de lo que pasó a denominarse sujeto débil, de pensamiento débil, postmetafísico, que aparece en la reflexión como habitante de un mundo posthistórico, postangustia de sentidos, postherencia de mandatos, postduelos, postculpas. Sujeto ligado a las consecuencias de una sociedad *transparentada y pluralizada* por los media. Sociedad con sujetos *liberados* de lecturas universalizantes. *Aliviados* de confrontaciones a cumplir. Donde las saturaciones simbólicas, las neotécnicas comunicativas, las apariencias de la realidad, los simulacros de sucesos, los procedimientos discursivos, las virtualidades, la superficie puramente textual, lo desdramatizador que carece de fondo, el vacío minimalista, la historia sin historia, el arte como in-trascendencia, los productos culturales como dispositivos ingeniosos, el simple juego de relatos, todo este andamiaje puebla y preludia otra historia repleta de fragmentación, nomadismos, desterritorializaciones, localismos, bordes, diferencias, deconstrucción y resistencias en un mundo teorizado ya sin centro rector. Se hablaría en este caso de un conocimiento que horadó las respuestas de manera irreversible y decapitó todo sentido sustentador (Confinés N°12: 100).

Los interrogantes que atraviesan este camino crítico entre los restos de la modernidad también se preguntan, en la aproximación epistemológica de Casullo, por lo religioso. La conciencia por esa “antigua” religión adquiere para el ensayista una significación singular al enfrentarse a la sociedad que es martillada por un lenguaje político y configura una subjetividad que vive en lo mítico desde una *suprema racionalidad profética*, algo que también le sirvió para pensar las vanguardias políticas contemporáneas a su militancia:

En ese relato mitológico que sostiene la *ratio* del resto de los relatos. Así como la política moderna aspiró a expresar también toda estética y todo gusto, a suplantarse el antiguo recogimiento y espacio eclesiástico, a sustraer lo simbólico de la esfera de los altares y las cruces apoderándose de su fertilidad inmemorial, también el brazo del arte como suprema estética moderna le disputará a la política *la obra del mundo*. Ambas fuerzas serán de ahí en más y durante inmensos tramos, literaturas. Ambas fuerzas afligen y suponen subjetividades irruptivas en el curso histórico, desde una alquimia y una violenta capacidad destructiva y regenerativa desde sus vertientes vanguardizadoras. Política y estética, teoría e instinto, dogma y creación, entonces, en el esbozo de la subjetividad de vanguardia en los sesenta y setenta. Representaciones en cruce, diagonalizadas, pisándose entre sí (2004b: 11).

Aquel lenguaje político luego reduce o simplifica la “carga originaria”, la desutopiza para transformar las sensibilidades, como vimos respecto a la memoria, donde lo estético-político deviene ético-político. Incluso en uno de los últimos textos que escribió para *Pensamiento de los confines*, titulado “El milenario camino de una actualidad en debate” Casullo abordaba este complejo donde estética y política construían aquella subjetividad con fondo religioso, pero en otro sentido:

Materia, carnalidad, corrupción, pecado, idolatría, cuerpo, reenviaban al lugar prohibido de la imagen en el credo judío, pero ahora acentuada cristianamente su dramaticidad. Mientras tanto el monje artista, anónimo pintor de íconos en el monasterio de la montaña, entre rezos repetidos imaginó el rostro de Cristo, la tenue belleza de María inmaculada, en representaciones sacras donde su pintura desesperaba por ser y a la vez por no ser. Por hacer presente con sus trazos al dios todopoderoso, y por desprenderse en la creación figurativa de todo tiempo, sitio, tiempo y perspectiva mundana: desprenderse de sus propios trazos. Estética y política tallaron ese prólogo cultural con relatos que si bien se asentaban en los textos bíblicos viejos y nuevos, en realidad discutieron cómo hacer del caos reinante, de la palabra testamentaria y de la fe ritual la representación de un mundo en imagen como poder, memoria y organicidad (Confines N° 18: 38).

Y en el mismo año, 2006, escribía para la *Revista de crítica cultural* de Chile un análisis donde política y estética eran pensadas en el *desmantelamiento moderno* desde su conjunto de cosmovisiones y prácticas que entendían *mesianicamente* la modernidad, esos tiempos violentados por la razón crítica que habían legitimado la marca orientadora de ese momento aún no llegado. Tal vez, en obediencia al antiquísimo mito de la promesa de los dioses por cumplirse, pero más rotundamente, como comprobación de los poderes del hombre.

Así como la política, que asentó sus ideales de emancipación de lo humano, el arte vislumbraba en las apariencias las formas de descifrar un secreto moderno que consistía en un mundo devenido

nuevas subjetividades como crítica a los lenguajes y representaciones del mundo, y que con el devenir asistieron a un objeto y una obra que perdía ese enigma, que se estetizaba mientras que en el campo de lo político, las crisis de las praxis de transformación (el propio concepto de revolución⁹¹) y la configuración de las comunidades con memorias devastadas por violencias y muertes, *apilaron escombros sobre escombros*, conformaron una esfera de acción, razones prácticas y morales que resquebrajaban argumentativamente el sentido y hacían que estética y política vivan, desde la perspectiva de Casullo, una reposición de sus dinámicas reflexivas donde mutuamente se aluden:

La desestructuración de repertorios y nichos de conocimientos en lo cultural, en lo artístico, en lo político y en lo académico reanuda la pregunta sobre lo que se hace presente y se ausenta en el plano de los tratamientos de ambos haceres. Tanto de lo que se reinventa como de lo que se melancoliza en el estudio. Sucede que la certificación historiográfica, el reaseguro del gran autor, la terminología salvacionista, las formas del saber oportunas, pierden veracidad, cuerpo, y recién ahí, en ese trance de debilidad, se comienzan a ensayar el gesto de avanzada. Es decir, un repreguntarse por las historias de tópicos y cuestiones, por sus límites, sus recurrencias, por las rutinas de ojos y oídos. Estética y política aparecen discutiendo y en una apertura crítica que cuesta reconocer en otros ámbitos. Estetizaciones y politizaciones logradas o truncas implantan un orden del día desde el simple experimentar lo real. El cielo de las representaciones, sus literaturas como atmósferas de verdades, obligan a revisar el presente y el extenso pasado de ese vínculo, donde lo político buscó a las estéticas humanas como arquitecturas de poder y contrapoder cultural, y estas lenguas estéticas jamás disimularon su vocación por ensayar mundos —politicidades— en un mundo que no les pedía eso expresamente (Revista de crítica cultural N° 34: 37).

Ambas, política y estética, (o revolución y arte, como eran pensadas por Casullo), fueron, desde esta perspectiva, las primeras praxis programáticas en descifrar lo que entendió como una “desintegración de la visión teológica” que componía “la mayor clave de esa historia en tránsito moderno”. Aquello que

⁹¹ Forster cuenta que Casullo se interesó por pensar la modernidad como un tiempo en el que lo teológico-político se había transfigurado en la figura de la revolución, “del mismo modo en que, en el momento crepuscular, supo reconocer lo que *la caída de los dioses* también conllevaba un lenguaje y una experiencia que supuestamente había intentado tomar el cielo por asalto para hacer enmudecer, de una vez y para siempre, al dios bíblico reemplazándolo por el espíritu de una humanidad autosuficiente. El agotamiento del sueño revolucionario no dejó intocado el núcleo teológico que atravesó, bajo la vestimenta del ateísmo, una época que, en un doble movimiento, arrinconó y desgastó a ambas dimensiones dejando exhausta de ilusiones redencionales a una sociedad sin brújula y derivando hacia el nihilismo” (Forster, 2013: 135).

el romanticismo consiguió advertir cuando sus figuras en el lienzo quedaron en soledad tensa, en una quietud sin paz en el alma. Es decir, la presencia de la pérdida de toda síntesis colectiva que sostenía lo comunitario. Esa despedida de lo religioso —como el extenuarse del rostro de una única realidad referente para cualquier hermenéutica— fue un largo estruendo de quiebre inconmensurable en la cultura hasta hoy. Y por lo tanto también vana la intención de saber su medida en el talle de las subjetividades. En todo caso política y estética pretendieron heredar tanto esta sonoridad increíble como lo silenciado con ella cuando enmudeció el cielo (Revista de crítica cultural N° 34: 37).

Lo político dando cuenta de sus universos *desfundamentados*, y el alcance de lo estético en su capacidad de anunciar sin nombre lo social por venir son así entendidas como las praxis que contienen aquellos antiguos datos errantes y que apelan aún a ese sostén de lo común. Pero esto se complejiza aún más cuando es inscripto en su relación con el pensar crítico. En la Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en el mismo año 2006, Casullo planteaba nuevamente que lo estético es una de las grandes problemáticas para entender las nuevas subjetividades y analizando las concepciones de Habermas y Derrida, planteaba: “el debate sobre la posibilidad o no de una comunidad política está atravesado por la problemática estética”, así como concluía que el arte introduce en el territorio de las ciencias sociales una capacidad crítica inusual, radical: “en el arte es en donde aparece lo impronunciable, la pérdida de sentido y de fundamento. Las ciencias sociales, por el contrario, navegan en el curso de lo ya iluminado. Se vuelve menester entonces incorporar un mirar crítico y estético atento a una representación del sujeto de forma distinta a lo que podría ser la mirada social” (Revista Ciencias sociales N° 62: 46-47).

En un contexto de modernidad tardía, donde todo está puesto en tela de juicio, la cuestión residiría entonces en ubicar a la experiencia estética como una experiencia de primer orden, experiencia que cuestiona las verdades de los otros mundos desde una perspectiva propia, desde *las miradas madres del intelecto humano*: la religión, el arte y la filosofía. Construir ese hilo que hizo pensar la política, el universo que trajo aparejado en las conciencias durante los períodos sucesivos de la modernidad, y su partida del tiempo histórico a la manera de *un nuevo alejamiento de los mitos y dioses de los asuntos mortales*.

La inactualidad de lo religioso

Casullo advierte que una actualidad (inactual) de lo religioso, un anacronismo que se plasma sobre las grietas narrativas del presente sobre sí mismo, se pone en evidencia en los debates de la cultura como consecuencia de un redespiegue obligado de lo social de volver a la noción de mito originario como gran relato que resguarda, que repara, que consuela frente a la muerte y la violencia y apela a una conciencia colectiva de lo no reparado del mundo que tiene que ver con la suspensión ética de la historia:

Fue la historia vuelta sí misma, el mito desde su propia voz indispensible, la narración de los dioses. Un poder finalmente que abría y cerraba los portones de la ciudad divina: esa historia ya del hombre pero sin hombres, sólo con cielos y tierras y mares, o demasiado pregnada de héroes, o reconvocada más tarde por un dios hecho hombre. Ya no mito entonces, sino *historia* que escapa de su propia narración para posarse en el mundo y en las preguntas racionales que certifican. La calidad mitológica ha quedado atrás, velada, la verdad supuestamente ya no cuelga en el abismo de un relato sobre la nada, como en lo poético trágico, por ejemplo. Es en cambio el mundo de Dios, una historia. Pero este encuentro con lo primordial no nos contesta nítidamente sobre lo religioso. Habla de él, lo domina, lo instala. Lo pierde (2007: 437).

Las clásicas tensiones entre la teología y la razón moderna, entre la “muerte de Dios” y “las muchas discursividades dispuestas a heredarlo”, la politización y los cuestionamientos originarios de la filosofía y el arte se resolvieron (o disolvieron) en una especie de fetichismo que produjo un modo de no comprender la experiencia religiosa. Casullo trae en ese sentido una pregunta de Robespierre: “¿Se puede vivir culturalmente sin templos?”. Y también refiere al tiempo de la Revolución Francesa⁹², para pensar justamente en la falta de fondos teológicos que sostuvieran su épica, el empobrecimiento iconográfico en el plano discursivo que solo renacerá hacia el fin de la primera guerra donde renacen ciertas místicas y mesianismos.

⁹² En “Des-armando la izquierda”, un artículo de 2007, Casullo volvía a la revolución y al líder jacobino en relación con sus sentidos teológicos: “La revolución necesitó la travesía por su propio tejido, incursionar entremedio de sus intestinos gramaticales para llegar *hasta su izquierda*: para ser tal. Para catastrofizar un mundo histórico *antiguo* con el arribo de un dios impiadoso. La izquierda se despereza y amanece desde su propia crisálida. Pronuncia y, se pronuncia (...) Robespierre en todas sus intervenciones públicas es consciente de la penuria y el natalicio, en el lenguaje, de la confrontación política (...) la historia vuelve a ser mítica hasta alcanzar la gesta y el status de una naturaleza sobrehumana concedida por los Celestiales, pero no para explicar los ancestros de la nobleza sino la cuna del pueblo”(Confines N°20: 72).

Ese renacer que pregunta por lo sagrado en relación a la historia le planteó a Casullo a su vez una serie de interrogantes: ¿la cuestión es sólo llevar lo religioso a concepto, a metadiscurso explicativo de una fe, creencia, piedad, misericordia, perdón, idea de salvación y vida eterna? ¿Se trata de explicar una ideología remota que no se perdió? ¿Cómo construir lo religioso como tema entre temas? Y en una suerte de afirmación a estas cuestiones también contestó pensándolo como uno más de los léxicos con los cuales desafiar al pensamiento crítico, como una *predisposición* epistémica frente a lo que se enuncia:

En tanto nos desafiemos a pensar que lo religioso sería aquel entramado de lo humano que siempre nos proviene, que jamás pudimos contestarnos definitivamente, sino más bien criticar. O apagar de a poco como una conversación incómoda o en desuso. O adormecer sin fin en homenaje a las actualidades, a las bibliografías amadas. O guardar en sótanos dispares de nuestras secularizadas palabras reflexivas. De tal manera dicha instancia, lo religioso en su mención no me exigió nunca un acto distinto al resto de las cosas, de constricción dirían algunos, de transmutación comprensiva otros, ninguna diferencia ni alteridad intelectual a la vista. Tampoco ahora, tal vez, aunque sí una actitud de predisposición, en tanto piense en el fondo enunciativo de lo que enuncio (2007: 465).

Escribe Forster en su semblanza que Casullo comprendió esa inactualidad de lo religioso como algo que le podía dar instrumentos para seguir ejerciendo un pensamiento a contrapelo de las modas intelectuales que no hacían otra cosa que reafirmar la hegemonía de un sistema devastador de lenguajes, memorias, culturas y justicias. Esa devastación resultaba en *la carencia de nuestra actualidad* y la intención con que Casullo pensó, como dice Forster, lo religioso no buscaba revivificar artificialmente una lengua excedida, saturada sino que señalaba lo sacrílego de la crisis de sentido en la gramática moderna derruida, y cómo podía entenderse la herencia (incluso propia, personal) de lo espiritual.

Lo religioso como lenguaje que permanece en el tiempo y que va precisando su habla es parte de los anacronismos con que Casullo interrogaba su época en la medida en que lo entendía no como una gramática que acompañaba la novedad y el progreso (y, por tanto, volátil y efímera) sino, como vimos, como esperanza acumulada y retenida en el pasado, donde lo sagrado se entrelaza con lo comunitario, con lo que los hombres comparten:

Es la gran experiencia colectiva de hombres ya muertos. Es la apoteosis de un lejanísimo que en realidad nunca pierde cercanía: una memoria interrogativa que increíblemente persiste. Lenguaje

antiguo cuyo reinado pletórico nos lleva al templo, al altar en las afueras, a la piedra en la montaña, a los ojos campesinos, a la naturaleza aún en manos de Dios, más que a la ciudad moderna que todo lo aclaró, lo negoció, lo calculó, lo situó y despejó. Nos conduce al monólogo, a la imprevista visión de algunas palabras que portábamos sin saberlo. Nos acerca a ese seto de lo sagrado que en alguna parte portamos adormecido, latiendo, negándose, insospechado; una oscuridad tanteada pocas veces que suele parecerse a la magia de infancia, a un dolor que traspasa, a un rapto místico, a una conmoción que carece de palabras en las palabras que la explican, a la plenitud de mirar algo amado. Desde esas escenas contraídas en recodos de la vida, lo religioso es una de las formas presentes de lo sagrado que no está, sino que estuvo. Lo sagrado, aun para lo religioso, significa la deserción con que lo explicativo patrimonializa el mundo. Un tiempo que no coincide con los otros tiempos, las otras urgencias, la cotidianidad saturada o *llena* de vacíos. Que se situó y quedó situado para siempre, y todavía está entre los hombres, nosotros. Que fue, en la transfrontera de las teorías amigas y enemigas, creyentes o ateas, idólatras o secularizantes. Pero básicamente es, como se decía recién, lo que ya se detuvo en el largo camino como incalculable pretérito, como un antojadizo recuerdo de la vida histórica ya sin historia. Y sin embargo, también es un de pronto. Una presencia que difiere del resto, que se abraza a ella misma. Que no transita hacia ninguna equivalencia de las cosas sino que permanece en su destello, o congoja, o memoria de ese destiempo que hace de lo sagrado religioso lo único realmente posible de reabrir un pensar divergente al ritmo dado, al tráfico de seriales, a los indicadores de la mundanidad: ahí también es una muesca crítica del mundo posible de habitar, el profano (2007: 465).

Entonces lo sagrado es también estación de comunidad negativa, porque reúne a los hombres en una experiencia colectiva pero a la vez está situada en el borde de lo explicativo, en lo que se sustrae al tiempo y deja de coincidir con lo efímero y novedoso del presente. Elogio del anacronismo, una vez más, ahora en lo religioso que, como *predisposición* busca un amparo temático en el medio de *lo razonable*, desde sus sentidos huyentes, y que exige pensarlo desde sus signos, desde las referencias y palabras perdidas, para dialogar con y en contra del raciocinio crítico.

Lo sagrado tiene como característica su ausencia terminológica, la dificultad de hablarlo o sujetarlo a punto tal de que también es difícil de pensarlo religiosamente y, en ese sentido, se acerque más a lo poético:

Imagino la divinidad depositada en la persona humana, inscripta en su rostro; y en esa imagen, el fin de un relato que al nombrarlo imposibilitó su propio comienzo, su propio transcurso, su atrapabilidad. ¿Qué palabras reflexivas? Sagrado. Posiblemente la poesía sea lo más aproximado a esa relación inconcebible donde se deshace el mundo, la escena, y persiste el dibujo inempezado que a la vez abre el mundo. Sobrevive sólo la búsqueda lingüística, la del verbo, la única posible de testimoniar para el otro, y el otro, y el otro. Hasta lo Otro. Testimoniar que se persiguió el verbo y al encontrárselo, no se lo encontró todavía. Lo sagrado no es lo religioso, ni la Iglesia, ni la Biblia, ni el encuentro pastoral, ni siquiera la bienamada idea de Dios. Sino lo divino en. La

palabra que nunca estuvo o escapó hace demasiado tiempo para ampararse después, muda, en la propia palabra sagrada y extinguirse: y ahí volverse aire, agua, fuego, zarza, sentido de vida sin ulterioridades. Una voz sin boca ni lengua ni lugar (2007: 469).

Lo incommunicable no es lo sagrado sino la alusión a lo sagrado. Desde ese desfasaje podemos entender lo inactual de referir también a lo divino, a su doctrina, al enigma mítico, a esa relación con el hombre que pierde la cronología y el tiempo. Ese es el desesperar de la lengua en nombrar lo que nombra, para Casullo. Una desesperación que despierta la conciencia y aquí está la clave, de nuevo. Lo religioso como modo de conocimiento en el que la palabra está de nuevo en el centro, la palabra es dios:

Dios, un Dios, un último Dios en. La propia palabra es el deslizamiento que permite el ocultarse de la cosa y su significado⁹³. Hay en ese espacio de lo platónico sobre el misterio de lo sagrado un acaecer de Dios, esto es: de Eso en su carácter no discursivo, en tanto representa lo irrepresentable, lo que se rehúsa al discurso, un límite que la discursividad por lo general lastima, hiere, desvirtúa. Pero cuyo destino de lenguaje es éste: dar cuenta del límite, traspasarlo, incomunicarlo, y predisponer el espíritu a esa nueva espiritualidad. Pienso en los Evangelios: escritura, texto, parábola, símbolo, mensaje, hermenéutica (2007: 469).

¿Qué implica para Casullo buscar en las proximidades de esa religiosidad cultural escrita? ¿Una búsqueda por la memoria de lo humano? Cuando escribe se lo pregunta. Y se pregunta siempre por el texto: “¿Los textos son sólo documentos de cultura que designan?”. ¿Qué lleva a exponer una historiografía con otras referencias que no sean las de las palabras seculares? ¿Qué lleva a? ¿Qué lo lleva a él? ¿Qué experiencia fue en él la palabra de Dios? La respuesta, tal vez, a todas esas preguntas, no escapa a las modulaciones de la palabra y al modo en que son anunciadas (y enunciadas):

Recuerdo en mi niñez la voz de mi padre en la sala leyendo cada tanto versículos o salmos de la Biblia en relación con algo que se hablaba. También la de algún pastor en el púlpito de la iglesia, delante de la luz de los vitrales, posando sus ojos en el atril donde sobresalían los bordes dorados de esas páginas sacras, o la de las jóvenes guías que nos reunían en la escuela dominical para contarnos de Moisés, de Job, de Lázaro, de los pescadores elegidos por Jesús, el sermón de la montaña, la visita al templo. Recuerdo, aunque ya extravié absolutamente todo sentimiento

⁹³ En este punto es interesante retomar la reflexión de Nancy sobre la idea blanchotiana de evasión de la comunidad, donde lo que permanece incierto en su esencia, eludido en su pregunta y escapa al horizonte insuperable de nuestro tiempo se relaciona precisamente con la idea de Dios: “Lo que permanece indeciso en tanto corazón o ley de la comunidad no es otra cosa que una relación sin relación: la imposibilidad de decidir si hay allí una relación, o bien de dar sentido a esa palabra que es sin embargo inevitable (parecida en eso al nombre de Dios)”(Nancy, 2016: 125).

similar a aquel, que esas eran historias sagradas. Así eran anunciadas: palabras dictadas por Dios, y en boca de los únicos seres —creía— que podían pronunciarlas, que sabían pronunciarlas. Recuerdo la vigencia de aquella lengua sin tiempo, celeste, y sin embargo entendible, oíble, que abría sus puertas, su sonido, su estirpe con sólo alcanzarnos como escuchas asombrados de un Dios de carne y hueso. Como si las palabras llegasen no desde nosotros, agua, cántaro, infierno, soledad, herida, desierto, mirada, anunciación, María Magdalena, maestro, alma, Pedro, Jericó, desolación, y el oído desde una pronunciación acorde al sonido del órgano, Judas, cruz, tercer día. Palabras que asumían una reverberación que duplicaba el mundo: el vivido entre las manos y el tacto, y el de Dios, pura significatividad. Palabras que irisaban el espacio de la voz y el oído desde una pronunciación acorde al sonido del órgano, a la proximidad de la imagen de Dios. Mundo duplicado entonces entre el hablado y el orado, entre el posible de palpar y aquel otro guardado inmemorialmente en el Libro (2007: 474).

El texto numinoso y biográfico

Existe un rastreo de lo religioso en la propia biografía (“las extrañas formas de Dios en uno mismo”) de Casullo que comienza con su niñez y el principio de su adolescencia en el mundo del cristianismo metodista, que tenía origen en el desembarco de su abuelo Nicolás Antonio y su padre en la Buenos Aires (otra vez la ciudad) de fin de siglo que fue ilustrada en su novela *El frutero de los ojos radiantes*, que fusionaba babélicamente personas y personajes de distintos signos políticos, países y religiones que Forster leyó como anécdota para destacar que en él persistió, a lo largo de la vida, “un respetuoso y sincero reconocimiento de ese fondo mágico y misterioso desde siempre vinculado con lo sagrado y al que poco contribuía, eso pensaba sin dudas, una explicación perfectamente científica y racional que procediera al desmontaje de esas experiencias. A Nicolás le regocijaba contar esas y otras vicisitudes enigmáticas” (Forster, 2013: 130). Así deletreó y creció el propio Casullo, con lo religioso y la persistencia por el fondo mítico de la cuestión, desde la experiencia de un texto vivido familiarmente como numinoso:

aquello que era palabra de Dios, la Escritura sagrada, la Biblia. Ella estuvo siempre a mano, desde un enorme ejemplar del siglo XVI de mi abuelo, pastor laico, ministro de Dios, plagado de láminas encandilantes, hasta mi Biblia en la mesa de luz ya casi adolescente. Esto lo conversaba hace poco con un amigo, de fe judía, que también vivió una infancia religiosa. Yo tuve un hogar protestante, con un abuelo metodista con vocación de teólogo, severo, duro, que constituyó la casa y el vivir la vida de una manera semejante a la atmósfera que algunas veces relata el cineasta sueco Ingmar Bergman sobre su hogar. Reconozco que la Biblia y sus relatos es mi primera lectura extensa, diaria, abarcadora y fueron la primera fuente de escenas y rostros del Antiguo y el Nuevo Testamento. Narrativa que luego, sin duda con los años, debió visitar fantasmalmente mis inaugurales relatos de ficción escritos: ciertos cuentos, una novela. Durante aquel tiempo, por lo

tanto, manera protestante, la Biblia fue en mi caso una lengua inevitable y todopoderosa para una visión del mundo y de la historia (2007: 472).

Ese texto bíblico nunca dejó de vincularse con su escritura ni con la convicción por la búsqueda lingüística por lo ausente, por lo oculto en la interrupción comunitaria, en la pérdida de su palabra, en el retiro de lo sagrado, en la fidelidad a un sentido roto, por el hiato religioso de lo trascendente, todo a partir de ese texto:

La lectura de la Biblia es lo siempre intelectualmente ausente, suplantada por otros actos, ritos, misas y formas de religarse o no ligarse de los hombres a una fe. El romanticismo alemán y el inglés exponen en su atribulado tiempo de cambios culturales de principios del siglo XIX, la cosmovisión moderna de un sujeto crítico, hijo de la sospecha y de argumentaciones a-sincrónicas que básicamente se pueden explicar porque tales subjetividades son —previo a todo programa estético y filosófico asumido en términos adultos— lectoras tradicionales de la Biblia. Hay una inocultable resonancia de un tiempo trastocado, impensable y a la vez por demás cierto: el que luego, años después, sería mocionado como el de *la muerte de Dios* (2007: 473).

Y la pérdida de Dios también fue para Casullo, en su análisis, una cavilación: pregunta por su gravedad o dolor frente a la posibilidad de que esa muerte alivie. Pero en el final pareciera inclinarse su balanza analítica desde el momento en que lo piensa como cuestión epistémica, como clave para conocer (y conocerse):

Tal vez no; quizás indicaría nuestro progreso intelectual y argumentativo de haber dejado atrás absurdos enigmas dogmatizados, telarañas doctrinarias, mitos literarios, obras de antiguos escribas en papiros, límites a nuestra propia libertad y posibilidad. Asumir entonces la falta de todo sentido, la evidencia de la nihilización como estancia última. Protagonizar el destino nihilista: los fondos y los cielos del mundo siempre estuvieron vaciados de cualquier mandato o demencia creadora de un Dios o su apariencia. O nuevamente, y al revés de esto último: contestarse por qué somos hoy tan pobres de espíritu, por qué somos humanamente tan poco interesantes en un mundo tan escaso de secretos. (...) Por qué eso era todo. En el fin del sentido se reabre la pregunta por el sentido (2007: 476).

La palabra íntima, la subjetividad intransferible del ensayista es transida por la pregunta por lo religioso, “como si hubiese intentado, a diferencia de otros textos, una escritura en ruptura ensayística contra el propio armado de la cuestión”. La figura confeccionada del (auto) conocimiento enfrentada por el Misterio, entendido desde su ontología humana, como madre de lo religioso, como lo pensó

desde la tradición romántica (“una nunca acabada reflexión sobre los lenguajes de lo numinoso”, dirá Forster en su semblanza), como planteó lo sagrado⁹⁴:

Lo sagrado es el misterio numinoso como revelación en el hombre de lo divino aterrador y amparador, más allá del lenguaje, los nombres y las designaciones. Lo que se esconde detrás del signo, del cuerpo de las cosas, por detrás del dibujo del recuerdo o la imaginación, el previo silencio a la palabra. Es el sentimiento que descubre el gigantesco sentido donde no lo hay: por debajo del mundo desprovisto, indiferente a todo, incapacitado de esperanza y proyecto. Lo numinoso que extermina el mutismo del significado es lo sagrado, su epifanía imposible de auscultar en dimensión histórico-cultural. Misterio es la pura experiencia de Dios allí donde está su presencia. O perteneciente a los dioses en el más hondo significado de la vida y de la muerte, de la salvación y la condena, de la presencia absoluta o la ausencia absoluta de lo divino (2007: 478).

Casullo recuerda en *Las cuestiones* que un amigo, que fue también en su infancia y juventud un lector del Antiguo Testamento, le decía: “¿No es desconsolador pensar que el 90% de nuestro campo intelectual no leyó nunca o casi no leyó la Biblia ni tuvo la experiencia fuerte de un libro sagrado?”. También en una entrevista en *Página/12* diría que lo que le falta al pensamiento científico social, al pensamiento de las humanidades es una lectura de lo bíblico, “una lectura en cuanto a darse cuenta que en todo caso todo proviene de ahí y que son como discursos que se van a ir desprendiendo de ese primer discurso bíblico” (*Página/12*, 25 de noviembre de 2007).

Desde esa perspectiva entendía el metodismo, la lectura de la Biblia como algo que reaparecía y coincidía, algo que tenía su punto de cita con un mundo teórico crítico que en su caso se había dado de manera muy enfática sobre las grandes discursividades modernas, sobre la Razón y la Racionalidad moderna, sobre su vanidad de querer concluir el discurso de lo religioso, el problema de Dios y de lo Sagrado, que eran cuestiones sobre lo cual versaba la tarea de su pensamiento (y que también había pensado con Oscar del Barco o Héctor Schmucler, como menciona en aquella entrevista) y para las cuales admitía su vinculación con Benjamin y con parte de la Escuela de Frankfurt, donde la

⁹⁴ Forster también recuerda que ese planteo entrelazaba lo místico, lo mesiánico, lo teológico-político y lo institucional religioso en combinación y circulaba en su proyecto intelectual: “Tal vez resultaba extraño, y lo sigue siendo para muchos, que entre nosotros —e incluyo a los otros miembros de *Confinés* como Alejandro Kaufman y Matías Bruera— fluyeran y se entrecruzaran con absoluta espontaneidad libros y autores que provenían de distintas tradiciones religiosas, filosóficas, estéticas y políticas. Claro que en Casullo la inquietud hacia ese lenguaje de los mitos y de lo sagrado lo llevaban a preguntarse si pensar la religión significa lo mismo que pensar lo religioso” (Forster, 2013: 131).

problemática de lo religioso no era desestimada. De hecho, ponía de relieve que una desestimación tal solo podía entenderse como *un sueño reflexivo truncado de antemano*.

La comprensión de lo religioso que, diría Casullo, alucinó a la Escuela de Frankfurt (principalmente estaba pensando en Benjamin, Adorno y Horkheimer), pasaba por heredar la instancia mesiánica, la teología ingresando en el campo del pensamiento y la filosofía, y su vínculo con la idea de memoria y memoria de las víctimas. De allí rescataba su momento crítico, de los recursos del lenguaje religioso contra la barbarie de la cultura, de la idea de que los derrotados de la historia pudieran reconciliarse a partir de sospechar de los discursos dominantes, de resistir contra la tradición ilustrada en su discurso. Como dirá Forster:

La veta frankfurtiana doblaba la apuesta y mostraba de qué modo la propia Ilustración con sus fuerzas antagónicas a la lengua de lo numinoso y de lo misterioso, fuertemente desacralizadora del fondo mítico, no hacía más que recaer en la apoteosis de la superstición al proyectar como nueva forma de lo absoluto a la ciencia y a su numen, la razón todopoderosa (Forster, 2013: 133).

El mito regresa

El recorrido hacia lo religioso representaba entonces para Casullo un elemento fundamental en tanto consideraba haber participado en una forma teleológica de la historia, en una forma de historia consumada, o como la llamó también de “Mala Historia” a superar o suplantar (a *revolucionar*), un *mundo mítico peligroso a analizar* en el que no solo situó la cuestión en la arqueología frankfurtiana sino que también abría a lo que Lévinas, Derrida o Blanchot expondrían de la discusión, en función de la naturalización o la remitificación de la historia, de la historia regresada al mito, en su relación con la palabra y las narraciones fundadoras, con las viejas y nuevas verbalizaciones creadoras.

En su cosmovisión tenía la certeza de que no hay cultura ni política ni historia ni saberes sin aquellas inmensas construcciones narrativas de sentido que alimentan al resto, sin ese *molde mítico* en su plenitud o en su *remoción* y que, en lo contemporáneo, siguió operando, no pudo perderse en lo arcaico o en lo impronunciable sagrado de la comunidad:

Los campos indagadores llevan, desde hace mucho tiempo, a que el único ser que puede ser comprendido como instituyente de significado base es el lenguaje y sus frágiles relativismos. Y nada más allá, filosóficamente, del lenguaje, a no ser lo inefable, lo trascendente, lo indecible (...) Sitos en este paraje entonces, en esta actualidad posontológica, reaparece el evento mítico como lo que siempre fue: un suceso lingüístico narrativo, un gran relato superlativo, una literatura

sagrada, una verdad colectiva. Una palabra que impone el sentido, a la vez rodeada por la nada. El mito regresa también como una post-interpretación de su propia trayectoria cumplida, pensado desde una “posmodernidad” de la política. Pensado desde la conciencia de que la modernidad fue una portentosa feística en la teleología de una historia a realizarse bajo conocimiento, ciencia, leyes del progreso, valores y procederes tan mayúsculos como secularizados. Pensado, mito y política, desde perspectivas que hoy se redefinen con múltiples interrogantes, incertezas, defraudaciones y catástrofes históricas (2008: 43).

Así es como el mito es rescatado por Casullo como relato-inicial, sagrado que reunía la verdad en un relato común, colectivo y que de algún modo se irá suprimiendo a sí mismo en los relatos desmitificadores, que se repliegan sobre aquella secuencia originaria “no científica”, en aquellos discursos que intentan interpretarlo:

En el propio seno del mito estuvo incluido primordialmente el logos, que buscaría destriparlo. Atraparlo, entenderlo, distanciarlo, en todo caso amarlo como tal. En el propio mito se agazapó la imprescindible racionalidad que lo interpelaría, que lo desarticularía, destruiría, veneraría. Logos vampírico, para gestar desde el vientre, desde las venas y la sangre del mito las metafísicas crítico utópicas, los significados substitutos, las filosofías y ciencias, las discursividades técnicas, las artes sociales fiscalizadas, el saber bajo sistemas, la edad de los maestros y discípulos, el tiempo de la universidad y el libro (2008: 43).

La universidad y el libro, puede entenderse como el mundo intelectual académico y los textos sagrados. En el y se repone, a través de pensar el mito, la relación perdida que Casullo lamenta. La presencia de lo sagrado, como dice Forster, se entiende “como la alquimia de un viejo texto escrito por Dios en el lenguaje de los hombres y de la profanación libertaria de esa misma escritura que se ha topado con sus propias incertidumbres” (Forster, 2013: 126). Memoria religiosa y actualidad secular desmitificadora se encuentran en Casullo también con un fondo comunitario, lo cual no le impedía, como también plantea su compañero de la universidad y la vida, que mantuviera sus precauciones ante la emergencia de los fanatismos cuando la fe religiosa se convertía en ideología política a partir de esa potencia de la fabulación, la capacidad de mitificar el pasado que caracteriza, como dice, Pierre Perrault, a los oprimidos que se inventan un origen, una memoria y una esperanza de redención.

Dardo Scavino, quien compartiera con Casullo colaboraciones en la revista *El Rodaballo*, aporta en *El sueño de los mártires* una visión similar que introduce en esta conversión también el vector comunitario y mítico:

El califato sería ese Estado Islámico transnacional en que el individuo y la comunidad volverían a encontrarse. El imperio americano sería ese orden transnacional en que el individuo y la

comunidad no se encontrarían nunca. Por eso los yihadistas entienden que los occidentales no impiden solamente la constitución de este califato con sus tropas y sus drones sino también con sus películas y sus emisiones satelitales, inoculándoles a los musulmanes una cultura occidental decadente y lasciva que aleja a los creyentes del camino trazado por el Profeta. El califato tiene así, para muchos yihadistas, el valor de un retorno a una edad de oro mítica, a una comunidad islámica legendaria, donde regían los principios de la moral y el honor arrebatados por la occidentalización del mundo. Pero el islam es solo un nombre teocrático de esa relación entre el individuo y la comunidad que se quedó sin nombre en Occidente (Scavino, 2018: 20).

Comunidad y mito se encuentran en una genealogía que plantea Scavino y que va desde las tesis de Georges Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia* hasta sus repercusiones en el Walter Benjamin que lee Casullo, en la visión de Carl Schmitt, los gérmenes de la teoría gramsciana y la consigna del *mito nacional* de Mussolini, pero que también llega a latinoamérica con José Mariátegui al establecer la diferencia política entre proletariado y burguesía a partir del *relato mesiánico de la revolución social* (como también lo vio nuestro autor desde su propia experiencia), como mito histórico de las masas trabajadoras y la crítica racionalista del método, la teoría y la técnica revolucionaria de los burgueses.

Particularmente, el peruano autor de *El hombre y el mito* situará la fuerza revolucionaria “en su fe, en su pasión y voluntad” rescatando (curiosamente como marxista) la fuerza religiosa, mística y espiritual del Mito de los trabajadores revolucionarios frente a “la ciencia” de los materialistas burgueses. El mito será, en esta percepción, el que mueve al hombre en la historia, el que le da un sentido histórico, tal como Casullo lo pensó, con Benjamin⁹⁵, al relato mesiánico gobernando en secreto al materialismo histórico, haciendo sobrevivir a la religión en la política y, más aún, en la política revolucionaria. Así parece construir el hilo que hizo pensar la revolución y su partida del tiempo histórico a la manera de un nuevo alejamiento de los *mitos y dioses* de los asuntos mortales materiales, del mito de la promesa de los dioses por cumplirse.

⁹⁵ Forster explica que el pensar crítico de Casullo se encuentra con el desesperanzado de Benjamin, en su idiosincrásica interpretación del mesianismo judío, para intentar comprender (y comprenderse) a partir de la relación con lo político: “Benjamin le permitió procesar sus propias relaciones con lo religioso sin, por ello, abandonarse a un espiritualismo anacrónico; le abrió el complejo mundo de las genealogías mesiánicas y sus imbricaciones con la lengua política sabiendo reconocer la gravedad de una época ausentada de aquellos ideales que le habían permitido a la modernidad desplazar a Dios bajo la impronta de la revolución. En todo caso, lo que le importó a Nicolás fue no despedirse sin inconvenientes de ese mito que galvanizó por más de dos siglos a una porción de la humanidad, sino poder internarse por las fisuras que su derrumbe habilitó” (Forster, 2013: 135).

En ese sentido, la ausencia de mitos teológico-políticos y de las consecuentes convicciones subjetivas morigeraba, para Casullo, vía Sorel (con quien asimismo dialogó teóricamente sobre el peronismo), los lazos en el seno de la colectividad combatiente, dispuesta a sacrificarse por esa colectividad. El vínculo estrecho entre política y religión, para Casullo, no se encuentra solamente en la procedencia teológica de los conceptos políticos, como pensaba Schmitt (a quien interrogó más para pensar el populismo y el Estado que para entablar un acuerdo sobre lo religioso), sino en el compromiso político que supone la subjetivación de un mito colectivo⁹⁶.

La *caída de los dioses* supuso un lenguaje y una experiencia común que había intentado *tomar el cielo por asalto* para enmudecerlo, para sustituir a un dios que la humanidad no necesitaba y que había acumulado bajo su nombre términos que movilizaban todas las semánticas de lo *común*, del *cum*, del “con” o del “conjunto (de “comuniones” o “comunidades” religiosas). Dejando un sujeto separado de sí, que subsiste con la subsistencia frágil pero insistente y que deviene así el fundamento paradójico de una comunidad desvaneciente. Ya desde muy temprano Casullo lo entendió como una oportunidad en la que el diálogo tal vez se interrumpiera pero que había que perseguir:

Se me ocurre que la idea del Paraíso no sería la elocuencia del viajero que huye de un mundo de puro moralista. Tampoco las palabras de ese otro protagonista del cual ningún relato quiliásico dio cuenta: el impresentable utopista rebelde de la ciudad utópica que esperaba al extranjero para experimentar alguna vez el conflicto de las éticas. Fabulo que el Paraíso serían las imágenes destellantes de aquel diálogo sin concesiones. No las de uno, ni las del otro. Sino esas que no tendrían otra posibilidad que ser impensables fulgores de las antípodas: figuras reales de la quimera (Diario de poesía, Nº9: 28).

⁹⁶ Scavino refiere que medio siglo después de las *Reflexiones* de Sorel, también Lévi-Strauss volverá a establecer una identidad, entre el mito y la política. Para que el actor político contemporáneo pueda interpretar plenamente el papel de agente histórico, debe creer en este mito y, en ese sentido actúa como el chamán: “El chamán le proporciona a su paciente un mito gracias al cual puede simbolizar un conjunto *de dolores incoherentes y arbitrarios*. Y este relato, precisamente, va a tener la forma épica de un combate entre el bien y el mal, entre salud y enfermedad. El chamán invierte, en este aspecto, la operación del psicoanalista. En la cura psicoanalítica el paciente habla y el analista escucha porque trata de reconstruir, a partir del discurso del primero, algún mito individual. A lo largo de las sesiones, el paciente no cesa de repetir ese *mito individual*, o ese fantasma, en el cual siempre interpreta el personaje principal. Un hecho se vuelve traumático, para el neurótico, cuando *el sujeto lo experimenta, inmediatamente bajo la forma de un mito vivido: toda la vida psíquica y todas las experiencias ulteriores se organizan en función de una estructura exclusiva o predominante, bajo la acción catalizadora del mito inicial*. Y por eso el analista trata de que el sujeto se libere de ese *mito inicial*, de ese *fantasma*. En la cura chamánica, por el contrario, el chamán habla y el paciente escucha un *mito social* que va a conferirle algún sentido a un conjunto de *dolores incoherentes y arbitrarios*. Un hecho se vuelve traumático, desde la perspectiva chamánica, cuando el sujeto no dispone de un *mito predominante* que le permita catalizar esa experiencia, y por eso el chamán trata de adaptar metafóricamente algún relato sagrado para que el sujeto la comprenda” (Scavino, 2018: 171).

Excurso Mitopoético II

Con el estudio del romanticismo alemán y su intento de recobrar la historia abandonada por el concepto y sin memoria de la razón ilustrada, Casullo entendió que desde la razón y el sentimiento, desde el logos y el mito, reponer la filosofía, el relato teleológico era recobrar la religiosidad en el hombre. Por su parte, con el poeta Hesíodo, rescata el regreso a las míticas edades primigenias del mundo, a las distintas razas que lo poblaron, y a la biografía de los dioses, donde una vez más el relato mitopoético establece una filiación entre lo divino y lo humano, sitúa la crónica en “el inicio de los tiempos”, y explicaría las herencias que guían el andar de un pueblo, y el universo de valores que deben respetarse. Ya habíamos planteado que el logos poético interroga al relato mítico, que sería ese fondo sagrado y a la vez contradictorio de la condición humana creada por los dioses. El logos de la razón poética que busca superar al mito, dejarlo culturalmente atrás está, no obstante, implicado en el mito. Lo que hace es revelar la contradicción constitutiva del mito, el modo trágico de ser de su verdad, desarticula definitivamente al mito, para que no vuelva a caer en su fondo cerrado, ciego, originario.

La modernización cultural acelerada de la historia que había analizado Casullo representa la caída, el quiebre de una vieja representación del mundo regida básicamente por lo teológico, por lo religioso. Desde lo judeocristiano, religión e historia se amalgaman en un determinado momento⁹⁷, se

⁹⁷ En el libro *Observatorio siglo XXI: Reflexiones sobre arte, cultura y tecnología*, Casullo va a ensayar esta amalgama entre memoria de lo sagrado e historia de la siguiente manera: “Desde la perspectiva judeocristiana, el tema de la memoria va a significar una cuestión bastante distinta. En este caso constituye una experiencia de la subjetividad humana. La memoria anida, reside en el alma del sujeto judío y luego del sujeto cristiano. La memoria es la de un ser finito en la infinitud de una historia concebida como plan divino. La memoria, desde esa subjetividad, remite a una narración de la historia, a una narración histórica protagonizada por hombres. La verdad ancla en la historia, lo mítico deviene rápidamente crónica de un pueblo, vida y decisiones de los caudillos de ese pueblo. En el mundo judeocristiano, lo que fundamenta la memoria de lo sagrado, de la palabra divina, es la historia. La historia bíblica. Cada acontecimiento, cada suceso, cada diálogo es irrepetible, irreversible, y se da en el seno de un curso, de una marcha que emerge en el origen con la expulsión del Paraíso. La historia exige religiosamente memoria histórica: necesidad de no olvido, legislación contra el olvido, reconocimiento de un tiempo, de un Oriente que orienta hacia adelante: exige vertebrarse desde una conciencia histórica que partió de algo y busca arribar a algo. La verdad es una verdad afincada en pura memoria histórica. La memoria remite a un mandato, orden o decisión divina que se hace terrena, que se humaniza inmediatamente, que lidia en medio de los males y bienes humanos, en medio de la creencia o la incredulidad, del acatamiento o la desobediencia. Es este estar *en la historia* lo que permite la constitución de una memoria de corte lineal, progresivo, memoria de cosas irrepetibles, de leyes datadas, de eventos irremplazables y demasiado humanos, como el nacimiento y la muerte de Cristo en una determinada época del dominio del Imperio Romano” (Tono Martínez, 2005: 120).

funden en una única narración de los orígenes y sentidos utópicos como, para Casullo, lo planteaba lo bíblico en su Antiguo y en su Nuevo Testamento:

La historia mítica, la historia de los orígenes, es la historia de todos y todo: Dios o los dioses tienen la respuesta. El mito es el único camino de saber real que tuvo el hombre, desde entonces hasta hoy. Es el tiempo irrecuperable porque escapa del tiempo. Es pura verdad. En la historia griega primitiva, primordial, lo importante, según Hesíodo, es aquella edad de oro perdida. Perdida del tiempo. Luego surge la historia, el desdibujamiento de la verdad, el olvido de las fuentes. Después de la edad de oro vino la edad de plata, luego de la edad de plata vino la edad de bronce, luego la del hierro, una permanente caída y sufrimiento. Guerra y sangre. Oscuridad y ceguera. La edad presente es la edad de la guerra para Hesíodo, del trabajo como obligación del hombre, de la catástrofe acontecida. Pero la historia, el tiempo profanado, es también aquí posibilidad de la memoria, de comprensión de la pérdida, de aparición de la amenaza —el olvido— que obliga a los hombres a no olvidar en el tiempo. Queda, en la memoria del poeta esa primordialidad mítica, lo importante, la verdad acontecida. No lo que acontece ni lo que va a acontecer. Lo importante de la historia es lo que ha sucedido (1996: 220).

Las herencias y legados fundamentales que son depredados debían, como modo de conocimiento, anclarse en el ensayo y la experimentación, para mantener la tensión de mundos diferentes y de no renunciar a lo que permeaba, en la escritura, de los lenguajes políticos. La remoción de lo moderno, la extenuación de su utopía de sentidos exponía aquel momento intelectual vienés en su poética, en su filosofía, en su novelística como un momento de *silencio abismal del mundo*, en la palabra, que también vincularía con la orfandad frente a los dioses:

Empédocles, en la poética holderlineana, no previó las circunstancias que lo dejarían huérfano de las divinidades. Tampoco entendió por qué el lenguaje de los hombres lo condenaba de pronto al suplicio de no poder dar cuenta de lo que fue. Las palabras ya no eran aquellas, pero tampoco las nuevas alcanzaban la memoria de explicar. Habían concluido las inteligibilidades inmediatas y transparentes: llegaba ahora el tiempo de la enfermedad del olvido, de los pecados discutibles, de las hermenéuticas inciertas. Pero vaya uno a saber por qué, heredamos la necesidad de fijar figuras, imágenes únicas (...) para sentir que algo puede soportar el símbolo: la historia y el mito (Babel N° 2: 21).

Desde Hofmannsthal a Musil y contraponiendo a Kraus, Casullo indagó la aventura del sujeto racional matizando la quimera filosófica de otro sujeto, el de la *reconciliación con lo extraviado* a través de la poética o la crítica. Con el poeta Hugo Von Hofmannsthal encuentra la descripción de la trayectoria que lleva a la fractura extrema, y final, entre universo de la sensibilidad y palabra. El artista es memoria de una pérdida, vanguardiza lo arcaico: recuerda cuando vivía “la gran unidad del mundo”:

El poeta comprende que no puede haber otro sujeto moderno que ese que habla para perder lo nombrado y vivir la nostalgia de haberlo poseído antes de pronunciar. El signo es la experiencia aterradora. La constatación de que la más auténtica experiencia de vivir se ha vuelto indecible. La conciencia de que se carece de lengua. La utopía de poder establecer una nueva y promisorio relación de la existencia si comenzáramos a pensar con el corazón: Para Karl Kraus, en cambio, frente al silencio del mundo en la palabra de la inmoralidad moderna, no queda otro camino que el regreso. No ya a las palabras del corazón, como reclama el poeta sino a los orígenes de la Lengua (...) Para Robert Musil, ha dejado al hombre desprovisto: *interiormente, sin nada que hacer* (Babel N° 6: 23).

Ese intento de recuperar vestigios de cuando todas las imágenes y palabras “debieron ser de una vez y para siempre, antes de estallar en la catástrofe primera de la historia” apelaba a la falta de nombres sagrados (“la bíblica espiritualidad benjaminiana del nombre entre las cosas”, la numinosidad de Trakl) sin los cuales los discursos no tendrían nada por detrás. El desasosiego del narrador, el rapto de una conciencia que balbucea desde la antigua crítica, en una *poscultura*, podía encontrar desde la perspectiva de Casullo voces en tensión en términos poéticos, filosóficos, crítico-culturales. Si la desnarración es nuestro mundo poblado de signos y todo es traducible, situable, incorporado, inteligido, allí piensa Casullo que sobrevive el gesto ínfimo de escribir, “en el desaparecido espesor del lenguaje”, “en el olvido de su ser comarca de imágenes, esperas, iluminaciones y encuentros de historias”:

Precisamente en este campo de exterminio, donde según Benjamin se pierde *la antigua narración*, donde nadie *tiene ya algo de sí para contar al prójimo*, es posible no obstante pensar en términos antiutópicos. Resistir el quimérico bálsamo cultural del presente, que ya habría (a través de sus esferas y disciplinas) producido todo, para que cada deseo encuentre su consumo pronunciable (Babel N° 18: 89-90).

Con los cineastas alemanes Wim Wenders y Werner Herzog pensó Casullo el ensayo de un diálogo trágico-moderno, plausible de remontar hacia atrás por una historia estética cumplida, pero que sin embargo retornaba a través de ellos como zona mítica de sensibilidad poética:

si bien dan cuenta de una experiencia que parece ya consumada (...) regresan a la ilusión del misterio, del enigma, de reencontrarle un destino a sus escrituras (...) Se puede afirmar, en esta perspectiva de recobrar destino para la palabra-imagen, que la saturación y fractura cultural que atravesamos nos deja, en tanto condición extrema de caducidad de los sentidos, la posibilidad de otro ensayar con la palabra en las afueras del magno texto de la utopía tecnocientífica cumplida (...) Preguntarle a lo narrable, por nuestra subjetividad aún desconocida. Reponerle historia y alarma a las palabras, y también la inclemente evidencia del silencio que inauguran con su aparecer. Liberar el ensayo, desde un itinerario del saber de lo poético, en tanto se lo alucine como tensión irredimible (Babel N° 18: 89-90).

Y estas tensiones pueden producirse porque para Casullo toda discursividad otorgante de sentido —como escribiría en *Las cuestiones*— proviene de aquel relato originario —mythos—, y es el decir poético el que puede intervenir “desde su primordial fondo épico y trágico”, el que puede custodiar al relato:

Y tal vez sea el camino del arte, el del misterio de lo bello —y no el de la filosofía—, el arte heredero de aquella génesis poética buscando el “en sí” del mundo, el enigma del mundo; tal vez sea el camino del arte el largo y más adecuado viaje hacia los archipiélagos donde habitan los Celestiales, como cantaba el poeta Holderlin (2007: 60).

Sección III. La lengua política. El mito de la comunidad en fuga

—Efectivamente, el mundo ha quedado hecho una porquería. Y además perfumado por boludos al trote que ahora descubren cuántas cosas había, cuántos discursos, minorías y diferentes había además de la política y de una vieja idea de revolución que iba a cambiar la vida de todos. Entre traumatizados, cínicos, nostálgicos, terceristas desconcertados y un autismo de pequeños autores buscando su foto en los diarios, se reparte un tiempo de la historia que afortunadamente no va a dejar registro de su mediocridad insalvable. El país, como siempre, es un fétido termómetro de la actual condición humana ¿Qué hacer, entonces?, se preguntan los gatos de albañal que no notan diferencia alguna en el baldío ni leyeron a Lenin. Digo: seguir pensando. Deslindándose. Tensando con lo que se pueda. Regresar a las fuentes dignas que produjo lo humano. Criticar, sabiendo que en nuestro inodoro también hay caca fresca. Dejar registro de otra cosa.

Nicolás Casullo. *La cátedra*

El recorrido político-intelectual de Casullo se había robustecido, en términos de caudal teórico, después de sus primeros años de militancia en la experiencia exiliar mexicana, aquel espacio donde confluyeron los análisis de la derrota política de los setenta con la crisis del pensamiento marxista (como el mito del intelectual de izquierda a pesar del esfuerzo de Marx por desmitificar al intelectual) y los cambios epistémicos que informaron a las ciencias sociales en el período a los que él mismo había aportado desde los debates europeos posteriores al mayo del 68 y la deconstrucción de los fundamentos de la modernidad occidental en los buscó los rastros de la historia como catástrofe y su espejo en las experiencias latinoamericanas y, particularmente, en el peronismo como lo no resuelto de la historia del país que abrevaba contradicción, mito y tragedia en pugna por la subsistencia de la comunidad.

El Barthes que leía Casullo (traducido por su amigo Héctor Schmucler) se preguntaba si el mito era siempre un habla despolitizada; o si lo real, por oposición era siempre político y contestaba también con el filósofo de Tréveris: “Podríamos responder, con Marx, que el objeto más natural contiene, por más débil y disipada que sea, una huella política, la presencia más o menos memorable del acto humano que la ha producido, dispuesto, utilizado, sometido o rechazado. El lenguaje-objeto, que habla las cosas, puede manifestar fácilmente esta huella; el metalenguaje, que habla de las cosas, puede hacerlo mucho menos. El mito es siempre metalenguaje; la despolitización que opera interviene a menudo sobre un fondo ya naturalizado, des-politizado, por un metalenguaje general, adiestrado para cantar las cosas y no para actuarlas” (Barthes, 2005: 239).

La fundación de las cosas como naturaleza y eternidad de lo mítico también fue pensado por Casullo como conspirador del peronismo y el país, en tanto sus significados y consecuencias muchas veces estaban, desde su perspectiva, por encima de la figura de una conciencia política que pudiera contenerlo. El mito peronista como matriz política fue consecuencia de una dramaticidad productora que actuó tratando de instrumentar no razones políticas, sino *la furiosa permisibilidad de lo mítico finalmente irrepresentable*. Allí se desencontraba con Barthes que, por lo menos en sus primeros escritos, refería a la insignificancia política del mito cuando no había sido hecho para nosotros. Desde luego el francés iba a asentar su primera concepción sobre el mito moderno en un contrapunto político: el “mito, en la izquierda” y el “mito, en la derecha”. Por un lado afirmaba: “Toda vez que el hombre habla para transformar lo real y no para conservar lo real como imagen, cuando liga su lenguaje a la elaboración de cosas, el metalenguaje es devuelto a un lenguaje-objeto, el mito es imposible. Por eso el lenguaje verdaderamente revolucionario no puede ser un lenguaje mítico. La revolución se define como un acto catártico destinado a revelar la carga política del mundo: la revolución hace el mundo y su lenguaje, todo su lenguaje es absorbido funcionalmente en ese hacer. Porque produce un habla plenamente —es decir política al comienzo y al final, y no como el mito, que es un habla inicialmente política y finalmente natural— la revolución excluye al mito. Del mismo modo que la ex-nominación burguesa define a la vez la ideología, burguesa y el mito, la nominación revolucionaria identifica la revolución y la privación de mito: la burguesía se encubre

como burguesía y por eso mismo produce el mito; la revolución se proclama como revolución y por eso mismo logra abolir el mito de izquierda” (Barthes, 2005: 243).

Y por otra parte señalaba que estadísticamente, el mito se encuentra en la derecha: “allí es esencial: bien alimentado, reluciente, expansivo, conversador, se inventa sin cesar. Se apodera de todo: las justicias, las morales, las estéticas, las diplomacias, las artes domésticas, la literatura, los espectáculos (...) el mito postula la inmovilidad de la naturaleza. Pero sí puede haber grados de realización o de expansión: algunos mitos maduran mejor en ciertas zonas sociales; para el mito también hay microclimas” (Barthes, 2005: 245).

Como veremos, Casullo sitúa esa maduración en el peronismo en tanto mito del cuerpo *social*, en la doble función de narrador y narrado y hace eje en la estetización de los sujetos y de la política, tomando la función central de los lenguajes massmediáticos y de la industria cultural como decisiva transformación cultural en las subjetividades que desplegó la *derecha modernizadora*. Desde allí piensa la necesidad de salir del mito como condición para hablarlo aun cuando a la vez se escapaba. En la *fuga* del concepto adecuado sobre el *acontecimiento político popular* (y en la fuga de la comunidad) Casullo encontrará la clave de su propia razón y biografía para una *reinscripción* de la historia. Para deslindar y *dejar registro de otra cosa*.

Capítulo 5. El ser de izquierda y las derechas

El léxico mágico

La *derrota política de los proyectos de izquierda* en la Argentina llevó a reflexionar a Casullo desde su experiencia exiliar mexicana sobre los discursos sustentadores, y en ese plano sobre uno de sus más importantes: la relación política de esas izquierdas con la clase obrera argentina y con sus formas orgánicas de presencia en el proceso nacional, ya desde 1979 en aquella arena de discusión que fue la revista *Controversia*. En el primer número de la publicación, en su artículo sobre “La cuestión sindical en Argentina. Peronismo revolucionario y sindicalismo peronista” Casullo entendía que a partir de una dominante contradicción que le confiere una primera inteligibilidad al conflicto se hacían presentes las condiciones de aparición de un *discurso político* que cuestionaba a la burocracia sindical y que surgía desde el propio peronismo⁹⁸.

A partir de rastrear, a la manera de apuntes críticos, ciertas concesiones de corte sindical, y sobre lo sindical, situadas en el interior del peronismo revolucionario Casullo buscaba reflexionar sobre las lecturas que se iban construyendo y sobre la complejidad que planteaba un discurso que él entendía que se conformaba con la forma de un vasto, heterogéneo y pragmático texto que ni siquiera habló como alternativa totalizante de una estrategia:

La dificultad que plantea esta disgregación sin embargo no disminuye su importancia. A nadie escapa el dilema de situar un discurso atravesado por las peculiares contradicciones de surgir desde el peronismo y expresarse sustancialmente hacia el peronismo. (...) Un discurso, al mismo tiempo, que no pretende esquematizar planteando su lectura a partir de un reduccionismo ideologista que busque la supuesta *proletariedad* de una *misión* ya destinada *por la historia* (Controversia N°1: 21).

Su intención se alejaba de precisar una interpretación *fallida* (y por ende “una práctica”, según definía) de la izquierda peronista⁹⁹ con respecto al sindicalismo peronista, desde el supuesto de que

⁹⁸ La cuestión del peronismo la seguiremos abordando con mayor profundidad más adelante pero que aquí la apuntamos en su compleja relación con la izquierda, como fue analizada por Casullo, sobre todo, desde los años setenta y ochenta.

⁹⁹ En el primer número de la revista *Lezama*, en el artículo “Viejo abracadabras voy a evocarte”, con el subtítulo *Las primeras escrituras*, Casullo sitúa el nacimiento de lo que él considera la *verdadera* izquierda peronista con un *suceso* que lleva el nombre de John William Cooke: “Una misión, ser delegado de un Perón insomne y furioso llamando —como nunca después— a la resistencia subversiva, el sabotaje, el terrorismo, la guerrilla urbana sin la mínima negociación. Fue una escritura epistolar, cartas de uno y otro, el texto fundador político y teórico de la izquierda del movimiento, con ideas, caracterizaciones, vaticinios, delirios y certezas que recorrerán el alma del peronismo revolucionario desde 1956

esta última experiencia de organización y lucha de los trabajadores ya había engendrado una teorización acabada que daba cuenta inequívocamente de su “trayectoria necesaria” en los procesos de lucha de clases. Más bien, ponía el acento en un modo que colaborara para que la izquierda pensara cómo generó y dónde estaba situada gran parte de su discurso, un rastreo filológico, “de desbrozamiento de lo dogmático que infecciona sus lecturas”. Es decir, que para plantear una *solución política* trataba de reflexionar desde las condiciones particulares que le permitían generar su discurso al peronismo y que caracterizaba la lucha por desplazar conducciones burocratizadas, por ejemplo, como una lucha, *no confesada textualmente* todavía, contra “el enemigo”.

La cuestión gremial en Argentina, la idea de liberación con o sin los sindicatos era así vista como un enfrentamiento que requería un texto, no solo de un discurso ideológico pertinente sino, sobre todo, de una historia que lo corporizara. La aparición de la guerrilla urbana, por ejemplo, era entendida como herencia que, desde su específica ideología organizativa iba a vertebrar aquellos elementos del discurso crítico sobre lo sindical y, en las restricciones de lo que ese discurso podía presentar Casullo leía la encrucijada y hacía una primera referencia al peronismo como mito a re-decodificar:

La encrucijada, en cada caso, presenta un discurso limitado (el guerrillero urbano) que al carecer de presupuestos teóricos y prácticos precisos sobre su constitución como alternativa de masas, incorpora fracciones de otros discursos en tanto mito (el peronismo) no como producción de lectura teórica sino en función de reificar su propio principismo (...) Coyuntura neurálgica para

hasta el último de sus muertos por la dictadura del '76. Lectura inaugural de Cooke de una escena post y pre-revolucionaria a la vez, con sus actores, rostros, máscaras, papeles sociales, equívocos, ideologías de clase, debate con las izquierdas tradicionales y cubanismo guevarismo en ciernes: haz de referencias de un perpetuo malentendido entre caudillo e intelectual que fijó un destino de tal izquierda, ratificando que así se fijan siempre los destinos nacionales. A través de estos dos prototipos que ensayan –acaudillando o escribiendo una nación. Cuando los dos saben lo que cada uno sabe del otro y aparentan no saber” (Lezama N° 1: 16).

Con *las nuevas programaciones democráticas* considera que todo rastro sobre las izquierdas de adentro y de afuera con respecto al peronismo se había borrado: como discusión o como interés: “Los nuevos relatos políticos culturales, el triunfo alfonsinista, los léxicos y miradas cambiaron de sintonía para implantar otro encuadre. La *izquierda peronista* fue un rótulo fósil que no remitió a nada”. Y que antes de encauzar en la experiencia kirchnerista pasaría por la modulación del FREPASO hacia fines de los noventa: “Un amplio mundo de ex militantes sesenteros se incorporó y votó ese modelo de autodesierto de un peronismo gangrenado, hacia un progresismo democrático de distintas ideologías modernizantes. Un posicionamiento que sin duda perdía una gran cuota de representación social popular, de identidad histórica, de lemas antiimperialistas y de memoria de los '70, pero ganó en racionalidad, mensaje ético, un perfil socialdemócrata ausente en el país y una coherencia en los valores democráticos. No obstante, este proceso frepasista abandonó manifiestamente la herencia de una narración histórica a la cual poder articularse con una crónica de aquellas izquierdas populares de la resistencia y de lo mejor del legado del 73. Su proceso de desmemoria y de desperonización fue llamativo” (Lezama N° 1: 17).

la interpretación de la animada etapa de la izquierda popular en la Argentina, se puede, en forma relativa, decodificar parte de aquellos elementos del peronismo revolucionario que este nuevo momento —el montonerismo en términos generales— incorpora a su visión. En el análisis de esta compleja articulación falta el rastreo de los fragmentos de discursos que se incorporan desde el exterior al peronismo. Este rastreo permitiría reflexionar, más acabadamente, hasta qué punto el montonerismo hereda, traduce o rompe con respecto al peronismo revolucionario como gestación histórica más extensa (Controversia N°2/3: 22).

Un discurso (el de lo sindical) que como otros se diluía en lo que Casullo entendía como un peculiar tiempo político del peronismo revolucionario, que marcaba un desacople, un desfasaje respecto de sus propias contradicciones, de su crisis y respecto de sus variables de proceso crítico al encubrir su práctica, al narrar como “coyuntura excepcional” procesos de autoritarismos y coacción del estado como narrador de ese tiempo:

El estado es el permanente narrador de *la historia* y ahora dice que se avecina el tiempo de la *legislación aplicada* y de *actuación* de la sociedad civil, partidos, sindicatos, universidad, medios de comunicación, políticas de carácter social, tendrán su ley. El estado fija lo legal y lo delictivo para la *democracia*. Pero por detrás del discurso militar, del texto explícito que describe la irreversible necesidad de *democratización* del peronismo, subyace el discurso más contundente, fundador: el de la racionalidad histórica que expone la concepción burguesa rectora. El discurso que describe al país, que *lo define*, que pareciera abarcar la totalidad lógica de la política y sus formas (Controversia n°5: 8).

En 1980, para la misma publicación, Casullo insistía en el texto “Desde el movimiento de masas o desde los mitos”, en que el dilema democrático parecía saturar la renovación del discurso político en la Argentina y su peligro residía en el modo en que se incorporaba como *léxico mágico* en el discurso:

como palabra o significación tótem no para la creatividad sino para la sofocación de la propia política, en tanto el *redescubrimiento de la democracia* se lo vea como invitado de piedra que llega desde afuera, o como príncipe azul descifrado a partir de lecturas más sanas que otras que tuvimos. Es decir, confundirnos: pensar que *nuestro discurso político* debe adherir o rechazar el crucial o tramposo tema, y no concebirlo como uno de los puntos de partida para reflexionar, de otra forma, la trayectoria de lucha generada por el pueblo peronista (Controversia N°9-10: 25).

Casullo apelaba en uno de los apartados del texto titulado “Que sea un problema, no un mito” a un peronismo, como movimiento nacional y democrático de masas que para él continuaba siendo, que no se resguardara puramente en su “léxico mágico”, ni que fuera pensado únicamente desde el modelo político formal sino que fuera la cabal respuesta popular revolucionaria a lo que la historia argentina concretamente planteaba y advertía la dificultad de su *inscripción*:

Pero también respuesta que puede transformarse en contradicción no resuelta auténticamente desde las masas, si a esa lucha democrática se la concibe como instancia sorteable, como *modelo táctico del enemigo* donde finalmente las masas no inscribieron su historia, porque esta última estaría supuestamente inscrita en una línea *nacional* exterior a la historia política de nuestro sistema, o *contenida* en los ya patéticos equívocos del pensamiento de vanguardia. Pensar entonces en términos políticos críticos. No generar ideologismos. Partir desde la trayectoria del pueblo, no desde estatutos conceptuales en sus eternos duelos bibliográficos. Considerar que el horizonte de inteligibilidad, y por lo tanto la resolución del dilema, le pertenece al proceso popular, en nuestro caso, a la fuerza y las debilidades del Movimiento Popular (Controversia N° 9-10: 26).

Ya para 1981, en “El socialismo que cayó del cielo”, artículo que escribe a cuatro manos con Sergio Rubén Caletti, planteará algo en clave similar respecto del “nuevo discurso” que se define socialista y que se había hecho presente en las páginas de la revista *exilar*¹⁰⁰. Allí interpretaban como

¹⁰⁰ Guillermo Ricca resumía esta intervención en *Controversia* como un ejemplo que condensa varios de los nudos polémicos que se dieron en la revista: “En el último número, de 1981, se reproduce una polémica entre los dos grupos que conforman los bloques mayoritarios de la revista: La mesa de discusión socialista y el grupo proveniente del Peronismo y de Montoneros. “Polémica sobre socialismo y populismo” tituló la revista a un conjunto de intervenciones de Juan Carlos Portantiero y Emilio De Ípola, de Nicolás Casullo y Rubén Caletti. El ensayo de Casullo-Caletti es una respuesta encendida y por momentos cargada de ironía a las demandas de revisión de la identidad política de las clases populares por parte de Aricó, Portantiero y De Ípola inscrita en el debate sobre la democracia. La discusión se polariza en dos ejes: la interpretación de la historia de las clases populares en el contexto nacional y la tarea de los intelectuales en ese proceso. En gran medida, se trata de un debate aún abierto e inconcluso en relación con la pregunta por el sujeto de la democracia. Esa inconclusión cortó abruptamente también la experiencia reflexiva de *Controversia*” (Ricca, 2016: 212). Ricca añade que la reconstrucción de Casullo y Caletti de lo nacional popular es anclada en categorías de análisis crítico culturales: “lo nacional popular está hecho de *mitos, religiosidades, memorias, y aspiraciones complejas* que impiden *violentar* su comprensión *desde el estrecho rol del intelectual*. Es decir: hay una sedimentación o configuración cultural no esencial, pero sí histórica de efectos de sentido *incontaminados* que hay que preservar como memoria popular; una *estructura de sentimiento*, podría decirse, que se traduce en una percepción cargada de un saber sapiencial diferente y en muchos casos opuesto al saber de la ciencia social. Este enfoque de la relación entre intelectuales y pueblo, permeaba formaciones discursivas muy heterogéneas de la época, desde algunos documentos de la Iglesia Católica y de la militancia en ámbitos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, como en círculos vinculados a la teología y filosofía de la liberación, hasta documentos del archivo Montonero. Es indudable, por otra parte, que se saldan viejos desacuerdos en torno a la continuidad o discontinuidad entre populismo y socialismo” (Ricca, 2016: 213-215).

Por su parte, Verónica Gago en su estudio sobre la publicación agrega que la polémica sobre la vigencia de un peronismo capaz de repensar la cuestión democrática (con Portantiero y De Ípola, por un lado, y Casullo, Caletti y Alicia Argumedo, por otro) culmina en el último número siendo anticipatoria de los temas de la campaña presidencial de 1983: “En este sentido, la discusión sobre el peronismo, y más específicamente, el peronismo revolucionario y el sindicalismo son centrales en *Controversia*. Tanto Casullo como Portantiero se ocupan de desgranar la inactualidad de la *polisemia* que el término peronismo supo convocar. La redefinición que se intenta es en vistas a los escenarios políticos próximos” (Gago, 2012: 88). Gago, además, recupera el testimonio directo de Casullo, respecto del peronismo en esa época: “Y del peronismo ni hablemos, del peronismo revolucionario no pudimos hablar con nadie porque directamente dejó de existir, y el peronismo que queda reniega de su izquierda. Eso fue un golpe muy duro para nosotros, ver que se había perdido la identidad, ver que eso no se discutía más, que simplemente se decía que *habían sido unos locos*, y el peronismo no reconocía ni siquiera que había contribuido a que la dictadura los persiguiese de manera más adecuada. Por el lado de lo que podríamos llamar la izquierda marxista que había tenido que ver con esto, tampoco había nada. Entonces quedaba lo

discutible las sustituciones de algunas simplificaciones del viejo pensamiento socialista registrado en Argentina por un discurso de renovación que ocultaba “los déficits fundantes de su concepción”. Las ideas desplegadas, las “demitificaciones” de este discurso renovador eran criticadas en su constitución por desprenderse de lo que ellos consideraban su *historia* en el país, por tratar de erigirse en sujeto del proceso político nacional, pero sin antes volverse sujeto de *su* propia historia, un discurso que pide una palabra que no tiene carnadura coyuntural histórica.

El socialismo así leído, y luego de las derrotas, era socarronamente vuelto por este análisis “a su ciudad de dios”: al plano de las ideas. Pero desde allí reaparecería como historia y podría ser útil para entender su palabra “tan volátil”:

Desde sus ausencias y presencias, este discurso implica, en definitiva, que el único problema (grande o chico) que tuvo el socialismo en el país, lo tuvo en realidad consigo mismo. Es decir, en el plano de sus idearios y sus autorefutaciones, en la mitificada dimensión conceptual, en el nivel de sus erróneas sistematizaciones verbales que —para seguir siendo *historia*— necesitan ahora confrontar con las nuevas *masas* impresas en papel, con *la realidad* de recientes y viejas escrituras ceremoniales, con *las relaciones de fuerza* de los textos ecuménicos. Vaciado de proceso histórico concreto, único contexto que de ser interrogado puede responder a los por qué y a los desde dónde, el socialismo que extravió su historia en realidad encuentra su refugio en la evanescente *problemática mundial* de lo ideológico codificado y decodificado: en la crónica de palabras-sombra que hoy se volvieron literalidades. Algo que de una u otra manera nos toca a todos como señal de alarma escondida entre los pliegues de su comfortable propuesta intelectual. Frases que buscan su razón de ser entre otras frases, textos que sólo encuentran desesperadas oxigenaciones en combinatorias con otros textos: el saber psicotizado que puede llevarnos a una mayor alucinación en nombre de una fantasmal forma de haber concebido el conocimiento de las cosas” (Controversia N° 14: 7).

Esta marcación sobre una categórica ausencia de algún modo solicitaba que se hablara del socialismo en la Argentina, aludiendo a la posibilidad de que la *bendita palabra*, la abstracción, las combinatorias teoréticas, permitiera un reencuentro con la historia cometida, con *su* historia para

que se podría llamar trotskismo, con los que nosotros habíamos tenido una relación muy escasa, y bueno discutir con ellos era en vano. Son esos desencuentros históricos, donde falla uno de los actores a la cita... A nuestro regreso era un diálogo de sordos” (Gago, 2012: 57). Gago agrega la idea de que Casullo también sitúa al peronismo como la expresión genuina de un movimiento democrático y de su correlativa relación lexical con el marxismo: “La pregunta por la democracia como proyecto moderno y de masas aparece como la cuestión pendiente tras la derrota de los años 70. Se trata de repensar la democracia sin caer en su versión liberal pero al mismo tiempo sin desprestigiar su andamiaje formal e institucional. Se trata, en síntesis, de proyectar la democracia como proceso, como transición, en la que se debate el vínculo tanto con el socialismo como con el peronismo. También con una pacificación política. Finalmente, la crisis del marxismo permite reponer este léxico y llenarlo de promesas y consensos” (Gago, 2012: 91). Para más información respecto a la publicación ver el Glosario que acompaña este trabajo.

hacerse inteligible. Mientras que evitar ese pensamiento significaba para Casullo fetichizar al socialismo, en sus frustraciones y crisis reales. Aquella reflexión sobre sus discursos sustentadores (que como toda intención política requiere de un discurso que organice sus perspectivas), era instada por Casullo con mucha fuerza, sobre todo, en cuanto a su modo escritural y comunitario:

Un epílogo que imponía lo más difícil en ese tiempo luctuoso y distante, que era reflexionar de manera colectiva, profundizar históricamente la biografía de las izquierdas y verter en términos de escritura pública las formas que adquiriría la terminante derrota del proyecto que se pensó de liberación nacional y social (2008: 103).

Hacia mediados de la década del ochenta y ya en Argentina, Casullo coordina un encuentro que tomó la forma de libro (*Comunicación: la democracia difícil*: 1985¹⁰¹) en el que retoma en función del diagnóstico de la derrota trabajado en México la idea de que los problemas y conflictos que persistían y se agudizaban, obligaban a emprender el camino de “revisar fuentes argumentales y criterios teóricos, replantearse los parámetros conceptuales, interrogarse sobre cosas que se habían desconsiderado, poner en tela de juicio muchas hipótesis, y preguntarse hasta cuándo aceptar lenguajes políticos consagrados que en todo caso escondían más miserias que luces” (1985: 21). En ese mismo sentido, en este encuentro también pensará que de manera inversa a la mítica abstracción que plantea el liberalismo burgués el modelo de los socialismos reales estaba abstrayendo asimismo uno de los componentes de la democracia, para tergiversar la trascendencia de la cuestión política democrática.

Un año después para la revista *Crisis* escribe, no obstante, en el artículo “Arden los pastizales”, que a pesar de sus “diferentes ismos y dialectos”, la izquierda no deja de ser una inabarcable

¹⁰¹ En torno a la interpretación que se hacía del hecho democrático y de su relación con la comunicación en este encuentro, Mariano Zarowsky destaca en la intervención de Casullo una pregunta respecto de las mutaciones en la idea de un proyecto revolucionario popular sobre la vida de los medios de comunicación: “¿Cambió la realidad o cambiamos nosotros?” y reflexiona acerca de su ímpetu comunitario: “La utilización de la primera persona y la sugestiva pregunta que arroja Casullo al final del párrafo nos permite observar cómo estos desplazamientos conceptuales se anudaban con la vivencia de una fractura en los itinerarios personales, o, de otro modo, cómo una generación procesaba teóricamente la experiencia de la derrota política en tanto hecho colectivo”. Y este ímpetu, según agrega, tendría un correlato institucional y político en el regreso de la democracia en Argentina: “La existencia de vasos comunicantes entre los espacios de reunión y sociabilidad forjados por los intelectuales argentinos en el exilio y la creación de formaciones o instituciones emergentes permitieron la acumulación, individual y colectiva, de un capital simbólico y social que explica, en parte, el protagonismo que tomaron algunos de ellos, a su retorno, en el proceso de institucionalización de los estudios en comunicación en la Argentina (en especial, con la creación de la carrera de Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Buenos Aires en 1985) y en la renovada escena político-cultural de la sociedad posdictatorial” (Zarowsky, 2017: 159).

hermandad en el tiempo y que el parentesco de creencias tienen aún varios vasos comunicantes que pueden, a partir de un desciframiento de ciertas imágenes que estuvieron por detrás de las palabras y los razonamientos, identificar política e historia, mito y cosas reales¹⁰²:

Cuando digo izquierda y recurro a las historias plebeyas, populares, socialistas, anarquistas, reformistas, obreristas, sindicalistas, frentistas liberadoras, guerrilleras, pienso más bien en algo parecido a cosmogonías de época, donde la izquierda crece, se disipa, se bifurca, vive mutaciones y re-compone sus textos conmocionantes, a la manera de una constelación con sus epifanías y monasterios donde perpetuamente se reciclan las interpretaciones. Frente a una etapa como la actual, donde tanta gente cree en el milagro de la información acumulada en computadoras, podría argumentarse que en realidad las épocas están signadas por las recónditas imágenes, a menudo inconfesables, de aquellos que piensan la política. De aquellos que sienten lo político como dimensión mítica, a partir de la cual la historia, ese malentendido, podrá llegar un día a convertir dichas imágenes en hombres y cosas reales”. (Crisis Nº 42: 33).

La escritura ausente

En 1986 se publica en *Unidos* un texto de Casullo titulado “Esa cosa de la modernidad modernización” en el que insistirá en el carácter mítico de la política para pensar la crisis del peronismo en la vuelta a la democracia en el que lee al “antialfonsinismo” como un *trémulo pretexto*

¹⁰² También en la revista *Crisis*, pero unos meses después Casullo escribe “La izquierda entre mitos, modernidades y nihilismo” en donde recuerda un viaje de Marx en 1882 por la Argelia colonizada y fantaseando relaciones entre ese tiempo y el aporte de su pensamiento en la posterior revolución del Magreb, analiza tres libros (*Anatomía de la Izquierda Occidental*, de Agnès Heller; *El postsocialismo*, de Alain Touraine; *La Izquierda Divina*, de Jean Baudrillard) que ponen en conocimiento un tiempo de la izquierda en el Occidente capitalista, en su modernización y mitificación: “Extraña travesía la de los textos rebeldes, mesiánicos, traspasando los horizontes de sus propios hacedores. Fondeando en parajes incalculables. Reencarnándose hermenéuticamente para no ser nunca los mismos, a pesar de los ortodoxos que se suponen mensajeros fieles. Escritura de ideólogos: totalizantes, seductoras, soberbias, que impiden pensar cuáles hubiesen podido ser los *otros* textos de tales autores (los nunca escritos) derrumbando sus propias tesis: des-consagrándolas (...) A partir de aquellos pedestales se dará el contradictorio proceso de las izquierdas, tensadas entre sus esfuerzos de nacionalidad (el *bien*) y los ídolos de barro de sus mitos (como *el mal*). Mitologías que se empecinaron siempre en *deformar* teorías y cuerpos filosóficos que nunca pretendieron, en sus fuentes, tal religiosidad (mitos *de la revolución, de la lucha final redentora, de la violencia, del tercer mundo*). Progreso, virtud y dominio transfronteras como planteo rotundo, también esa creencia en la eterna resolución mítica de la Historia (como empresa sagrada vía Cruzadas, Reforma religiosa, misionerismos al nuevo mundo, jacobinismos igualitarios o proletariado mesiánico) atraviesa y da perfil sustancial a las biografías teóricas y prácticas de las izquierdas en sus tonalidades conspirativas, anarquistas, marxistas, socialistas, comunistas y ecologistas. Mitologías entonces, que no aparecen como piensa Heller, a posteriori para *deformar* teorías o filosofías, sino que por el contrario fundan y habilitan tales teorías y filosofías: construyen una cultura política” (Crisis Nº 45: 46).

Los planteos de aquellas obras le indican a Casullo en su análisis un corte histórico con las certezas de una izquierda que en su opinión deben entrar en el debate, y en la producción propia de sus razones de la crisis, en la que en un tiempo de las des-consagraciones, le hace imaginar más en un libro de Marx que nunca escribió, que una época “para volver a las biblias de los textos conocidos y liminares”.

para no realizar el examen que debería replantear su relación con la modernidad a partir de revisar la trama histórica que lo llevó a dicha crisis. En ese movimiento percibe penumbras y opacidades, en términos subjetivos y generacionales, así como el paisaje de los discursos ideológicos y culturales, la fragua de textos de conjura:

Textos de ausencias y apariencias: hacemos desaparecer, en el detallar de las falacias y vacíos alfonsinistas, esa *pequeña anécdota* de exponer —como posibilidad de una nueva narración liberadora— que se está hablando siempre desde una tensión dolorosa, de incertidumbre, vacilante e íntima: la de hablar desde el peronismo. La de hablar desde ese sitio clave para la inteligibilidad de las filiaciones, encadenamientos, recodos, oscuridades y libretos de la escena sucedida-sucediendo, pero como recreación narrativa. Recreación, que de llegar a contener tal recreatividad, no puede plantear escrituras políticas de conciencia intelectual, donde no quede expresada aquella tensión, como duda, como certezas caídas del paraíso. Hablar entonces desde esa otra narrativa, desde esa escritura ausente hoy (que haría emerger en gran parte el porqué de los pasados, de los presentes, de los futuros, el porqué de lo político cultural hoy en términos populares), para desde ahí —desde ese relato lleno— emprenderla con el adversario, con el alfonsinismo y sus relatos-gobierno (Unidos Nº 10: 65).

El *sujeto frágil y vapuleado* que es el peronismo en relación a la reflexión política para Casullo en esa circunstancia se pone de relieve en la crisis político y cultural del tiempo de modernidad de lo popular a partir de las contradicciones que genera y que él observa en la desarticulación de certezas en su propio carácter de postmilitante y el curso político de los discursos “renovadores” que urden también un mito que reemplazaría las “antiguas edades de la acción”. En el cruce de esta subjetividad política marginada y en la promoción de lo intelectual encuentra Casullo la alternativa para repensar lo popular nacional:

Racionalizaciones, o crítica que no cierre las cuestiones, podría apuntar a lo mismo. Sociologización de la política, (y de lo social), o deconstrucción de los relatos, sería el dilema de lengua a resolver. Divorcio entre realismo político (gestión) y cultura (imaginario inconformista), o nuevo reencuentro de estas dos dimensiones, traumatizadas por la tragedia nacional (Unidos Nº 10: 67).

La cuestión del intelectual, como vimos, le sirve para discutir gran parte de los problemas de la modernización de lo político que aquí halla en la compleja necesidad comunitaria de componer un *relato de clausura del pasado*, “intelectualizar” la lectura para los poderes políticos, con la indeseada probabilidad de no poder reencontrarse con el conflicto de las genealogías. Esa tarea que calificó de codificadora, de nomenclaturas, exige de los “pensadores” (las comillas son suyas), encontrar un lugar no complaciente justamente frente al intento de sutura que proviene desde todas las esferas. Y para

ello, la clave que aporta es la de leer al peronismo (y podríamos decir a la realidad toda) desde la tensión frente a las nuevas reglas y argumentaciones de la “modernización política”, que entre otros “efectos colaterales” cercena esencialmente aquella posibilidad de “generar otro tiempo literario de la conciencia intelectual nacional”:

Entendiendo por *literario* el reestablecimiento de las narraciones ideológicas, la posibilidad de reinventar sentidos, el cuestionamiento a *las vías de acumulación de poder*, la discusión crítica (no el sondeo o la santificación) con las identidad memorias sociales, la reflexión sobre los agotamientos culturales de la política, la recuperación de una nueva aventura de identidad popular, la posibilidad de imaginar cómo fue, y cómo puede ser la historia que no contenga esta pobre alquimia política de ideologías ex guardia de hierro, peronismo productivista de viejos gabinetes, picardías caudillescas para la sociedad de las postulaciones, traslados de *la utopía nacional* a las oficinas del reduccionismo socioeconómico y rezantes para que el pueblo de las bases bonaerenses arreglen alguna vez, mágicamente, lo que el destino de la sociedad bloqueada nos impone (Unidos N° 10: 70).

En un artículo del mismo año titulado “Perón en clave semiológica” reseña para *Crisis* el libro de Silvia Sigal y Eliseo Verón, *Perón o muerte*, donde sigue el rastreo de los autores de la palabra de Perón (ese *nombre pronunciado y cancelado del idioma*, como dice Forster), desde el '44 al '74, y lo entiende como un camino explicativo de lo que será la *escena* final, es decir, la escena de la ausencia que es la que interpreta como la que habilitará la invención narrativa, la invención de la historia y lo que arma el tiempo definitivo, biográfico del peronismo. Un recorrido que va desde el acontecimiento hasta el “relato trágico” de la teoría discursiva:

Disolverse en la terminología de la objetividad, donde la mirada del analista se ceñirá exclusivamente a *los textos*: a medios y mediaciones que registran una línea fragmentaria de discursos peronistas. Que amplificará una escritura, desgajada por el discurso semiológico y su efecto de estar totalizando lo real. Es decir, también el cúmulo de lo no mediado. Pero podríamos agregar una tercera figura del *observador*, (antojadiza), ausente en la obra, pero incorporable en esta crítica del libro porque nos permitiría discutir la propia escritura, el propio lenguaje, el tipo de narración que hoy ensayamos sobre lo que pasó en la Argentina, (Verón y nosotros incluidos). (...) A eso que, a su, manera, el libro *Perón o Muerte* anuncia en sus párrafos finales como elección de Perón (del “dueño de la historia”): la zona más lograda de Verón-Sigal, aunque se la pueda discutir infinitamente. Perón *eligió* la única muerte que pudo elegir, no la biológica precisamente, sino la de los sentidos de una época que lo contuvo desde una perspectiva protagónica. A partir de esta reflexión metafórica, lo que aparece es *el libro ausente*. El que explique no la constitución de la historia, sino el fin de la historia. Lo que aparece es ese libro no escrito, que dé cuenta de una laberíntica ecuación de hombres y políticas trazando los suicidios (Crisis N° 48: 86).

Paradójicamente señala que cuando este libro cierra su pesquisa reenviando al interrogante de la muerte, en realidad la cuestión no alcanza su epílogo, sino que se inaugura¹⁰³. El relato de cierre en realidad abre, los discursos (o la experiencia vital, dirá Casullo) exigen sus territorios imaginarios:

cruces de herencias y escatologías, formas de la recepción y de la alusión, dialectos comunicativos, legados inciertos, conciencias de *las perversiones*, y relatos a profundidad de los sujetos. Mirada que podría empezar a dar cuenta de una cultura política (...). Cultura como experiencia histórica donde el *Perón o muerte*, simbología extrema, se abre paso y se vitaminiza, proveniente por una parte de una espaciosa mitología occidental y de época latinoamericana —la revolución—. La revolución como cosmogonía de narraciones”. (Crisis N° 48: 86).

La narración de las muertes (no solo físicas) obsesiona al ensayista como lo hace esa cualidad espectral de la época de *estar mientras deja de estar y persistir*. En ese espectro reconoce el momento que está varado por un *problema narrativo*. Una tragedia de palabras antiguas, donde se aglomeró en la Argentina el universo de discursos que hablaron de las distintas formas de la muerte y de lo indecible. ¿Respecto a quiénes anula la historia el planteo peronista?, se pregunta Casullo. ¿Borra los antecedentes históricos, o precisamente se ubica en el mito de octubre como renacimiento imaginario de la tumultuosa *historia oculta*? ¿Hacia qué relato transitar para inventar la historia realmente ocurrida?

Más allá de concluir que el encuadre semiótico del libro termina muchas veces extenuado en su propia fascinación del “poder del emisor” en un recorrido enunciativo de Perón, Casullo recuerda una vieja cita del periodista miembro de la izquierda anticomunista Malvin Lasky, “en cada expresión

¹⁰³ En la entrevista que le realiza Conrado Yansenza en 2002, bajo el título “Las palabras y las cosas”, para analizar la Argentina de la década del noventa (y gran parte de sus escritos durante toda su trayectoria), no dejará de insistir en este asunto en función de la pregunta por la muerte y de una palabra que, desde su perspectiva, se había ido corrompiendo y aparece como la más saqueada, golpeada y herida cuando se produce el quiebre de lo político y con los representantes de la política: “Cuando Rodríguez Saa habla de la resistencia peronista, y le hace un homenaje a la resistencia peronista en su discurso, está utilizando palabras que tenían valor entre 1955 y 1973. Hoy ha desaparecido la palabra *liberación*, la palabra *Nación*, *Patria*, *intereses nacionales*, *intereses del pueblo*, *identidad*. Si uno hace seis meses decía *intereses nacionales*, lo miraban y se morían de risa, le preguntaban de qué estaba hablando. Hoy han aparecido, nuevamente, una serie de palabras fantasmas, de palabras espectros que indican que también hubo una especie de duelo, de entierro, de sepultura de miles de palabras y frases que, desde 1976 hasta hoy, se habían dejado de utilizar —como *anti-imperialismo*, *no queremos ser colonia*, *intereses que afectan a la Argentina*—, que se están volviendo a escuchar en estos días y son palabras, frases, que habían dejado de existir en la propia sociedad, habían dejado de existir en la clase media, en la clase urbana; también habían dejado de existir en la Academia, en la Universidad, en el periodismo; habían dejado de existir en todas partes, de eso no se hablaba. Esto indica que la palabra también es la expresión máxima de la muerte de un país, del renacimiento de un país, de la estructura de factoría de un país, del desconsuelo de un país, de la obscenidad de un país, porque también este país ha sido obsceno e infame con las palabras. Cuesta mucho la recuperación de cada una de las palabras” (2004a: 170).

ideológica yace enterrada la tradición etimológica de siglos”, para pensar que la idea de destino, que nos trae la imagen de que la historia será siempre lo cumplido (y no *las leyes* que la anuncian) “debe encontrar escrituras en las márgenes de lo dicho y de las gramáticas que nos invitan a decirla. La necesidad de que, entre el desengaño y la tempestad, aparezca algo más cercano al ensayismo del filosofar disruptivo, que a las metodologías corroboradoras de hipótesis” (Crisis N° 48: 87).

Efectivamente, creía que ese cruce podía suceder y de manera provocativa llamó “pospolítica” a aquel discurso de “cierre” que lejos de contener al fantasma del peronismo lo exponía por fuera del discurso por ejemplo, desde la espectacularización económica que “renovaba” el discurso y no replanteaba (ni recreaba) alternativas culturales. En esa misma línea escribirá Casullo un breve artículo para *Fin de siglo* en agosto de 1987, titulado “Entrar en pantalla” donde también piensa (o interroga) como texto ausente a la izquierda en el contexto de su modernización:

La izquierda también protagoniza su destino en el escenario de la historia moderna. Afortunadamente: porque la irremplazable tragedia del hombre no hubiese podido tener lugar, en lo que hace a lo rebelde, a lo romántico, a la justicia, sin ese mundo atormentado de las izquierdas. Hoy nos preguntamos por la presunta ausencia de la izquierda en la escena. Por cómo tendría que ser la ecuación que la represente. De qué manera nos sorprenderá, o nos aliviará, su esperada modernización. Podríamos decir que hay algo de ceremonia posmoderna en este tema: sabemos que la escena clásica del conflicto histórico-material siempre contuvo sus izquierdas. Sabemos de la cuantiosa acumulación: de sus discursos, ya dichos o actuados con mayor o menor fortuna. Sabemos que la sociedad y los propios poderes se desconciertan más con su aparente ausencia, porque la modernización soporta menos sus melancolías, sus pérdidas, que las históricas y *amenazantes* presencias de la izquierda, de esas que dieron pie a las reacciones, restauraciones, fascismos y dictaduras, esas que por lo tanto consagraron la realidad histórica de las izquierdas (Fin de siglo N° 2: 41).

Para un historiador de las ideas, como podría entenderse a Casullo, en la existencia de esas ideas, en la fuerza, en el grupo o multitud, en la comunidad que siga pensando (modernamente) que la cultura es redención crítica del mundo dado, allí ve el terreno para la discusión. Y en esa genealogía a reconstruir, con un análisis que podemos encontrar en teóricos como Enzo Traverso (quien se preguntaría a partir de *Las cuestiones* de Casullo, si existiría una melancolía de izquierdas¹⁰⁴), enhebra el camino desde una *izquierda que era*, una izquierda que estaba cabalmente en la escena, hasta una izquierda que *no siendo* se convierte en irrealidad melancólica:

¹⁰⁴ Nos referimos al evento realizado por la editorial Fondo de Cultura Económica el día 19 de septiembre de 2019 con Enzo Traverso y Diego Tatán para dialogar entre los libros de Casullo y del teórico italiano.

En los '60, supongo, la izquierda era. Era sectaria, estaba fragmentada, se modernizaba al espíritu guevarista de época, se arcaizaba rescatando al viejo caudillo nacional de los años 40 (los varones con sombrero, las mujeres con permanentes). La izquierda era, de grupos pequeños, de fundaciones vanguardistas escasamente numerosas, dogmática, en permanentes reyertas de siglas y verdades, con desprendimientos, fracturas y refundaciones. Era, con muchos que soñaban con las mayorías imposibles, otros que se preguntaban por su perpetua crisis sobre por qué la izquierda carecía de sujeto, de masas y programas, de unidad y capacidades fusionantes. Pero además estaban todos los textos, escrituras herencias, banderas, no para la gran presencia unificada y modernizada, pero sí para cumplir esos textos en armonía con los *textos* de la realidad. La izquierda era, en sus utopías, patetismos, sueños, matrices siniestras, quimeras, martirios, metafísica de la muerte y esperanzas de un justificado mesianismo (...) La izquierda hoy, más allá de cualquier oferta tecnomodernizadora, vive los abismos de este tiempo. La utopía de algo abstracto a crear, que la ligue otra vez, real o deliberadamente, a la historia. Y la utopía de la nostalgia (Fin de siglo N° 2: 41).

Y, como siempre, la clave para pensar esta desarticulación provenía de preguntarse por los discursos y sus interpretaciones: “¿eran los de izquierda la cultura de la verdad en la historia moderna?”; “¿no se abren infinitamente todas las significaciones hacia una escena sin respuestas dominantes?”; “¿Si la cultura de izquierda no contiene, como se pensó a sí misma y más allá de las contradicciones, la inteligencia y el esplendor de las interpretaciones del hombre y del mundo, y hoy como conciencia se descifra, una más, cómo abrirse a una arqueología que retrase las señas biográficas del *ser de izquierda*?”; “¿cómo reencantar una identidad que concluyó siendo un idioma desértico y teórico, un vaciamiento absoluto del sujeto por las determinaciones y estructuras, el ensayismo más reverenciado del capitalismo siglo XX, relatos analfabetos de la propia fecundidad, complejidad, cavernas, infiernos, y seductores *no sentidos*, que albergó la modernidad burguesa?”. Esa modernidad a la que entendió Casullo, frente a una idea atemorizante del futuro por parte de las izquierdas, como lo que añorarían melancólicamente.

En una entrevista para la misma publicación que dirigía Vicente Zito Lema, en octubre de 1987, y que fue presentada bajo el nombre “Hacia una ontología de la diferencia” pensaba en contraposición a la derecha liberal muy difundida en lo social a partir de un discurso que entendía como el que “hegemóticamente semantiza y da significado a la crisis que vive el capitalismo” y que se insertaba en la crisis de la modernidad en la que el liberalismo se asume como el partido del orden, orden de una violencia social que aparece sin sentido político ni discurso que la legitime. Lo integrador comunitario, también en crisis, es buscado en contrapunto por una izquierda que intenta,

según Casullo, reconstruir milagrosamente un texto que permita enlazar las diferencias. Y frente a la pregunta sobre si hay otro tipo de discurso que no anula las diferencias, explica que se trata de un discurso democratizante y progresista que plantea aquello que no había dado cuenta la izquierda, y que es, por ejemplo, el de las mujeres¹⁰⁵ como sujeto que no puede ser hablado por otro, pero a la vez se concreta en una biografía más expuesta y eventualmente individualista:

En nuestra sociedad que vive una posmodernidad degradada se confunden estos dos hechos (la crisis de la izquierda tradicional y el surgimiento de un discurso basado en la diferencia). Se confunden y no encuentran ni una lectura muy legible ni un planteo de resolución. La emergencia del otro que aparece como democratización de la conciencia, elemento subjetivo, es atravesada por la ruptura de solidaridades. Un *sálvese quien pueda*, un individualismo gestado por la ideología neoliberal que concluye en un *no te relaciones con ese otro al que desconocés*. Se trata de una sociedad más ambigua y conflictiva donde uno expone más su biografía. No hay una ausencia de utopías, sino utopías fragmentadas. Matices y sutilezas (Fin de siglo Nº 4: 38).

¹⁰⁵ Nos resulta de interés en este punto incorporar una reflexión de Nancy en *La comunidad revocada* que alude a las variaciones del discurso democratizante en relación con la idea de comunidad: “Estamos llamados a la responsabilidad (destacable retorno de la palabra de Levinas) de una democracia imprevista en la que lo desconocido sin duda exige que no se quede uno en la poca estima que el texto no ha dejado de marcar hacia *La sociedad en persona*. Se trata, a no dudar, de otra política, no antidemocrática sin duda, pero que encuentra más allá de la democracia el principio de una relación jerárquica —en el sentido más propio— con una superación o con un fundamento infinito en “el poder indefinible de lo femenino”, él mismo comprendido como una forma de sacralidad. No hay duda de que Blanchot apunta, de esta manera, a algo a lo que de diversas maneras han apuntado muchos otros: una *archipolítica* para decirlo con una palabra de granel, o bien a diversas maneras de nombrar una política no instituida, no policial, no social ni instituyente, inicial, hiperbólica, revolucionaria en cierto sentido que no excluye nada sino que, por el contrario, es la acuciosidad más severa. En mi propio texto de 1983 y más tarde todavía, “política” mantenía un sentido mal determinado y confundido a veces con *comunidad*” (Nancy, 2016: 163).

Nancy insiste en marcar esta “confusión” más de una vez: “yo buscaba una política, había encontrado una renuncia a la búsqueda de una comunidad política” o “Al menos una cosa estaba más clara en Blanchot que en mí: la *política* permanecía distinta a la *comunidad* como tal”. Es en ese contexto, además, en el que hay que Nancy dice que hay que comprender *La comunidad inconfesable*, de Blanchot, al que tantos vínculos con el pensamiento de Casullo le hallamos pues, en definitiva, escriben en (y sobre) el mismo momento: “no, por cierto, en el contexto de los años 30 (...) sino en el de los años 80, que era de nuevo, todo igual por lo demás, el de un desencantamiento profundo de la democracia”. Y una vez más, el mito, como argamasa de las definiciones de izquierda, democracia y derecha: “Esa verdad de ultra-política funda la comunidad con un fundamento que la naturaleza de una sociedad *en persona* (instituida, ni siquiera instituyente) no puede tener. Ese fundamento pone de relieve el mito. Antes de examinar de más cerca ese motivo del mito, marquemos esto: definir a la *izquierda* o a la democracia mínima mediante un rechazo a legitimar de la manera que sea una identificación y una figuración (una obra) de lo común, del pueblo (entonces del soberano), y entonces mediante un rechazo a toda especie de presentación (símbolo, imagen, instancia) de un espacio que debe permanecer vacío o ausente, eso pone de relieve un pensamiento de derecha desde que se propone recurrir a una figura, a un símbolo o a un mito. Es entonces por lo menos a condición de pensar la *derecha* menos del lado del orden, del poder y de la dominación que del lado —que hoy hemos desaprendido a considerar— de una asunción espiritual, de una elevación aristocrática y —a fin de cuentas— de un desdén por la sociedad, sus funciones, su Estado, sus leyes” (Nancy, 2016: 134).

El ser de la izquierda

En el camino de aquel ensayar filosófico, Casullo escribe en 2007 “Des-armando la izquierda” en donde justamente erige las escrituras de izquierda como los textos que diagramaron una figura en la que se plasmaban los bordes entre la vida y la muerte y también configuraban una subjetividad que debería dialogar con esa memoria de origen intemporal en *los propios relatos sobre la izquierda*, donde confluyen historia y mito en el presente. Desde la necesidad de entender, Casullo refiere a este ensayar como narración investigativa que quiebre prejuicios y se pregunta ¿cómo y dónde comenzar ese relato cuando lo que interpela a la izquierda en su propia indagación fija la noción de su pasado?:

Un camino hacia el fondo oceánico hasta encontrar la fabulada idea de la injusticia comunitaria grabada en la primera piedra. ¿Cómo hablar hoy de la izquierda sin ese regreso hacia un estado anterior a su teoría? Hacia la inevitable lumbre de un nivel más profundo que el del sujeto moderno dominando los objetos legislados. Viaje hacia atrás ahora: desde el presente hacia eso inmemorial de su ser. Escrituras del conocimiento de la verdad. Escrituras sobre multitudes movidas por oscuros ancestros de justicia. Escrituras de la revolución fundante de tiempos. ¿Hasta dónde la inmersión? (Confinés Nº 20: 67).

En el borde del (auto) conocimiento entiende al pensamiento de izquierda en un movimiento de reencuentro con los años sesenta y los textos apócrifos de la revolución, de su teoría y su trabajo sobre la catástrofe. En la despedida de esos años sesenta Casullo encuentra un desciframiento en el seno de la materialidad del texto, de ese *relato de relatos* que conformaba la izquierda excluyentemente cultural. La vieja conciencia, el viejo lenguaje de la gramática de la izquierda en comunicación con sus nuevos sentidos:

Es decir, desde las escrituras: desde un texto nuevo. Desde el esfuerzo de una no-historia a reivindicar y como acto político literario, propagandístico, que a esa altura heredaba de la crónica de esa izquierda una abusiva carga cultural. La izquierda pasó a ser una eclosión teórico cultural. Palabras devenidas fusiles, fusiles devenidos palabras. Las gramáticas guevaristas, maoístas, neoleninistas, fanonistas, vietnamitas, lingüísticas, críticas, filosóficas, sociológicas, psicoanalíticas, semiológicas, antropológicas, estructuralistas y posthumanistas repusieron un tiempo reflexivo ahí donde la revolución se había pensado sin producirse. O ahí donde se produjo sin pensarse. O ahí donde necesitaba pensarse en territorios terceros para su acontecimiento (Confinés Nº 20: 67).

En ese encuentro ve Casullo también una *escisión* teórica que a la vez que revalida la revolución marca contrapuntos políticos y constituyentes de otra subjetividad: *Conocimiento* frente a *ignorancia*. *Textualidad* frente a *ideologemas de lo real*. *Vanguardia* frente a *cadaverización*. *Política* frente a

barbarie. Literatura frente a la muerte, hablas estructurantes frente a un supuesto yo autónomo, reapertura frente a condena. Y en todas las contraposiciones lo que permanece es la narración, el valor de redescubrir la escritura e incluso la traición a lo revolucionario. Cita Casullo a Philippe Sollers, director de *Tel Quel*, para pensar el ethos de izquierda en su potencia de mito, para pensar desde la actualidad su espectralidad: “La escritura y la revolución hacen causa común dando la una a la otra su recarga significativa y elaborando como arma un nuevo mito: es lo que (...) se denomina el relato rojo, un relato que lleva a la vez al color de la sangre y al del único partido posible de la historia en curso” (Confines N° 20: 68).

Reconoce asimismo un gesto novelístico, anacrónico de la izquierda del siglo XX al recuperar e intentar red desplegar una subjetividad decimonónica, demasiado antigua que es narrada para postergar su final. Y en ese gesto dirá Casullo se convierte en *un giro de crítica literaria*, se fuga de sí misma para autoafirmarse, un duelo entre dos mitologías:

la de los hechos que simulan contener en sus tripas un código comunicativo autárquico, y el mito de las enunciaciones donde la historia de las ideas finalmente se siente propietaria del resto de las historias. En ocasiones, estas dos mitologías fundan lo realmente nuevo. O lo que es lo mismo: sepultan una eternidad social vigente. Se yerguen como constelación que mata un universo político de sentido. O establecen un estadio que permite renacer en otra dimensión distinta de ideologías hegemónicas. Esto es, en ocasiones ese encuentro mítico escapa políticamente de la rutina de una representación de la historia dada. Detrás del territorio cultural de ambos mitos que atesora la izquierda, se expande un confín: un extenso trazo delimitador que hacia dentro ampara el universo de la política como experiencia social orientadora. Y que hacia afuera extiende una región superadora de la propia raya del confín, la que no muy a menudo produce un prodigio de lo político que la izquierda siempre se adjudicó: decidir todo en términos de conflicto, de lucha y toma de posesión. Conquistar otra realidad societaria, otro mundo en el mundo (Confines N° 20: 70-71).

Casullo ve en esta dimensión de la crítica interpretativa que la izquierda resulta una memoria presente que no está pudiendo abrir sus nuevos idiomas¹⁰⁶ para proponer otra verdad pensable, para la historia que pasó de un orden de la política a una *nueva ontologización* de lo político:

¹⁰⁶ Nuevamente, Casullo está pensando en lo ejemplar de la izquierda política radical en los bordes de la modernidad cuando elige al jacobinismo para entender uno de los gérmenes de esta lengua, en tensión con lo comunitario: “Su nuevo idioma no puede provenir del todo social, aunque le habla al conjunto. El extremismo político es una franja inmensa, plebeya, intransigente. Es ya un sujeto colectivo desencadenado, que vence o muere. Que condena o es arrojado a las llamas. La izquierda ha descubierto que la hermenéutica sobre el presente y el futuro le pertenece. Que el verbo creador es el último gran tramo de la revolución todavía en el vientre de la madre historia” (Confines N° 20: 72). En ese sentido, Forster va a agregar que para Casullo ser de izquierda en la actualidad era “perseverar en los agusanados lenguajes de

La revolución necesitó la travesía por su propio tejido, incursionar entremedio de sus intestinos gramaticales para llegar *hasta su izquierda*: para ser tal. Para catastrofizar un mundo histórico *antiguo* con el arribo de un dios impiadoso. La izquierda se despereza y amanece desde su propia crisálida. Pronuncia y, se pronuncia. Como un recuerdo proustiano no recuerda lo que su memoria alberga. A la vez que la completud de su discurso —su contextura en tanto izquierda— en saber ya actuante que se ignora. No hay acuerdo, pacto, negociación, convenio en la conciencia lingüística asumida (Confines Nº 20: 72).

En *Pensar entre épocas*, de 2004, “las mareas extinguidas” de las vanguardias políticas de los sesenta y setenta son pensadas asimismo como “espíritu” de un tiempo escrito en lo biográfico, es decir, como una subjetividad que configuró en la izquierda argentina el tiempo de las vanguardias revolucionarias y que entró en disolución dejando referencias esquivas, extenuadas que se reflejan en las discursividades del momento *utópico*. Los mayores desencuentros entre estas referencias y la subjetividad perdida, entre historia y crítica, los registra Casullo en el regreso de la democracia en Argentina (además de una crisis del marxismo, la concepción de revolución y diversas cosmovisiones a nivel mundial) en lo que ve al campo de las izquierdas emprender otra etapa atravesada por el tema de los derechos humanos. En ese punto reconoce que la historia de las vanguardias se halla desprovista de todo texto época de respaldo, justamente como si *no hubiese sido historia*.

En la búsqueda de respuestas por sobre cómo inscribirse en el mundo del otro, en cómo corporizar el estado de conciencia o cómo representarse a sí misma la vanguardia política tuvo un relato intelectual correspondiente que constituyó una subjetividad nacional:

La subjetivización militante fue esa re-extensión social, política, teatral-social (ya no sólo literaria) que encontró en la renegación cultural íntima la supuesta unidad de medida para fijar el ser revolucionario inconmensurable. Esto es, fuera de medida establecida, de representación natural cooptadora. Esto exigió la creación de otra representación postintelectual en el ideario de las izquierdas. Otra obra representacional como convocatoria del cuerpo, de la cotidianidad, de la propia vida de ese cuerpo expuesta en la lucha armada (...) Pero la fidelidad a un canon de escrituras liminares sobre el socialismo y la revolución no excluyó sino que implicó la gestación de una subjetividad nacional, para aquella encrucijada, en la que pudiese hospedar y cuajar ese pasaje de la lucha político-democrática de las izquierdas a la del cuadro combatiente, con aceptación general por parte de una masiva militancia. En ese traslado físico, de mutación de lo cotidiano, la subjetividad de vanguardia sintió lograr la medida de lo que no tenía representación admitida (2004b: 61).

vanguardias anacrónicas o erigirse en depositario de un genuino y nunca realizado republicanismo” (Forster, 2013: 214). Para Casullo, no obstante, esta posibilidad de recuperación de la lengua política no podía concluir en una nostálgica repetición dogmática *como si nada hubiera sucedido* y por ello apuesta, como vemos, a la idea de memoria presente.

Casullo se pregunta: “¿Qué fueron los sesenta y setenta como subsuelos de narraciones que armaban el relato heredado de una historia?”. Y esa pregunta la reconoce como un inconformismo y malestar frente a una comunidad política argentina que sigue trazando su historia. En la *literatura de lo irregistrable*, lo antiguo que vuelve a presencia es lo que la memoria puede gestar como *tiempo inédito* y allí debe ensayarse sobre el legado, comenzando por distinguir el discurso interpretativo que triunfó sobre el drama nacional, diferenciarlo de la narración que deshistorizó:

Sólo ahí en esa flagelación crítica del pasado, la comunión de los hombres, —un mismo suelo natal, idioma, pasado y dolores intransferibles— tiene la posibilidad de enfrentar lo que la desmemoria desangra, diseca, deshistoriza. La imagen de la cripta puede encerrar una dimensión sagrada sacrificial de la historia. La historia es sacrificada. Pero hay otro sacrificio de la historia que se ofrenda a la comunidad, en las antípodas de la que conduce a la cripta. Por ejemplo, la remoción del peso de una historia encriptada, a cargo de las generaciones políticas de los sesenta y setenta: proceso de sacralización de *otra* historia que se abrió a la plaza pública, que se hizo voto —montonerismo de las montoneras— y secularizó el pasado en su propio gesto de rememoración remitificante (2004b: 106).

La derecha como atmósfera

En “Los imaginarios del amo”, un texto de 2004, Casullo insiste en enfocar en aquello que afecta a la sensibilidad social que se hace carne oscuramente en la historia: las palabras, las imágenes, las ideas, los tonos, los gestos y énfasis de biografías deshechas que constituyen al yo reflexivo nacional y que “las derechas” suprimieron en los imaginarios comunes a partir de ciertas discursividades:

Napas superpuestas de una comunidad política en eterna fuga de sí misma. Itinerarios de visiones que se poseen pero como olvido. Palabras, ideas, imágenes inscriptoras no son entonces solo vocablos explícitos, lenguas de una racionalidad ordenadora. No son sólo signos constrictivos de lo real, soporte comunicativo, emisor-receptor. Son tiempos inútilmente amontonados, criaturas autónomas exiliadas de las propias escrituras que representaron lo argentino. Decir, argumentar, desarrollar, nomenciar cosas y problemas es suponer siempre que se deja atrás esa oscuridad silábica, esa oscuridad in-escénica de cada escena histórica. Es reprimir conceptualmente los universos míticos, evocantes, intelectuales, elementales del nombrar (Confines Nº 15: 50).

Eso que la derecha acumuló como dones simbólicos se subsumió en la retórica desde un bagaje de mitología que dejó a la Argentina analizada “cegada en su cadena de *espantos* sin enunciación cierta”. Esta trama es leída por Casullo desde la figura de un texto forastero¹⁰⁷ extraída de Benjamin

¹⁰⁷ Schwarzböck, casualmente en su ensayo denominado *Los espantos. Estética y postdictadura* en el que piensa los vínculos entre la estética y la derrota de los años sesenta y setenta para trabajar el tiempo de lo postdictatorial en Argentina, cita un

que, justamente, por la distorsión de la mirada que genera, cuenta una historia, un relato “doblemente real e imaginario”, y sobre esa duplicación puede dar cuenta lo que nombra a través de una lengua lejana. Es una historia a la que no hay que interrogarla por sus orígenes, por lo que fundamenta en tanto *narración en un paraje sin relatos*:

El otro, distante, forastero a mi respirar, siempre mira otra cosa. No el lugar donde está la cara mirada, el cuerpo presente. El otro traduce, desliza las imágenes de sus lugares a *los verdaderos lugares*. Eso lo supo siempre el observador de los bordes geográficos modernos, de lo periférico, el sudamericano mirador del centro. Eso lo entienden los nativos de las marcas australes del mundo: se mira traduciendo, violando, desacomodando para poder ver. Se saquea de manera inevitable como respuesta. Se inscribe al otro en la mirada, y no la mirada en el otro (Confines N° 15: 48).

La izquierda y la derecha exigen para Casullo entonces componer una nueva escena teórica de su construcción explicativa que quiebre lo que se suponía en muchas oportunidades como versiones claramente contrapuestas, por ejemplo, desde un presupuesto “pensamiento de izquierda” a partir de la revolución, como hemos observado, frente a la reacción contestaría de la derecha:

La extinción, por crisis teóricas y políticas rotundas, de aquellas izquierdas que se examinaban bajo termómetro revolucionario constituye parte esencial de lo efectivamente sucedido. No se habla por lo tanto desde aquel aparato conceptual que remitía todo a una mítica *objetividad de la historia*, y de *la marcha de la historia*, contexto madre que hizo pensar pedestremente en *los favores de los vientos históricos* para asaltar el capitalismo, que justificó todo tipo de aberraciones, alivió de pensar realmente la historia y aseguró la santidad laica de la argumentación. Por el contrario, el ejercicio de pensar este mundo en estado de derecha respeta la simbólica topográfica de diestra y siniestra porque considera que es válido retener en una idea de *izquierda* las tradiciones y sueños más entrañables que tuvo lo moderno como sentido de justicia, racionalidad y cuidado de la existencia humana colectiva. Pero a la vez, todo análisis en estos planos se ve precisado a componer sus intenciones críticas desde la conciencia de habitar muchos desarmaderos teóricos, ideológicos y culturales de la llamada izquierda. Ante la evidencia de pensar los idiolectos subsumidos en las formas dominantes, desde la quiebra de clásicos proyectos emancipatorios: sitios reflexivos que resultaban el lugar natural de tales lecturas acusatorias. Desde esta neo-perspectiva nacida de los fracasos y de muchas catástrofes sucedidas, sin duda la crítica a la historia es hoy la perentoria remoción de lo que quedó sustraído en los potentes discursos de las filosofías de la historia (Confines N° 15: 51) ¹⁰⁸.

pasaje de *¿Revolución en la revolución?*, de Régis Debray en el que refiere también a la potencia de la extranjería para el análisis: “Todas las obras teóricas sobre la Guerra del Pueblo hacen tanto mal como bien: se las ha llamado gramáticas de la guerra. Pero aprende más pronto el idioma de un país extranjero cuando se está en él y hay que hablarlo, que con una gramática en su casa” (Schwarzböck, 2015: 36).

¹⁰⁸ Diego Tatián, en una entrevista en Página/12 refiere a este duelo de subjetividades mencionando el antecedente de la reflexión de Casullo (también considerada por Schwarzböck): “Se produjo un giro desde una cultura de la revolución a una cultura de la memoria. En lugar de considerar el pasado como una reserva revolucionaria para construir una sociedad más igualitaria y disputar el porvenir, la izquierda quedó sumida en un duelo y una demanda de justicia. Durante las experiencias populares latinoamericanas anteriores al reflujo neoconservador –tal vez por lograr que esa demanda

El modo de componer esta escena implicaba en su reflexión analizar una subjetividad como genealogía de lo revolucionario, de mística redencional, de actuación violentadora, de cinismo poshumanista y todo lo que la mítica modernista estructuraba bajo comunismo y fascismo, bajo peronismo y antiperonismo, estalinismo y trostkismo. Una reflexión, en definitiva, sobre lo que subyace en palabras y recursos, lenguajes y modos de organización de retóricas mitificantes y desmitificadoras:

En el desmontar a la derecha en la Argentina en sus dispositivos y actuaciones desde una suerte de *intemperie* gestadora de climas, de estados de ánimos *sin dueño*, de circos mediáticos gestores de temperaturas sociales diarias, también queda involucrado el propio universo escénico en su conjunto, donde izquierda y derecha representan sus roles y enmascaramientos. Las políticas *de derecha* de las izquierdas, y las políticas *de izquierdas* de la derecha, fueron y son precisamente las maneras que adquirió siempre en último término la dominación histórica desde políticas antipopulares y populares, en nombre del orden cerrado o la libertad (Confines N° 15: 52).

Este modo de la constitución subjetiva es analizado también en “La modernización conservadora y el pensamiento intelectual” donde bajo el apartado *La derecha lingüística* Casullo refiere al poder seductor de lo mediático concentrado y su capacidad narrativa, que a partir de recursos técnicos va configurando estéticas moralizadoras de transparencia y objetividad, de condena o apología mitificante de lo que “efectivamente sucede” como nueva episteme, como nueva forma del conocer mediático y universal, que funde al cuerpo en su virtualidad indecible:

Una extensión mítica a la manera de la unión de cielo y tierra, de ese confín que cerraba el mundo en el antiguo Egeo con su luz y oscuridad. Una producción inmaterial con capacidad insecticida para borrar las huellas de las palmas de quien porta sus propias manos. O para reencarnar su propio cuerpo en el cuerpo-pantalla, donde es hablado por un otro yo. O para admitir el dibujo de otra boca en la boca que refleja el espejo. Producción capitalista de lo real

prosperase, como en el caso de Argentina—, hubo una recomposición afirmativa de la izquierda (en sentido amplio, incluyendo a los gobiernos populares de los que hablamos) que le permitió salir de la captura en el pasado. La memoria orienta las batallas sociales por el presente y por el futuro. La actual disputa político-cultural no puede prescindir de la memoria. Lo que Silvia Schwarzböck llama *vida de derecha* (exactamente lo que Nicolás Casullo describía una década antes, en *Las cuestiones*) parece imponerse, aunque no sin resistencia de la imaginación crítica y las militancias contra la dominación total de las finanzas. El neoliberalismo naturaliza una vida donde las personas se acomodan a lo que hay y solo buscan optimizar su posición individual en una competencia sin límites. A eso se llama *un país normal*. Normal sería un país que acepta las normas que imponen los centros financieros centrales. Y que abjura de proyectos colectivos subalternos capaces de movilizar otras tramas afectivas, de impulsar una dimensión afectiva democrática alternativa a la que inocular el neoliberalismo. Las solas ideas son ineficaces para sostener una sociedad democrática, es decir igualitaria, libre y fraterna. Es absolutamente necesario generar una afectividad que permita revertir el imperio de pasiones tristes que se alojan en el odio a la igualdad” (Página/12, 15 de octubre de 2019).

como cuantiosa edificación simbólica en tanto hechura sin resquicio durante las 24 horas del día sobre lo posible de pensar (Confines N° 22: 10)¹⁰⁹.

La codificación en cada sujeto estructura una mirada que es parte de la *sociedad de derecha*, de sus funcionalidades argumentativas, los “videolectos”, el sentido común tecnoproducido y todo aquello por lo cual se vehiculiza la uniformidad y la libertad individualizadora que funda la realidad, una despolitización política de derecha, que despolitiza también desde su instantaneidad y fragmentación (como lo harán crecientemente desde entonces las redes sociales):

El sistema productivo globalizado queda así totalmente absuelto de una lectura estructural de sus lógicas, de sus matrices expoliadoras, de su proceso histórico. En el discurso moralizante la realidad se duplica permanentemente entre los hechos, y la enunciación despiadada de los hechos llevados a un enclaustramiento del *mal*. Se expone por lo tanto como *violencia de enunciación* que oculta las matrices y las formas de dominación capitalistas en el propio pensamiento político indagador. El moralismo netamente de clase con que busca teñirse toda lectura de los dilemas nacionales en la actualidad, se expresa luego en un formalismo republicano de modalidades, en una mitológica *del procedimiento* que desvitaliza todo sentido político crítico emancipatorio desde una perspectiva sociocultural (Confines N° 22: 20).

En “Subjetividades en pena, cuerpos con historias” un artículo de 2005, encontramos también esta pregunta por el estado de las cosas (o “el estado de las almas”) a partir de una imaginaria subjetividad, una que Casullo entiende como parte de una narración imposible porque la actualidad que la caracteriza ya no le encontraría un significado a esa pregunta. Es decir, una historia que persiste abierta y conflictiva sobre un *vacío desolador de significados* que la modernidad había sorteado o tejido sobre él con un programa ilustrado o incluso dejando el lugar para su mitologización:

Si el cristianismo fue el dador directo de los espacios mitológicos que dejaba vacantes, a ser ocupados por la razón y las discursividades de la industria técnica, las sociedades postmodernizadas no logran hoy articular ni parcialidades ni totalidades que fundamenten un porqué de futuro. No quedarían vestigios de esa fantasmática subjetividad como maestra mayor de obra y de diseños. Ni las democracias capitalistas ni los ex socialismos burocráticos ni esas nuevas argamasas llamadas pueblos descolonizados lograron imprimirle políticamente la idea de proyecto hacia una meta a la logicidad del actual progreso, a la concepción presente de justicia. Nociones que subsisten pero más como sombras chinas (...) que como remate a cumplir por la biografía del hombre. ¿Tiene ese hombre una historia que cumplir hacia delante? ¿Esta pregunta remite a la cuestión de las subjetividades pertinentes? (Confines N° 16: 10).

¹⁰⁹ Margarita Martínez sostiene respecto de la inserción de este texto en el proyecto de la revista *Confines*: “Como hipótesis, podemos sostener que una de las preguntas centrales en esta última etapa de la revista es la de las mutaciones de lo conservador, como evidencia un dossier del número 22, *Épocas, sociedades y progresismos*, donde se gira en torno de la modernización conservadora y el pensamiento intelectual en el texto de Casullo” (Martínez, inédito).

En el mismo sentido, en *Una historia interminable*, un artículo de fines de 2006¹¹⁰ publicado en Página/12 en ocasión del aniversario número cinco de los acontecimientos de 2001¹¹¹ Casullo los define como una *encrucijada* que se asemeja a esos juegos de espejos de los parques de diversiones: “es difícil situar dónde el original y dónde sus simulacros e imágenes. Lo que es, de lo que se pensó que era. La verdad de sus apariencias”. Y destaca consecuencias de importancia que se desprendieron de

¹¹⁰ El historiador Javier Trímboli comenta otro artículo de Casullo a comienzos del mismo año que también remite a la subjetividad que se forja desde el 2001 para quienes vivieron, militaron y reflexionaron en los sesenta y setenta: “Era parte del asunto, porque los setenta eran la verdad —la vida y la muerte—, la política lo falso. De otra manera, quienes habían sobrevivido a esos años —los irrecuperables de González y quienes se adaptaron pero nunca lo pudieron hacer del todo—, también soportaban esa atracción. Por los muertos, por la sospecha de que pudo haber sido distinto, por la intensidad de lo vivido. Hay una nota que firma Nicolás Casullo que probablemente resume de la mejor manera, casi desnuda, esta pulsión: “La década atragantada” se titula, la publica Página/ 12 y notablemente es de enero de 2006, cuando él mismo tiene la impresión —y la risa— de advertir que otra cosa está empezando a suceder. Quiero decir, después de diciembre de 2001 y de la asunción de Kirchner se produce una escalada en la irrupción del pasado sobre el presente, que arrancó con los setenta pero fue mucho más allá, hasta Juana Azurduy, Bolívar y el Chacho Peñaloza; pero, así y todo, no hubo lamentos ni tristeza por no haber vivido esos viejos buenos y/o dramáticos tiempos” (Trímboli, 2017: 151).

Y en una suerte de contraposición generacional (Trímboli nació en 1966, veintidós años después que Casullo) señala lo que encuentra como ciertos límites de esta constitución subjetiva: “A mí me pasaba en mi militancia durante el kirchnerismo que estaba todo bien pero no estábamos cambiando la forma de vida, nuestra cabeza sigue siendo capitalista. Nicolás Casullo en ese libro fenomenal que es *Las cuestiones* cuando piensa la idea de revolución que parece un lema que quedó en el pasado y punto, está pensando en eso. Fue redistribución del consumo de la riqueza, seguramente, pero para mí la palabra clave que no alcanza para constituir de por sí otra forma de vida pero que sin embargo tiene una potencia impresionante es: fiesta. El kirchnerismo fue algo de eso, hasta Pagni decía *fiesta del consumo*. Porque tiene algo de derroche, que es lo que se dice”. Y a esa idea de *fiesta* le añade otra, de nuestro autor, sobre los primeros tiempos post-2001: “A Duhalde en el gobierno, continúa Casullo, *se lo vive* como a un *resto de peronismo*, peor aún que la *fiesta menemista*: mafia, patoterismo, punteros y violencia, certificado de defunción de todo lo que había avivado en las *conciencia rebeldes*” (Trímboli, 2017: 108).

¹¹¹ Adrián Pulleiro recorre el estallido popular de diciembre de 2001 y entiende que Casullo centra su análisis en el papel crucial que había asumido la *clase media* y las características que, según él, definen a ese grupo social. “Entre sus tesis aparecerá una que es clave, a su modo de ver en el movimiento de protesta que había emergido no había mucho más que la defensa de un interés corporativo perjudicado por la confiscación de los depósitos llevada a cabo por el gobierno aliancista unas semanas antes del 20 de diciembre”. Destaca, en ese sentido, el comentario de Casullo en un artículo publicado unos pocos días después de estos acontecimientos: “El enemigo son los políticos. No, es la izquierda. No, los corruptos. No, es la petrolera (...) No, son los negros peronistas otra vez en la capital. [La clase media] Anda desorientada la pobre, pero soliviantada como nunca” (Página/12, 13 de enero de 2002). Al mismo tiempo, dice que para Casullo estos acontecimientos significaron un límite al despliegue del peronismo y agrega que “refuerza esa mirada construyendo una cadena semántica y argumentativa, bien cara a la tradición del populismo, en la que articula el cuestionamiento a las capas medias por su supuesta incapacidad innata para comprender fenómenos complejos y cambiantes —como el peronismo—, con la crítica a un tipo de intelectual, tradicional o *culto*, al que también, desde dicha tradición, se le ha asignado históricamente esa incapacidad (...) Más allá de los argumentos puestos en juego y del modo en que sus textos reponen algunos de los tópicos más recurrentes de la tradición populista, lo que vale la pena resaltar es un tipo de actitud escéptica frente a los acontecimientos que se pretende aprehender. Postura que lo distancia de las lecturas y modalidades de intervención mantenidas de otros intelectuales más afines a su trayectoria” (Pulleiro, 2017: 97-98).

aquella *hecatombe social* y, que si bien pueden ser rastreadas como parte de la histórica comunidad argentina, desde diciembre del 2001 las consideraba como *clásicas* de la actualidad:

Por una parte la evidencia de que la sociedad cada vez más hace política –se rehace políticamente– ahí donde logra que la vieja y consuetudinaria política no pueda seguir despolitizando a los sujetos. La política nace entonces desde bases ultrafragmentadas, a partir de la revelación –antes que todo– de su propia nadificación a superar. El acontecimiento diario de *los que no se sienten representados* por la política establecida es la condición para el regreso de la subjetividad política en acto: contra un violador, por un asesinato, un incendio, contra malos servicios, un corte de luz, como respuesta ecologista, en denuncia, en hartazgo: en ausencia (Página/12: 21 de diciembre de 2006).

En estas consecuencias del 2001 Casullo veía por un lado, una peligrosa dimensión traída a escena de una sociedad media que reaccionaba atemorizada y espontáneamente encubriendo en la aglutinante significación de “la gente” causas sin ningún perfil político ni ideológico delineado pero que en realidad podía sintetizar en formas culturales de derechas cuando frente al inconformismo aparecían variables represoras y un *sentido común justiciero-mediático*. Y por otro lado, destacaba que, después del 2001, grandes contingentes reaparecieron socialmente, sindicalmente, y desde infinidad de márgenes, con un reposicionamiento de viejos motivos: lo nacional, lo popular, la cultura de la propia identidad y del trabajo:

El reclamo, a veces desmesurado, por un Estado de alta sensibilidad social que reponga racionalidad donde el puro mercado había intentado asesinar a la nación como valor fundante de sentido comunitario. En esa ambigüedad propia de los mundos de masas del tardocapitalismo, en esta ambivalencia del *que se vayan todos*, coagula y flota un tiempo de muy difícil interpretación, pero que diáfananamente pone en evidencia el conflicto, la necesidad de confrontación democrática, las visibles diferencias de proyectos políticos y económicos, las izquierdas y derechas de un viejo-nuevo relato argentino (Página/12: 21 de diciembre de 2006).

Los interrogantes antes planteados contemplan tanto a una cultura de izquierda que planteó ciertas lecturas subsumidas con la revolución como un relato ininterrumpido que forjaba la subjetividad como a la actual cultura neoliberal entendida como exclusora de ciertas subjetividades desde la lógica de un discurso de lo *idéntico a sí mismo* y “para todos”. Son relatos que conforman al individuo liberal¹¹² y que para Casullo borran la memoria y exigen la tarea de reposicionar y repensar políticamente el cuerpo en comunidad, en lo destemplado que dejó la modernidad:

¹¹² Casullo utiliza también el relato de la Odisea como lo pensaron desde Frankfurt para reinterpretar el mito y la constitución de una subjetividad individualista: “En esa criatura de Homero que según muchas hipótesis historiográficas

Un ensayar filosófico sobre la ruinoso crónica moderna y el desarmado de sus letales hablas políticas, a partir de la evidencia y las pruebas de una autodestrucción histórica contemporánea plagada de guerras, de exterminios, campos de concentración y genocidios, referencias mayores que llevan a la composición de un nuevo pensar sobre el imposible *ser común*, comunitario. Un pensar desde ese mismo cuerpo deshecho, domesticado, aniquilado, otorgante, sobreviviente, flagelado en la piel de su memoria. Una reontologización del existir —particular, colectivo— desde la vida inerme y decisiva de ese cuerpo de la posesión/desposesión de la vida, para una lectura desarticuladora de los contenidos y saberes que contaron la crónica del hombre moderno omitiendo las reales señas de esa historia y de sus representaciones madres (Confinés N° 16: 19).

El mundo como derecha

Hacia finales de 2007, bajo la pregunta “¿Nace una nueva derecha?” de un dossier de la Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Casullo vuelve a acompañar la reflexión desde la constitución subjetiva en el cuerpo social, con términos que cada vez retienen menos significados y que la arman en su espíritu:

Decir derecha es un estado del mundo hoy (...) La derecha, como inmensa campana cultural de un tiempo, desde sus neo-mitologías ciudadanas es hoy *dueña pletórica del sentido común de una época* para decirle, a los restos de las pequeñas, medianas o azoradas izquierdas, cuáles son sus lugares permitidos, sus programáticas máximas aceptadas, sus dosis de sensibilidad humana oportuna de aportar frente a ciertos problemas (Revista de ciencias sociales N° 68: 20).

El mundo como derecha asume que todo es dialogable (*democráticamente* dialogable)¹¹³ cuando lo trascendente a discutir quedó fuera de discusión y los mundos simbólicos son administrados por lo mediático con lógicas de cancelación y condenación. Aquel lenguaje de cámaras y videolectos nos recuerda a la construcción (también *espectacular*) de las redes sociales. De algún modo, la nueva

habría carecido aún de interioridad autonomizada (esta era solo objeto de los dioses) Adorno descifra paradójicamente el punto de inteligibilidad de la feroz autoconciencia como tal. Es decir, el relato por excelencia del sujeto de la razón civilizatoria, el que se inscribe en una historia y al hacerlo, para bien o para mal, la reabre sin pausas. La historia de Ulises se abre en este caso con una representación donde *psyché*, *thymos*, *nóos*, o más tarde alma platónica, será lo sustancial de una crónica humana antimítica, hecha desde la propia subjetividad mítica y mitificadora del hombre” (Confinés N° 16: 18).

¹¹³ En el artículo *Una nueva historia vieja* Casullo citaba a Alain Badiou (“*El vínculo orgánico entre propiedad privada de los medios de producción, es decir desigualdad estructural y radical, y ‘democracia’, ya no es un tema de polémica socializante, sino la regla del consenso*”) para explicar la idea de lo dialogable y de consenso como parte de brutales olvidos de la derecha en las formas actuales de la política: “Olvido de palabras que solían nombrar críticamente la realidad del mundo, suplantadas por otras palabras raticidas. Ejemplo, el vocablo *consenso*, al parecer naïf, pero que hoy sirve para nombrar una suerte falaz de *mundo-todos-de-acuerdo*, pero mundo al que sin embargo le faltan todos los que no están invitados en esa mesa. Y donde tampoco sobreviven los temas *desaparecidos*, que ni siquiera parecen estar en la memoria de las cosas” (Página/12, 20 de abril de 2008).

retórica democrática (hija de un *paternalismo autoritario liberal*) es pensada como parte del proceso de desestructuración socio-cultural, como gramática sacrílega que se apropia de memorias pero las vacía de contenidos y las reduce a espectáculos especialmente armados, extranjerizando lo político, relegándolo a una autonomía que lo separa de su memoria cultural, de los mundo simbólicos que producen alguna resistencia¹¹⁴.

En ese sentido, Forster recuerda en su semblanza que en “La modernización conservadora y el pensamiento intelectual”, Casullo precisó el carácter de nueva derecha que se expresaba con lenguajes que parecían provenir de otra época y del campo progresista así como las tramas simbólicas y memorias provenientes de lo antiburgués:

va desentrañando la madeja de una derecha que, si bien sigue siendo portadora del nombre y de los objetivos de su antecesora, es lo suficientemente creativa y sutil como para darle a su práctica, a sus intervenciones y a su lenguaje un carácter adaptado a los tiempos signados por la estetización de todas las cosas, por la culturalización de la política y por la necesidad de dar cuenta de los nuevos moralismos políticamente correctos (Forster, 2013: 153).

Lo que Casullo denominaba como la “culturización de la política”, y que Forster subraya en la idea de litigar por el relato como eje de la disputa política de nuestro tiempo, consistía justamente en un fenómeno que le ponía nuevas explicaciones a las cosas en un proceso de adueñamiento de la opinión pública y que desplaza las antiguas denominaciones que vacían los lenguajes afectando la relación entre política y transformación social¹¹⁵. A eso se refería con *revolución conservadora*, a “llevar

¹¹⁴ Forster apuntaba, en este mismo sentido, la idea de *destitución* con la que Casullo aboradaba la cuestión: “Cuando todos los dispositivos de los grandes medios de comunicación se pusieron, una vez más, al servicio de la lógica *destituyente* (palabra que, por otra parte, se la debemos a su pluma ingeniosa y sutil cuando surgió, de modo imprevisto, el colectivo de intelectuales que le diera forma a la experiencia de Carta Abierta); y lo hace destacando, entre otras cosas, la *política* que se construye en el *más allá de la política*, la sofisticada elaboración de un universo de sentido capaz de incidir sobre la escena de lo real como si, aquello que es discurso y construcción, manipulación y montaje, no fuera otra cosa que la expresión inmediata, *objetiva* y *verídica*, de esa misma realidad apropiada por la potencia representacional de la nueva lengua totalitaria de la época que, eso sí, se ofrece a sí misma como la quintaesencia de la democracia y de la más plena libertad” (Forster, 2013: 186).

¹¹⁵ Forster trae a esta discusión, en el marco de un neoliberalismo vernáculo que nacía con posterioridad a los tiempos de Reagan y Thatcher, a Daniel Bell, como ejemplo de aquellos intelectuales, que en su crítica del modernismo estético, revelaba el espíritu de esa nueva derecha que se fue conformando alrededor de la crisis del Estado de Bienestar a mediados de los años 70 y que apuntaba también a la conformación de otra subjetividad: “Bell llegó a descalificar los lenguajes culturales de las vanguardias como promotores de los “excesos de la democracia”, como habilitadores de una subversión del orden, las jerarquías, la verdad y los valores morales. Para los neoconservadores no se trataba de cuestionar el orden económico sino de revisar el sistema de derechos y las formas de subjetividad emanados de una cultura permisiva que desencadenaría, en los míticos sesenta, una profunda y dislocadora anomia social. El esfuerzo, mirado siempre desde la “sensibilidad” estadounidense, debería estar puesto, eso pensaba Bell, en la reconstrucción del mundo de valores religiosos

al mundo, a la democracia, a las interpretaciones, a los actores, a las demandas, a los progresismos, a las izquierdas en crisis, a los expertos e intelectuales, al Estado y a las prospectivas, hacia una derecha cultural estratégica —ideológica, simbolizadora, represenracional, narracional— para una nueva edad política civilizatoria. Una contienda cultural” (Confinés N° 22: 13).

Y en *Empecemos a discutir la derecha*¹¹⁶, un artículo de 2008 planteaba, en ese sentido, a lo mediático como el gran operador de la derecha, su *espíritu de época* encarnado:

como contrapunto a la anarquía contracultural y al exceso de demandas emanado de la democratización de la sociedad” (Forster, 2013: 194).

En la misma línea Forster, con inspiración casulliana, reconstruye el retrato de Alain de Benoist en una artículo para el portal *La Tecla Ñ*: “Recuerdo que muchos años atrás, en la segunda mitad de la década de 1980, Nicolás Casullo me habló de la “nueva” derecha francesa, una derecha sofisticada que medraba de la crisis de una modernidad liberal agotada y que intentaba darle más coherencia y complejidad a una derecha nacionalista que seguía oliendo a naftalina. Era una derecha que no se ofendía cuando le recordaban sus herencias intelectuales y políticas, cuando la referenciaban en la acción francesa y en Charles Mourras, pero que también se sentía plenamente a gusto en la estela dejada por una cierta interpretación de Nietzsche y que supo leer con sagacidad a las corrientes críticas de la ilustración y del marxismo. Una derecha que atravesó los años sesenta y que entendió algunas cosas sin las cuales le resultaría imposible aspirar al poder. Uno de los intelectuales que desplegó una escritura atravesada por esas herencias y esa complejidad narrativa fue Alain de Benoist. De él me habló largamente Casullo y lo hizo para señalar su peligrosidad que se afincaba, según él, en su refinamiento intelectual y en el poder seductor de algunas de sus ideas, poder que nacía de su fervorosa e inteligente crítica de un capitalismo agotado y de una democracia despellejada e incapaz de despertar ninguna pasión en el pueblo francés y en ningún pueblo con memoria de un pasado cargado de intensidad. Mientras Nicolás me leía sus reflexiones sobre la extrema derecha contemporánea a mí me volvían imágenes de otras lecturas que me trasladaban a los debates filosóficos y políticos del mundo intelectual de la Europa central de entreguerras, ese ámbito donde las corrientes neorrománticas se desplegaron tanto hacia la derecha como hacia la izquierda. De Benoist ha sido y sigue siendo un cabal heredero de esas polémicas antiilustradas y antiburguesas que afiebraron las mentes brillantes de quienes vivieron en una época grávida de experimentaciones revolucionarias y reaccionarias. Un cóctel extraordinario con el que muchos se emborracharon. En la fluidez de lecturas diversas que acompañan las horas de la cuarentena me encontré, otra vez y cuando ya lo había olvidado, con Alain de Benoist. No con aquel de los años 70 y 80 leído atentamente por Casullo, sino con el que todavía sigue escribiendo desde su lugar en esa derecha antiliberal que odia, con la misma pasión, al viejo socialismo como al liberalismo desvaído de Macron. Y lo hallé siguiendo ociosamente algunas lecturas de una revista online llamada *Nomos* —con resonancias que me llevaban directamente a Carl Schmitt y a ese mundo cultural de las derechas nacionalistas que siempre encontraron un lugar en cierto peronismo y que abrevaron de las aguas filosóficas neorrománticas y existencialistas—; y ahí estaba un texto que venía a responder algunas preguntas que alguien le formuló al intelectual francés que, en los perturbadores años 1980 en los que tantas certezas se derrumbaron mientras se expandía la ola neoliberal, había interesado a Nicolás Casullo” (<https://lateclanerevista.com/alain-de-benoist-o-el-retorno-de-los-dioses-dormidos-de-la-nueva-derecha-francesa-capitulo-ochopor-ricardo-forster/>).

¹¹⁶ En este artículo, que fue uno de los últimos que publicó en su vida, Casullo retomaba el planteo del francés Pierre Dommergues en relación a la *revolución conservadora* como permanente constitución de un *nuevo sentido común*: “Los neoconservadores se proponen una revolución cultural que destrone el actual régimen de partidos y deje atrás a los referentes sociales de la izquierda democrática. La lucha se dará en el campo cultural y de massmedia para un tiempo de reordenamiento de mercado donde desaparezcan las variables de izquierda y derecha como paradigmas de orientación social, en pos de limitar a las demandas democráticas y a los Estados de corte social. Se ofrece, como sustitución, un liberal conservadurismo y un liberal modernismo, que más allá de sus divergencias coincidan en la voluntad de imponer una nueva repartición de la riqueza, disciplinar a la mano de obra, descalificar toda política que se resista a este disciplinamiento y establecer una nueva forma de consenso. Es una amplia operación de reestructuración cultural de

Derecha como Sociedad Cultural que nos cuenta el itinerario de los procesos. Que coloca los referentes y las figuras, y decide cómo encuadrar lo que se tiene que ver y lo que no se tiene que ver. La derecha, desde esta operatividad cultural, es la disolución de lugares y memorias. Es un relato estrábico, como política despolitizadora a golpes de primeros planos y títulos sobreimpresos (Página/12: 27 de mayo de 2008) ¹¹⁷.

Esa disputa cultural entrañaba una sensibilidad que, desde esta perspectiva, se asocia perfectamente con los discursos y las prácticas de los gobiernos que aún llegados al poder desde una cierta tradición progresista tendieron a apropiarse de las retóricas conservadoras, que a su vez reservaban, escondían o deshistorizaban a partir de lo *corrección política progresista* algunas palabras del tejido cotidiano, en el marco del vaciamiento de la democracia y de la *volatilización de la vida cotidiana* que señalaba Casullo y que Forster había caracterizado como una *pérdida de intensidad y de sentido* en las acciones y discursos:

Palabras blandas que flotan livianamente en una atmósfera que no suele tolerar las interrupciones amenazadoras de las tormentas; palabras que tranquilizan las conciencias despreocupadas de ciudadanos que se quieren mostrar preocupados por lo que sucede a su alrededor. Palabras que cubren el cinismo del poder y que ocultan la intensidad inaudita de la desigualdad en todos sus posibles alcances y sentidos. Como si nuestro lenguaje interpusiera entre nosotros y el mundo una pátina que nos hace ver difusamente por un lado una realidad horrible y, por el otro, nos devuelve la imagen transparente de nuestras buenas intenciones. Es a la máquina de la industria cultural a través de los grandes medios de comunicación, sostiene Casullo, a la que le corresponde *interiorizar y naturalizar* algunas de esas palabras que definen el sentido común reinante (Forster, 2013: 217).

El *nuevo sentido común* se configura para Casullo con una serie de resemantizaciones que valen como ejemplo y atañen a los aspectos principales de la constitución de la subjetividad (la historia, la pobreza, el hambre, lo policial, el Estado, la política, la libertad, lo sindical, lo popular, los desocupados) hasta llegar a lo comunitario y lo nacional:

governabilidad para correr a la sociedad en su conjunto hacia la derecha, a través de un Partido del Orden Democrático. Es una nueva sociedad de la información para un nuevo tiempo moral (Página/12: 27 de mayo de 2008).

¹¹⁷ Apenas unas semanas antes de este artículo se publica también en Página/12 un texto titulado “La carta robada” en el que Casullo reversiona el famoso cuento de Edgar Allan Poe en clave política para pensar en el conflicto del campo con el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner. Un conflicto que entiende fogueado por una política mediática desorientadora para *esconder la carta*, es decir, para esconder lo que en realidad estaba en juego en la política nacional y seguir despolitizando la política, la memoria, las secuencias, el pasado próximo del país: “En definitiva: la carta tachada, bastante invisible hoy sobre el estante nos puede permitir pensar qué relación entre política, Estado y destino comunitario. Muy pocos señalan este lugar de las políticas, hoy en disputa. Ese lugar de lo político como conflicto pleno, actuante ahora y escamoteado de la vista por el grueso de los mundos partidarios, y sobre todo por periodistas y comunicadores. No obstante que los trazos de la carta, perdón, de nuestra historia, son bien cercanos. Siguen intactos en esa repisa que no se mira” (Página/12: 13 de julio 2008).

La historia: será siempre, por sobre todo, el hallazgo individual. El caso. Los antípodas de las masas como historia. La pobreza: una latente amenaza delictiva, un paisaje de miseria inalterable como tipología geográfica de “lo malo” en la ciudad. La cultura ajena al espectador. El hambre: algo que ya no tendría ideología ni biografía social, un ícono suelto en la vidriera para cualquier retórica del espinel político. Lo policial: lo que debería incorporarse idealmente, como ortopedia, al núcleo familiar protegido. Un policía al lado mío. El Estado regulador, interventor, recaudador: un espacio ineficiente (ilegitimado), que *gasta mi dinero* y corrupto (por político). La política: un descrédito en manos de zánganos que podría existir como no existir para lo que hace falta. La nota policial: en tanto amedrentación y reclamo de seguridad, pasa a ser el verdadero estado social de la vieja política a cancelar. Lo que escapa a la *Ley y concordia* del mercado. Lo comunitario: una utopía solitaria entre yo, el negocio y *mi bolsillo* (tenga 100 pesos o mil hectáreas adentro). Lo nacional: un espacio a-histórico, siempre al borde del caos que sólo victimiza. Con habitantes nunca representados por nadie, solo por el foco de la cámara, y donde la única noticia es que la política ya ha fallado, siempre, antes de empezar. La nueva comunidad pos-solidaria es ahora una sociedad en tanto arquitectura de servicios que *me debe servir* con la eficiencia modélica de lo privado selecto. Ya no soy parte de la memoria de lo público, de los hospitales sociales y universidades políticas hoy en crisis, sino que me travestí en un cliente exigente del otro lado del mostrador (Página/12: 27 de mayo de 2008).

Este modo de lo comunitario donde conceptos como “la gente” implicarían un *yo* sublimado, absuelto en tanto construcción narrativa o una unidad personal *auténtica*, que representa un “muchos” en tanto estos muchos no se constituyan en otro tipo de *yo* (como sujeto político identificado), urde las distancias y la lucha cultural contra ese *otro* popular, gremial o piquetero. Lo que Casullo pensaba como el *universo de la negatividad política* y que merecía una contienda que remite a la *pura política actuando culturalmente*, en estado de constante actualización de sus *concepciones de masas, hacia las masas y con las masas*. Quebrar constantemente disposiciones interpretativas dominantes y querellar un orden de los imaginarios en cada coyuntura eran las consignas que asestaba para pensar la lucha cultural en el país y en América Latina:

En la Argentina de estos días se evidencia que el debate por los significados es una lucha comunicacional de masas donde se juega suerte y destino de cada política. Algo similar sucede en América latina. La época democrático popular y todas las izquierdas necesitan un nuevo ensayismo de análisis y de masas cotidiano, que amalgame herencia de sociólogos, de periodistas, de nietos de Jauretche, de intelectuales y cuadros políticos que digan y disputen palmo a palmo conciencias ciudadanas demasiado golpeadas y desorientadas en la última década. Desenredar a las palabras del astuto pastiche mediático de cada jornada. Tratar de llevarlas a un sitio donde les dé de vuelta el aire y las refresque (Página/12: 21 de junio de 2008).

Capítulo 6. Peronismo y populismo

Furia del mito

Casullo ensaya un texto sobre la crítica histórica de los años sesenta y setenta en el que también piensa esos años y las tradiciones que abrevaron, desde la idea del reordenamiento del mundo y el presunto “fin del mundo”. Una zona que se inscribió en la política de esas décadas caracterizadas desde esta perspectiva en cuanto al conflicto entre palabra y mundo, el lenguaje y la estructura de lo real, como problemáticas del decir y el “ser dicho”:

Camino deconstructivo de una conciencia teórica radiante de la razón universal, que se fundió estética, científica, culturalmente con los subsuelos políticos de aquella experimentación de las izquierdas violentadora de una historia nacional: de una crónica a la que se entendió enajenada en sus textos propios y ajenos, mitificados y demitificados, donde no conseguíamos enunciarla porque *éramos enunciados*. Proceso por lo tanto a la vez fundamentado y cegado por tales luces, en ruptura y en obediencia con respecto a los síntomas hereditarios de un cuerpo social, orquestándose desde las nuevas verdades reflexivas y las turbulencias de ponerlas en extrema discusión política con la fragua del *pasado que habla*: con pretensiones humanizadoras y a la vez armado para la violencia y la muerte. Con respecto a esa crónica de actores concretos, los 60 y 70 resultan hoy paisaje de ruinas mudas en la construcción de las actuales retóricas (Confines N° 4: 9)¹¹⁸.

Citando a Marx Casullo se apoya nuevamente en la noción de que “las generaciones muertas oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos”, y esto espectraliza aún más ese pasado para la comprensión de lo que se es en la actualidad, “cuando la historia no es un exceso de citas que la convocan sino la absoluta precariedad de las narraciones que la asumen”. La *historia tapiada* o el *botín historiográfico que deja de traer a presente el pretérito* son ideas que Casullo emplea para traspasar el vocabulario político de una época en función de situarse en su fondo, en el debate cultural de una época. Como pensó con Benjamin en cuanto a lo que son sus ruinas, sus mitos y sus espectros. En ese fondo es donde encuentra el déficit intelectual y político de lo que consideró un progresismo incapaz

¹¹⁸ En otro artículo, de 2006, bajo el apartado “La gimnasia de sepultar un tiempo” señala en el mismo sentido que en la primera mitad de los ’70 no primaron dispositivos mediadores que pudieran dominar simbólicamente o definir un “todo” argentino y en parte por ello aquel tiempo quedó relegado a ser apenas *fantasmáticamente* aludido: “La actualización discursiva de la veracidad que expuso aquella historia remite hoy a todos los fantasmas del lenguaje que portamos. Es que no hay nada más drástico, inclemente, a veces intolerable, que aquello que impide instrumentar las ideologías conciliadoras, que quiebra el mito o baba del diablo de la supuesta unanimidad de intereses sociales”. (Página/12: 22 de enero de 2006).

de sentirse *en el exilio de las palabras imperantes*. Es decir, en la imposibilidad de situarse fuera de lo dominante. Por lo que plantea que el *no relato* explícito de esa época es el gran relato que se logró por diversos itinerarios y lenguajes y, en esos términos, o desde esos criterios discursivos es que analizará al alfonsinismo sobre todo en cuanto a su política de la memoria a la que entendía como acrítica y depredadora de los sentidos acumulados. La *reposición* alfonsinista del pasado obnubila, para Casullo, la historia precedente a la que le quita *crédito explicativo*, en el que también actúa el mito:

Le restó, en la operatoria del lenguaje democrático, todo crédito explicativo a los años 60 y 70, desplazándolos de una inteligibilidad política y social para situarlos (desde un logos que se pretendió *laico* y proyectado solo hacia adelante) en el territorio de una teodicea del mal que, para su no retorno, simulaba exigir ser vivido como indecible. Ser olvido carente de preguntas. Se trataba de un atrás irracional, sobrecargado de mito y mitificación. Un largo período velado, pero a la vez ambiguamente repuesto por la propia empresa alfonsinista democratizadora a partir de su horma caudillesca, de su liderazgo por encima de la propia escena política presente, de su fondo providencialista que necesitaba acumular los elementos imprescindibles para un *tercer momento*, de la patria. Proyecto que en realidad remitió —ahora desde un contrato democrático institucional indeleble— a las formas más intransferibles, mágicas y *utópicas*, con que el país gestó sus períodos trascendentes siempre por detrás de la formalidades: es decir, un ismo encontrado en un hombre que irrumpe desde su secreto antes inaudible (Confines N° 4: 19).

La palabra del alfonsinismo tendía, en su concepción, una manera expresa de sofocar el relato de esa historia política y existencial de los 60 y 70 y la crítica real de sus secuencias. Una suerte de *grado cero* que maridaba perfectamente con la autocomprensión de ese presente noventista latinoamericano de “Fin de la historia” que habilitaba nuevos discursos intervinientes. La gravitación de esa conformación discursiva generó en el arco intelectual, desde la perspectiva casulliana, un “texto cultural” no puesto en cuestión que funciona como interrupción en la narración de la época:

Lo que subyace en el paréntesis narrativo de esta política de la memoria, es el diálogo interrumpido con una cuantiosa derrota de los procederes, concepciones y planteos de las políticas de la izquierda en ese entonces. La derrota como palabra profundamente callada y subsumida en el desaparecido, prolongaría así su figura como *sujeto político* de un presente, aunque ahora —desde una vieja lógica de izquierda— sin los sustentos ni los respaldos sociales ni las interpretaciones procedentes que capaciten para una crítica a la historia. La emergencia de esta noción ocluida, derrota política sin atenuantes, permite reponer reflexiva, teórica, narrativamente, a más de veinte años de su acontecimiento, la posibilidad de pensar la historia real. La posibilidad de superar la versión politizada del desaparecido como fantasma, interpretación de las cosas que nos seguiría espectralmente diciendo: él es todavía la izquierda, hoy, pero ahora por incontada (Confines N° 4: 25).

En el mismo sentido entendió la política del Frepaso previa a su victoria electoral en 1999 en la que observaba un neolenguaje progresista que a partir de ideas como la del “voto útil” arrasaba con una lectura social de ideas, identidades y memorias y licuaba sus tramas. También con Benjamin pensó en “La nueva espiritualidad virtual” esta forma de la *ocultación reflexiva*, lo mítico moderno actuando como *regreso de lo siempre aciago en términos de comprensión*. La figura del progresista es opuesta a la del revolucionario por el filósofo alemán y Casullo lleva la caracterización al terreno de una relación entre conocimiento y política en la que examina el *desinvolucramiento historicistamente de lo histórico*¹¹⁹. Las significaciones del asombro filosófico son reemplazadas por las del asombro “progresista”, que lejos del pensar inicia una experiencia de conocimiento *idiota y catastrófica* en la que se busca confirmar o constatar antes que interrogar cómo sucedieron las cosas. Un modo del conocer que no se restringe al ámbito de la política partidaria sino que explica un gesto de lo intelectual:

Teniendo en cuenta esta crónica de querellas, la figura del progresista podría decirse que designa a todo el campo moderno intelectual de la disconformidad, como primer desafío de una crítica —en este caso hacia su propia comarca de pertenencia— para desmontarla. Desafío de desmitificar las visiones, técnicas, metafísicas y modalidades que construyen y sustentan, vía mercado productor de cultura y sujetos culturales, las *exitosas espiritualidades de avanzada* en cada presente (Confines N° 4: 25).

Aquella desmitificación, como vimos, contuvo para Casullo el modo para que la memoria *se realice* y eso se puede traducir como otro modo de conocimiento que intenta resistir a las lógicas informativas y dominantes que buscaron otro tratamiento de la memoria en la subsistencia de la comunidad:

Intereses, concepciones y lógicas que buscan que la memoria de la muerte no suspenda la historia preguntándole indefinida e inoportunamente por la real inteligibilidad del futuro, indagándola una y otra vez por cuál es el sentido de lo histórico ahora. Intereses y concepciones *democráticas* que pretenden en cambio promocionar y publicitar una memoria que se adecue, que se adapte, que se conforme a respuestas finales, a mausoleos clausurantes. Postulación de una memoria que eluda preguntarse si más allá de la condena a los culpables, la comunidad nacional —el cuerpo histórico de esa comunión de suelo, gente, ideas, valores, convivencia colectiva— subsiste todavía como sentido político, de bien común”. (Confines N° 9/10: 17).

¹¹⁹ Nuevamente, la idea de un puro presente eternizado ingresa para explicar esta *jibarización del pasado* (que podemos encontrar en el apartado “La comunidad de la muerte” de *Pensar entre épocas*), es decir, en reducir su cuantía, por parte de una *interpretación progresista desde la comunidad del miedo* que, desde su perspectiva, parecía hacerse cargo lingüística, teórica y culturalmente de lo que se extirpó.

En estos intereses encontró, como vimos, un inexorable pasaje de la izquierda cultural a la derecha neoliberal en la medida en que la desagregación de lo mítico popular no encontraba aquella conciencia política relatora de los sesenta y setenta y que suscitó muchos interrogantes para su pensamiento de comienzos del siglo XXI: ¿cómo hacer legible el significado del fin de lo mítico? ¿Cómo enunciar el desenlace desde la razón política y sus reposiciones? ¿Cómo pensar lo que queda de la política de las mayorías en la *postmitología* moderna? ¿Cómo pensar una política popular por encima de los tópicos de un determinado sistema de partidos? Preguntas por el enunciado, por lo sucedido con el mito, pero también por la legibilidad: ¿cómo releer al presente peronismo, cómo pensar lo que acontece en su nombre? Y un ensayo de respuesta que incluye lo comunitario como modo de inserción en lo mítico:

El mito originario de la comunidad en el peronismo reunió, en su gesta de plaza, violentación de las circunstancias políticas dominantes. Idea de un inédito bien común social. Con los años esta fuga metafórica o utópica peronista de toda política instituida, hacia un día de octubre, fue lo siempre inenunciable del peronismo que, para comenzar a ser, necesitó salir a la calle. Necesitó *despolitizarse*, contraindicarse, para politizar el plexo de su historia en lo nacional. Se llevó una política en ciernes a la intemperie, hacia otro paraje: a una dimensión de lo popular, culturalmente no pactada ni por las derechas ni por las izquierdas. Fue hacia un modelo *movimientista*, donde atesoró una infrecuente capacidad de sobrevivencia. Pero a la vez una letal y defraudante admisión ideológica de izquierdas a derechas, donde de manera deplorable *nada le fue ajeno* (...) irrepresentabilidad representada sería aquello tantas veces nombrado como *movimiento histórico*, y que en realidad funcionó las más de las veces como movimiento popular en la historia (Confines N° 13: 23).

En un apartado de “Peronismo y transfiguración” (un artículo de diciembre de 2003) denominado *Furia del mito* piensa Casullo en “La comunidad de la plaza del 45” como convocante de la experiencia de lo vivo y lo muerto, subyaciendo a sus textos políticos que impondrían otro tiempo social y de justicia y que tuvo como uno de sus indeseados efectos también la convocatoria de la reacción antiperonista desde 1955 en adelante y en la que se trabó también otra forma de actuar del mito:

Desde estas antípodas, el peronismo fue el mito puro. Lo que con capacidad desgarradora, mítica, para bien y para mal, se potenció siempre para dificultar las razones políticas imperantes y politizar lo que se sintió no representado (proscriptos, generaciones, puebladas, guerrillas). O donde encontraron falaz amparo grupos económicos dominantes, poderes financieros, mafias policiales. De ahí la eterna frustración, el perpetuo duelo cuando las razones interpretativas pretendieron, con absoluta lógica, las explicaciones precisas y objetivas del ser político del

peronismo por derecha y por izquierda. Razones que resultaban imprescindibles para que el propio mito no se trague todo de manera regresiva, catastrófica, ciega, en definitiva reaccionaria y desde la pura irracionalidad agonística, como sucedió entre 1973 y 1976 entre sus distintos actores intestinos. O como, con otras formas, el mito también sirvió a la inmensa derrota de lo propio con el *triumfal menemismo*: algo similar al derrotero de demencia y contrafuerzas desintegradoras, míticas, que describió Eurípides en aquella Tebas de las trágicas Bacantes¹²⁰ (Confines N° 13: 23).

Casullo entendió que esto último significaba que lo mítico también conspiró duramente contra el peronismo y el país, en tanto sus significados y consecuencias muchas veces estuvieron por encima de la figura de una conciencia política que pudiera contenerlo. El mito peronista como matriz política fue consecuencia de una dramaticidad productora que actuó tratando de instrumentar no razones políticas, sino *la furiosa permisibilidad de lo mítico finalmente irrepresentable*. Algo que en los años setenta se verificó curiosamente desde una desmitologización de la epopeya peronista originaria, con una revolución fracasada y posteriormente *irreconocida* pero que, a la vez, desde su perspectiva, era lo que podía reposicionar el debate político del peronismo en la historia, constituyendo una escena donde reverberaban los ecos de la diversificada fundación literaria y cultural nacional argentina y en la que ve el ensayo del país que vendría, como había ocurrido anteriormente:

Sarmiento en el *Facundo* parte también de la revolución atrás: de una revolución frustrada, traicionada, la de mayo. De eso fatídico ocurrido y mostrable en sus minas que sin embargo abre un espacio imaginario, crítico, hasta ahí indecible. Telón de fondo inacabado que habilita en Sarmiento un ensayo de país, postulador de una segunda representación de la historia ante una primera versión caída y errática (Confines N° 13: 27).

Pero si los setenta podrían operar como apertura resemantizante de la pregunta por el peronismo, Casullo no dejaba de pensar que la enunciación sobre esos años también atesoraba algo que desbordaba al peronismo, algo que incluía a los otros actores que habían participado de esa idea de revolución sin ser peronistas. Es decir que para él, se trataba más bien de una idea generacional y, por esto mismo, los setenta funcionaban como un núcleo de mitologización y crítica histórica para releer y actuar sobre las políticas de la memoria.

¹²⁰ En cuanto a aquellas *explicaciones del ser político del peronismo* ya en 1981 Casullo advertía, dentro de la cuestión intelectual, que algo distinto a los puntos cardinales ideológicos podía ser concebido: “En todo caso debemos comprender la necesidad de concebir, como intelectuales y parte del pueblo, algo diferente a eso que comprobamos *a derecha y a izquierda* hoy: un horizonte todavía sin nombre, (con palabras que ya no lo nombran) y del lado de lo que puedan conquistar las mayorías argentinas. Con sus mostradas y nuevas capacidades” (Controversia N° 14: 7).

La idea de *generación*, la misma que pensó con Marx unos años antes (y podríamos decir, desde siempre¹²¹) refiere no solo a la posibilidad de ampliar la mitificación o revisarla sino también a lo *autobiográfico nacional*, desde el pasado que persiste, desde la crítica a la subjetividad, del yo político a contrapelo:

Un yo del que se podría decir, como lo hace el escritor italiano Claudio Magris con respecto a aquel yo de la novelística moderna: “se encuentra en la extrema frontera donde corre el riesgo de ser borrado como una huella sobre la arena, de convertirse en nada y sin embargo allí todavía existe y resiste, casi anónimo, pero con sus pasiones y sus valores”. Nuevo fondo que también tiene sus napas, sus subsuelos, sus tras-escenas y claroscuros necesitados de acceder a intención crítica en un marco de época global que jaquea precisamente las identidades históricas. Este telón de fondo histórico, de fondo remitente, podría representar un asumir *la dimensión trágica de nuestra historia* en el sentido más pleno y penetrante de tal noción. Una visión trágica que exige siempre otro ensayo de país, otras escrituras sobre las escrituras, otra crítica que reproponga la indisposición de la política a su propia muerte (Confines N° 13: 28).

La visión trágica es tan importante en este pensamiento como la propia idea de construir un ensayo con ella. Y el peronismo como pregunta es el *pretexto* para esa construcción. A partir de un planteo histórico discursivo el intento es por trabajar entre las tensiones que se presentan entre la memoria nacional y el cinismo político posmoderno que la suspende, con la inscripción de nuevas identidades sociales y culturales en juego en el armado de *lo común*:

Fondo histórico trágico en síntesis, en tanto espacio comunitario enfrentado a la naturaleza impiadosa de una racionalidad económica y a las formas de conocimiento dominante que destinan. Trágico en tanto admita aunar mito y crítica al mito, sin renunciar a la historia. Un tiempo postpolítico donde ensayar la reanudación de la política como forma de la conciencia social después de la obsolescencia de la revolución obrera y en espacios de una historia por ahora indiscernible, contra un mercado erradicador de toda idea de comunidad, justicia y decisiones soberanas. Postpolítica necesitada de citar al pasado para que las nuevas sensibilidades sociales carnalicen en una historia y se desprendan de la homogeneización globalizadora. Tiempo que permita remover la política popular desde otros lenguajes, señas, palabras y marcos de

¹²¹ En este punto, y a modo de ejemplo, resulta ocurrente citar un escrito de Casullo de octubre 1986, “Una filiación en las penumbras” en el que relata cómo regresa a él (y a otros de su generación) Leopoldo Marechal como posible conciencia, a construir; cómo experiencia de las hermenéuticas a rescatar: “Sustraer las obras de esas erráticas penumbras donde las marginalidades se dan cita y donde por lo tanto el arte es una vigorosa voz fracasada, para llevarlas al prolijo escenario de lo fundante. Pienso entonces que ese Marechal que recorre nuestra historia generacional-cultural como cuerpos y escrituras atravesadas, no estaba predestinado a ser tragado por nosotros mismos, ni convertido en sistema ideático. En todo caso, si hoy nos reencontramos con él, pero ya no sólo con él sino con nosotros en la encrucijada, necesitaríamos recuperar la conciencia de la crítica para desclausurarlo, para desestructurarlo, para desempobrecerlo y desaplanarlo. Creo que en Marechal hay una filiación en penumbras que todavía no hemos situado y pasa por la literatura y los itinerarios de su ciudad utópica y miserable, andanzas erráticas que deben sentirse morir de desencanto político frente a tanta trascendencia de capilla” (Crisis N° 47: 45).

inteligibilidad. Desde otras imágenes teóricas. Tarea para un país quebrado. El desafío es político, entendiendo esta idea en tanto construcción política y filosófica. Representa el pasaje desde lo que fue un orden histórico simbólico —*Estado obrero* con su contradictorio camino revolucionario entre bases y dirigencias— hacia otra configuración política popular que ensayística, crítica y teóricamente puede plantearse como un peronismo después del peronismo (Confinés N° 13: 29)¹²².

Ahora bien, en el devenir de ese Estado nacional considerado desde la deshistorización que señala Casullo aparecía en los últimos años lo que llamó un *principismo argumentativo* con sus variables de derecha y de izquierda donde toda posición nacionalista era asimilada al aislacionismo o a la *metafísica política superada*. Así explicó que la reivindicación de soberanía fuera (y sea) catalogada como populismo anacrónico o que el socialismo sea entendido solamente a partir de sus derroteros dictatoriales en la medida en que los conceptos perdían fondo político y asumían las formas de la comunicación massmediática, madre de una gramática formalista y esteticista que ficcionaliza la comunidad nacional alternativa:

Es básicamente en otra dimensión, más decisivamente cultural, donde el *fin del Estado* moderno se acelera. Es en aquella perspectiva neurálgica donde tal Estado significa todavía una forma privilegiada de historicidad nacional inscripta: que no cierra su curso, su marca como originario hacedor de una historia colectiva comunitaria y en progresión mítico-política: sitio de la fuente de agua, altar, mercado, ágora, plaza pública, explanada catedralicia, campamento vencedor, cabildo, *casa rosada*. Espacio de fundar diariamente la simbólica mayor de la comunidad, no particularmente acorde hoy con la época de los nuevos dominios culturalmente desterritorializados (Revista Sociedad N° 20/21: 82) ¹²³.

¹²² Esta idea también la encontramos en el último artículo que escribió Casullo para la revista *Lezama*, en junio de 2005, cuando analiza al peronismo en términos de *logos político* recurrente: “Se caminó pensando siempre que se iba, que se hacía la resolución nacional de la historia: hacia un peronismo más allá del peronismo, peronismo después del peronismo. Pero en realidad la cuestión fue reencarnar la primera plaza y el primer caudillo como nupcias que vuelvan todo al grado cero. Como plantea el marxista Ernst Bloch para el cristianismo: el credo siempre escondió el mito de una segunda creación que pusiese término a las limitaciones de la imperante. En nuestro caso, un relato cultural profundo de *segunda creación* del movimiento de masas: tanto desde lo popular argentino, como de un recurrente reflexionar teológico político de elite” (Lezama N° 14: 7).

¹²³ La *historicidad inscripta* del Estado a la que refiere Casullo puede interpretarse también desde una particular forma de la memoria, como vimos anteriormente, que es la del archivo y que Silvia Schwarzböck pone de un modo interesante para considerar: “El Estado produce pensamiento, pero lo produce de manera burocrática. El pensamiento burocrático, básicamente, archiva. Y lo que archiva son informes de investigación con forma de formularios, en los que deben especificarse los objetivos, las hipótesis, la metodología de trabajo y los resultados, sin superar el máximo de páginas para cada ítem, igual que en las investigaciones científicas. Bajo este formato, una institución no puede pensarse a sí misma. Mucho menos el Estado. Por eso el pensamiento que lo toma por objeto, cuando intenta articular el conocimiento archivado por la racionalidad estatal diurna (la administración pública) con el archivado por la nocturna (las fuerzas represivas, los servicios penitenciarios y los servicios secretos), no puede obtener, juntando las dos caras, una totalidad. Que lo alto y lo bajo, lo público y lo secreto, se contradigan, en el caso del Estado, no debe interpretarse como una contradicción” (Schwarzböck, 2015: 116). En el mismo sentido, Casullo recoge una definición de Jean-Paul Sartre de

Esta despolitización del sujeto social y retiro de una extensa modernidad cultural toma carnadura, para Casullo, en los valores de la tradición democrática como el liberalismo y el individualismo que van urdiendo la distancia con lo común:

Hoy fenece a pasos rápidos —en términos de realizar la justicia, de la transformación imprescindible, de ciertas escalas definitorias de igualdad social concreta— una cultura moderna democrática, ciudadana, de particular distanciamiento entre individuo y política. Distanciamiento entre comunidad y bien común, entre bases sociales y ordenamientos institucionales. Entre *política y participación* real de la sociedad (Revista Sociedad N° 20/21: 87).

El mito peronista

Casullo pensó al peronismo como mito del cuerpo *social* (también, y contenido en esa significación, cuerpo racial, cultural, político, proletario y de clase). Se afina a su vez la definición de mito a partir del peronismo. Mito será entonces composición de relatos pero que estarán, desde su perspectiva, siempre puestos *frente al logos filosófico de otra clase*, un mito que narra, se narra y es narrado también por su contrapartida social. Otra argumentación que lo constituye, lo comprueba allí donde el peronismo no termina de totalizar lo social. Por eso dirá Casullo: un mito *potente e impotente*. Alimenta a sus opuestos y alimenta también a la trama intelectual que “acompaña su cuerpo”. Y, por otra parte, para Casullo es un mito que trasciende lo nacional o, al menos, es trascendido por lo internacional (“un sistema cósmico de asteroides argentinos y foráneos”), por discursividades que incluyen revoluciones mundiales de masas es que el propio mito fue resemantizando para nuestro país.

Lo entendió también como una *monografía* a pensar, algo que forzaba salir del mito como condición para hablarlo pero que a la vez escapaba, como si fuese “puro mito” donde la narración sobre sus narraciones no tiene fin e incluye también una escritura ausente:

Las palabras reposan debajo de un manto de silencio, vuelven al callado principio, a ese instante irrecuperable donde el peronismo reaparecía en la vigilia íntima previa al texto. Previa a mis frases, a los renglones, como un fondo de historia para contar toda la historia nacional. Tales palabras después desaparecen, no volvieron. Nunca volvieron. A no ser que uno se tome el trabajo inaudito de buscarlas, desenterradas de las diversas publicaciones, de reunir las en un libro

1968: “Nuestro combate no está motivado por una indignación moral. No condenamos a la clase dirigente y al Estado por crímenes que hubiera podido no cometer, sino al contrario, por crímenes que no podían dejar de cometer” (Confines N° 22: 20).

de texto, imaginarlas que fueron antes hojas mecanografiadas y tuvieron sus borrosos y olvidados días de labranza. Contar del peronismo, hablarlo, masticar sus palabras como una escena irreal donde una comunidad organizada iría a postergar infinitamente su consumación, para convertirse en algo mucho mayor que la tierra prometida de los trabajadores. Ser la forma tremendamente herida y sangrante del país, de su historia. El peronismo, un papel de calcar sobre la silueta de la Argentina para pensar pueblo, lucha, líder, política, finalmente derrota y terror de Estado. El peronismo como las palabras escritas y las palabras en blanco. Palabras ausentes, palabras por venir, palabras que llegaban de un imaginario horizonte que subjetivamente sitiaba a la historia, la atrapaba para las palabras. El peronismo como lo que siempre falta por decir sobre un sueño de extrañas figuras, voces, siluetas que ondulan hacia los vértices de la imagen, historia de héroes y mandingas (2008: 11).

Las alusiones o fórmulas descriptivas del peronismo que estuvieron siempre ahí para Casullo, desde su primera militancia y su acompañamiento en la trama intelectual que las dejaban seguir estando como *extrañas palabras nacionales maternas y paternas* que lo habilitaron a pensar lo mítico, la fábula de la fábula, lo que atenazó y, al mismo tiempo, desentumeció cultura y política en el pensamiento casulliano. En la fuga del concepto adecuado sobre el *acontecimiento político popular* encontró la riqueza de su propia razón, de su propia biografía de escrituras y la idea de buscar una *reinscripción* de la historia, del pasado, de los sentidos, con otra codificación. Así lo mítico se define como *lo que queda a pensar*. Desollar al mito (no en su sentido desarticulador va a aclarar Casullo) para descifrar un ethos sociopolítico. Lucha entre historia y mito que arma la conversación de un tejido lingüístico que remite a los años cuarenta y que adviene poderosamente simbólico hasta la actualidad. Esa conversación es por tanto *arqueológica* y, nuevamente, busca plasmar la *inactualidad* del asunto:

un destiempo explicativo, una palabra que nadie en verdad demanda diría Roland Barthes, un texto que le vuelve a discutir los tiempos a esta “eternidad” de un presente post. Hacer reingresar el peronismo a la discusión fuerte. El mito peronista deviene la posibilidad de un último gran relato político tardío en la intencionalidad de los hechos institucionales. Y también sumerge en la conciencia de narraciones explicativas finales sobre su vida, sus épocas, sus dramas, sus figuras, sus poderes, pócimas, ungüentos y talismanes. El transcurso histórico irreversible legitima la figura mítica. Las distancias epocales de décadas abren una ría literaria inédita sobre *aquellos tiempos*. La inclemencia ensayística desespera por toparse con lo casi apaciguado. El pasado necesita hablar, testimoniar, dar fe de que el presente no es solo bruma, llovizna cultural, festejo o nostalgia, sino algo poblado de un sentido abarcador, comunitario. Reanudar el pasado de la historia es a veces el esfuerzo de preguntarse por la historia que viene. ¿Qué hay atrás que sigue latiendo? La crítica a la mítica moderna implica un esfuerzo de distancia, y a la vez la confesión de que nada queda fuera de las mitológicas que tejieron la historia, aun la propia teoría contraideológica, académico racionalista, con su capacidad carcelera muchas veces (2008: 21).

Es desde la mítica peronista que se engarzaron en los textos de Casullo muchos sentidos del plexo de toda razón discursiva política, procurando afirmaciones, preguntas y respuestas sobre violencia, poder, legalidad, justicia, soberanía y Estado. “No hay afuera del mito en última instancia. A lo sumo la evidencia de no entenderlo”, decía como consigna de la tarea de develación crítica de lo que había dejado la primera década peronista y lo que había implantado en términos de comunidad:

Por esto mismo esta última dimensión vital comunitaria no puede ser interpretable unilateralmente como una escena oscura, como un lazo heroico irracional: el excluyente evento primordial que regresa ciego una y otra vez a la historia y sus razones. Tampoco como la explicación sin fundamento lógico, el puro tiempo, del conflicto, las fuerzas desatadas, las simbologías temerarias de una historia, el inconsciente colectivo sin regulación, las estéticas más allá del bien y del mal. Todo esto último, desdramatizado —y también el racionalismo reglista dominante y socialmente exclusor que busca encorsetarlo de manera negativa— es precisamente la historia del mito en estado de contradicción, tensiones, conflictos, discursividades, culturas de una cultura. Historia y memoria política popular. Sobre todo la posibilidad de la propia política como una óptica liberadora de lo político (2008: 22).

Para Casullo el peronismo, lejos de confundir los significados los reformuló y allí le vio su potencialidad, en el asentamiento de narraciones en la crónica de la lucha de clases e intereses, en la posibilidad de que lo mítico revistiera de manera extraordinaria las nociones de ciudadanía, democracia, memoria histórica, república, con relación a un determinado tiempo político, aclarando la experiencia de la dicha y la desdicha social comunitaria:

el mito peronista permitió, desde la aspereza política, la reaparición del sentido en cuanto a qué crónica de comunidad o para la comunidad, o hacia la comunidad. Relatos del bien y del mal ocurridos, que puso fin a dos pretéritos cancelados, a dos narraciones principales silenciadas durante la primera mitad del siglo XX: la del criollo vencido culturalmente, la del inmigrante que enterró el cariz catastrófico de su procedencia (2008: 25).

Va a considerar la mayor capacidad narratológica del mito en su plano inconsciente, pero no romantizándolo sino para comprender su hipérbole, para comprender lo que completa al cuerpo mitológico, el extremo que necesita *la ceremonia mítica de su repetición*, la narratología antiperonista, lo antipopular, lo que también puede aportar a cierta inteligibilidad cultural en un proceso de difícil representación del mito por sí mismo. Lo ficcional expuesto de un mundo narrativo es para Casullo lo que irriga una política, lo que inscribe una época, una política de la mirada, lo que sitúa al mito. El mito peronista también es desde esta concepción un relato que *devora los significados sociales* y los

retraduce, “como si partiese siempre de una recodificación y resemantización propia de anti-legitimidades”. De allí la insistencia casulliana de entender el mundo de las ideas como *la historia más magna* de cualquier historia, estudiar la narración que permite darle carnadura al pasado e intervenirlo. Más aún con lo que para él representó *la narración más indeleble y permanente* en la constitución mítica del país, en su simbología e incluso en una narrativa política de izquierda nacional, en cuanto a cómo habilitó hermenéuticas societales:

El acierto de la izquierda peronista de los 70 fue recuperar el relato de esta comunión mítica en las calles, esa idea de multitud y mayoría protagonizando con cuerpos y cuerpos en las manifestaciones una forma de presencia política y cultural indubitable. Sobre ese trasfondo escritural de la política —salida a las calles— el mito peronista recobró en los 70, más allá de los errores, desvirtuaciones y malversación del vanguardismo guerrillero, la forma de plasmar en una determinada encrucijada la biografía, tumultuosa ahora, de esa izquierda militante multitudinaria. El mito trabajó siempre sobre ese activismo resistente o quimérico a la espera de un tiempo intelectual que alguna vez le sumase y emparentase objetivos (2008: 38).

No obstante, en ese pasaje a otra discursividad Casullo entendió una pérdida en su potencial, una *conmemoración* que también tuvo intérpretes de derecha y un mito que comenzaba a estallar en lo indecible:

El mito fecundó sueño y catástrofe en nombre de sus disímiles almas puestas en juego en la historia. En el actual cierre del ciclo histórico desde los optimistas imaginarios ilustrados (al que se asiste en lo contemporáneo) esta misma conciencia póstuma descifra que el mito siguió operando: no fue jamás herido de muerte. Desde el mito del dios sol hasta la mítica de la técnica ultrasofisticada como última panacea capitalista. El propio mito quiso ultimarse desde hace milenios, perderse hacia lo arcaico, devenir potencia liberada impronunciable, alquimia posthumana, calor ahistórico, entusiasmo del cros, literaturas malditas, ser otro relato a los relatos del saber discursivo religioso, filosófico, político, estético, científico (2008: 42).

El mito *se suprimió a sí mismo* en relatos desmitificadores, plantea Casullo. Pero el evento mítico va a reaparecer desde su diagnóstico como un *suceso lingüístico narrativo*, como *gran relato superlativo*, como “literatura sagrada”, como *verdad colectiva*, también como una *post-interpretación* de su propia trayectoria.

En “Peronismo y transfiguración” añade que pensar acabadamente en la importancia política de esta cuestión implicaría interrogarse también en cómo autonomizar realmente lo político como reflexión y praxis crítica productora de esa *única lengua audible para las masas*, que se transforma “en el libreto para ver el mundo”, en tanto *comunicabilidad* o seductora *traducción* desde su matriz

decodificante de mercado. En ese sentido, la teoría cultural y la filosofía crítica, el ensayismo deconstructivo, el arte como *obrar de un sentimiento del malestar*, deben interpretar el evento mítico en términos comunitarios:

toda procuración por reinstalar un sentido societal —ahí donde lo tecnocivilizatorio, lo económico barbarizante disuelve sentidos comunitarios— exige políticamente una representación de la representación. Un partir en el decir desde *un todo ya dicho* demasiado evidente. Un decir lo nuevo, pero en realidad, como cita a lo que la historia ya escuchó. Trabajar muchas veces desde lenguas, también la política, que son ahora fantasmas o réplicas de sí misma. Lo que significa, entre otras múltiples cosas, la imposibilidad de volver genuinamente a los mitos de origen, a la mitología secularizada del sueño moderno. La política no puede otra cosa que exponer, en su novedad, que el cardumen de mitos modernos ha cesado políticamente. Que necesita conquistar nueva legibilidad de su porqué en la historia, ahí donde antes ritualizaba de manera celebrante, genética, novísima, su historia episódica sin más. Se desenergizan casi totalmente los orígenes fundadores, para ser reincorporados como imprescindible museística, como distancia con el atrás que permite pensar hoy la particularidad del presente. Digamos, intentar pensar otra vez”. (Confines N° 13: 13).

En esa interpretación hacia *atrás*, hacia lo originario, crece la razón crítica hacia *adelante*, la reposición de lo político, en este caso, entendiendo en una *actualidad* lo que de otras maneras el peronismo agitó *antes* y donde se percibe sus sustratos míticos. “Cada política parte de rehacer el secreto de su actualialidad”, dice Casullo, y eso implica una reflexión que se sumerge en lo que constituye lo comunitario:

Análisis en ruptura con abstractas ingenierías políticas demasiado formalistas, excesivamente abstractas, que pierden de vista este complejo caudal histórico-mítico cultural popular peronista que en cada tramo echa a andar mal o bien dirigido. Que reanuda, frustra, que hace señas falsas o ciertas, que esconde las edades de la política, que reanima y sabotea como nada ni nadie las cuestiones que nos hacen como comunidad (Confines N° 13:21).

La pregunta por el peronismo

Podemos atrevernos a decir que para Casullo preguntarse por el peronismo era preguntarse por la clase de refundación de las subjetividades políticas. Los contingentes sociales que confluyen en la trama *deshistorizada* incluye a lo sustraído de la política, a los exiliados y a los críticos, a los derroteros poco frecuentados para una refundación de lo político comunitario que a su entender debía quebrar las retóricas imperantes. En esa concepción subraya el modo instituyente de las subjetividades:

Los sujetos viven envueltos y se reabren permanentemente a sus figuras enunciatoras, a las formas de configuración que asumen para el otro social, desde donde se instituyen las

representaciones nacionales del conflicto histórico. Lo ausente se inscribe hoy en el agotamiento, la remoción y la evidencia de sujetos hablados como figuras, y figuras depositarias de sujetos en mutación. La problemática y los interrogantes sobre las figuras instituyentes, identificantes, vuelve a sustentar las reflexiones sobre una refundación no ya de la república, ni de la democracia institucional, sino meramente de la propia política (2004b: 146).

Lo ausente, “lo que no debió ser” no deja de *testimoniar* y en esta pregunta Casullo busca pensar el modo en que debe ser enunciado, el modo en que debe relatarse la figura del testigo, la figura de la condición obrera o la de octubre de 1945, es decir, aquella figura que no fue invitada desde entonces al “concierto de las consciencias” pero que, a la vez, cuenta con una carga mítica incalculable y un inconmensurable valor simbólico que abreva para la historia política argentina. Desde esa dimensión simbólica donde la figura se desarraigaba de la historia le pareció a Casullo que se produjeron distintas mutaciones lingüísticas, estéticas y expresivas que no remitían a un engarzamiento de narraciones ni a una propuesta político-intelectual colectiva de época si no que se sostenían en su propio relato fragmentado, sin retorno a lo mitológico partidario.

Y cuando tuvo que pensar, ya a inicios del kirchnerismo, en el “renovado protagonismo del peronismo que suma votos en sintonía con su antecedente histórico popular”, lo hizo en el contexto de “la tiranía de los medios, que semanalmente lo bautizan desde un catálogo antojadizo que reemplaza muchas veces el argumento crítico sobre los trasfondos”, es decir, en alerta a que no se estaba analizando acabadamente al peronismo desde su importancia política, o sea, desde su desvinculación del monolingüismo audible del mercado. Hacerlo era, entonces, vincular aquella política social, lo filosófico crítico o lo jurídico con la teoría cultural, con el ensayismo deconstructivo, con el arte como obrar de un sentimiento del malestar, para reinstalar un sentido societal. Intentar pensar otra vez, conquistar una nueva legibilidad para desembarazarse de antiguas mecánicas de la mitologización que ausentó a la figura:

Desde este sitio de observación, el peronismo después del peronismo sería la probabilidad de un abrirse de las escrituras que lo reflexionen, a partir de estas nuevas circunstancias históricas de la sociedad, de la política, del estado de la crítica. El fin de una historia es el fin de un relato de esa historia, a reemprender narrativamente. La necesidad imperiosa de superar lo mucho dicho que ya no alumbraba lo suficiente, y perfilar otro diálogo con ese pasado, pero sobre todo diálogo con las nuevas condiciones (2004b: 240).

El peronismo representaba para Casullo un continente problemático que había obligado a una *nacionalización de las teorías* así como a una *teorización de lo nacional* y, desde las grietas significantes, desde aquellas palabras que se *pronunciaban igual* desde hacía décadas pero que ya no encajaban en sus *antiguos moldes*, se podía romper con la forma de su ancestro. Para ello se necesitaba reformular las formas de su reflexividad. El pasaje desde el mito popular y las muertes hasta la actualidad en crisis que analizaba exigían desde su perspectiva tornear la forma de lo histórico desde la lectura comunitaria que el peronismo presentaba:

Texto político de legibilidad de lo comunitario, que excede a los tiempos y conflictos de todos sus actores, en tanto política que impone una mítica de la nación y del pueblo para el conjunto de la sociedad. La política en ese sentido hace presente a un sujeto y a la vez es una abarcación histórica que instituye suelo y confín de las representaciones. El sentido *de la historia* es algo que fuga siempre a todo, menos a determinados acontecimientos políticos definitiva o epocalmente irreductibles que la fijan. Mayo de 1810 sería la forma patria indeclinable. Setenta años más tarde, 1880 y alrededores significarían la forma de nuestra modernidad (republicana liberal democrática) en lo moderno. Y setenta años después, en 1945 el peronismo dibujó la forma histórico política del pueblo y su potencialidad socializante transformadora como reescritura de toda la escena de legibilidad histórica (2004b: 254).

Los setenta (como *encrucijada clave*) habían resultado en ese sentido una nueva etapa que exponía, paradójicamente, el desconocimiento de esa historia común. Digamos que el relato que la (re)inventaba traicionaba, para Casullo, su sentido histórico y, obligaba, a la vez, a preguntarse por todos los demás cursos, *más allá* del peronismo, para una nueva inscripción *ensayística* del país:

Sobre los setenta populares necesita inscribirse entonces una suerte de nueva memoria *facundista* (en cuanto a ensayo de refundación), pero para otra época argentina: también con la revolución perdida, los rastros extraviados, los pueblos abandonados, las errancias poblacionales, la muerte como fruto de una idea-proyecto de país que no se dio. Ése es el arcano más soterrado que sustenta nuestra estirpe y la sigue trágicamente acompañando, pero a la vez iluminando (2004b: 267).

Está claro que no buscaba en *los manuscritos perdidos del peronismo* un texto que definitivamente lo develase. Como ser de la reflexión escrita admitía muchas versiones como válidos encadenamientos de recuerdos y como política, sin un discurso único que despejara la historia. Incluso en la falta de respuestas podía hallarse un método de pensamiento político crítico. “Apartarse del lenguaje clánico” era uno de esos caminos en los que también pensó lo común, por fuera de suturas que, entendía, provenían desde las dirigencias en la desagregación de una cultura popular política (como forma en

que el peronismo podía procesar la crisis) y en la consagración tecnocrática. La posibilidad de generar *otro tiempo literario* “postperonista” definía como *literario* un restablecimiento de las narraciones ideológicas, la posibilidad de reinventar sentidos, el “cuestionamiento a las vías de acumulación de poder”, el disenso crítico con las memorias sociales, la reflexión sobre el agotamiento cultural de la política y la recuperación de una “nueva aventura de identidad popular”. Indagar sobre *las escrituras que reptan por debajo* de lo que se dice de esta “ruptura en el peronismo” para no habitar un sitio donde todo, y más aún la política, yace sin contacto con la memoria ni los lenguajes.

Los años setenta peronistas reaparecían para Casullo desde una actualización discursiva de la veracidad que exponía aquella historia y remitía en la actualidad a todos los fantasmas del lenguaje que portaba. Adentrarse en la subjetividad que se constituyó nuevamente apelaba a una forma de comunidad negativa desde la *conciencia solitaria*:

Una época, cultura propia, ajena, indiferenciada, que hoy nos involucra y que de muchas maneras, dialogalmente, políticamente, proféticamente, sociológicamente, periodísticamente, ensayísticamente, literariamente, filosóficamente, intuitivamente, habíamos tratado de sortearla (con el lenguaje), pero especulando con ella, con su advenimiento. Es bueno que esa idea ubicua y feliz de *cultura*, no tenga otra posibilidad en ocasiones que hacerse agarrable solo en la crónica de la conciencia solitaria, solo en una subjetividad político-intelectual (aun sabiendo de paisajes sociales aterradores que de distintas formas la acompañan) (2008: 240).

Reconocer la condición de tragicidad¹²⁴ de esos años funciona en Casullo como una clave para este modo de entender la comunidad en la medida en que es lo que más per-forma la subjetividad¹²⁵

¹²⁴ En este aspecto tan trabajado por Casullo podemos introducir la pregunta de otro ensayista, a él contemporáneo, como Eduardo Rinesi que, pensando en la obra de Shakespeare se interrogaba sobre porqué la tragedia constituye un instrumento conceptual útil para pensar los problemas de la política. Y ensayaba como respuesta un pensamiento que también introduce la cuestión de la comunidad: “Porque la tragedia constituye una reflexión sobre lo frágil y precario de la vida, y no hay consideración sagaz sobre la política que no parta de tomar nota de la existencia individual ese carácter constitutivamente frágil y precario de la existencia individual y colectiva, y porque la tragedia constituye una reflexión (estilizada, estetizada) sobre la presencia central e inerradicable del conflicto en nuestras vidas, y el conflicto es precisamente —como apunta en algún sitio Claude Lefort— uno de los *principios constitutivos* de la política. Quiero decir: que no hay política si no hay, presidiendo las relaciones entre los hombres y entre los grupos, conflicto, y que la tragedia trata precisamente de eso” (Rinesi, 2016: 63-64).

El planteo es interesante para nuestro trabajo en la medida en que vincula la cuestión de la comunidad y la política con la reflexión y, particularmente, como lo vimos anteriormente en el capítulo sobre la memoria en la obra de Casullo, con el reconocimiento de una comunidad entendida como historia de generaciones pasadas, cuyo “sudor colectivo” (dirá Rinesi citando al crítico literario brasileño Alfredo Bosi) forma parte de toda la historia de trabajo de una comunidad en el presente en el que esa comunidad puede *pensarse a sí misma como la comunidad de una cultura*: “*Patria*, en efecto, es la tierra donde están enterrados nuestros padres, pero también la que cultivamos para nuestros hijos, y porque es al mismo tiempo lo uno y lo otro es también el nombre de la comunidad que podemos establecer con nuestros contemporáneos (la

puesta en relación con los otros, el ensayismo como *modo de agarre* de lo que se sustrajo a la experiencia y que enfrenta al mito con su raciocinio:

Esto es, tragedia que expone una verdad ambivalente, abierta, incierta, incompleta, fracasada, y que por eso mismo toca las identificaciones más hondas de un ser comunitario. Nos obliga a un logos nacional que desafía las simplificaciones, los esquematismos, el blanco o negro, la simple condena o el panegírico de aquellos años, la fingida ingenuidad de *dejar atrás el pasado*, las historiografías anti-históricas del poder, las moralinas antipolíticas que buscan carcomer toda

patria es el otro), de la cultura que nos abraza junto a ellos, y que supone siempre esa co-presencia del pasado y del futuro (de la memoria de nuestros mayores y del proyecto del mundo que queremos —como solemos decir— *dejar a nuestros hijos*) en el presente. Eso es lo que estoy tratando de decir: que la idea de cultura supone siempre, en el presente, una forma de presencia del pasado, que es la memoria que en el presente tenemos de ese pasado del que provenimos, y una forma de presencia anticipatoria del futuro, que es el proyecto que en el presente tenemos de ese porvenir hacia el que caminamos. Que la patria puede ser el otro si no faltan en esa relación que establecemos con el otro ni una memoria común (necesariamente peliaguda, pero común) del pasado del que provenimos y al que le rendimos culto ni un proyecto compartido (necesariamente disputado, pero compartido) del futuro que queremos construir: cultivar. Donde hay culto y donde hay cultivo, donde hay memoria y donde hay proyecto, donde hay un presente que conoce su propio pasado y lo recuerda con consideración y con respeto, y que puede soñar con esperanza su futuro, la patria, en efecto, puede ser el otro. La idea de cultura, la misma palabra —ya lo dije— *cultura*, arrastra en su propia etimología y en el sentido que carga desde hace más de dos mil años la promesa de esta posibilidad. Pero tan cierto como esto es que los hombres saben desde hace mucho tiempo que esta posibilidad no es más que eso, y no sería inadecuado sugerir que reflexionar sobre las circunstancias en las que esta posibilidad no se realiza (y reconocer que esa posibilidad, en realidad, nunca se realiza, o se realiza solo como excepción y provisoriamente, o solo en el sueño imposible de una comunidad finalmente reconciliada consigo misma, que es un sueño que los hombres no podemos ni debemos dejar nunca de soñar, pero a sabiendas de que la vida es otra cosa) es uno de los designios de ese género mayor de nuestra cultura occidental al que damos el nombre de *tragedia*” (Rinesi, 2016: 54-55).

También en “La argentina atragantada”, artículo de 2006, Casullo insiste con el reconocimiento de la condición de tragicidad en la que quedó anidada la crónica argentina, no como un juicio negativo, una descalificación historiográfica ni una mitificación a la memoria de los ’70, sino como fondo que expone una determinada escena nacional y que es clave para pensar la comunidad y la historia: “El acontecer como verdad y a la vez como enigma de esa misma historia. Como huella indeleble y a la vez desmemoria recurrente. Como punto ciego —la guerra— y a la vez como clave de bóveda —mundo fuerte de ideas— en un único y mismo rostro. Esto es, el sentido de lo humano en tanto redención y a la vez catástrofe. Tal cual sabía enunciarlo de manera incomparable y por vía poética el pueblo griego: lo efectivamente trágico en tanto punto cumbre para pensar y preguntarse por la condición del hombre y su comunidad. Trágica sería la visión, según el filosofar del alemán Frideric Schelling, de la trama de una historia en el momento del conflicto que jamás se resolverá tal cual lo sueñan las voluntades en acción. ¿Qué interpretación sobre lo cultural y los mundos colectivos —más apta aún que la crítica materialista o moralista— que entender los ’70 desde la idea de un tiempo de liberación mutado y concluido en opresión extrema como el Prometeo Encadenado de Esquilo? O desde la búsqueda de un bien común, que obliga al mal, al ritual de la violencia como en Agamenón. O el proyecto de un país pensado en términos de mancomunidad y justicia, que en realidad quiebra en *profundis* las comuniones como en la Tebas de Penteo. O un itinerario que busca poner fin a los velos y mentiras de una historia, y termina cegando las miradas igual que en Edipo” (Página/12, 22 de enero de 2006).

¹²⁵ Casullo escribe también en el artículo “Vivencia de una dimensión trágica” sobre el vínculo entre lo trágico y la subjetividad que tanto incide en lo que más adelante veremos como *progresismo*: “Sólo lo trágico, en tanto mirar que se rebela contra los argumentos de los verdugos, pero también de aquellos esgrimidos por *almas bellas*, sólo lo trágico en tanto comprender que busca deslindarse de los que siempre hablan *tan claro*, en tanto amar lo que jamás se deja interpretar del todo, sólo lo trágico tiene el rango suficiente, *la altura humana necesaria*, diría Georg Lukács, para dar cuenta de la condición del hombre en su última lucidez y fatalidad” (Fin de siglo número especial: 42).

biografía de lo político, las abstracciones del dominio eclesiástico para no reconocer nunca ninguna historia sucedida. Desde este ensayístico punto de vista, nuestros 70 no son buenos o malos. No deberían llevar a melancolía o satanización. No han muerto ni volverán. Remiten al humus societal cuando riega y abreva lo trágico: al entusiasmo y el duelo de las causas humanas llevadas a cultura. Razón y mito en cruce: las narraciones que siguen calladamente hablando (2008: 274).

El mito del cuerpo social peronista y su narrativa que remite “sustancialmente a su mitología” *producen* al sujeto peronista que por ello tiene algo de indescifrable y de no correspondencia con el sujeto ilustrado al que incluso *deglutía*: “Las palabras se comen a sí mismas. La política peronista se vuelve un acontecimiento antropófago de la realidad social y cultural: la hace desaparecer, se la deglute” (2008: 213).

Populismo, la historicidad sofocante

El populismo fue interpretado por Casullo desde la noción de una modernidad agotada y un tiempo sobrecargado que pedía revisar los imaginarios de izquierda y derecha pero pensándolos desde su extenuación interpretativa, es decir, desde cómo se había explicado la cuestión a partir de su caricaturización y de su compleja asimilación en la discusión comunitaria como juego de temporalidades¹²⁶:

Enfrentar estos lugares habituales —pero caracterizados hoy por la ausencia de temporalidades precisas con sus significados— obliga a un nuevo tiempo, invertebrado, de retóricas alusivas. A futuros que son también pretéritos a revivir. A presentes que no pueden inducir, *como antes*, a ninguna otra temporalidad. A biografías o recuerdos de un yo personal o colectivo más bien extenuado. A una permanente querrela de representaciones que la política y la crítica intelectual no pueden eludir; este estado de las cosas exige un ser cultural protagónico. A un tiempo

¹²⁶ En una entrevista en Página/12 Casullo planteaba la idea del populismo como irrupción en un contexto donde adquiriría nuevas significaciones: “el populismo adquiere una importancia diferente a la que había adquirido en otras épocas porque se convierte como en una mala palabra, en un momento donde el mundo de Occidente parece como adocenado, como domesticado, como incapacitado para pensar una reaparición de lo político en disrupción, en irrupción y en disrupción (...) el populismo irrumpe de una manera muy interesante y muy a rescatar, sobre todo porque ahora, a diferencia de otras épocas, confronta con una mirada de corte dominante, liberal, republicana, estrecha que lo acusa, lo deforma, lo mal forma o lo manipula y pretende hacerlo parecer como una suerte de cosa mussoliniana” (Página/12, 25 de noviembre de 2007).

Siguiendo esta línea, en el apartado *Reinventar el populismo* del artículo “El Estado y el Jardín”, Horacio González tomaba las palabras de Casullo en su presentación en 2005 de *La razón populista*, uno de los libros más importantes de Laclau, que giró en torno del fenómeno de los nuevos gobiernos de sesgo populista: “En la genealogía que hace Ernesto Laclau, nos habla de un populismo que tiene una profunda raigambre en la modernidad capitalista, y plantea lo heterogéneo, lo opaco de la social, para empezar a discutir las lógicas políticas de la democracia y la memoria histórica popular” (González: Página/12, 9 de diciembre de 2015).

lingüístico: tiempo de cosas devenidas *textos* de cultura, de decisiones concretas transfiguradas en pura praxis simbolizadora, y viceversa. De gestiones sociales convertidas en sedimentos discursivos. De territorios de *hechos* transvertidos (2007: 135).

La dificultad de pensar la cuestión pasaba, desde esta cosmovisión, por lidiar con representaciones saturadas y saturadoras que Casullo situaba en una *abusiva culturización de imágenes, escenas y gestos* que se confundían en una *selva de post-signos* en lo social, en lo teórico, en lo político, en lo religioso. Lo que la razón científica había representado respecto de la política desde la inauguración de la modernidad ahora era significado por una teoría de la cultura que debía pensar la producción cultural en su relación con lo político. En este sentido analizó Casullo los modos condenatorios al populismo a los que veía cargados semánticamente de herencias pasadas que evidentemente no se ajustaban a lo actual y que la lógica mediática volvía *operatoria* en lugar de *concepto*:

Populismo consistiría en una historicidad semántica sofocante y acumulada en los atillos societales de *especialistas*, que gravita decididamente y no sin éxito en el lenguaje político de masas que se pretende interpelador de lo inmediato. Populismo es la operatoria política expresa de un vocablo que llena un espacio en el cual el sentido común de un dominio cultural quiere alertar sobre valores, morales y procedimientos alterados en sentido negativo, *irracionales*. Incorporado en ámbitos de estudios sociológicos desde hace medio siglo para estudiar un tiempo industrializador en América Latina, el largo recorrido del populismo como texto de autoridad explicativa insertado en las batallas de las izquierdas pasó a formar (2007: 138).

El gesto de *discutir* y no *ser discutido* por las gramáticas del discurso cotidiano implicaba rastrear los precedentes del debate, los *constantes bautismos* que sufría, la insistente redundancia a la que se somete el concepto. Desde una fuerte crítica a Alain Touraine¹²⁷ por indistinguir populismo y

¹²⁷ Desde su habitual trabajo sobre las palabras y las narraciones Casullo enmarca la perspectiva de Touraine sobre el populismo en un cuadrante de *provincialismo europeo*, en la medida en que se enfrasca en su origen sin cotejarlo con el devenir latinoamericano: “El análisis de Touraine utiliza populismo como un ideograma irradiador de una supuesta memoria aciaga, pero que ya no responde básicamente a una biografía latinoamericana del término, y sí a la abstracción ensoberbecida y profesoral que construye la democracia desde *lo conceptual* y desde la escena hipotética de *las democracias sociales* europeas. Tal discurso —desde su propio marco expositivo— sirve para dejar al desnudo la propia narración impugnadora, demasiado complementaria a las recetas políticas que trazan los objetivos del mercado. Narraciones que apuntan a caracterizar con un aplazo a las sociedades latinoamericanas y las profundas problemáticas y crisis que hoy atraviesan sus democracias. Se habla desde categorías de tal generalización y universalización *capitalista* que no remiten nunca a identidades históricas específicas, actitud que daría cuenta de la no necesidad hoy de una biografía política para pensar cada sociedad concreta” (2007: 187).

Por otro lado, entiende este análisis como parte de otra postulación del fin de la historia y que abona a un vaciamiento de significados: “Desde una textualidad de las cosas que puede tildarse de actualidad conjetural europea (y esto dicho sin ningún afán de *nacionalismo teórico* pero sí de intención teórica). Se percibe en Touraine *el fin de una historia* también

nacionalismo hasta el nuevo progresismo de la derecha *aggiornada* le daban la oportunidad a Casullo de pensar el *nuevo tinglado mitologizador* que planteaba claves de comprensión a las que adhirieron una amplia gama de intelectuales economistas, voceros de intereses financieros y una intención racionalizadora del liberalismo a la que debían oponerse un gesto contracultural que hiciera reaparecer lo mítico nacional, que brindara otra versión de lo democrático y lo institucional.

La discursividad neoliberal *republicana*¹²⁸ con este complejo económico-cultural se impone como nuevo logos de época que critica al populismo desde una *temporalidad histórica vaciada*. El tiempo que registra Casullo es de un *puro presente* que sería idéntico a la ley del mercado global y que es heredado y re-traducido por lo que él llama una *progresía intelectual* que se articula con una renovada derecha. Allí vio la más compleja y difícil subjetividad obturante de la historia en tanto narratividad privatizadora de un *nuevo yo progresista* que tiene, como fondo y como objetivo, una ideología cultural de corte posmoderno:

Ser joven, ser culturalmente adolescente, ser deportista, ser “apolítico” ser bien visto, ser saludablemente “eterno” se corresponde con una calidad de subjetividad autista, abstracta, que corona una idea de “ciudadano” que no remite, salvo las propias pertenencias (trabajo, familia, esparcimiento) a ninguna constitución histórica de los sujetos en tanto intereses en conflicto, encontrados, parte de una confrontación entre poderes dominantes y antidominantes (2007: 107).

A esta subjetividad *progresista* Casullo la asoció a la reflexión benjaminiana que analizaba el mito de una historia en su avance indefectible *hacia el progreso* y en esa comprensión abstracta sitúa al ilustrado *progresista* en una posición cómoda y privilegiada sin reconocer el curso de la barbarie, a la cual afirma desde el gesto idiotizado, creyente de los *vientos del progreso*¹²⁹. Un armado subjetivo que

para una parte de Occidente, además de Europa. Muerte reflexiva que ya no siente la necesidad de recuperar la caracterización de un dominio histórico específico instituyente de los actores sociales, ni de partir de la pugna de intereses en conflicto de poderes de América donde la política se vacía y alcanza su expresión más vacua como puro simbolismo de inacción y negocio del gran capital” (2007: 188).

¹²⁸ Para abundar en la discusión sobre la idea del *republicanismo antipopular* es interesante cotejar la perspectiva de Eduardo Rinesi, en especial en su trabajo *¿Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespearianos para una república popular* (Ubu Ediciones, 2021).

¹²⁹ En *La comuna de Buenos Aires*, María Moreno compila una serie de entrevistas sobre los acontecimientos argentinos de 2001 en las que, entre otros, conversa con Casullo acerca del silencio reflexivo de ciertos intelectuales de las izquierdas y el progresismo que, en opinión del ensayista, aporta peligrosamente a “ensanchar la ausencia de una voz crítica de la crítica” y que le recuerda el otro argumento benjaminiano de estar más próximo a la idea de catástrofe en pos de resolverla en lugar de alejarse de esa noción con el riesgo de no reconocer el peligro: “Ahora se han quemado todos los libros y aparece la necesidad de cautela. Decir *a lo mejor, tal vez o quizás*, y si hay un poco de suerte, si hay un poco de lucidez, si hay

contrasta con la narración del *yo político* que antes mencionamos dentro del campo histórico de las izquierdas que se pensaban *hacia la revolución*, involucrados en ese texto cultural que abrevaban las tradiciones socialistas, comunistas y populistas, con un planteo distinto hacia el otro. Allí se detiene y descarta Casullo un sentido romántico-estético de esta subjetividad para en cambio realzar su carácter rupturista e innovador a partir de la acción colectiva, sin concreción acabada pero *ya compuesta* en lo inmediato por lo colectivo:

conciencia, comunión y fraternidad, no ceguera, no reyerta balcanizada entre unos y otros, puede ser que esto, lo nuestro, se salve” (Moreno, 2011: 88). También reconoce otra parte de la comunidad que, como veremos adelante, se apropia cultural y lingüísticamente del fenómeno: “está el otro sector que se considera adepto y que se sitúa como adentro del cacerolazo y la asamblea, y que plantea que no puede abrirse debate si no se está adentro del movimiento, que no es posible utilizar un lenguaje si no se pertenece a ese lenguaje, es decir que no hay otra legitimidad de lenguaje que el propio lenguaje de las cacerolas” (Moreno, 2011: 79).

En el mismo libro se produce un simpático cruce con Horacio González y Eduardo Grüner respecto de la caracterización que Casullo hace de la clase media en un artículo publicado en Página/12, “Qué clase mi clase sin clase”. Dice González: “Mi amigo Nicolás Casullo se equivoca en la nota que leí hace unas semanas en Página/12 y en un reportaje que le hacen en La Capital de Rosario, cuando cree que describiendo con sorna la historia cultural de la clase media argentina con sus hábitos alimentarios, sexuales y bancarios (que vendrían a ser lo mismo), se puede desmerecer una de las experiencias prácticas más importantes de las últimas décadas de historia política argentina. Hay en este ensayo de estigmatizar a una genérica *clase media* un cierto tilde aristocrático claro que descripta por Nicolás con la argucia del buen novelista que la ve enamorada de la salsa golf y del viaje tilingo a Miami (...) Nicolás es muy baudeleriano cuando muestra su sarcasmo contra estos pobres hombres ahorristas, puestos bajo la lupa ácida del crítico cultural. Pero su prosa punzante, con una gracia que me apresuro a festejar, nos quiere dar a pensar que abandonó al poeta francés en nombre de las legendarias masas sudorosas de Avellaneda. No lo creo. Se pierde la posibilidad, sin duda más plebeya, de considerar la novedad de lo que está ocurriendo. Y todo por criticar, con razón, a una de las tantas modas intelectuales que desembarcan periódicamente. Eso lo lleva a desaprovechar lo que él mismo expone con mucha precisión, que es el ineludible suelo de historia nacional que tiene todo esto y que, en última instancia, permite nuestras interpretaciones y este debate” (Moreno, 2011: 30-31) Más moderado en la crítica, Grüner plantea: “A muchas de las cosas escritas por ahí de Nicolás Casullo yo las suscribo con las cuatro manos. Pero no sé si no habría que plantearlas desde algún otro lado para tener en cuenta también lo indeterminado –y sé que Nicolás lo está haciendo— de las posibles transformaciones de estos sujetos que pronto salieron a la calle y se sorprendieron a sí mismos haciendo cosas nunca imaginadas” (Moreno, 2011: 70)

A las transformaciones señaladas por Grüner, Casullo las complementa del siguiente modo: “Hoy en la metrópolis massmediática, en la sociedad de las estéticas de masas productoras de subjetividades, en las tramas culturalmente globalizadas, estos sectores medios se deslizan entre condiciones modernas y posmodernas de existencia individual y colectiva, pública y privada. Y por lo tanto exigen una lectura diferente, compleja, difícil, pero siempre en el contexto de su trama y memoria histórica. Precisamente nuestra lucha por las políticas de las memorias y de lo nacional no son sólo referidas a que nos acordemos de lo que hicieron los militares, sino a no perder nuestro hilo de identidades en un tiempo básicamente comunicacional que todo lo disuelve” (Moreno, 2011: 77)

Y a González le responde: “Creo que, cuando Horacio habla de aristocracia, plantea algo interesante en el debate intelectual-sociedad, pero que en este caso nos designa a los dos. Porque en última instancia, cuando uno se pone a hablar dos horas de algo es porque tiene cierta aristocracia de pensamiento, si no estaría haciendo otra cosa (...) Yo tengo una formación mucho más vanguardia política con sus deformaciones, donde necesito pensar y decir para dónde se va, dónde están los actores políticos y sus contradicciones, cuáles son los escenarios y horizontes mayores de la contienda, como un juego teatral que también *se come a sí mismo* por el olvido de todo pequeño o gran imponderable” (Moreno, 2011: 87).

El populismo se convierte en un nuevo representante tangible, un pueblo, que encuentra pragmáticamente el espejo político de su rostro en la reivindicación material intransferible de su existencia social, en los hechos que la carnalizan. El acontecimiento inusual es la re-unión política de lo popular, el labrado interclasista en su conjunto, que fija la frontera entre lo propio y lo ajeno, entre el compañero y el enemigo (2007: 214).

Las biografías deshechas del *yo reflexivo nacional* al que Casullo siente siempre inabordable – “Formaciones geológicas superpuestas de una comunidad política en eterna fuga de sí misma (...) Son criaturas autónomas exiliadas en las propias escrituras, que se esconden y escarban en otras escrituras: en sótanos de voces agónicas que fueron dichas, y se arrastran ahora por debajo de lo que se dice sobre la representación de lo argentino” (2007: 416)— son, a su vez, el apoyo material para decir, argumentar, desarrollar y nomenciar textos. Donde la argumentación consiste en dominar y reprimir conceptualmente los *universos míticos*, suprimirles a las derechas ideológicas sus imaginarios y discursividades sociales, sus dones simbólicos, la posesión de las palabras (*Libertad, progreso, liberalismo, fundación, república, democracia, ciudadano, educación, pluralidad, cultura, raciocinio, Fuerzas Armadas, reserva moral, patriotismo*) de una gramática política que se defendió de indios, gauchos, extranjeros, obreros anarquistas, cabecitas negras, sindicalistas populistas, y todo el *bestiario anti-popular*.

En esa tensión textual, simbólica de una derecha liberal que para Casullo fue siempre la *dueña intelectual del país*, desde sus variables antipopulares, la liberal conservadora y la liberal progresista y que en la definición de lo que el país era asistió a una irrupción social y cultural como fue el peronismo, al que atenazó en la significación populista:

Se enunciara por izquierda o por derecha de esa derecha, fue siempre cultura instituida, institucional, *legitimidad de la razón histórica* frente a tanto populismo blanco o negro. Textos escolares, diarios centenarios, universos artísticos, ideología de gran parte de la Fuerzas Armadas en los últimos sesenta años, suplementos culturales, cátedras universitarias, Corte Suprema de Justicia, colegios profesionales, grupos intelectuales de opinión, red de respetables comunicadores mediáticos conformaron esa horma hasta el presente, en cuanto a pretensión de nomenciar las cosas, la dimensión cultural del país. Pero la derecha también se refugió, como se apuntó, en los abecedarios de las causas nacionales que se sintieron postergadas, hispano-católicas, militares germánicas, criollistas nacionalistas, mussolinianas, de cuño nazi, como la utopía intelectual de una aristocrática argentinidad vindicadora: como hermano segundón sin tierras ni blasones (2007: 418).

Se pregunta Casullo, en ese *fragor de las grutas culturales del lenguaje argentino*, ¿qué es lo que falta siempre como palabra explicativa?, ¿qué supura una genealogía de las derechas y sus *sombras semánticas*? Y sus respuestas se pueden englobar en la intención posthistórica del repertorio de la derecha, en otro uso de los espectros y las biografías desechas que insiste, con impulso tanático, con pura técnica massmediática, en terminirlas, en reprimirlas, en aún perseguirlas, en irreconocerlas y destituirlas para que *no trastoquen la presente gran narración de la historia*. La derecha no solo como actor de la sociedad sino también como *estado* de la sociedad. Como una lobotomía a la reflexión a partir de códigos simplificantes como decisión intelectual de época, la *cultura coagulada* a partir de una *violencia léxica*.

En la insistencia casulliana por la centralidad de la dimensión cultural y subjetiva que lo acompañó desde los comienzos, en la búsqueda por reconstruir una tradición crítica golpeada por la crisis de los dispositivos de la modernidad —“no perder nuestro hilo de identidades en un tiempo básicamente comunicacional que todo lo disuelve”(Moreno, 2011: 79)—, se puede ver también el deseo benjaminiano del *reencuentro con la lengua extraviada* (y política, en este caso) que aún sin un optimismo desmedido y con espíritu de sospecha percibía en la inesperada (tal vez no para él mismo, a juzgar por sus escritos previos¹³⁰) aparición en escena del kirchnerismo que, según sus colegas y

¹³⁰ El 12 de mayo de 2002, Página/12 publica “El hombre que venía”, un artículo en el que Casullo escribe, un año antes de que Néstor Kirchner llegara a la presidencia y de que incluso fuera realmente un candidato, lo que para él representa su figura: una nueva versión de la izquierda peronista (en la que “las nuevas generaciones medias no alcanzan a descifrar ese rótulo como algo digno de ser pensado”), a esa altura, con una intención de recomponer, actualizar y modernizar el recuerdo de protagonismo de la izquierda “sobre la castigada piel de un peronismo casi concluido después del saqueo ideológico, cultural y ético menemista”, en la que Kirchner asumiría la responsabilidad de una *pieza semiarqueológica* para dar cuenta de que “ésta no fue toda la historia. Que hay una última narración escondida” (Página/12: 12 de mayo de 2002).

En este sentido vale rescatar la reflexión de Pia López sobre la impresión que Kirchner le produjo también a Horacio González en relación con la idea de mito: “Horacio piensa al presidente asumido en 2003 de distintos modos: como un personaje lamborghiniano, solicitante descolocado en un mundo político carcomido; como un hombre que pactó con los arquetipos del folletín popular y de las memorias políticas y en ese pacto se ligó con sus cultores; como un sobreviviente con *culpa rememorante*, figura que no implica sólo un vínculo generacional o militante con la lucha armada sino un lazo con la política vivida como apuesta y riesgo. Pero lo fundamental es el reconocimiento de la ambigüedad, no un disvalor sino la materia misma del mito: “Kirchner acataba las raíces remotas del mito, que son las del sacrificio de los justos, con una vida que no es la de los santos. Las hagiografías no dan mitos sino leyendas doradas. Los mitos son pasajes por la ambigüedad del vivir.” Ni vida de santos ni épica consumada: barro cotidiano, macerado en lo común, que no puede presentarse como plenitud y arrastra el limo de la duda, el acto oscuro, el traspié electoral y que por lo mismo permite querer y crear. Mito es “la gran manera de tolerar las contradicciones, dejar que existan en el lenguaje sin acompañarlas hasta la ruptura final.” En la ambigüedad que para otros es motivo de disconformidad, Horacio encuentra la materia de una argamasa creyente, el adobe que construyó la fuerza social y política que signó una década” (López, 2016: 90).

amigos, removió antiguos entusiasmos y agitó ciertas palabras espectrales que habilitaban la potencia de esta lengua política que sin embargo, nunca había dejado de auscultar y que ahora permitía, en su criterio, también remover la política popular que, según entendía, *ensayística, crítica y teóricamente puede plantearse como un peronismo después del peronismo*.

Un peronismo después del peronismo

En “Las palabras fantasmáticas”, un artículo en el dossier *Los lenguajes de la política* del número 19 de *Pensamiento de los confines* (de diciembre de 2006), Casullo vuelve a la idea de que la crisis entre palabra y realidad impregnó desde el final del 2001, los caminos y simulacros de la política. En ese 2001 encuentra un *revés* de la trama de una época nacional:

época por lo tanto que al resquebrajarse se reviste lingüísticamente con la máscara de *final catastrófico*, que en realidad tampoco es tal. Época que cuando baja la polvareda del sismo mayor reaparece con un lenguaje de la política que ya no es lo viejo ni lo nuevo, sino ensueño, espectros, un espejismo, vacío, la astucia o la obsesión de pronunciar precisamente ese hiato imposible, ese umbral decantador de tiempos. Este entretiempos, o purgatorio según Kirchner, donde la historia soltó a las palabras que la hicieron. Donde la historia veló en términos fúnebres sus cenizas silábicas en su fracaso. Pero donde también las palabras pasaron a habitar retóricas ahora libres, como espantajos para contar cualquier historia. Como una cena de aparecidos antes de que vuelva la luz del sol. El 2001 fue el renacer, pero a través de una larga danza crepuscular que persiste (Confines N°19: 70).

Casullo entiende que la alusión a la experiencia política de los setenta también se deslizó *como una lengua intermitente y fantasmática sobre diversas muescas y nudos discursivos muy sensibles de la sociedad* y esta referencia temporal como sitio de *pertenencia generacional* de Néstor Kirchner puede rastrearse desde al menos junio de 2003 (en el número 12 de *Pensamiento de los confines*, por ejemplo o en el apartado de la semblanza de Forster titulado “Genealogía de una generación: de Sarmiento y Cooke a Kirchner”)¹³¹. Ese deslizamiento va a reenviar desde esta perspectiva a la *arena de las retóricas y sus actuales modalidades de reencuentro con el pasado y el presente*:

¹³¹ Nuevamente Pulleiro destaca una variante diferencial en Casullo respecto de otros intelectuales “populistas” (toma los casos de Horacio González y José Pablo Feinmann) que reivindican la acción gubernamental, al resaltar el significado del discurso presidencial del 25 de mayo de 2003 y considerarlo como un elemento *discordante* en la zaga compuesta por la historia del peronismo posterior a la transición democrática en la medida en que, según entiende, *genera un relato capaz de sentar las bases para un nuevo proyecto político*: “Casullo recuerda que para los dirigentes más importantes del peronismo de los años '80 y '90, la dictadura supuso un *gran agujero negro*, que abarcó tanto al genocidio como al papel del peronismo en los *trágicos* años 70. De esta forma, Casullo sostiene una mirada que incorpora un elemento crítico (y en parte

Retóricas del reencuentro con lo propio y con lo ajeno de sitios y voces, con la biografía interior y exterior de las mismas palabras políticas, palabras extenuadas frente a una realidad que las agota. O de políticas sobre una realidad erosionada de representaciones provenientes de antiguos odres: lenguajes caducos, resucitados o mortíferos. El post-2001 plantea en este sentido no la emergencia de un eje de conflictividad inédito, inaugurante de un tiempo de enunciaciones políticas, sino la difícil convivencia de la crisis democrática y de disconformidad social, con lo enunciativo viejo (Confines N° 19: 73).

Casullo refiere nuevamente al Marx que piensa en los tiempos renovadores de la Francia de las barricadas de 1848 que no debían *sacar su poética del pasado y sus supersticiones*, sino dejar que los muertos entierren los relatos de los muertos, “que las frases de un pretérito acumulado no aprisionasen los bisoños contenidos políticos, para que los contenidos pudieran rebasar los límites de las frases heredadas” y con ello traza el contrapunto con la salida de la crisis en Argentina que traía, desde su consideración una reposición agudizada de la antigua crónica que él mismo había vivido, la inscripción de los enunciados peronistas y antiperonistas en pugna, con sus respectivos lenguajes y cargas de significados. A este *conglomerado de viejas citas y textos* lo concibió como *la clave de bóveda* de la comunidad argentina y que ubicaba como principal novedad de la política en discusión activa desde un *lenguaje congestionado*:

Desde un acopiamiento de referencialidades casi siempre viciadas, anacrónicas, en estado de naturalizado brutalismo, donde impera la exégesis, la glosa y el comentario a partir de la permanente desmesura desde operatorias metafóricas o hipérboles del lenguaje político nacional en cuanto a nombrar las cosas y poderes en disputa. Un lidiar sofocante donde peronismo-antiperonismo, como docks repletos de representaciones coaguladas, de jergas y tonos cristalizados, ocupan curiosamente el eje vial de un tránsito de época: de un pasaje no se sabe bien hacia qué otra *edad política*. Docks que apiñan las verbalizaciones desde donde se pronuncia,

autocrítico) respecto de la historia del peronismo que intenta no quedarse sólo con una reivindicación romántica ni ingenua de aquella generación militante, dando a entender que desde esa formación política todavía queda mucho por decir al respecto. Así las cosas, el ensayista valora el gesto de Kirchner porque dentro de la tradición peronista reciente aparece como un gesto de ruptura, pero además porque, a su juicio, Kirchner se refiere a una dimensión que hasta el momento era difícil de reponer: *los '70 como la búsqueda de un bien social, la fraternidad con el otro, una idea nacional*. Para Casullo lo interesante del rescate kirchnerista es que desde la figura presidencial se respeta a esa etapa como un momento trágico que requiere del duelo, pero al mismo tiempo se lo coloca *en un campo nuevo, en el horizonte de construcción de una política*. En este sentido Pulleiro traza una continuidad entre esa reivindicación que entiende sostenida por Kirchner citando de una entrevista de José Natanson en 2004 lo que el propio Casullo consideraba de las posiciones tomadas en los años setenta: “Yo salí de esa locura en el '74, porque creía en algo totalmente distinto, y hubo miles, entre ellos el Presidente, que no estaban de acuerdo con el iluminismo militarista, que por otra parte estaba derrotado políticamente desde antes. La derrota política del peronismo revolucionario y de Montoneros es anterior a la derrota militar, es de fines del '74 o principios del '75. Y lo que sigue es parte de un error que termina en el delirio de las contraofensivas” (Pulleiro, 2017: 126-127).

con virulencia, el largo experimentar de una profunda crisis de la política y de la propia cultura identificante: el frágil destino de una comunidad (Confines N° 19: 74).

Ese lidiar, por supuesto, implicaba para Casullo que el valor cotidiano de la política estaba siendo vivido con una intensidad impresa por la pura operatoria del lenguaje de masas. La violencia verbal de cualquier entrevistado, las opiniones sin mucho fundamento o el simulacro argumentativo, una anticipación del “panelismo” que luego imperaría, toda aquella *impunidad en la fraseología* eran vistos por Casullo como técnicas y categorías narrativas del mundo histórico globalizado, que confundían “los restos de la política con los rastros recientes de nuevas subjetividades críticas” y, de este modo, ahuecan la experiencia política discursiva de un tiempo social, y se instaura como *ontologizadora* de los modos singulares y colectivos sociales:

La lengua massmediática resulta el ápice de la sociedad de mercado donde la enunciación política en audiovideo de masas trasmuta no solo en espectacularidad de oferta e impacto que virtualiza y desintegra cotidianamente la historia —a esa “vieja” temporalidad política— sino que el tecnopoder extremo de los massmedias instituye, en cada construcción del acontecimiento, un inmenso hueco detrás del mismo: un acabado desuso de la propia historia de todo lo anterior a la buena nueva estelar y fragmentaria de cada día. La lógica opera como un corte abrupto con los antecedentes y los contextos (Confines N° 19: 64).

Hay, entonces, en lo mediático una experiencia del lenguaje singular que imposibilita hacer *políticamente* la historia *de otra manera*, en tanto la política enfrenta una matriz socializadora de pura actualidad a informar, desatando las biografías, arrancando los relatos y sus significados de su propia historiografía, desentendiéndolos de sus vivencias lingüísticas y sus engarces políticos en otros discursos. Esto fue pensado por Casullo como una *estética del receptor*, una técnica narrativa de un lenguaje ficcional que no ocurrió, sino que, en esa ficcionalización, trata de performar lo que ocurrirá. Así la historia se convierte en una *narración política ilusoria*, ahí se produce el mito de la historia y la experiencia política se va haciendo imposible de vivir. Desde la perspectiva casulliana *la palabra política-mediática construye la política*. Una nueva forma de estetización de la historia a través de la estetización de nociones, conceptos, enunciaciones y memorias. Así, en la coyuntura de diciembre de 2001 Casullo ve manifiesta la precariedad del discurso político, por la precariedad o el desfonde de la relación entre lenguaje y política.

Lo que tiempo después fue considerado una grieta *política*, para Casullo en realidad encubría una grieta *discursiva* que gesta un momento tan estético como político:

La grieta entre lenguaje y política propone estéticamente un estadio igualitario inédito de actuaciones vitales colectivas, aún sin nomenclatura política que las ciña. A su vez, la experiencia de marcada estetización (o pre-política) de las contradicciones de las protestas en las calles bajo lógica y comando de las pantallas y canales narrativos, propende a sumarse a las condiciones culturales postmodernas de los mundos simbólicos mediáticos (Confines N° 19: 68).

En las protestas del caso argentino ese desfonde de la verdad, la ley y el sustento muestran para Casullo el final de una crónica estallada y abre paso a la tensión entre un lenguaje de *repolitización libertaria* versus el triunfo de la antipolítica liberal, rompiendo la comunidad:

Como en *Bacantes* de Eurípides, la comunidad rota habilita la inversión de las actuaciones regladas (...) En la escena griega la tensión se prolonga entre una política conservadora que piensa y actúa en función de preservar un orden desde su ceguera y dudosa sabiduría, y un mundo conmocionado, políticamente inversor de fuerzas, donde sin embargo la desobediencia no encuentra lenguaje propio en tanto proyecto, y aquellos que “no estaban llamados a la política”, recrean auténticamente la política a la vez que en su descentramiento de identidades, tradiciones y hablas parecieran catastrofizar la ciudad de Tebas (Confines N° 19: 67).

Karina Arellano le pregunta a Casullo en marzo de 2007, en una entrevista titulada “Las posibilidades de reinención de la política”: “¿Cómo pensás que pueden establecerse nuevas relaciones del lenguaje con la práctica política que reconstruyan, a la vez, aperturas a nuevas condiciones de lo posible, con plena conciencia y deseo de intervención histórica?” (Confines N° 25: 55) y allí la respuesta apunta a una relación entre teoría y práctica. Es decir, nuevamente Casullo refiere a la falta de un espacio *reflexivo* que se plantee de qué manera el lenguaje político habita en la comunidad y perciba su desvinculación de la *práctica* política y de su propia historia como práctica:

La práctica del lenguaje es un ejercicio permanente con sus propios espectros, con su propio pasado lingüístico. Las palabras tienen eco, resonancias, remembranzas, simpatías, correspondencias. Hay como una especie de remisión a lo espectral, a aquello que tiene —en la palabra— una carga simbólica muy fuerte (...) Desde esa perspectiva estamos viviendo una época muy particular donde la enunciación política casi tiene un pleno de espectáculo, de show. Falta una apertura hacia la sociedad —sobre todo la sociedad media— que reponga lenguaje y política en estado de relación genuina (Confines N° 25: 56).

Forster complementa esta idea en referencia a la misma entrevista:

también dirá con insistencia Casullo, la batalla de nuestro tiempo encuentra su campo de operaciones decisivas en la cultura, en ese territorio que ha sido capturado (sutil y violentamente al mismo tiempo) por la lengua ideológica de la dominación que ha sabido sacarle toda su potencia a esta estetización del mundo que acaba por reconfigurar las nuevas formas de la subjetividad. Romper este relato cada vez más abarcador y totalizador es una de las tareas más difíciles y complejas a las que se enfrenta una tradición emancipatoria ya que supone, entre otras

cosas, disputar los imaginarios más recónditos penetrando, incluso, en la esfera de lo no sabido, en la territorialidad del inconsciente. La construcción de un *sentido común* empático con las nuevas formas de la subjetividad posmoderna tiene, entre otras cosas, la *virtud* de destituir el lugar del otro (el pueblo, la multitud, la masa rebelde, etc.) para arrojarlo al museo de la historia desactivando su potencialidad en el presente de la vida social (Forster, 2013: 229).

En el *sentido común* entonces se inscribe la pregunta que para Casullo va a referir a las nuevas subjetividades, a sus mundos resimbolizados, resignificados. Es decir, apunta a cuál es el status de las representaciones que definen los nuevos sujetos, una pregunta (en sus palabras) de corte *estético* más que político en tanto atañe a la sensibilidad, al yo, a la *puesta en escena*, a la imaginación, a la fantasía, a la *imagen de las cosas*, al *mito de la individualidad*. Allí, en esa reconfiguración de los sujetos y de las cosas es donde encuentra el *vaciamiento* de las materialidades y de una escena puramente articulada desde la lógica de la *discursividad estético-ficcional*.

Excurso Mitopoético III

Casullo pensó la subjetividad moderna como parte de un tiempo que planteó literaria, poética y filosóficamente muchos modos de la pérdida de pertenencia, “de los hogares del alma”, de las inscripciones personales y de las palabras que nombraban al mundo y a esa subjetividad, para entenderla políticamente la caracterizó como “exiliada del lenguaje”. Esta subjetividad exiliar, en sus palabras, fue la que compuso la sinfonía estética moderna¹³². Desde el abandono del cosmos o lo divino a lo humano el sentido de existir que sobrepasa siempre al hombre, que no puede ser completado, podía revelarse o ser entendido gracias a lo poético:

A la poética arcaica de los pastores de cabras se le debe la primera conciencia del único universo portador de significados en la crónica del hombre: el de los dioses hacedores. Lo portentoso que no pertenece. Al pie de la montaña inmensa y sagrada Hesíodo pudo pensar entonces la trilogía que amasó y compuso al hombre: las ideas de *presente*, de *pasado* y de *verdad*. La poesía. Que no provenían de ese otro mundo inasible de los celestiales, pero que resultó el medio imprescindible, frágil, lingüístico, para *entender* lo que nos destierra del sentido: del porqué de la vida, de la muerte, de la memoria. De estos datos y marcas furibundas que provienen como un don, una maldición, una fugacidad o el dolor. Y fue así, según canta el aedo: el estupor sobre lo propio trajo el relato. El descubrirse forastero con respecto a lo más importante de uno mismo. El entrever apenas aquello que, al pertenecer, en realidad despertenece, pero dentro de un sol de niebla, dentro de una noche con densos vapores de rocíos de las musas en el Helicón, canta el poeta. Es decir: ser, en medio de la indefinición de las imágenes. Entre imágenes desenfocadas, irisadas, como las que todavía hoy quizás persisten de aquel primer trazo estético en un *flou* filmico que muestra y esconde las cosas (Sociedad N° 14: 4).

Esta experiencia exiliar que la modernidad histórica en Occidente consumará, para Casullo, de una manera desmedida, lo hará desde su poética predilecta, la novela, que luego será vertido en filosofía o conceptualizado como *filosofar ficcional* o *ficción filosofante* de un yo que descubría el enigma del quiebre entre sí mismo y el mundo, entre la palabra y lo real a través de un pensamiento sobre la experiencia del exilio. La *identidad impensable*, el dato biográfico desafiante (el suyo propio), entendidos a través de otros exilios y por la incisiva historia comunitaria del país:

En efecto, país reformulado por el exilio de millones de personas provenientes de una historia milenaria, por un salvaje destierro económico como situación de barbarie social, de catástrofe

¹³² De hecho, Casullo escribe un texto titulado “La modernidad como destierro: la iluminación de los bordes”, para el libro *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna* que compila Fernando Calderón para el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en 1988.

cultural, de identidades existenciales quebradas, de despedazamientos filiales, de recuerdos guillotizados, de orfandad idiomática, la Argentina del 900 se reestructura –ya sea como falsa arcadia o como lugar de indudable reparación comunitaria– desde el protagonismo del expatriado en tanto nueva sociedad subalterna que arriba a determinadas regiones geográficas del país. Por lo tanto, en este caso decir historia es decir exilio, lo mismo que decir exilio es decir también violencia contra fondo de tradiciones, contra mundo de costumbres, modales idiosincráticos, herencias fisonómicas, imaginarios fantasmáticos, inconcientes impronunciados, memorias de cosas y seres desaparecidos que ni siquiera pasaron a ser retratos (Sociedad Nº 14: 4).

Una extranjería asociada a ser el constante *narrador que viene de lejos*, de Benjamin y que para la generación de Casullo, formada políticamente según él mismo entendió, en el destino manifiesto y heroico de un proyecto popular y nacional, con su posterior *derrota* y una patria a la que regresó habiendo *perdido lo propio*:

El exilio, como condena, sustrae el nacimiento, la infancia, la juventud, el lugar de lo nativo en su más profunda evidencia. Se es un excluido de la comunidad que corresponde. La del apátrida es la experiencia donde se piensa como nunca antes la patria. Y las preguntas sobre lo inmediato, sobre lo filiar, sobre lo vecino, alcanzan recién ahí la consistencia de un filosofar auténtico, sin filósofos ni disciplina filosófica alguna. Pero la modernidad fue polifacética, gestó tanto las literaturas nacionales como también los puertos de fugas de miles de estetas que no creyeron en los destinos de las latitudes de origen, así como multiplicó las almas intelectuales y políticas en diáspora por las derrotas y las persecuciones (Sociedad Nº 14: 7).

Con el romanticismo como credo *paraestético*, Casullo trabajó la noción hiperbolizada de patria intransferible, las nacionalidades literarias y los lenguajes del destierro y la melancolización de lo extraviado que se entreveraba con la militancia política desde los comienzos:

Lo exiliar desde este punto de vista es profundamente romántico, moderno. Resume exilios de distintas dimensiones y sintonías. Reúne fondos judeo cristianos, modulaciones griegas, idealismos de la subjetividad desgarrada y subjetividades políticas que solo admitirán la revolución, la guerra y el espíritu patriótico. Desde este aglomerado cultural de imaginarios, la romantización del mundo comprendió su contrafigura, los ostracismos extremos. Y testimonió – en políticas temerarias, en literaturas sobre amores quebrados, en militancias anarquistas y socialistas– sobre las heridas que infligen las geografías, las lejanías exiliares de las Itacas a las que angustiosamente se anhela volver (Sociedad Nº 14: 4).

A medida que se desromantizó el mundo capitalista y muchas claves de la modernidad perdieron fuerza, aquella figura del exilio se transformó y Casullo trató de pensar lo exiliar en lo siempre abierto por la memoria que lo contuvo, con una preocupación por no sepultarlo ni cerrarlo con “nuestras palabras que *resuelven*”. En la entrevista “Exilio: tu cuerpo ahí, tu alma allá” explicaba esta mutación:

México nos obligó existencialmente a monologar con las imágenes más de fondo que portábamos. No a desnudarnos en un camino hacia nuestra supuesta autenticidad, sino a incursionar entre los relatos, mitos y concepciones autobiográficas, donde tanto las grandes discursividades de adscripción a las causas, como las pequeñas, traumáticas y filiales, parecían pasar a un grado cero de nuestra propia intervención. Parecían tener esa oportunidad (2004a: 125).

En este sentido, situar el fenómeno de manera conceptual y hasta estético-política en términos de episodio de ruptura con todo lo anterior, *autofundador* de un nuevo lenguaje e inteligibilidad explicativa para definirse y reconocerse, representó a juicio de Casullo una dificultad para la lectura política nacional específica en la medida en que, según pensaba, le podía restar riqueza y formas identitarias a la problemática del sujeto político en su comprensibilidad particular en cuanto a sujeto de una comunidad, de una memoria y de conflictos políticos históricos:

Las nuevas teorías que parecieran caracterizar y reanimar al actual tiempo militante en la edad de la globalización, vislumbran un bisonío sujeto político absolutamente in-político, que indudablemente y desde otras perspectivas genera recelo y sospecha en el campo intelectual y progresista establecido. Un sujeto colectivo situado progresivamente más allá de los paradigmas, los espacios y los perfiles de actuación que planteó la propia experiencia y teoría política moderna, en cuanto a la relación Estado, sociedad, sistema democrático. *Un sujeto político que plantearía que no se precisa de la comunidad política*. Y por lo tanto, que debe fugar de referentes, mitos, estructuras y conceptos que instituyen tal comunidad, para poder romper la inercia de un mercado mundializado que inutilizó definitivamente lo político (Calderón, 2017: 284).

Aquella *inutilización* de lo político pudo explicarse también desde el “giro lingüístico posmoderno” con que el que Casullo entendió la falta de distancia entre habla y cosa, entre ficción y verdad o entre la crítica y su imposibilidad. De ciertos teóricos de la posmodernidad en el arte y en la cultura, interrogó la desaparición del sello subjetivo, de esta marca de la conciencia moderna en la obra, en la escritura que, como ilusorio mensaje de las estéticas massmediáticas, donde ese sello de autor desaparece de lo político y de la escena social, todo pasa a ser un mismo texto totalizadamente acrítico, intercambiable con cualquier espectáculo que propone la explicación final y sirve solamente para consumir lo cotidiano, es decir, que promueve la *inercia despolitizante* con sus nuevas formas de información y de construcción de escenarios para litigar que a su vez quiebran las antiguas

oposiciones entre publico/privado o individual/colectivo¹³³. Por el contrario, cuando pensaba al sujeto político en una asamblea reivindicaba allí el ejemplo de la puesta en escena del lenguaje de lo real. Ejemplo que cifraba la necesidad de instaurar *otra vez narrativamente* otro mundo simbólico más allá del poder de transformarlo. El assembleísta que hace pasar todo por el lenguaje tenía, para Casullo la capacidad de politizar la cotidianidad personal, barrial, íntima, y llevarla a tema colectivo, comunitario, conflictivo que para él necesitaba suceder.

¹³³ En este sentido Casullo pensó la idea de un sujeto “multitud” de Paolo Virno, en la medida en que contiene un carácter abrupto como si brotara de pronto y plantearía que la lengua de este “sujeto” no tendría mediaciones políticas establecidas, es decir que funda desde sí mismo un nuevo mundo de relatos comprensivo e invalida análisis anteriores, “responde a la lógica de la sociedad massmediática, de una cultura donde el proceso histórico deja su lugar a una rutilante aparición de los *acontecimientos* al que estamos invitados a presenciar como estrenos de espectáculos. Ejemplo de esto fue el relato massmediático del atentado a las torres de Nueva York, donde la CNN olvidó toda historia y memoria y planteó que desde ese *acontecimiento* tan real como televisivo, había que partir como punto cero de una nueva era: hay una guerra, hay un mundo terrorista. Es la aparición mágica de algo que no admite ni antecedentes ni lecturas previas. Todo es novedad desde el puro lenguaje, y el fin de los antecedentes” (Calderón, 2017: 288).

Conclusiones

Salvo al principio, las palabras le fueron fluyendo como si viniesen de un sueño despierto. Les contó su historia, todas sus historias, las verdaderas y las falsas, porque en su historia estaban las imágenes de la ciudad que volvería.

Nicolás Casullo, *Orificio*

Como observamos al comienzo de esta investigación el discurso sobre el ensayo en la cultura argentina desde mediados de los '80 legitimó el vínculo reproductivo entre investigación y escritura, trazando líneas de fuga en el interior de las clausuras institucionales, que ha resistido a la voluntad de homogenización, por su método y como forma crítica. La materialidad de este discurso sobre el ensayo en nuestro país, como hemos visto en el ejemplo de Casullo como exponente cabal, se efectuó en diversos libros y revistas culturales emergentes que contuvieron por igual elogios y polémicas que se interrogaban por la incapacidad de la crítica por sacudir la esfera pública o suscitar un interés colectivo que trascienda al ámbito académico.

Frente a la idea del ensayo como un yo en reconocimiento con el nosotros, el de la búsqueda de una *comunidad de sentido* y un *sentido de comunidad* se opuso la escritura ensayística en su potencia heurística allí donde el sentido cultural se desvanecía, no donde se afirma el poder homogeneizador de los valores comunitarios. Este dilema fue atravesado en el caso argentino por diversas cuestiones que pergeñaron un tiempo de cruces de lecturas y de intensidad indagadora y que, como vimos, produjeron una generación de escrituras que pensó en la cuestión de la comunidad y en el modo en que podría fundarse en el ejercicio de un pensamiento entre la racionalidad explicativa y las opacidades que las experiencias comunes evocaron a través de lecturas diversas, a veces convergentes pero indudablemente singulares en sus posiciones enunciativas.

En la crítica a la sostenida especialización del discurso, de la fetichización de lo específico que convierte las lenguas teóricas en códigos y espectacularizando la función hermenéutica de la tarea del escribir se ubicó la reivindicación de la forma ensayo de Casullo, como modo discursivo y procedimiento de reflexión, constitutivos de la práctica intelectual por él promovida que remite a entender las posibilidades de la palabra que cuestiona un tipo de escritura percibida como vaciada de

densidad semántica y de reminiscencias históricas. Lo que con él denominamos *la palabra rota* que configuró una *comunidad interrumpida*.

En esa interrupción de la memoria escritural Casullo reabre el deseo de política, el tiempo donde la política sucede, el pasado en las imágenes que vuelven. Allí desarrolla su clave ensayística, allí piensa lo narracional, así imagina los acontecimientos como litigios lingüísticos estructurantes, así busca desarmar políticas de la memoria que se funcionalizan, que extirpan la historia de la comunidad y la llevan al terreno del mito que se come un pasado (como en el caso de la idea de la revolución) en lugar de donarlo narrativamente a la comunión de lo humano.

A lo largo de todo su proyecto intelectual Casullo refiere al mito que comunica el sentido de la comunidad (esta reciprocidad los hace impensables por separado), pero que en ese carácter es cuestionado como fundación y ficción socialmente construida desde su origen. Trabaja la propia realidad como ensayo, inserta en su escritura el mito (porque postula que no hay un *afuera del mito*) y en la crítica de una nueva mitología donde lo ideológico se hace inseparable de lo fraseológico plantea la comunidad, en tanto experiencia inaugural de la modernidad, como la cifra de un problema, como la cuestión que surge de la constatación reiterada de su *interrupción*.

En el primer capítulo se presentó la idea de la revolución como pasado (también como “imaginación de la historia”) que Casullo construye como una forma de decir que el acontecimiento antiguo que deberá reaparecer signará un tiempo largo. El “sueño de conciencia rotunda”, donde los “restos del día”, esos que animan la historia, la reabren o la hacen circular, contenían ya el sentido final y se anudaban a una época con sus textos indiscutibles, era lo que para él, precisamente por eso, debían volver a ser pensados. Esto lo vio ya desde las escrituras del mayo francés cuando afirmaba que aquella revuelta inscribía en su piel todas las revoluciones posibles, pero que a la vez eso la destinaba a ser solo escena de los cumplimientos.

Esta concepción es particularmente interesante en el aparato teórico de Casullo en la medida en que a partir de una crónica de la revolución pensada como algo demasiado largo, la idea de revolución casi *acabada*, y en los modos de interpretarla y reinterpretarla entendía que transformar el mundo pasaba a ser ahora un litigio lingüístico estructurante. Es decir, ve allí la necesidad como intención primera de quebrar una biografía de lo simbólico, ya caduca, que había amparado las

retóricas de izquierda en su jaqueo al capital. *Refundar la palabra como invención, o reinventar la furia de las palabras* como el signo de las revoluciones.

La figura de la revolución, en su pasaje metafórico de idea de restauración a idea de lo inédito, es pensada por Casullo entonces como un proceso de alegorización de la escena, de una conmoción de la sociedad que devela otra historia y que obliga a lo moderno a reconocer que ya acontece. Así, la revolución es el lugar donde el lenguaje se muestra como acontecimiento, como *el auténtico asaltante de los antiguos poderes*. Pero, a la vez, *no solo* como acontecimiento, sino como su difusión, lo que expresa es lo mítico nuevo. La revolución muestra la escena de lo mítico para la construcción de lo moderno y pensar el mito de la revolución para Casullo es pensar una tensión escamoteada de la modernidad, que no plantea entonces una cultura reconciliante del hombre con la historia, sino la perpetuación de su tragedia.

En ese sentido, también va a señalar que para Marx lo moderno se constituirá en el lenguaje: a partir de unos enunciados que rompen “con la época fenecida”. Y al mismo tiempo engarza desde la lengua la postura contraria de Benjamin que con su ángel de la historia plantea recomponer lo despedazado por la memoria de los *lenguajes dominantes*. Pero fundamentalmente ve en el trasfondo de las ideas de ambos, una *comunidad perdida*, necesaria de construir otra vez.

Se sirve de la noción de utopía para comprender el vaivén entre tiempos históricos, *entre épocas*, en lo que hace al armado representacional del mundo por venir y la idea de que el relato a cumplir exige objetivar también las condiciones de una lectura crítica que en este caso, en relación con la subjetividad de la revolución sobre la cual el arte, el mito, *hace política*. Y la política, a su vez, enuncia su palabra desde sus relaciones con el mito y las ciencias. La inactualidad o el anacronismo son el signo del pensar entre épocas casulliano. La utopía como desprovisión de un texto en relación con una época “revolucionaria” que expiraba.

Este problema es situado en la inadecuación y desincronización de la subjetividad vanguardista que, por su sola condición de tal, sale del tiempo común, se desliza del tiempo general en busca de su propio tiempo en el encuadre mítico, *el tiempo concreto de las masas revolucionarias*. Con diversos ejemplos señalaba el *discurso desutopizado de un utopismo*, leído desde su actualidad como *sublimación*

utopista para un mundo sin utopías. Es decir, un tránsito político-estético que terminaba en la insignificación del cambio social.

A raíz de esto Casullo se pregunta si se podía así secularizar el pasado en su propio gesto de rememoración remitificante como subsuelos de narraciones que armaban el relato heredado de una historia. Es una pregunta que revela el inconformismo y malestar frente a una *comunidad* política argentina que seguía trazando lo que Casullo entiende como una historia suicida y se trata de una preocupación que vemos en todo este trabajo. Por ello piensa (aquí con Franco Rella) en una *utopía de construcción del pasado*, la posibilidad de *regresar hermenéuticamente al riesgo del pasado histórico*, para reconfigurar los dispositivos con los que una sociedad no pudo, no supo, o no le convino afrontar política, trágica o históricamente su catástrofe, pactando con la muerte de sus memorias o con su enclaustramiento en un *neolenguaje progresista* que ya no plantea utopías sino que se construye el relato de los tiempos utópicos, una *palabra sin anclaje*, la *utopización de la utopía* que la tarea intelectual crítica debe confrontar.

Casullo ve que la historia política con sus escrituras se vuelve entonces un fetiche, una figura en fuga que debiera remitir (y ya no lo hace) a las relaciones sociales intervinientes. Es este desfase entre lo político y el lenguaje lo que da cuenta de cuenta del desuso de la comprensión secuencial de esa biografía de la sociedad donde necesita inscribirse siempre la crónica comunitaria. La fetichización lingüística encubre la escena histórica, *deshace los universos significantes donde las palabras nuclean presente y pasado*, incidiendo en la desintegración de ese *engarzamiento de significados que estructuran, como conciencia colectiva, la noción de transcurso de una lengua política*. El caso argentino del tiempo dictatorial le deja a Casullo el ejemplo de la desvinculación de los códigos de convivencia comunitaria y de ideologías desprendidas de reconocimiento cultural en los espacios sociales en los cuales se asentaban.

Lo que desde hace mucho tiempo la filosofía piensa respecto al nudo entre el lenguaje y la política como el punto de condensación a considerar para descifrar la originaria politicidad de los hombres cobra en la función narrativa el sentido de conferir sentido. Y de eso se trata el mito para Casullo. La narración imbricadora del lenguaje, política y pasado que indicaba una sustancialidad articulada entre política, memoria y proyecto social era conspirado por el cese de un horizonte

transformador como lo planteaba el conflicto de las discursividades dentro de la certeza de un *avance histórico*, de un *progreso indefectible*, de una *evolución conflictiva* a consumarse, que desafiliaba en gran parte a la política de las propias narraciones de su historia. Casullo lo denomina *síndrome de miedo a la historia* y con él sitúa la nueva relación alienante entre lenguaje y política, donde la propia experiencia histórica con sus sueños revolucionarios, pareciera “inhabilitar a la historia cuando esta es conducida por el mito”. El temor a la historia es un temor a “emprender el sentido comunitario o a violentar arquitecturas sociales injustas”.

Lo interrumpido (como deseo de política), que siempre en la lógica casulliana, viene detrás de la derrota (derrota también como fuerza social que no inhibe el pensamiento), ya sea en la defección de comunismos y socialismos, ya sea en la experiencia argentina, es el blanco de su teología política. Modo del pensar que se posó en lo trunco, en lo inconcluso del proyecto moderno, en su promesa rota o, más bien, aún no cumplida. La exigencia, entonces, es la del esfuerzo de regresar a dimensiones extraviadas y ver cómo se sigue después.

Encontró Casullo la génesis del éxito de la revolución bajo la égida de la teoría marxista en una *adecuación positivista y mitificadora*, un camino que lleva a la *mitología de la revolución inexorable*, que pasó a ser también una transmisión divulgadora científico-utópica. Lo entendió como *un armado comunicacional* con énfasis en el campo de lo lingüístico textual como experiencia social. La revolución como *discursividad del gran conflicto moderno* a partir del cual la biografía de Occidente primero y luego la de casi todo el planeta *inscribió* fuertes significados e hizo “hablar y actuar a los hombres como una maquinaria violenta y salvífica que quedaba contenida en el orden de sus enunciadores” introduce la idea de una comunidad massmediatizada donde los valores míticos de todo el historial de ese colectivo que la revolución había fijado abren (o ceden) paso a otra construcción de conciencia, a otra tipología del *ser* de una comunidad que Casullo encuadrará en la estetización de todas las formas de la vida cultural. Asimismo, en las retóricas mediáticas comprobaba la dispersión e incapacidad para *poner en acuerdo comunitariamente* un nombre y sentido apropiado al período más dramático del siglo XX argentino, cuyas explicaciones inconexas y datos desagregados de las intervenciones periodísticas no podían superar el relato de la revolución, incluso fracasada y autofagocitada, incluso desde la *catástrofe*. Pero esta responsabilidad no es solo achacada a los medios

sino que sitúa una demanda de la propia sociedad por degradar su historia trágica, por robustecer una *despertencia*, a fuerza de fetiches narrativos y ocultamientos biográficos que *interrumpen esa comunidad* en su participación y la propuesta de una revolución no hace más que desenvolverse y agotarse. El relato de la revolución cesa cuando las historias quedan sin léxicos y los léxicos sin historia. Casullo dirá que el pasado revolucionario se *nadificó* y dejó entonces de tener memorias sociales y psicológicas narrativas que centrasen su relación entre palabra y mundo frente a esa sociedad sumida en *relatos amnésicos* y *argumentaciones fuera de la historia*.

El *pathos de lo histórico* que Casullo describe es el del pensar rodeado por su desolación explicativa, por la ausencia argumentativa y las narrativas paradigmáticas sin arraigo mítico, que borran la tragicidad de toda literatura política a resolver comunitariamente y que configura una filosofía nacional identitaria. *Lo que a una comunidad le sustrajeron cada vez más violentamente de su historia*, recubriéndola de discursividades rectoras, es lo que habría que retraducir *para que la historia se haga presente*. Es decir, que aquí Casullo piensa en lo nacional a partir de la revolución, a partir de su lengua y de la reflexión sobre sí misma. En el modo en que se busca en la palabra la conciencia de sí, allí se conjuga la comunidad como tal. La lengua, en ese plano, es pliegue respecto del hecho criminal sustractor. Aquí podemos entender a la lengua, y al interés de Casullo por insertarla constantemente en su teoría, como memoria común, como inteligencia colectiva, en un permanente esfuerzo creador.

Como vimos allí también las preguntas de Casullo sobre cómo se declina la dimensión de la historia en la cultura, reposan siempre sobre la *problemática del sentido*, sobre los *restos* que podían reunir lenguaje, mundo, mítica y memoria común, verificable en un pasado sustentado en una transformación revolucionaria. Por ello ubica su propuesta de interrogar aquellos fragmentos de subjetividades, sus *formas de inscripción e intervención en las mutantes representaciones de la historia*, para trazar un nuevo itinerario reinterpretativo y demitificante que recale en la noción de pensar historia y política, sin que esto sea *cancelado* por el léxico informacional, por aquel *insondable lenguaje hacedor en tanto economización de la vida*, la narración massmediática y “re-ontologizadora” de las antiguas representaciones que pareciera cancelar también el presupuesto comunitario de realización de una historia propia.

Así, y como vimos en los subsiguientes capítulos, *historia, memoria y revolución* ensamblan un prisma problemático en el que se cifra la pregunta casulliana en la que el pasado es pensado como una cita críptica donde la comunidad argentina pierde o recobra significado recién al preguntarse por el sentido de la pérdida de sus relatos. El *relato que cuenta la historia* y la escritura que la habilita e inventa son los modos de la tarea que desde la novela y el arte, desde el ensayo político teórico, literario o filosófico deben enfrentar a los fantasmas del olvido que amenazan.

La pérdida de sustento narrativo de la experiencia histórica signada por proyectos y propuestas revolucionarias así vista apuntalaba en la perspectiva casulliana *las lecturas de la absolución de la comunidad* con respecto a sus propios compromisos. A su vez, explicaba nuestro ensayista que la *suspensión de la historia* habilitaba, tal vez como consecución natural de una idea de revolución, una comprensión de la memoria de lo vivido desde la exclusiva lectura del Estado exterminador. El final político de la revolución fue un final enunciativo y cultural, “el cierre de la cuestión revolucionaria” según el Balibar que rescata Casullo es este resquebrajamiento del relato de la historia intelectual de la revolución, constata una narración política que en otros tiempos había funcionado reflexiva y auspiciosamente. Y esa clausura, ese silencio, también remitifica el vacío histórico. No obstante, un *trauma* se compagina que no tiene que ver solamente con las secuelas del terror de Estado, sino que se trata de *un hecho comunitario de primer orden*: el curso histórico popular fallido y las *operatorias discursivas de la memoria colectiva* que en el plano intelectual mostraban a la sociedad argentina patologizada.

La violencia reconstitutiva de la crítica tendría aquí, en su anacronismo a contrapelo, en la inestabilidad temporal de las narrativas cuando no se afirman del todo, el espacio para pensar. Paradójicamente, la ausencia de lecturas que pudieran trazar un *plexo de sentido* en cuanto a memoria e historia le permiten a Casullo explicar el desemboque *conflictivo, violento y extremadamente confrontativo* de siglo XX en Argentina, dando cuenta de la experiencia a partir de sus lenguas y modos. Se trata desde su perspectiva de ubicarse en la tensión abismal entre lo que se narra y lo que no se deja narrar de lo vivido colectivamente, lo que tal vez sea la *ley inasible de la comunidad*, “desde la permanente negociación que establece con sus propios mitos inexpugnables”. Por eso la figura de la revolución seguirá siendo clave, en su armado teórico, como una ruptura que *deshace un asentamiento*

discursivo de alusión al pasado, que moviliza el discurso instalado por las historiografías. Y que, como entenderemos luego, implica una actitud sobre el pasado que constituye un modo de intervención intelectual.

La pregunta clave *¿Qué es lo que narra, lo que se narra y lo que no se deja narrar?* va a constituir el ejercicio metacrítico que apunta a un enfoque de *rememoración comunitaria* de las políticas argumentativas, que tienen la legitimidad de historiar. Si lo que interrumpe a la comunidad es también un lenguaje que Casullo denominará *narratividad estratégica*, una lengua represiva-mediática que instalaba la versión de una sociedad (en su conjunto, unida, sin fisura comunitaria) y si el discurso revolucionario desde las vanguardias se invisibilizaba y se asentaba como *memoria trunca* a través de experiencias enunciativas sin llegada social, sin comunicabilidad o, como dirá Casullo, de *autismo comunicacional*, donde tanto la sociedad como la vanguardia quedaron, cada vez más, uno afuera del otro, si todo eso ocurre lo que queda es una *historia cancelada*, una *discursividad tapiada* que debe ser analizada como *memoria potencial* para evitar la despolitización desmemorizante del proyecto de la revolución.

En el segundo capítulo vimos cómo Casullo estructura el problema de la memoria como drama desde lo que entendió fue su aparición en los meandros de lo moderno, en el campo de las ideas y las tensiones teóricas, a partir del reconocimiento de la *catástrofe histórica* y de su distancia con la muerte. Con Franco Rella pensó la idea de que volver al pasado era ir hacia el lugar donde habíamos estado siempre pero que también sabíamos que esa vuelta sería también siempre, inaugural. Es decir, que la historia nunca es una reconstrucción de algo que está dado, nunca es ruinas desprendidas del relato, sino que acontece una invención de la historia, cuando estamos situados desde los horizontes del presente. Desde esta perspectiva, le interesó trabajar el tema de la historia de la memoria o de la construcción del pasado, a partir de la comunidad, el común del ser colectivo en la lengua, como esa experiencia que entra en suspenso. La suspensión del lenguaje que nos hace pensar por primera vez efectivamente en él y en la memoria de lo comunitario como algo ya inencontrable que vinculó con un silencio sobre el reciente pasado argentino, y promovió la necesidad de interrogarse sobre si la sociedad recordaba o no. O *por qué* no lo hacía.

Desde allí retomamos el modo mediatizado de percibir el alma de la historia para pensar la idea de *anacronismo* (en cuanto a relacionar la época con el problema de su conciencia, de discutir las historias), que resulta un concepto vital en las argumentaciones de Casullo y que le sirvió para trabajar la noción hegeliana de espíritu de una época, como problemática moderna, como develamiento de los secretos del presente y como legitimación de sus subjetividades, frente a un mundo que aparecería como puro caos, necesitado de relatos que escapen o critiquen la *estética de ambientación del mundo* massmediática, en un tiempo de *mutaciones tecnológicas* que emergían como “un más allá de la historia pensada”.

Esto, sin embargo, implicaría para Casullo incorporar su genealogía discursiva, las lógicas que reclaman tal espíritu de época y hacer de dicha reflexión una instancia crítica del presente como conciencia histórica de memoria y lectura. Se trata de un gesto de discontinuidad frente a la naturalización de lo continuo, una adición de autorías y textos con intenciones de ruptura para conformar una *contra-historia* del presente legitimado.

En ese sentido, para Casullo, la conciencia moderna es la que señalaría la precariedad de los relatos instituidos y podría reponer una nueva épica, podría enunciar su época, en la que la crítica se proyectaría en la creatividad de sus mitos originarios, desde lo que tiene de decible e indecible. La ruptura de la aventura feliz de una época a partir de la disidencia con las gramáticas modernas en decadencia que Casullo vio, por ejemplo, en la Viena de comienzos del siglo XX muestra el ingreso de las *marcas societales* en lo político de la historia (las masas, el concepto de clase, estado, comunidad, nación, partido, revolución) que serían luego lentamente destituidas por lo que Casullo opuso en este debate como lo posmoderno.

En este punto vimos que comienza a formarse la idea de *memoria escritural* que acompañará la saga de trabajos casullianos en adelante. Con Benjamin entendió el espíritu del mundo bajo la noción de un circuito a recorrer las figuras de la representación del secreto atesoradas en los textos que servirían para interpelar una época. Algo que le aporta, desde los inicios de su escritura, entre otras cosas, la cifra para conjugar con la palabra y el pensar latinoamericano. La identificación de Casullo, desde su experiencia exiliar, con el narrador y el traductor benjaminiano que se cristaliza en la idea de llevar la historia a relato: lo quimérico y lo catastrófico, lo aparente y el olvido. De esta manera piensa

la interrupción también como oportunidad, en la medida en que con Benjamin (sobre todo el de “La tarea del traductor” y “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”) le da a la palabra caída, rota, el poder de recobrar el sentido de un lenguaje más alto, que aunque inconquistable, “reabre la palabra a un oscuro privilegio: atisbar y pensar mito y lenguaje en la cultura”.

El narrador reaparece en su importancia frente a la crisis estallada de la diversidad autobiográfica de sus lenguas, de las intensidades y disparidades, de las literaturas e imágenes, frente a una *herencia tapiada* por reduccionismos del discurso político, pero que le permite cuestionar el papel del intelectual en los acontecimientos, como intervención reflexiva e impugnadora. Una figura, la del intelectual, que para esta perspectiva trabaja desde la escasez, desde una visión de eslabonamiento teórico que intenta *resolver un pasado definitivamente dado* y por ende, ya *malogrado en su totalidad*: es decir, en tanto sustento aquietado que posibilita *las dinámicas y soluciones* de ese pasado expuesto *en futuro*. Allí no reconocería *una memoria germinal del pasado* donde la escritura se abre siempre *atrás*, como un vértigo que imposibilita la intromisión del mito racionalizador y monopólico del *nuevo presente cultural*, del texto progresivo que se adueña arrasadoramente de *lo que impera* y de *lo que concluye*.

En el irreconomiento del narrador Casullo entiende que se conjuga la estrategia genocida de desaparición y la disolución de “los sujetos de la historia”, el extravío de los relatos que sustentaban los nombres, las *escrituras que los habían escrito y fundado* y habla aquí de la incapacidad de *recobrar la palabra de un pensar-historiar lo acontecido*, la incapacidad de su escritura intelectual para reflexionar, para *recuperar* desde un pensar auténticamente remocionante lo que pasó a ser pasado fantasmagórico, *la memoria de la violencia en sus miles de muertos*. La *escena* de la palabra rota es la de la desintegración, el distanciamiento de una subjetividad construida y militada que la conciencia intelectual no puede absorber, porque los lenguajes sustentadores han sido quebrados desde su ética y su estética. Con estos rudimentos reflexionará, a veinte años del golpe militar, la situación de una conciencia apostada sobre datos inconexos, las muchas memorias que se fusionan porque entiende que es una “referencia decisiva con respecto a las formas que hacen a nuestra memoria”. Es decir, la conciencia intelectual, reflexiva, ensayística, política, se le constituye como figura crítica clave en la situación de la historia. En el *regresar a la desdicha de la conciencia* batailliano está la ambición del

ensayo, la explicación de un mundo que, en su contemporaneidad, se encuentra superinformado, con una palabra saturada.

La memoria del genocidio militar que piensa Casullo es una memoria colectiva que consintió y que permitió la muerte de la “subversión”. Pero él apela a otra memoria, la del intelectual enfrentado a una palabra social, política y existencial, a las textualidades de las vanguardias que supieron nombrar, todo lo mitológico. Esa es la memoria sobre la que hay que preguntarse según Casullo, la de la escritura que escribe sobre el tiempo del ejercicio de la violencia política y la que se silencia frente a dichas circunstancias. Y esta pregunta tiene una sospecha y es que hay un secreto que envuelve a ambas —escritura, memoria— para que la trabazón de las palabras sea *el único lugar tribunalicio donde habita aquel pasado*. El lenguaje, la palabra, la escritura atesoran lo que permitió aquellos sentidos poderosos que tuvo la violencia.

Lo que llamó la *penuria de la palabra* entonces es el lugar donde poder emprender una conciencia y, la dificultad de abordarla comunitariamente tendrá que ver con las indagaciones de la propia condición espiritual y cultural en la escritura. No en la escritura que ordena o que vulgariza el problema, aclara Casullo, sino como artesanía en el desajuste de la palabra, de las explicaciones “demasiado legibles” del mundo. Narrar la violencia, narrar la muerte, entonces es narrar la memoria de las palabras. Con Canetti piensa Casullo que esa memoria nunca está “ajustada al sujeto” y por lo tanto se halla dislocada, fuera de su sitio. De allí su (im)posibilidad comunitaria, de la falta de palabras sin razón que ordenan explicativamente los pasados y disciplinan los recuerdos.

Desde ese fracaso, desde aquella *biografía arruinada del lenguaje*, de su lenguaje, de su lengua, de su idioma, Casullo piensa en una escritura intelectual a rehacer que precisa revisarse a sí misma. La “lucha contra el olvido” pero en la palabra. Una revisión de aquello que hace a la escritura intelectual como logos indagador de la penuria de todas las escrituras míticas, en la suya propia refuerza la necesidad crítica de pensar estos textos, de develar políticamente el pasado dominante, la necesidad de una contraviolencia que le otorgue a la historia, una identidad que le invente otro relato. Esa sería la conciencia que estuviera a la altura de la barbarie, la que reconozca la imposibilidad de dar cuenta de los hechos de manera comunitaria, de su memoria, por encima de la biografía trágica de las palabras. Acceder a esa conciencia es para Casullo acceder a un momento del espíritu, acceder al

silencio ético que se abrió, a la palabra suspendida, sino olvidada, por la “lógica desmemorizante de la cadena de las muertes también en el lenguaje”.

Pensar la memoria desde la escritura, es una de las formas de enfrentarnos a nuestra historia concreta, pero remontándonos también, en la reflexión, a la crítica y fallida condición humana en la historia lo que planteó para Casullo también una dimensión decisiva que remitía a la ausencia de cuestionamiento, de indiferencia durante los años de la dictadura militar, que se construyó “desde las palabras”, en el habla y en los relatos, en tanto experiencia social, comunitaria, en tanto idioma en sus retóricas de convivencia con la muerte. El esfuerzo comunitario por sentir, pensar, compartir políticas de la palabra, que despejen a la historia del abandono.

El mito se inserta en el pensamiento comunitario en la medida en que si hay un logos, hay una escritura, y por tanto hay un preguntar humano a lo mítico, de carácter netamente ético reflexivo y que reanuda la historia. Ese logos particular —poético, místico religioso, filosófico, literario— que amando al mito por encima de todo, como relato único del hombre, lo interpela *en su trágica verdad*. Como escritura espiritual, intelectual, que precisamente desde su amor y reconocimiento del tiempo inefable de lo sagrado (noción que se seguirá profundizando) como el único tiempo de la verdad, es conscientemente más que el propio relato mítico que la funde y constituye como palabra reflexiva. Esa es la escritura que culturalmente le importaba a Casullo para la crónica argentina, la que reinaugura el saber mítico.

Este saber atañe a una conciencia que se reconoce en los conflictos de un lenguaje que remite a valores y a formas de la enunciación, a biografías e idiomas pasados. Una comunidad del sentido, como planteamos en la introducción de este trabajo, es posible en la tensión entre interpretaciones y en el debate de las dimensiones simbólicas y políticas en juego. Desde el espacio de la crisis, desde la historia de violencia política hay un vocabulario que se inscribe en la escritura como forma de la memoria y que Casullo practicó ensayística y literariamente como modo de desincronizarse de su espíritu de época y de los poderes lingüísticos reificadores que lo contenían o lo estetizaban. No es la historia la que se espectaculariza (“mitología por excelencia de la modernidad”) sino el espectáculo (“diseño cultural de tecno-estetizaciones, citas, homenajes, efemérides, biografías”) el que se historiza, pensó Casullo recortando con Benjamin también la figura del sujeto burgués perdido y añorado, una

figura que resultaba asimismo una narración mítica en el seno de las propias teorías. Frente a la recontextualización de “las condiciones del presente”, donde el sujeto estetizado de masas no encuentra remisión a ningún fondo humanístico-metafísico Casullo opone la idea de un *subsuelo mítico* metafísico que la razón moderna hereda y re proyecta.

Herencias y lenguajes (como vimos con la noción de revolución) incrementaban el caudal agigantando la encrucijada de los años 60 y 70 que Casullo piensa no solamente en función de cómo aparecía y era relatada esa historia política sino cómo se procesaba la ausencia, el vacío biográfico en la comprensión de lo actual. Nietzsche, servía de figura en el pensamiento casulliano para entender la soledad de la crítica que ni heroica ni martirizada se debía colocar de esa manera con la desescenificación. El *yo solo* de Casullo, vía Nietzsche, expresa la enunciación crítica genealógica del presente cultural y político que le abría al pensador argentino y a su generación en las propias palabras “siempre anacrónicas a un presente” en el debate de lo que no había tenido debate. Y con las escrituras de Rousseau y Voltaire le encuentra sentido a los relatos que cuentan, que engarzan y se inscriben en la historia de las ideas por oposición a lo que entendió como una invasión histórico-biográfica en el campo intelectual.

Si Casullo entendía que toda intervención sobre la historia era una manera de esclarecer y criticar cada presente que intenta relatarlo, el cuestionamiento a lo culturalmente dominante, a los criterios legitimados, al estado de las cosas, podía ser comprendido desde la extensa crónica de las obras de arte, de sus lenguajes creadores pero, sobre todo trataba en sus escritos de comprender cómo se plantearon como experiencias con respecto a la verdad, a las formas de relacionarnos con la realidad, con la memoria, con las cosas, con las maneras de apreciar y valorar la vida. Es decir el arte como historia de ideas, concepciones, ideales, conductas y éticas sobre nuestro ser en el mundo.

Como contrapunto Casullo expone “las artes del espectáculo” que aglutinan todas las mediaciones en lenguajes de masas y técnicas de almacenamiento y que produce un impedimento de llegar al relato, “desde donde una comunidad puede volver a pensar su posibilidad histórica” por fuera de la promoción y la publicidad, con la presunción de que la comunidad nacional subsiste todavía como sentido político, de bien común. Advierte Casullo en este sentido sobre la *desintegración de la memoria comunitaria*, en sus tramas culturales, sus identidades y sus proyectos colectivos,

pensando en la situación de precariedad documental para la cual el archivo representaría una estratégica tarea que debe enfrentarse a los lenguajes massmediáticos que buscan erigirse, *borrando los rastros culturales de un pasado común*. Piensa en las políticas de la memoria que se funcionalizan o se resuelven en forma acabada y en cómo la comunidad es atravesada precisamente por ese proceso de interrupción. Plantea que la memoria debiera ser aquello en la Argentina de ese presente que impida la naturalización de la historia.

Allí la memoria es concebida como clave ensayística, indisputada, en confrontación con las estrategias hegemónicas que buscan el continuum, el *justo compactado histórico* de la “historia mala”.

Esto da pie, en su perspectiva, a pensar la memoria como combate eternizado y siempre actualizado entre lo mítico comunitario y, allí, la literatura sin otro fundamento crítico que su ausencia de fundamento no hace más que situarse en las huellas de los autores, en sus ideas, en las argumentaciones sobre los hechos. De algún modo, lo que intentamos en este trabajo sobre el ensayista argentino.

La comunidad así es el terreno donde la memoria se funda a sí misma. Y la literatura, hija de lo mítico (y a la vez antimítico según Casullo en el caso argentino por su incapacidad de *operar* en la comunidad), es el ensayo que hace la comunidad donde anida “otro tiempo escandido”. La comunidad encuentra en la literatura, “en el irremplazable ensayo de la palabra que ata muertos con vivos”, la forma que asume su muerte, su interrupción y su hipotética reencarnación o continuidad en las ruinas de su biografía. Casullo identificaba ese compromiso con la necesidad *deshablar lo hablado*, de *desinformar lo que informa*, es decir, de mostrar que en la comunidad agonizante (así definía la situación vital de Argentina) *toda palabra está rota* y desde esa conciencia, violentar las sintaxis explicativas, destruir toda política despolitizante, reunir benjaminianamente otra vez la lengua con *la oscuridad* de los acontecimientos.

Ahora bien, esta literatura nacional ensayística no debe buscar en la memoria, la cronología de los hechos históricos. En las capas míticas que cuentan la fundación comunitaria, que han racionalizado y justificado lo que de violencia y muerte tuvo el llamado *nacimiento de una nación*. En la memoria de la historia como aquello que duerme aplacado en la mítica que fundó la comunidad, piensa Casullo, lo comunitariamente nacional: la memoria componiendo míticamente es la que trasmite la

comunidad humana. Se eslabona como narración primera y última o, en su recorrido inverso, es la memoria que también le arranca lo comunitario a lo humano. En esa aflicción estaríamos nosotros para Casullo entre relatos que siguen matando la historia y relatos que necesitan regresarnos comunitariamente a una historia. Y la memoria es la que reenvía a poética sagrada, a literatura trágica, a ensayo lingüístico del mundo.

Casullo elige para pensar esta *comunidad póstuma* la figura mítica derrideana de “dar la muerte”, que implica la idea de que *la historia no borra nunca aquello que oculta*, sino que siempre guarda en sí el secreto de lo que encripta (de este modo, como vimos, también comprendía el último presente del peronismo que le tocó vivir, es decir, en pertenencia y tensión con los otros peronismos, *desde el principio*, con el caudal histórico-mítico, cultural popular que *escondía* o cifraba ciertas cuestiones que nos hacen comunidad). En ese sentido define a la memoria como un anagrama asilado en el propio olvido. La comunidad, para Casullo, pareció hacerse cargo *de manera lingüística*, teórica y culturalmente de lo que la dictadura gestó conformando un nuevo tiempo donde se expone de manera nítida la figura de la comunidad póstuma. En esa ciénaga de palabras derrotadas por la Argentina de la muerte, se dibujaba la verdadera figura comunitaria que habitaba a fines del siglo XX cuando hacía estas reflexiones.

La antigua conexión entre política y lenguaje o entre política, mito y lenguaje que mencionamos tiene para Casullo la necesidad de ser pensada a través de la relación entre el lenguaje y la muerte (o entre el lenguaje, la política y la muerte. De hecho, bajo el sintagma “la comunidad y la muerte” también pensó una idea de comunidad que sería su infinita *ausencia*, “lo que exige siempre un ensayo de mundo para pensarla y perseguirla”. La inusual experiencia reflexiva de sentirse habitando la expiración de lo comunitario no propuesta como forma de ignorar o negar que la memoria tiende a lo contrario de la muerte, es decir, a *transmitir la ceremonia que la hace y la conforma, a recomponer lo que ha quedado inerme*. Hay pues en esta noción un *sentido reparador* (de lo irreparable) que tendría la memoria de ese tejido histórico interrumpido por la muerte en la medida en que ella trae a través del lenguaje lo ausente como historia y refunda así nuevamente la comunidad.

Así, la memoria es (o debería ser) para Casullo *literatura descarnada*. Y, en ese carácter, es parte de una política escritural, de un gesto ensayístico, que discute lo imposible de la comunidad, es decir que

busca situar la memoria de la muerte, el cuerpo comunitario dañado en la historia que lo produjo. Más bien una *contramemoria* dirá Casullo, contra lo que estamos habituados a considerar como comunidad, contra la trampa escritural, contra el idioma y el ideologismo, contra la desaparición del pasado. Contra la lógica discursiva de lo desaparecido y de lo incomprensible, aquella que absuelve a la comunidad. Es, desde ya, una memoria impersonal, colectiva, en relación fundante con lo comunitario, que trasciende la condición mortal. Por eso se piensa en *ensayar en la frontera* o *reflexionar en los bordes* de la comunidad, puesto que ciertas biopolíticas que son o fueron el deseo comunitario obligan a esa especie de exilio escritural que evidencia un pensar literario de la cuestión que no rearme explicativamente un mundo y que parta de la memoria literaria en su incapacidad de dar respuesta adecuada.

Vimos que Casullo distingue a lo largo de los últimos treinta años de su vida tres etapas de sucesivas *predominancias narrativas* en relación con los años setenta en Argentina y a cada una de esas etapas le hace corresponder un *tipo de memoria* que la intervención ensayística debe recuperar. Existe un *primer tiempo* en el que se constituyeron modos narrativos de visibilización, denuncia y juzgamiento de la represión, acompañados previamente desde México en su análisis de la *derrota*; un segundo tiempo que reconoce nace hacia mediados de los años noventa, seguido de cerca por los primeros debates de la revista *Confines*, que mostró el surgimiento de *emprendimientos biográficos, autobiográficos, documentarios y periodísticos* tanto escritos como filmicos que hicieron progresivamente presente una *narrativa politizadora* del tiempo de las muertes y una tercera etapa, que se corresponde a su análisis en *Las cuestiones*, signada por *propuestas documentales y ficcionales* donde se cruzan distintas vivencias de relatos generacionales y de hijos de desaparecidos en disputa de versiones, a la vez que es el tiempo en el que se abrió una discusión ya no sólo sobre lo acontecido, sino sobre lo que denominó *la historia crítica de las narraciones de la memoria de los setenta*. Dentro de esta sucesión de tiempos de la memoria el hilo de oro en la concepción casulliana se revela en *la ausencia manifiesta de un clásico relato explicativo*.

Estos *planos de narración conformadores de universos discursivos* y la construida *ausencia* (en cuanto a memoria e historia) de lecturas desde distintas perspectivas son, para Casullo, el objeto de una crítica que debe reabrir el debate, pensar en cómo la memoria (testimonial, estética, filiar, filosófica,

religiosa) confeccionó esos relatos que no se corresponden con los hechos *historizados*, con lo mítico. Se trata, por parte de *memorias particulares*, de recobrar lo común. Las memorias del testigo, del artista, del ensayista son para Casullo las que pueden criticar desde otras temporalidades y quebrar las historicidades instaladas, con las dificultades que eso plantea. En la tensión entre lo que se narra y lo que no se deja narrar de lo vivido colectivamente, desde la permanente negociación que establece con sus propios mitos inexpugnables, se halla la ley inasible de la comunidad.

En su obra, la comunidad no representa un pasado histórico al que se desee volver. Confrontando el tiempo pasado, no se puede, sin embargo atribuirle a sus escritos un carácter regresivo o nostálgico. O si existe algún diagnóstico melancólico no se detiene allí su reflexión porque no hay una mera búsqueda por volver al ordenamiento social simbolizado por la comunidad del pasado. En todo caso, lo pensamos como una fuerza intelectual crítica, donde el pasado está para ser violentado para salvar su sentido contra lo sentenciado o neutralizado narrativamente, para no confundirlo con el futuro, una forma de cambiar el pasado como “hecho objetivo” por el pasado como hecho de memoria, como relatos instituyentes del tiempo. Cuando rescata que no hay historia sin teoría de la memoria lo hace, según sostenemos desde la clave en que leemos a Casullo, impulsado por la necesidad de indagar las posibilidades concretas de la comunidad en el presente y, en algunos de sus escritos, también en el futuro.

En el tercer capítulo, a partir de esta reconstrucción de la textualidad de la memoria, con eje en el ethos y pathos comunitario, desarrollamos lo que Casullo trabajó alrededor del ejercicio de la negatividad con perspectiva histórica en la tarea del intelectual, una *cuestión* que abarcaba diversos y numerosos niveles de análisis y tipos de cuestionamientos para su tratamiento crítico. Lo primero que escribe al respecto se relaciona con el concepto de crisis de esta tarea que reconocía como *señal de lo imposible de resolverla* y, en ese sentido, apuntaba a reconstruir una memoria de las narrativas de esas políticas abocadas a pensar los años 60 y 70. Esta perspectiva, sería más tarde decisiva para la existencia de *Pensamiento de los confines* desde su inicio, es decir, pensar qué escritura, qué crítica de las escrituras, para la comunidad de la memoria de las muertes.

La imbricación entre la *función intelectual* y la *historia concreta*, será trabajada por Casullo, ya desde los setenta, desde la tensión entre lo individual y lo comunitario y desde la tensión entre

práctica estética y práctica política. La actitud política que el intelectual debería asumir es una política *literaria* en la que pueda inscribir la politicidad en el marco de los discursos *sociales y colectivos* con los que trabaja en un movimiento que lo exima del esteticismo y la individualidad. Con el ejemplo de la cultura “exasperada” de las izquierdas en la Argentina conforma la idea (ya ensayada en los capítulos anteriores) de que se había producido una interrupción que, en parte, había *roto* el diálogo al interior de la comunidad intelectual. Esta *remoción* de argumentaciones, era concebida por Casullo como algo que no encontró la inscripción crítica suficiente, el despliegue necesario para iluminar genuinamente ideas colectivas, desde sus gramáticas. Explicado incluso como *un trauma psiquicolectivo* en la severidad del análisis sobre este tema se impone para nuestro ensayista como un duro autocercioramiento de la intensidad reflexiva como empresa colectiva.

En uno de sus trabajos sobre Walter Benjamin y la modernidad, sitúa la misión de la crítica intelectual en conciliar con palabras lo real, para entender la cultura como una *mítica acumulación* y situar en el borde de lo moderno trunco, interrumpido, la *pregunta expulsada* y los *trayectos exiliados*. El trabajo sobre el borde, así denominado, es necesario porque es donde se interrumpe el proyecto moderno y en la órbita casulliana de allí también viene la interrupción de la comunidad.

En cuanto al interrogante sobre el *pathos* de la historia a reabrir Casullo relaciona esta noción de culpa *originaria* con la historia que, al olvidar, parece borrarse y que marca la relación con el faro europeo. El diálogo interrumpido del pensamiento argentino que reconoce Casullo (con Sarmiento o Scalabrini Ortiz como estandartes primordiales u *originarios*) es aquí recobrado sobre la eterna relación con la *madre culposa* europea, para ver de qué manera ha servido (o no) en la búsqueda de nuestra identidad. Así, situarse en otra relación crítica con respecto al mundo es elegir otra memoria de la historia, *obtener una legalidad* frente a las herencias que le importen al crítico. Es un *deslizamiento reinaugurante de los usos de la crítica*, para auscultar lo mítico/moderno. Se trata entonces de un extraño y racional citarse con la modernidad y, de algún modo, con la comunidad.

En esta tensión donde la culpa sería el relato de un pacto fundante se construye sentido de una vez y para siempre *planteando historia*, alumbrando en términos de memoria mítica. Es decir, como *memoria de lo irreparable*. Quebrar el discurso de la culpa, para Casullo es, entonces, descubrir la

marcha de la historia en el otro y en uno mismo. Si el pacto se rompiese, si se interrumpiera, estaríamos obligados a una *contra-historia*.

La condición intelectual definida por el cuidado de ese mínimo suelo común que está siempre en peligro, amenazados por los modos de la antipolítica que despliegan los grandes dispositivos mediáticos implica un forzamiento y des-armado de la crítica (y sus teorías) hasta superar su propio sueño ilustrado, su propio mito, su capacidad de barbarie. La crítica, desde esta perspectiva, es siempre una propuesta amenazada, entre lo decible e indecible, entre dominar una racionalidad que no puede ser negada porque pertenece a la historia y se pretende representar, y a la vez evitar ser consumido por esa misma racionalidad.

Si la experiencia de la crítica a la relación palabra-mundo es lo que permitió constituir la cuestión de la cultura como problematización de la historia modernizada esto queda patentado en el contrapunto que configura entre el escepticismo de Voltaire y la concepción de rousseauniana de la crítica que *biografía las escrituras* y que la instala en la enunciación de la conciencia intelectual ensayística, aquella que funda todo tiempo del hombre: el de las narraciones, la negatividad que quiebra la disposición confirmatoria de las discursividades en desarrollo.

En el contexto resquebrajado post-2001 para la Argentina, Casullo piensa la palabra política desde su fragilidad. Avanza en la idea de una suerte de *estetización de lo social* de parte de los intelectuales frente al fenómeno producto de las asambleas y cacerolazos y la noción de catástrofe es nuevamente emparentada con la idea de *desdicha* de la palabra, por lo inconmensurable en este caso de naturaleza social-política, y por su intraducibilidad racional, con lo mítico en relación a lo comunitario. Lo mítico catastrófico es también la comunidad, la ciudad, la polis, como imposibilidad. La desdicha de la palabra en la comunidad interrumpida por la dictadura, se reitera, en ese post-2001, de nuevo como imagen sobre la imagen de una ausencia. También establece relaciones en cómo el fin del peronismo en tanto nueva construcción objetual a investigar después de los setenta vuelve a comienzos del nuevo siglo XXI con ese carácter objetual que es puesto de relieve por *la intensidad de los hechos* y que remiten al pensamiento pasado.

La relación de esa comunidad argentina con el presente y sus representaciones se ve sacudida, desde la perspectiva de Casullo, no solo a nivel de crisis expuesta de la política, sino en el plano de lo

mítico, en la diversificada subjetividad colectiva, desarmada, hecha fragmento. Y allí, es la tarea intelectual quien brindaría la narración pertinente a lo común, donde la política ha dejado de religar a través del mito.

Continuando el diagnóstico incluía la caracterización de una “democracia massmediática” que pasa por encima de toda otra lógica y otorga una forma narrativa que sería cruzada de manera conflictiva por “el discurso intelectual comunitario”, es decir el discurso que interviene, plantea, analiza y explica las circunstancias. Incluso la denuncia, el género de descargo o acusación se presenta como una retórica y lo que Casullo se pregunta es cómo estas lógicas discursivas actúan el planteo explicativo de lo social y señala que el problema reside en que es una tarea intelectual imprescindible. Frente a la violencia de la información la tarea intelectual debería desprenderse de lo inmediato, ejercer un *pensamiento discordante* gestador ensayístico de otra posibilidad comunitaria. Así, gestar otra posibilidad comunitaria es enfrentar la dificultad de contraproponer otro relato subalterno a las circunstancias imperantes, un lidiar entre lenguajes y mundos simbólicos que reenvían a eso que describió como grutas de lo nacional, cultural e identitario, inscribirse en ese pensamiento e interpretar esas escrituras para trazar una nueva relación que, a su vez, funde una nueva comprensión de lo intelectual.

Luego, vimos cómo el elogio del anacronismo funciona nuevamente en la construcción casulliana en la medida en que se propone reencontrar las épocas históricas, donde plantearon la discordia como herederos de los mitos. La *relación oscura con la verdad* que la poesía trazaba con la política para Platón, Casullo la presenta como parte de una gramática, en todo caso, como una *operatoria narracional que oscurece*, que interrumpe la presencia racionalizadora de la vida colectiva entre ser y deber ser y la crítica intelectual aquí es recuperar de cada época lo que tenía de insustituible, racionalizando el mito, hacerlo oblicuo al arte frente a la literatura y a la reflexión filosófica, desde la reconstrucción mítica de relaciones sociales.

Es decir, los trabajos de Casullo rastrearon en el mundo de las ideas modernas, en las biografías de sus idearios, la conflictiva constitución de un pensamiento crítico: sus imaginarios, las capacidades anticipativas, sus *fondos míticos* y los cruces de legados discursivos que le dieron cuerpo. Pensar lo comunitario entonces implicaba una constitución imaginaria *hermanada* en una obsesión común

entre el científico social, el filósofo, el artista, el escritor, el investigador de ideas, de cultura, de mentalidades, de obras y de las cosas que la historia pareciera invisibilizar. Una apuesta por el ensayismo deconstructivo y el arte para reinstalar un sentido societal, comunitario, “persiguiendo cosas fantasmales”.

La distancia muchas veces con que la tarea intelectual leía el drama nacional, o la incapacidad para articular miradas culturales críticas requería para Casullo que la teoría cultural participe de las demás disciplinas y se pregunte por el desplome de los lenguajes, la corrupción y esfumación de la palabra, su valor perdido o quebrado. Allí, las intervenciones ensayísticas deberán recuperar la memoria de un tiempo que yace como relato anestesiante de sus tensiones dialécticas. Es decir, la tarea del intelectual consistiría en autoexigirse *pensar lo penumbroso del presente*, sabiendo que el lenguaje o texto, la teoría o poética que tendría que emerger de sus interrogantes, que son entendidos como una problemática difícil de hacer decible, audible, aceptable.

Recuperar la escena del conflicto, sería así la forma más prístina de la función de una conciencia crítica que esté deslindada de las discursividades del poder político y cultural y sin embargo trate de dar cuenta políticamente de los silencios en las propias palabras: la tarea intelectual, el ensayo de una crítica al estado de la sociedad y su historia, es guiada en el fondo por aquella utopía de las palabras a reunir en un texto. Así, Casullo arriba en uno de sus últimos libros al intelectual que se enfrenta al mundo en una suerte de *des-poder solitario* (pero en actividad con lo común, desde sus bordes), autoral y crítico que sacude los vocablos legalizados y gesta otra escucha en lo social. La comunidad negativa se construye entonces a partir de un público lector que genera corrientes de opinión pública que acceden y comparten esa misma intención crítica de un autor que dispondría de una escritura que abandona lugares institucionales confortables y registros instituidos y que decide plantear otra materialidad de la escritura, que lo muta en intelectual.

Por eso concluimos que desde sus primeras columnas sobre la cuestión en *Nuevo Hombre* en los setenta y hasta sus últimas producciones como *Las cuestiones* la figura del intelectual se insertara en la dialéctica del borde y lo común. La intersección por la comunidad es la intersección entre los vectores políticos y literarios y en esa encrucijada está, para Casullo, el conflicto del intelectual (y el de las escrituras). Una intersección dada por las palabras que exponen lo comunitario de la comunidad.

En el cuarto capítulo, lo irracional como realidad escamoteada de la razón moderna que, como apreciamos alrededor de la cuestión de los intelectuales, ordenó la historia con sus reglas de lo decible y lo indecible, lo escuchable y lo silenciado, necesitaba para Casullo de una *nueva hermenéutica* que, críticamente, desmontara la historia frente a la crisis en el montaje de interpretaciones, representaciones y valorizaciones vaciadas. En esta *reconstrucción* y sobre todo en esta idea de *reencuentro* aparece, tal vez por primera vez de manera notoria en sus trabajos, la cuestión de la religión que acompañará todas sus intervenciones.

La pregunta por lo inasible la propia escritura es donde aparece la idea religiosa de lo redentor, de si aquello *desencantador* de la cultura que nos relata puede guardar la posibilidad de otro relato que redima. Desde una inmersión estética y cabalística, Casullo entiende la idea benjaminiana de que el relato de lo real camina indefectiblemente hacia la pérdida cada vez más extrema de lo real, del nombre de las cosas, y solo a partir de ese reconocimiento se hace inteligible en la *calvario* de la palabra, en la espera mesiánica, en la *reminiscencia* de la escritura. Reponerle a la escritura el sentido que se desvaneció, que en las palabras *permanezcan los trazos del narrador*, allí todo tiene un tabique teológico.

La improbabilidad de acontecer que esconde lo comunicable es una de las obsesiones de Casullo que con la figura de las metrópolis secularizadas (Viena, Buenos Aires) y con las reflexiones de Karl Kraus y de Walter Benjamin son pensadas desde la neobarbarie mitologizante, contra lo mítico racional, contra el habla moderna que le daba un tono a la vez biográfico y dramático a la lengua de la razón que *apresaría lo sagrado*. Lo mítico es la arquitectura inocultable del viaje moderno y el diálogo con lo sobrehumano se ve impedido (otro diálogo interrumpido) en la crónica urbana moderna, donde las palabras caídas se alejan de lo espiritual, de lo épico primitivo. Así, la subjetividad, en ese alejarse de lo sacro, deviene huida. El tiempo austríaco mitteleuropeo, también el tiempo porteño ponen en escena, para Casullo, al lenguaje de los hombres y su utopía por encontrar en su entramado la solución de aquella *pérdida*. Tomar conciencia de esa despartenencia, de la historia que la repone la identidad de esa cultura ya es un modo de comunidad.

Casullo trabaja una saga en la que engarza la historia sagrada de la revelación bíblica judeocristiana y el romanticismo, como modos de reingresar el dilema del mito, en su preocupación por entender y revalidar lo irracional que cobra vida en todo logos racionalizante.

El rescate de lo mítico, su análisis y reivindicación como forma de conocimiento, como forma de comprensión resultaba también una explicación de lo más precioso, trágico y sagrado del hombre. El mito así era relato de revelación (y también salvación) a través de una palabra que narra al mundo desde los orígenes. Esta aproximación epistemológica de entender el conocimiento, el regreso de lo religioso, el *cuidado* que ejerce como lo poético, del lenguaje sagrado, será fundamental en sus trabajos para pensar el *diálogo interrumpido*, ubica a la religión como lo que también da cuenta de ciertas elecciones intelectuales de su vida.

Lo religioso es leído por Casullo como *la esperanza acumulada y retenida en el pasado*. Es decir, que tiene un estrecho vínculo con la idea, también benjaminiana, de la historia como memoria que persiste en aquel lenguaje antiguo por reencontrar y, sobre todo, reconciliarse con esa Naturaleza aún cercana, aún asida por dios. La sola idea de reencuentro que tiene la re-ligazón ya combina los tiempos de manera paradójal en la concepción casulliana: lo religioso como *un presente que no está, sino que estuvo* y que desde que se situó ya permaneció para siempre, en un borde al que podríamos aproximarnos. Ese mismo borde que entendimos como frontera de lo común en la escritura crítica es el que se remonta en lo religioso desde sus sentidos, sus signos, sus referencias y palabras, con el objeto de dialogar con aquello que inconforma a la tarea intelectual y que debe hacerse con un respeto a la condición y la experiencia humana que planteó lo puro religioso, es decir, la idea de Dios.

Reflexionar la manera de *abordar* lo religioso, es justamente, fundamentalmente y *fundacionalmente* aquello en lo que consiste lo religioso. Regresar a pensarlo es por tanto responder a una demanda que el proyecto moderno desoyó intelectualmente. Regresar a la religión como movimiento epistémico, como gesto del pensamiento es volver al Mito pero desde una reflexión histórica que renueve la idea de inmaterialidad, que enfrente el advenimiento de una enunciación saturada de información. La religión actúa como memoria sagrada, dirá Casullo, que es a la vez mítica, histórica y del espíritu del hombre.

Tanto la política como la estética, (o revolución y arte, como eran operadas por Casullo), fueron, desde esta perspectiva, las primeras praxis programáticas en descifrar lo que entendió como una desintegración de la visión teológica y de la pérdida de toda síntesis colectiva que sostenía lo comunitario. De allí sostiene que el debate sobre la posibilidad o no de una comunidad política está atravesado por la problemática estética. Lo político dando cuenta de sus universos *desfundamentados*, y el alcance de lo estético en su capacidad de anunciar sin nombre lo social por venir son así entendidas como las praxis que contienen aquellos antiguos datos errantes y que apelan aún a ese sostén de lo común. Pero esto se complejiza aún más cuando es inscripto en su relación con el pensar crítico.

Casullo advierte que una actualidad (inactual) de lo religioso, un anacronismo que se plasma sobre las grietas narrativas del presente sobre sí mismo, se pone en evidencia en los debates de la cultura como consecuencia de un redespiegue obligado de lo social de volver a la noción de mito originario como gran relato que resguarda y consuela frente a la muerte y la violencia y apela a una conciencia colectiva de lo no reparado del mundo que tiene que ver con la suspensión ética de la historia, donde las tensiones entre teología y razón moderna fueron “resueltas” o disueltas en un fetichismo de la experiencia religiosa. Lo sagrado se entrelaza con lo comunitario (en el sentido de una comunidad negativa) porque reúne a los hombres en una experiencia colectiva pero a la vez queda situado en el borde de lo explicativo, en lo que se sustrae al tiempo y deja de coincidir con lo efímero y novedoso del presente. Elogio del anacronismo, una vez más, ahora en lo religioso que, como *predisposición* busca un amparo temático en el medio de *lo razonable*, y que exige pensarlo desde sus signos, desde las referencias y palabras filiales perdidas, para dialogar con y en contra del raciocinio crítico.

Existe un rastreo de lo religioso en la propia biografía de Casullo que comienza con su niñez y el principio de su adolescencia en el mundo del cristianismo metodista que hace que el texto bíblico, numinoso, nunca haya dejado de vincularse con su escritura ni con la convicción por la búsqueda lingüística por lo ausente, por lo oculto en la interrupción comunitaria, en la pérdida de su palabra, en el retiro de lo sagrado, en la fidelidad a un sentido roto. En su pensamiento se afirma la certeza de que no hay cultura, política, historia o conocimiento sin el *molde mítico* en su plenitud o en su

remoción. El mito que regresa como una post-interpretación de su propia trayectoria cumplida, no pudo perderse en lo sagrado. Y lo entiende nuevamente como oportunidad para pensar lo que se interrumpe. La memoria religiosa y la actualidad secular desmitificadora se encuentran en Casullo también con un fondo comunitario.

En el quinto capítulo hicimos un recorrido que incluyó el análisis de la *derrota política de los proyectos de izquierda* en la Argentina a partir de los cuales Casullo reflexionó desde su experiencia exiliar mexicana y en adelante sobre los discursos que habían sustentado esos proyectos así como las condiciones particulares que le permitían generar su discurso al peronismo (que analizamos con mayor profundidad más adelante) y que como léxico mágico le permitía incorporarse en el dilema democrático. Así, lo nacional popular era entendido como hecho de *mitos, religiosidades, memorias, y aspiraciones complejas* que impiden *violentar* su comprensión *desde el estrecho rol del intelectual*. Aquella reflexión sobre sus discursos sustentadores (que como toda intención política requiere de un discurso que organice sus perspectivas), era instada por Casullo con mucha fuerza en cuanto a su modo escritural y comunitario, que era la intención de reflexionar de manera colectiva, profundizar históricamente la biografía de las izquierdas y verter en términos de escritura pública las formas que adquiriría la derrota del proyecto que se pensó de liberación nacional. Un modo de entender lo político como dimensión mítica, a partir de la cual la historia, podrá llegar a convertir imágenes en hombres y cosas reales.

La *sociologización de la política*, (y de lo social), o la deconstrucción de los relatos, serían nuevamente el dilema de lengua a resolver. El divorcio o el reencuentro entre realismo político (como gestión) y la cultura (como un imaginario inconformista), ambas dimensiones traumadas por la tragedia nacional en la que la cuestión del intelectual, como vimos, le sirve a Casullo para discutir gran parte de los problemas de la modernización de lo político que aquí halla en la compleja necesidad comunitaria de componer un *relato de clausura del pasado*. No dejará de insistir en este asunto en función de la pregunta por la muerte (como expresión máxima) y de una palabra que, desde su perspectiva, se había ido corrompiendo y aparece como la más golpeada cuando se produce el quiebre de lo político y con los representantes de la política.

Así erige en su reflexión las escrituras de izquierda como los textos que diagramaron una figura en la que se plasmaban los bordes entre la vida y la muerte y que configuraban una subjetividad que debería dialogar con esa memoria de origen intemporal en *los propios relatos sobre la izquierda*, donde confluyen historia y mito en el presente. Casullo ve en esta dimensión de la crítica interpretativa que la izquierda resulta una memoria presente que no está pudiendo abrir sus nuevos idiomas para proponer otra verdad pensable, para la historia que pasó de un orden de la política a una *nueva ontologización* de lo político.

Por otra parte, la derecha, como inmensa campana cultural de un tiempo, desde sus neo-mitologías ciudadanas es concebida como *dueña pletórica del sentido común de una época* y lo que Casullo denominaba la “culturización de la política” consistía justamente en un fenómeno que le ponía nuevas explicaciones a las cosas en un proceso de adueñamiento de la opinión pública y que desplaza las antiguas denominaciones que vacían los lenguajes afectando la relación entre política y transformación social, una *revolución conservadora* como permanente constitución de un *nuevo sentido común* que se configura con una serie de resemantizaciones que tallan la subjetividad hasta llegar a lo comunitario y lo nacional.

La izquierda y la derecha exigen para Casullo entonces componer una nueva escena teórica de su construcción explicativa que quiebre lo que se suponía en muchas oportunidades como versiones claramente contrapuestas, por ejemplo, desde un presupuesto “pensamiento de izquierda” a partir de la revolución frente a la reacción contestaría de la derecha, en el giro que se produjo desde una cultura de la revolución a una cultura de la memoria. *La derecha lingüística* es un concepto que, en ese sentido, refiere al poder seductor de lo mediático concentrado y su capacidad narrativa, que a partir de recursos técnicos va configurando estéticas moralizadoras de transparencia y objetividad, que sacuden a la nación como valor fundante de sentido comunitario.

Los interrogantes planteados contemplan tanto a una cultura de izquierda que planteó ciertas lecturas subsumidas con la revolución como un relato ininterrumpido que forjaba la subjetividad como a la actual cultura neoliberal entendida como exclusora de ciertas subjetividades desde la lógica de un discurso de lo *idéntico a sí mismo* y “para todos”. Son relatos que conforman al individuo liberal

y que para Casullo borran la memoria y exigen la tarea de reposicionar y repensar políticamente el cuerpo en comunidad, en lo destemplado que dejó la modernidad.

Lo integrador comunitario, también en crisis, es buscado en contrapunto por una izquierda que intenta, según Casullo, reconstruir milagrosamente un texto que permita enlazar las diferencias. Y frente a la pregunta sobre si hay otro tipo de discurso que no anula las diferencias, explica que se trata de un discurso democratizante y progresista que plantea aquello que no había dado cuenta la izquierda. La comunidad con un fundamento que la naturaleza de una sociedad no puede tener pone de relieve al mito, como argamasa de las definiciones de izquierda, democracia y derecha. En estos intereses vio como inexorable curso del sistema un pasaje de la izquierda cultural a la derecha neoliberal en la medida en que la desagregación de lo mítico popular no encontraba aquella conciencia política relatora de los sesenta y setenta.

Casullo ensaya sobre la crítica histórica de estos años en el que también piensa esos años y las tradiciones que abrevaron, desde la idea del reordenamiento del mundo y el presunto “fin del mundo”. La *historia tapiada* o el *botín historiográfico que deja de traer a presente el pretérito* son ideas que emplea para traspasar el vocabulario político de una época en función de situarse en su fondo, en el debate cultural de una época. Lo que subyace en el paréntesis narrativo de las políticas de la memoria en las que está pensando es el diálogo interrumpido con una derrota de las concepciones y planteos de las políticas de la izquierda frente a lo cual propone una desmitificación de las visiones, técnicas, metafísicas y modalidades que construyen y sustentan las *espiritualidades de avanzada* en cada presente. Aquella desmitificación, como vimos, contuvo para Casullo el modo para que la memoria *se realice* y eso se puede traducir como otro modo de conocimiento que intenta resistir a las lógicas informativas y dominantes que buscaron otro tratamiento de la memoria en la subsistencia (como sentido político) de la comunidad.

En el sexto y último capítulo seguimos una serie de preguntas en torno a la legibilidad del significado de lo mítico en relación con el peronismo y el populismo y lo que acontece en su nombre. Casullo entendió que lo mítico también conspiró duramente contra el peronismo y el país, en tanto sus significados y consecuencias muchas veces estuvieron por encima de la figura de una conciencia política que pudiera contenerlo. El mito peronista como matriz política fue consecuencia de una

dramaticidad productora que actuó tratando de instrumentar no razones políticas, sino *la furiosa permisibilidad de lo mítico finalmente irrepresentable*. Algo que en los años setenta se verificó, en su perspectiva, desde una desmitologización de la epopeya peronista originaria, con una revolución fracasada y posteriormente *irreconocida* pero que, a la vez, desde su perspectiva, era lo que podía reposicionar el debate político del peronismo en la historia, constituyendo una escena donde reverberaban los ecos de la diversificada fundación literaria y cultural nacional argentina y en la que Casullo ve el ensayo del país que vendría.

Pero si los setenta podrían operar como apertura resemantizante de la pregunta por el peronismo, Casullo no dejaba de pensar que la enunciación sobre esos años también atesoraba algo que desbordaba al peronismo, algo que incluía a los otros actores que habían participado de esa idea de revolución sin ser peronistas. Es decir que para él, se trataba más bien de una idea generacional (entendiendo a la comunidad como historia de generaciones pasadas) y, por esto mismo, los setenta funcionaban como un núcleo de mitologización y crítica histórica para releer y actuar sobre las políticas de la memoria. En esas coordenadas se inserta la visión trágica como la idea de construir un ensayo con ella. Y el peronismo como pregunta es el *pretexto* para esa construcción. A partir de un planteo histórico discursivo el intento es por trabajar entre las tensiones que se presentan entre la memoria nacional y el cinismo político posmoderno que la suspende, con la inscripción de nuevas identidades sociales y culturales en juego en el armado de lo común.

El peronismo como mito del cuerpo *social*, como composición de relatos pero que estarían siempre puestos *frente al logos filosófico de otra clase*, un mito que narra, se narra y es narrado también por su contrapartida social. Como dijimos, lo entendió también como una *monografía* a pensar, algo que forzaba salir del mito como condición para hablarlo pero que a la vez escapaba, como si fuese “puro mito” donde la narración sobre sus narraciones no tiene fin e incluye también una escritura ausente. En la fuga del concepto adecuado sobre el *acontecimiento político popular* Casullo encontró la riqueza de su propia razón, de su propia biografía de escrituras y la idea de buscar una *reinscripción* de la historia, del pasado, de los sentidos, con otra codificación. Así lo mítico se define como *lo que queda a pensar*. Y desollarlo, también plasmar su inactualidad, es lo que ayuda a descifrar un ethos sociopolítico.

Para Casullo el peronismo, lejos de confundir los significados los reformuló y allí le vio su potencialidad, en el asentamiento de narraciones en la crónica de la lucha de clases e intereses, en la posibilidad de que lo mítico revistiera de manera extraordinaria las nociones de ciudadanía, democracia, memoria histórica, república, con relación a un determinado tiempo político, aclarando la experiencia de la dicha y la desdicha social comunitaria, reconociendo la condición de tragicidad. Un mito que, como relato superlativo, como literatura sagrada, permitió la reaparición del sentido en cuanto a qué crónica de comunidad se transita.

Preguntarse por el peronismo era preguntarse por la clase de refundación de las subjetividades políticas. El pasaje desde el mito popular y las muertes hasta la actualidad en crisis que analizaba exigían desde su perspectiva tornear la forma de lo histórico desde la lectura comunitaria que el peronismo presentaba y los setenta (como *encrucijada clave*) habían resultado en ese sentido una nueva etapa que exponía, paradójicamente, el desconocimiento de esa historia común. Digamos que el relato que la (re)inventaba traicionaba, para Casullo, su sentido histórico y, obligaba, a la vez, a preguntarse por todos los demás cursos, *más allá* del peronismo, para una nueva inscripción *ensayística* del país. En ese sentido también la idea de populismo se convertía en un nuevo representante tangible, y era leída como una ruptura e innovación a partir de la acción colectiva.

También vimos cómo Casullo vuelve a la idea de que la crisis entre palabra y realidad impregnó desde ese final del 2001, los caminos de la política y concibió la inscripción de enunciados peronistas y antiperonistas, populistas y antipopulistas (en la experiencia del lenguaje singular mediático), como un *conglomerado de viejas citas y textos* que funcionaban como *clave de bóveda* de la comunidad argentina y que ubicaba como principal novedad de la política en discusión activa desde un *lenguaje congestionado*, desde una *grieta discursiva*. La falta de un espacio *reflexivo* que se plantee de qué manera el lenguaje político habita en la comunidad y perciba su desvinculación de la *práctica* política y de su propia historia como práctica tramaban la construcción de un *sentido común* empático con las nuevas formas de la subjetividad posmoderna y por ello acentuó la idea de darle a ese interrogante profundamente político un corte estético en tanto implicaba a la sensibilidad, al yo, *al mito de la individualidad*. Allí, en esa reconfiguración de los sujetos y de las cosas es donde encuentra el

vaciamiento de las materialidades y de una escena puramente articulada desde la lógica de la *discursividad estético-ficcional*.

Por ello también aportamos los excursos mitopoéticos en cada sección en la medida en que Casullo pensó la capacidad artística como explicación narrativa, como relatos otorgantes de sentido, en su mediación con las palabras. El discurso poético se decide por aquella presencia social de lo mítico como configurador de su sentido definitivo. Un ejercicio de lo emancipatorio de las lenguas de la poética sobre la historia y la memoria, sobre el modo de conocimiento a través de la reflexión en los intelectuales y en el regreso de la religión y sobre la subjetividad del sujeto político.

Esta investigación reúne una heterogeneidad de motivos filosóficos, estéticos y políticos, a veces inherentes y a veces tangenciales a lo que de modo genérico se expresa como “el problema de la comunidad” en tanto clave para leer la actualidad. Una actualidad en la que cobra definitiva trascendencia la dimensión del lenguaje en su potencia e ilusoriedad sustentadora de mundos y realidades. Los trabajos de Nicolás Casullo, siempre acompañados de manera estructural por varios nombres no solo instituyéndolo como el intérprete de todos sino como el que llevaba más lejos sus textos, nos permitieron explorar este problema cifrado en lo que para él fueron las principales *cuestiones* a reflexionar con la idea de mito, en cuanto tienen un significado que más allá de ser analizado, nos convoca a una suerte de relación emocional y ficcional, vinculada con las transformaciones de y desde los dispositivos culturales, por las que los mitos se conformaron (o fueron así pensados) más tarde en matriz política.

La tarea de exploración de estas cuestiones ha recorrido diversos senderos en los que incluso cuando nos apartamos de algunos sentidos estos se revelaron en otra parte siempre que el concepto estrangulaba a la voluntad de algo en reposo o de un mosaico claro al que solo se representa con asociaciones lógicas. Es que el ejercicio de la escritura, como exposición de la palabra (trenzada desde el origen con la comunidad), buscó en la travesía de las ideas casullianas la permanencia de lo espectral de su obra que ponía al lenguaje en marcha a la vez que se inscribía en la tradición ensayística argentina. En ese gesto *negativo*, de lo singular e intransferible de una idea a su puesta en la escena comunitaria, en la comunidad de sentido; en el lenguaje crítico que hurga en sus fantasmas

para volver sobre sus pasos a desarmar su subjetividad pero también a la lógica que la expande, allí se pretendió ubicar la reflexión.

Justamente porque la comunidad del pensamiento poco tiene que ver con una transparencia de los significados culturales, o con la impugnación o denuncia de lo que no puede ser concebido por todos, ni entendido por todos de la misma manera, en la experimentación con la lengua de masas, con el mito y con una exigencia al arte no ya a partir de reflejar el mundo, sino a pensar en su propia existencia, con la vitalidad de las palabras (y hasta incluso pensando su silencio, su interrupción, la reacción política y anti-intelectual que la estetiza) Casullo busca la transmisión de lo intransmisible, la invención de la historia y de nuevas prácticas que activen lo común.

Lo común, no como deseo de lo totalizante y opresor de lo diferente sino como aquello que resulta de la experiencia entre el lenguaje como *materia*, la política como su *forma* y el *sentido* como lo que genera en común y no aislado. En ese corazón es donde nace y anida la verdad negativa, no identificante, ni reductora de los significados sociales, la que prospera en los lenguajes extraños, en la conversación, en las revistas y en los libros, en la poética de la lengua pública, en el centro de la lengua política. Lo común, entonces, como elemento de una igualdad primordial e irreductible, lo compartido (aunque a veces no pueda discernirse) que no tiene lugar más que en la relación del singular con los plurales, lo que insiste a todos en el cuerpo, lo que *no puede limitarse a uno solo* y que también excede a la política o a la acción colectiva pero que está en disputa y atesorado en el pensamiento, el lenguaje y las prácticas de tomar la *palabra rota* y recuperarla de su alienación para que los cuerpos imaginen, piensen e inventen.

Glosario bibliográfico e historiográfico

Una biografía por naturaleza es inenarrable.

María Gainza, *La luz negra*

Siempre me obsesionó guardar lo escrito para nunca más revisitarlo, saber nada más que lo arrastro, que doy fe del propio olvido, que lo sepulto para encontrarlo difícilmente en un todavía lugar de las palabras.

Nicolás Casullo, *París 68, las escrituras, el recuerdo y el olvido*

Hace tiempo que nada puede amarrar esta deriva / en poco tiempo quedarán sólo aquellas almas en el Polígono donde cambian las memorias / Pero usted es el hombre de la cuestión / y hay tanto porte en su voz vibrante / tanta elegancia en el argumento argentino / tanto trazo en su mirada azul / que la curva maldita comparece / en una estética de la nación iluminada por su herencia / Maestro del pensamiento / lector del pueblo equívoco / ahora mismo un fuego en sus ojos del confín / sentencia este vacío inaudito / y dicta que sólo usted puede nombrarnos / en esta marcha incierta.

Jorge Aleman, *A Nicolás Casullo*

Casullo recordaba que para Claudio Magris, en la literatura la relación del individuo con su pasado es una narración eternamente fallida, que se persigue. La idea de una memoria como *narrativa rota*, fragmentaria, que nos ofrece pedazos, que nos cuenta su precario presente en la hoja literaria:

Para Magris, la memoria de lo biográfico es lo que nos queda siempre por realizar, por reunir, por completar, por extenuar. Lo que siempre nos queda por hacer. Quizás Magris se inspiró en algunas consideraciones del escritor Hermann Broch, para quien la escritura era la promesa de lo biográfico, y a la vez el signo de la imposibilidad de lo biográfico. El fluir literario sería lo irreductible a un cierre, a una lejanía definitiva con el pasado. La memoria tira hacia atrás pero también embiste sobre nuestro presente. Es como Penélope, tejiendo durante el día y destejiendo durante la noche. La memoria es una escritura que se resiste a la muerte, a consumarse como tal, a ser llevada al pasado. Busca el pasado, pero para desvincularlo del pasado (Tono Martínez, 2005: 108).

La sospecha que Casullo mantenía sobre la biografía en tanto se presenta como historia *acabada* se fundaba en que así dispuesta dejaba de ser reflexión, dejaba de ser escritura política abierta a la marcha de un presente o teoría para una *remoción* de la realidad. La memoria deseosa de exhaustividad, compactada, sin lagunas, no es la que aquí intentamos, sino apenas situar algunas coordenadas que en sus pliegues sugieren la imposibilidad de alcanzar utópicamente la totalidad de significados de una vida y de una época (aquello que él llamaba lo perceptible de lo imperceptible) pero, a la vez, coordenadas que nos dan la posibilidad, en el *oficio* de poner en palabras, de nombrar una plenitud *literaria* sin idea de la muerte.

Por eso, un modo de honrar la biografía de Casullo sería honrar su oficio de escritor. Él decía:

Lo primero que intelectualmente amé es la escritura, la novela, el cuento, el poema que leía. Las distintas respiraciones de las palabras, los fondos oscuros por debajo de las palabras, los agujeros entre las sílabas como sonidos en los ojos. Después mi palabra escrita, como un fluir que se me daba. Allá por los quince años dejaba de leer y tenía una desesperada necesidad de escribir, de ver mi letra, de conquistar una oración, no simplemente de escribirla, sino de lograrla. Y después pasar los párrafos a letra de máquina. Imaginar, sentir que eso era como el último cincelado, algo que ya no me pertenecía del todo y casi se confundía, me imaginaba, con la tipografía de los libros. Todo eso era como una intimidad de deseo y placer, más tarde corregir sobre las letras de máquina y volver a pasar todo. Entonces, la palabra también pasó a ser una laboriosidad áspera, irritante, dolorosa, esa extraña obsesión de llevarla a oficio. El oficio como una condena imprescindible para ver cómo es el mundo. ¿Y cómo es el mundo, desde ahí? Sería un mundo incierto: como si vivieses siempre con cuatro o cinco palabras que pueden reemplazar a la que estás escribiendo y se te aglomeran en la cabeza, te golpean el alma. Mis libros de ensayo, mis investigaciones publicadas, mis artículos críticos, son absoluta consecuencia de esa comarca literaria primera (2004a: 129).

Su escritura posaba modernamente su materialidad primero de forma manuscrita, como recuerdan Ricardo Forster –“marcaba sus trazos en el papel con la absoluta rigurosidad de un pensador de alturas, de un pesquisador de libros y de herencias, de argumentos que había que salir a buscar a los desvanes de la memoria y de la espontaneidad de lo que nos rodea” (Forster, 2013: 10)— o Mario Wainfeld –“Su último libro, *Las cuestiones*, me llegó con una esquelita que dice *Mario, fijate, hace 30 años que insisto con la línea nacional y cada vez entiendo menos. Un fuerte abrazo. Nicolás* (...) Cito la esquelita porque me hizo sonreír, al menos dos veces y porque ese *fijate* aunque manuscrito, remite a su parola oral, tan diferente de lo que asentaba sobre el papel” (Wainfeld, Página/12, 11 de octubre de 2008).

Recuerdo recibir también de sus manos la *Crítica de la razón cínica* de Peter Sloterdijk subrayada y con anotaciones en sus márgenes que por lo que luego supe no eran solo para él sino que nos buscaba como lectores: “Cambió mi manera de marcar los párrafos. Ahora es con un lápiz suave y atildado, por si alguna vez les doy cualquiera de esas páginas a mis alumnos. Antes era con birome fuerte, definitiva, para ninguna otra cosa, calculo, que para esa gran historia que no habría de saber nunca de tal gesto” (1998a: 50).

Si bien Casullo, como escritor, pensaba que la diferencia entre el campo del pensamiento y el de la novelística era que en el primero esas escrituras se esperaban y hasta se demandaban (tal vez por el carácter interventor en los debates intelectuales que en su caso habían tenido) mientras que en el segundo nada tenía, previamente, justificación de ser, el bilingüismo que menciona Wainfeld, se anclaba en un mundo real de la existencia del que habla y del que escribe en un país y allí la diferencia se esfumaba, como dice otro de sus amigos, Horacio González¹³⁴:

Todos los ensayos de Nicolás –y hubiera sido inútil buscar si el ensayista estaba al acecho en el novelista o del otro modo, el inverso, en que muchos prefirieron verlo– tienen la elegancia de un montaje en que finalmente, luego de que el filósofo autodidacta hace su gran trabajo, se expone un descripticismo radical, chispeante, jocoso, como el que pudiésemos encontrar en la mejor exposición de las existencias cómicas (González: Página/12, 10 de octubre de 2008).

La tradición crítica a la que perteneció y, en parte, configuró, lo hicieron vivir dentro de la reflexión sobre el mito y la comunidad en la cultura contemporánea transcrita y violentada con sus anacronismos e inactualidades para buscar en las narraciones y en lo *inenarrable* otro modo de narrar.

¹³⁴ El nombre de González se repetirá varias veces en este recorrido intelectual y editorial (*La voluntad*; la colección “Puñaladas”, de Colihue; las ediciones de la Biblioteca Nacional, *Unidos*, *La mirada*, *Sociedad*, etc.) porque además de ser amigos, han condensado una obra en permanente diálogo y, como plantea Pulleiro, “han generado en torno de sí mismos un conjunto de relaciones de afinidad que los muestran como referencia de un espacio más amplio de productores culturales. Incluso, dirigen dos revistas (*Confines* y *El ojo mocho*) culturales que llevan una impronta personal evidente pero que también ponen en evidencia, dado la continuidad de esos proyectos, una identidad grupal” (Pulleiro, 2017: 70). En el mismo sentido María Pía López establece una comparación a partir de sus proyectos editoriales más importantes: “Nicolás Casullo fue su par generacional. Basta asomarse a las revistas *Confines* y *El ojo mocho*, en el momento en que eran contemporáneas para percibir las diferencias de intensidad en el trato de la cuestión de la nación. La nuestra era una biblioteca especialmente argentina, mientras la de nuestros amigos se componía de textos originados en las crisis y transiciones europeas. En *Confines*, Viena; en *El ojo mocho*, Corrientes y Esmeralda” (López, 2016: 78).

Una biografía

Nicolás Casullo nació en 1944 en la Ciudad de Buenos Aires. Primero se desenvolvió en el ámbito periodístico y en la literatura. Comenzó a trabajar en medios, en el diario *La Nación* cubriendo partidos de fútbol y luego en la TV como redactor del noticiero de *Canal 13*. Como cuentista formó parte del grupo *Cero*, dirigido por Vicente Zito Lema, hasta 1966. Después de un viaje a Europa junto a Jorge Carnevale que lo puso frente a las revueltas parisinas de mayo de 1968, cuyos apuntes saldrían a la luz en forma de libro tres décadas más tarde (*París 68. Las escrituras y el olvido*, Manantial, 1998), retornó y publicó su primera novela que fue prohibida a los seis meses en la dictadura de Onganía, por “subversiva” e “inmoral”, *Para hacer el amor en los parques* (Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970). Casullo la caracterizaría en ocasión de su reedición, como “parte de una forja autobiográfica juvenil”, en la que se explora el mundo universitario, la literatura, la ciudad de Buenos Aires, el viaje a París, la desazón con el país.

En los primeros años de la década de 1970 participaría de revistas literarias y culturales, entre ellas *Nuevo Hombre* en las que comparte tareas con otros intelectuales provenientes de distintos sectores de la izquierda. Se integra a la Juventud Peronista-Montoneros y trabaja en la sección política de *La Opinión*. También lo hará en *Primera Plana* y *El cronista comercial*. En 1973, durante el gobierno de Héctor Cámpora, dentro de la órbita del Ministerio de Educación, encabezó el Departamento de Cultura y Comunicación de Masas, el cual estaba previsto que fuera creciendo al punto tal de poder separarse y conformarse como un ministerio propio. Durante este período la cúpula de Montoneros le encomienda realizar una *cantata montonera* que Casullo, a su vez, le encarga al grupo folclórico Huerque Mapu, como se retrata en el libro *Un fusil y una canción* (Smerling, Zak: 2011).

A fines de 1974, ya con ciertas diferencias respecto de la línea asumida por la organización (en una carta nunca enviada a Jarito Walker, jefe de redacción de *El Descamisado*, órgano de Montoneros, escrita entre marzo y abril de 1974, Casullo manifiesta sus discrepancias con “el dogmatismo de la lucha armada” y el temor de ser parte de “una secta grande mártires con destino de pasillo universitario”, deseando “volver a ser los muchachos peronistas. Y menos soldaditos a la intemperie”), dejará el país con su compañera Ana Amado, para (luego de cuatro meses en Cuba) exiliarse

finalmente en México, donde pasará los años de la dictadura y nacerán sus dos hijas Mariana y Liza. Allí, como cuenta en varias entrevistas, no sólo formará parte del grupo que impulsa *Controversia* y participará de la revista *Comunicación y cultura*, sino que también asumirá de manera más sistemática la investigación en temas vinculados con la comunicación masiva, incorporándose al equipo del Instituto de Estudios Latinoamericanos (ILET)¹³⁵.

A su regreso al país, seguirá trabajando en la sede local de esa institución y en 1985 publica *Comunicación, la democracia difícil* (Gandhi-Folios Ediciones), un libro que compila cuatro seminarios organizados por él en 1983 sobre el tema “Comunicación y democracia” (ya un año antes había participado con un artículo en el libro *Comunicación transnacional: conflicto político y cultural* del Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo junto a Diego Portales, Rafael Roncagliolo, Noreene Janus, Héctor Schmucler, Alcira Argumedo y Fernando Reyes Matta), donde participaron periodistas, investigadores del campo específico y analistas como Herminia Avellaneda, Heriberto Muraro, Nelly Casas, Aníbal Ford, Celia Alcántara, Oscar Steimberg, Ricardo Halac, Eduardo Romano, Sandra Russo, Carlos Ulanovsky, Ana Amado, Cernadas Lamadrid, Pasquini Durand, Daniel Kon y Jorge Bernetti. Algunas de estas figuras tendrían luego un papel destacado en la creación de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires¹³⁶.

¹³⁵ Como destaca Mariano Zarowsky, podemos pensar este proceso de *comunidad exiliar* como clave respecto de la refundación de los estudios de comunicación para américa latina: “las singulares coordenadas que se dieron cita en el exilio mexicano de una serie de intelectuales permitieron el despliegue de un laboratorio teórico-político que alimentó ese gran movimiento epistémico que se produjo a partir de los años ochenta en la comunicología argentina y que, paradójicamente, al configurar sus tradiciones precedentes, producía su propia invención. Es este espacio de experiencia común el que nos permite entender, incluso, la emergencia en el país de condiciones de recepción favorables a las posteriores elaboraciones teórico-conceptuales que marcaron la agenda del campo latinoamericano de los estudios en comunicación y cultura en las décadas siguientes. Asimismo, la trayectoria aquí esbozada habilita a ser leída como algo más que como una historia disciplinar. Desde su especificidad, podría formar parte de una sociología histórica dispuesta a interrogarse sobre el papel que tuvieron en el período los “intelectuales de la comunicación” en la reconfiguración de la cultura de izquierda y, desde allí, en los procesos de producción y renovación de la hegemonía en la Argentina” (Zarowsky, 2017: 159).

No obstante, Casullo destaca la necesidad de que esta temática se cruzara con las formas del ensayo en una política literaria que no la aísle como disciplina: “Comprendí que la comunicación como tema errabundo, de mil caras, atrayente para todos, necesitaba pasar a convivir con el pensamiento ensayístico más lúcido sobre lo moderno, con una biografía de ideas que el arte, la teoría crítica, la ciencia, la literatura, la filosofía y la propia poética, no academizadas, habían derramado sobre los meandros culturales de la sociedad moderna” (2004a: 39).

¹³⁶ Anguita y Caparrós narran en *La voluntad*, en el capítulo titulado “La patria peronista” que ya en julio de 1974 Casullo estaba detrás de la gestación de la carrera que finalmente iniciaría en 1985: “En la habitación había sólo una mesa, cinco sillas, una cafetera eléctrica y una docena de vasos Duralex: un típico departamento operativo. En la habitación

también había grandes nubes de humo, ceniceros repletos y cuatro hombres discutiendo: Luis Guagnini, Jarito Walker, Nicolás Casullo escuchaban, ahora, a Paco Urondo:

-La idea es gestar la carrera desde el ámbito de Letras, estructurar una carrera autónoma de Comunicación. Un poco a partir de esa materia que vos, Nicolás, dictaste el año pasado en Letras con el Toto Schmucler, Literatura y Medios Masivos de Comunicación. El otro antecedente sería el Instituto de Investigación de Medios de Comunicación que dirige Schmucler con la ayuda de Margarita Graziano. Habría que organizarla en Filosofía y Letras. Pensarla como un arma crítica, que geste un profesional concientizado para una batalla cultural estratégica como es el terreno de los medios de masas. Es necesario trabajar sobre este nuevo campo de las comunicaciones, es un retraso evidente de la Universidad de Buenos Aires no tener esta disciplina, cuando el fenómeno de los medios y la confrontación económica, política y cultural en este plano se está dando cada día de manera más decisiva...

-Sí, el problema es si vamos a tener el tiempo y el espacio como para desarrollar el proyecto. Esperemos que no, pero la ofensiva de la derecha en la Universidad viene como en los demás campos, con mucha fuerza. Quién sabe cuánto tiempo más vamos a tener el control de la UBA...

Dijo Nicolás. La situación se estaba degradando muy rápido. Las primeras provocaciones de la Triple A ahora se habían transformado en amenazas muy directas: tanto él como Andrés Zabala habían recibido en el ministerio telegramas con condenas a muerte, y los carteles en los pasillos se multiplicaron: Nicolás, Andrés y Carlos Oves aparecían como *integrantes de la sinarquía internacional, marxistas solapados, traidores infiltrados en el seno del Movimiento*. Una tarde, Andrés le dijo a Nicolás que el ministro Taiana le había confirmado que las amenazas eran auténticas y que venían de un grupo donde estaba Felipe Romeo, director de *El Caudillo*, Carlos Villone, mano derecha de López Rega, y Jorge Conti, su consejero de prensa. Y que había empezado a circular una lista de condenados con 50 nombres del campo del periodismo, de la cultura y el arte. Y, en esos días, la Triple A ya había demostrado que sus amenazas iban en serio. Nicolás, Andrés y los demás extremaron sus medidas de seguridad: trataban de variar los itinerarios de sus desplazamientos por la ciudad, viajaban siempre en taxi, llamaban dos o tres veces por día a un teléfono de control. Pero, al mismo tiempo seguían entusiasmados con algunos proyectos en el ministerio: sobre todo, la preparación un largometraje sobre Felipe Varela, dirigido por Rodolfo Kuhn, y el proyecto de creación de la carrera de Comunicación en la UBA. En el primer encuentro quedaron en formar un grupo trabajo, y volver a verse una vez por semana, ya sin Paco Urondo. El poeta era un alto oficial montonero y tenía muchas otras tareas:

-El Paco quiere que haya tres niveles de Filosofía y Crítica, materia uno, dos y tres, que ya le pidió los contenidos básicos o se los está por pedir a León Rozitchner. Además tres materias sobre comunicación, arte y cultura en su más amplio sentido. Y por otra parte todo lo que tenga que ver con teorías y tecnologías de comunicación, con el enfrentamiento entre gran industria y lógica popular, con información y modelos de Estado político y social, está siendo pensado por Toto Schmucler y Margarita Graziano.

Dijo Nicolás.

-Yo diseñé una serie sucesiva de talleres de comunicación para la formación de un periodista profesional en gráfica, radio y televisión. La idea es empezar por enseñarle a escribir, y a pensar cuando escribe. La cuestión primordial es una formación intelectual fuerte que sirva de base para la capacidad técnica. Después, que a partir de tercer año vayan trabajando en opciones y por especialización periodística concreta: política, internacionales, ciencias, deportes, economía. Tendría que haber una práctica directa con especialidades, que...

Decía Jarito, y Guagnini sintetizó su parte:

-Yo estuve ordenando un cuerpo de materias claramente político-ideológicas que acompañen el mundo de las teorías, cosmovisiones y enfoques en comunicación: una que enfoque las políticas antiimperialistas en América Latina en este siglo, y finalmente una anual sobre teoría política marxista y pensamiento nacional. El propósito es que la carrera geste además de egresados, cuadros intelectuales de primera.

Tras dos reuniones más, volvieron a encontrarse con Paco Urondo, y le entregaron un proyecto. Paco les agradeció, les dijo que ya los llamaría para rediscutirlo y que, mientras tanto, lo iba a hacer pasar en limpio para presentárselo *a los compañeros, para que lo vean y lo aprueben* y, después, al cura Justino O'Farrell, decano de Filosofía y Letras. En esos días, Andrés Zabala dejó de ir al ministerio, por seguridad. Un mediodía, Nicolás y Carlos Oyes se encontraron con él en un bar frente al Luna Park. Andrés les dijo que tenían que cuidarse más" (Anguita, Caparrós, 1996: 371-373).

En 1984 se edita *El frutero de los ojos radiantes*, su segunda novela, escrita en México, en la colección “Los mundos posibles”, dirigida por Ricardo Piglia y que obtuvo el premio *Pablo Poblet* del jurado integrado por Enrique Pezzoni, Héctor Tizón y Beatriz Sarlo. En la contratapa anuncia:

Casullo plantea un registro novelístico casi ausente en los últimos tiempos de nuestra literatura: convoca a la historia desde las certidumbres de lo imaginario. Como si el desemboque trágico de la sociedad argentina inaugurase otra tensión narrativa imprescindible, aquella que alumbra pedazos de un cuerpo, el pasado: el texto de los antecesores a ser develado eternamente. Como si la novela pudiese hoy, más que otras escrituras, emprender la tarea del conocimiento. Entrar por los subsuelos de la memoria, por el cruce de los mitos, por las leyendas de los extranjeros, por el borde de las alucinaciones, para aproximarse entonces a la biografía de nuestras identidades (1984: contratapa).

En noviembre de 1986 participa de un congreso en la Comuna de Puerto Gral. San Martín que será recogido un año después en el libro *Los días de la comuna* (Punto Sur), compilado por Horacio González. En 1988 publica *El debate modernidad - posmodernidad* (también de Punto Sur), que luego será ampliado y reeditado por Retórica en el que constela una serie de autores como Jürgen Habermas, Jean Lyotard, Marshall Berman, Perry Anderson, Eduardo Subirats, Oscar Del Barco, Friedrich Jameson, Scott Lash y Hal Foster. Ese mismo año escribe “Las grutas de la cultura” para la revista *El nuevo periodista*. Tres años más tarde se edita *La remoción de lo moderno: Viena del 900* (Nueva Visión, 1991) en el que realiza un extenso prólogo titulado “Viena y Mitteleuropa: resplandores del ocaso” y compila autores como Claudio Magris, Nike Wagner, Gerald Stieg, Ulrich Schreiber, Franco Rella, Massimo Cacciari, Werner Hofmann. Este libro se publica en la colección Cultura y Sociedad, bajo la dirección de Carlos Altamirano que incluye títulos y compilaciones de José Nun, Juan Carlos Portantiero y Beatriz Sarlo. Estas antologías abrieron, para Sandra Carli,

la conexión con el mundo, con la producción académica internacional y la mirada sobre las tendencias futuras. Libros destinados al lector académico, a profesores y estudiantes universitarios. En las introducciones de esos libros se cuela el sentido de una transmisión, que expresa el propio balance de los autores de sus trayectorias políticas e intelectuales. Se posicionaban como profesores ante nuevos auditorios universitarios por primera vez estables en la Argentina (Carli, 2013: 27).

En el comienzo de los noventa incorpora un estudio que da inicio al libro *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana* (Alianza – Goethe Institut, 1991) en el que también participan Jorge Panesi, José Sazbón, Ricardo Forster, Ricardo Ibarlucía, Héctor Schmucler y Horacio González.

A fines de 1992 Manuel Suárez publica *Espejos de colores: el concepto de América en la crítica cultural* un libro coordinado por González y Eduardo Rinesi que reúne las intervenciones de Eduardo Grüner, Juan Carlos Portantiero, Tomás Abraham, David Viñas, Aníbal Ford, Nicolás Rosa, León Rozitchner, Marcelo Saurí Ortiz, Máximo Simpson, Christian Ferrer y Fortunato Mallimaci. El libro se propone discutir el concepto de América, como plantea en su contratapa:

no hemos podido escapar a la tentación de traducir en palabra escrita el cúmulo de intensidades que proyecta este debate sobre el concepto de América en el plano de un pensamiento crítico. Así, estos relatos hablan de la hibridez, de la anomalía, de la culpa, del viaje y de las utopías en que nos introducen las borrosas y coloridas imágenes de aquellos espejos que la modernidad trajo consigo y que aún nos habitan (AAVV, 1992: contratapa).

Allí Casullo escribe un pequeño ensayo sobre la culpa en Occidente en relación a la cuestión intelectual y la memoria. En 1994 escribe el texto “Investigaciones culturales y pensamiento crítico: sendas comunicacionales” para la revista *Sociedad* (Facultad de Ciencias Sociales de la UBA).

Como se dijo, también integrará el núcleo inicial de la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires, en la que estará a cargo de la materia *Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo* y de *Historia del Arte*, frente a auditorios estudiantiles conformados por una nueva generación que transitaba las aulas universitarias en los años 90. En este marco editará *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la Ilustración hasta la posmodernidad* (Eudeba, 1996), junto con Ricardo Forster y Alejandro Kaufman, ambos parte de sus equipos de cátedra e investigación, con los que también lanzará a mediados de los noventa la revista *Confines*. Sobre *Itinerarios...* Carli destacará:

Los escritos estaban dirigidos a estudiantes de una carrera con escasa tradición académica como Ciencias de la Comunicación, y estimamos, buscaron auxiliarlos en forma ordenada en un universo de ideas, teorías y corrientes del pensamiento, desconocidas en gran medida. Casullo conserva la expresión *clases teóricas* y sostiene que *plantean una visión abarcadora sobre el tema de la Modernidad* (Carli, 2012: 29).

y añade un contrapunto: “Mientras las clases indican un viaje constante a la escena europea, la revista *Confines* bajo su dirección desde 1995 contendría el dialogo estrecho con los autores locales, muchos de ellos docentes universitarios” (Carli, 2013: 29). En 1997 publica “Lo posmoderno en nuestro campo de estudios” como capítulo de *La cultura en la Argentina de fin de siglo: ensayos sobre la dimensión cultural* (Oficina de Publicaciones del CBC, UBA).

Hacia fines de los noventa se edita *Modernidad y cultura crítica* (Paidós, 1998) y *Palabras a destiempo* (Eudeba, 1999). También en 1999 son editados artículos suyos para los libros *Tierra que anda: Los escritores en el exilio* (Ameghino), compilado por Jorge Boccanera y *Construyendo un saber sobre el interior de la escuela* (Centro de Estudios Multidisciplinarios). Se desempeñaría en la Universidad Nacional de Quilmes y con la editorial de esa casa de estudios publicará *Arte y estéticas en la historia de occidente* (Universidad Virtual de Quilmes, 2000). Ese mismo año se edita su tercera novela *La cátedra* (Grupo Editorial Norma) calificada como gótico policial negro que transita el relato desde una mirada estética e intelectualmente cercana al romanticismo filosófico.

En esta década ejercerá como Director de la Maestría en Comunicación y Cultura de la Universidad de Buenos Aires y como miembro de la Comisión del Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), además de formar parte de la Comisión de Asesores de la Biblioteca Nacional.

El texto “Fragmentos de memorias, la transmisión cancelada” se publica en 2001 en el libro *Memorias en presente: Identidad y transmisión en la Argentina posgenocidio* (Grupo Editorial Norma) y escribe junto a Francisco González el artículo “Cultural Investigations and Critical Thought” para *Cultural Critique* (University of Minnesota Press). En 2003 “Las tribulaciones de un joven sujeto político”, una intervención en el Seminario Internacional Regional de Estudios Interdisciplinarios: *Condição Humana e Modernidade no Cone Sul da América*, se publica en el libro *Comunidad y desacuerdo* (Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco). Ese mismo año se edita también “Cultura y crítica. Nuestros temas en las calles”, un artículo para la compilación *Fronteras de la modernidad en América Latina* (Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana). También aparece en la publicación *Textos: Para pensar la realidad*, “¿Hacia dónde vamos?: cómo leer la crisis en un mundo nuevo”.

En 2004 se publican dos libros suyos: *Sobre la marcha: cultura y política en la Argentina 1984-2004* (Colihue), en la colección “Puñaladas”, dirigida por Horacio González, que selecciona 21 entrevistas que le realizaron el propio González y Christian Ferrer para *El ojo mocho*, Jorge Warley para *El porteño*, Paula Rodríguez e Ingrid Beck para *La maga*, Daniela Spósito, Sergio Tagle y Diego Tatián para *La Voz del interior*, Daniel Ulanovsky Sack y Ana Laura Pérez para *Clarín*, Jorge Boccanera para su libro *Tierra que anda. Los escritores y el exilio*, María Moreno y José Natanson para *Página/12*, Conrado Yasenza para *Ícaro digital*, Rodolfo Ramos para *El perseguidor* y Mariana Caviglia y Luciano Sanguinetti; y *Pensar entre épocas. Memoria, sujetos y crítica intelectual* (Grupo Editorial Norma) que reúne 7 ensayos titulados “Vanguardias políticas de los sesenta y setenta: las mareas extinguidas”, “La comunidad de la muerte”, “Catástrofe, mitos y figuras argentinas”, “Recuerdo y fuga de la historia nacional”, “Nuestro siglo *Europa*: país y biografía”, “La pregunta por el peronismo” y “Nuestra época y la crítica político-intelectual”. Este año también resulta ganador del Premio Konex al Ensayo Filosófico.

En 2005 se publica *Observatorio siglo XXI: Reflexiones sobre arte, cultura y tecnología* (Espacios del saber) compilado por Tono Martínez con el texto de Casullo “La memoria de las cosas”.

Hacia 2007 se edita *Las cuestiones* (Fondo de Cultura Económica), de la colección Sociología y que recoge en siete ensayos los tópicos que más le obsesionaron como la revolución, los setentas, la religión, los intelectuales, las derechas, el populismo y la memoria.

En octubre de 2007 la Universidad Nacional de Córdoba en conjunto con Ediciones del Cíclope publica el libro *No matar. Sobre la responsabilidad* que recoge una compilación de las cartas y textos escritos a partir de la intervención de Oscar del Barco¹³⁷ en relación con una entrevista realizada a Héctor Jouvé para el documental *La guerrilla que no fue* del Centro de Capacitación Cinematográfica de la Ciudad de México que fue publicada en la revista *La intemperie* en 2004. Esos textos habían aparecido en las revistas *Conjetural*, *Confines*, *Lucha armada*, *Acontecimiento* y *El Ojo Mocho* y en el sitio web *El interpretador*.

¹³⁷ Del Barco proponía pensando en el mandamiento “no mataras” y en la imposibilidad de excluirse de las consecuencias de los razonamientos, que “no existe ningún *ideal* que justifique la muerte de un hombre, ya sea del general Aramburu, de un militante o de un policía. El principio que funda toda comunidad es el no mataras. No mataras al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres” (AAVV., 2007: 36).

El libro reúne las intervenciones de Carlos Keshishian, Alberto Parisi, Luis Rodeiro, Ricardo Panzetta, Daniel Ávalos, Hernán Tejerina, Gustavo Ernesto Carranza, Diego Tatián, Héctor Schmucler, Abraham Kozak, Daniel Camps, Gerardo García, Neolid Ceballos, Eugenio Castillo, Miguel Ulla, Jorge Jinkis, Juan Bautista Ritvo, Eduardo Grüner, Florencio Spangenberg, Ricardo Forster, Alejandro Kaufman, Héctor Ricardo Leis, Daniel Scarfó, Horacio González, León Rozitchner, Gabriel Burgos, Martín Mosqueta, Segio Bufano y Mario Beteo. Casullo, además, haría un aporte al debate en *Las Cuestiones*. Adrián Pulleiro lo resume de esta manera:

En sintonía con la intervención de Forster, el ensayista rescatará la actitud polémica de Del Barco, pero trazará sus diferencias respecto del saldo que deja la lectura que éste propone. Casullo afirma que la carta de Del Barco instituyó una perspectiva novedosa para una crítica radical a las izquierdas de los '60 y '70. Así le reconoce al filósofo cordobés la capacidad de sustraerse de posturas ideológicas cristalizadas. En el texto de Del Barco, dice Casullo, no hay una postura psicológica sino una especie de revelación (p. 299). A su entender, lo valioso de la intervención de Del Barco es que está más allá de cualquier autoridad disciplinaria y por encima del simple testimonio. Eso es lo que, según Casullo, le permite a Del Barco ir más allá de los registros establecidos de los posicionamientos identitarios, conceptuales o judiciales clásicos. De esta forma, para Casullo, el texto plantea la responsabilidad de lo actuado por su autor y por aquellas izquierdas desde una filosofía de la ética como dato esencial de la vida y del hacer político. Lo valioso del *no matarás* de Del Barco, dice Casullo, es que no contiene una interpretación sagrada, sino que tiene una carga de interrogantes sobre la violencia, ante el valor de la vida y la relación humana con el otro. No obstante, como ocurre con Forster, Casullo avanzará un paso más para afirmar que el planteo del *no matarás* no constituye el eje comprensivo central para desentrañar la riqueza y la miseria de las ideologías, imaginarios políticos y prácticas que se aglutinan en los '60 y '70 en las izquierdas latinoamericanas. Es insuficiente para leer un extenso período de luchas sociales, políticas y sindicales; abordar formas diversas de violencia, en las que se jugó el destino de un país (p. 302). En definitiva, para Casullo tomar esa perspectiva en sentido literal puede llevar a un tipo de visión que derivaría en aquello que se quiere evitar, o sea perder de vista lo que la historia contiene en términos de contradicciones y episodios tumultuosos (Pulleiro, 2017: 246-247).

Un año después también en la colección “Puñaladas” se publica *Peronismo. militancia y crítica: 1973-2008* (Colihue, 2008) que reúne más de 50 escritos que tienen al movimiento popular como mítico y polémico protagonista a lo largo de diferentes etapas que revisan estos artículos desde 1973.

Tres años después de su muerte el 10 de octubre de 2008¹³⁸, se publica su novela póstuma *Orificio* (Astier, 2011). A partir de esta novela Marcela Crespo Buiturón señala nuevamente una afinidad entre los ensayos y las novelas de Casullo:

Un eje va delineándose entre sus novelas y sus ensayos: los proyectos derrotados tanto desde la religión como desde la política, de la fe en lo divino y del poder de la razón humana. Se impone, entonces, en su obra la visión de la modernidad como un tiempo en el que lo teológico-político supone reconocer una cierta continuidad entre la caída de los dioses y las de un lenguaje y una experiencia que intentaron silenciar al dios bíblico reemplazándolo por el espíritu de una humanidad autosuficiente (Crespo Buiturón, 2016).

De esta novela, además, se reseña en Clarín:

El nombre del personaje alude y evoca, por lo menos, al orificio de entrada y salida de un proyectil, pero también al vacío, al hueco, a aquello que requiere ser colmado pero se sabe, irremediable y constitutivamente incompleto) se define y es un cazador en el marco de una Buenos Aires devastada por la violencia más ingobernable donde confluyen los rasgos de la ciencia-ficción y los gestos más arcaicos grabados en la memoria de la especie: es el año 2117, pero los cazadores apoyan la oreja en el asfalto para calibrar la cercanía de algún motor en marcha (Clarín, 15 de diciembre de 2011).

Y en Página/12 se resume:

la generalización de catacumbas, costumbres neoantropófagas, inmолación de niños y enemigos, ametrallamiento de transeúntes entre sí, el cuentapropismo en la rama de enterradores y sepultureros, peregrinaciones por las cloacas y la permanente violación anal de encuestadores. La desmesura no tiene límites: *Es la propia población activa la que desea autopulverizar sus deseos, su memoria, y el propio cuerpo. ¿Cómo leer las discursividades de un período crítico?*, se pregunta el Alquimista. El enigma, no exento de un acento dramático, perfora las trincheras de la ficción. Interrogante beligerante, provocativo, arroja un nudo de discusión trenzado por la pasión política (Página/12: 13 de octubre de 2011).

Horacio González también resume la novela y, de algún modo, la obra casulliana:

Orificio es una novela sobre un lenguaje que se ha extraviado y del que restan algunos detritus que ahora –en un tiempo inconcebible, ignoto– dan nombre a personas y agrupamientos de sobrevivientes (...) ¿De qué trata *Orificio*? De lo que admite la versión apocalíptica de una Buenos Aires desolada: la función de Orificio. Es la de seguir perforando la capa idiomática de la ciudad con astillas sueltas de la memoria. Para Casullo la memoria alude a un pasado en estado mítico que alguien se desespera en evocar y solo consigue fragmentos perdidos que lo llevan a la melancolía. Sus ensayos tratan ese tema exclusivamente. Sus novelas también. Y *Orificio*, escrita vaya a saberse cuándo, se convierte ahora en una publicación póstuma, como sosteniendo con un puntillazo final toda su obra. Surge de esta novela el desencanto con el lenguaje argentino que

¹³⁸ Póstumamente también se publicarán textos de Casullo que son recogidos en *Arte y modernidad* (Prometeo), de 2009; *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe* (CLACSO), de 2011 y en *El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina de los 80* (Santiago Arcos Editor), de 2015.

solo sienten los escritores sugestivos, porque así se lanzan a reconstruirlo a partir de un sarcasmo superior (Página/12: 13 de noviembre de 2011).

Casullo además escribió y participó como colaborador, integrante de consejos de redacción o director en múltiples proyectos y publicaciones relacionadas con la crítica intelectual, política y cultural que contendrían el dialogo estrecho con autores europeos, locales y regionales, muchos de ellos docentes universitarios, críticos, intelectuales y militantes, desde comienzos de los setenta hasta su muerte en 2008, año en el cual tuvo una activa participación política y en la escena pública en el armado del Espacio Carta Abierta (que se disolvería finalmente en diciembre de 2019).

Este espacio se autodefinía en su página institucional de la siguiente manera:

Carta Abierta es un espacio no partidario ni confesional conformado por personas de la cultura, la educación, el periodismo, las ciencias, el cine, las artes, la poesía y la literatura, entre otras disciplinas que surgió en marzo de 2008 en defensa del gobierno democrático amenazado por el conflicto suscitado por las patronales agropecuarias, y distinguiéndose siempre por la preservación de la libertad de crítica (www.cartaabierta.org.ar).

Forster, quien lo acompañó en ese proyecto entre otros intelectuales (como Horacio González, Eduardo Jozami, María Pia López, Ernesto Laclau) decía al respecto:

Creo que Carta Abierta, en lo mejor de su recorrido, guarda ese desafío formulado, en el comienzo de esta historia, por un intelectual nunca dispuesto a abandonar la crítica como instrumento decisivo para *pensar entre épocas* volviendo a sostener la dialéctica entre mundo de ideas y mundo de acción. Nicolás, en todo caso, siguió buscando, hasta el final, las nuevas palabras para decir lo propio de un tiempo argentino inaugurado por lo que de a poco fue encontrando el nombre de kirchnerismo. Tal vez porque siempre supo, incluso en los momentos de mayor fervor político y cuando los tiempos parecían maduros para la revolución, que el peronismo era portador de distintos rostros. Que ese algo perturbador e incómodo que lo caracterizó desde su origen seguiría acompañándolo a lo largo de su travesía por una historia que lo festejó y lo rechazó con igual énfasis (Forster, 2013: 121).

El propio Casullo definía la intención del espacio a partir de pensar en los *destiempos* entre intelectual y política:

El destiempo funda su probabilidad y su frustración pero no como un destino trágico de la relación. Cuando los cordobeses trabajaron Gramsci inmediatamente encontraron lo que buscaban, su Che, su mito, su política. Libro y práctica. No había dudas, había saltos de acción. Carta Abierta sería hoy el asombro sobre lo emprendido, y a su vez la experiencia del buen asombro sobre lo emprendido. Vamos hacia lo que no sabemos decir todavía, olvidando que eso lo aprendimos, buscar el cero del tono y la cadencia cuando se trata de una crítica desde el lenguaje hacia el lenguaje de la política (...) dejemos de explicar y de explicarnos cómo hacemos al explicar las cosas. ¿Qué palabras para qué cosas para qué ideas para qué problemas? Menudo

engarzamiento, pero de eso se trata, eso sobre todo somos políticamente. Como la pregunta tendió a correr de inmediato la clave de bóveda de esa fortaleza que supuestamente nos *permite escribir políticamente*. Siempre se escribe políticamente. ¿Pero sabemos hoy qué es lo político en tales escrituras? (...) A diferencia de la experiencia intelectual gramsciana en los 60 hoy el mito quedó atrás y surge la pregunta de si es impostergable el mito en la política. ¿Cómo el problema del idioma, de los vocablos, de la palabra le da el signo vital a Carta Abierta a cuarenta años de la relación intelectuales-política-revolución de los 60? ¿Por herencias? ¿Por muertes demasiado antiguas de las cosas, de las frases, de los símbolos y de los cuerpos? Habría que escapar de una rutina del mártir, lo nacional, el Estado, lo popular, y volver a cierto dejo de tu invención allá (La Biblioteca N° 7: 287-288).

En la misma conversación que resultará su última entrevista, con María Pía López¹³⁹, Casullo concluye:

No renunciar a la realidad ni a la textualidad de lo real con que mal o bien nos nombremos mutuamente. Hay algo de lo sagrado profanado en Carta Abierta, y es la Escritura. Una tradición que necesita oírse, el escuchar, el silencio de la voz. Un texto minusválido en boca de una artista recitadora que no es poema, novela, teatro. Si las cosas no se escriben de otra forma ya no se escriben más (La Biblioteca N° 7: 287-288).

¹³⁹ En su libro *Yo ya no*, María Pía López define también el espacio apoyado, sobre todo, en su voluntad colectiva y en el trabajo con el lenguaje: “Carta Abierta portó la novedad de intentar una voz pública colectiva. No era fácil constituir una escritura más allá de los estilos personales (...) En las asambleas, el estilo fue siempre una discusión. La más obtusa y la más verdadera. Porque en la precisión del lenguaje y en la búsqueda de convertirlo en mito —palabra capaz de interpelar voluntades—, se jugaba el destino del grupo. Que nació con el acierto político y desvío teórico de la palabra *destituyente* y fue amasando un modo de interpretar la coyuntura que aun apremiado, intentaba dar cuenta del hojaldre de razones que la constituían” (López, 2016: 81).

Bio-bibliografía

A continuación, presentamos las distintas propuestas, nombres y proyectos culturales para reconocer el contexto histórico, de diálogo y discusión que se presentaba en la comunidad ensayística en la que participaba Casullo desde que comenzara a escribir (una participación siempre vigente e intencional que, como recuerda en una entrevista, traspuso en *Para hacer el amor en los parques*, donde un grupo de deambuladores, “un poco a la manera marechaliana, intentaban hacer una revista” (El ojo mocho N° 7/8, 46):

Cero (1964-1967)

En un contexto de tradiciones y nuevas prácticas culturales relacionadas al surrealismo (se habían publicado desde los años treinta en adelante las revistas *Qué*, *Ciclo*, *A partir de cero*, *Letra y línea* y *Boa*) aparece, en 1964, la revista *Cero*. Su dirección inicial estuvo a cargo de Vicente Zito Lema y Raúl Castro, quienes fueron sustituidos por un consejo de redacción formado por el propio Zito Lema, Jorge Carnevale, Norman Enz y Rodolfo Ramírez en el número 3-4, donde Casullo figura como “responsable”. Cierra esta publicación un número doble, el 7-8, que se publica en agosto de 1967.

En ella escribieron y se publicaron textos de ensayistas y poetas como Jorge Adoum, Raúl Aguirre, Elvira Amado, Louis Aragon, Hans Arp, Antonin Artaud, Eduardo Baldasarre, Daniel Barros, Joaquín y Juan Batlle Planas, Pierre Birot, André Breton, Diego y Dino Campana, Jorge Carnevale, Abelardo Castillo, Julio Cortázar, Paul Éluard, Iván Goll, Roberto Juarez, Julio Mafud, Leopoldo Marechal, Juan L. Ortiz, Eduardo París, Antonio Porchia, Roberto Santoro, Jorge Teillier, entre otros autores y grupos literarios.

Casullo escribió en los números 3-4, de mayo de 1965 (un cuento titulado “El living”) y en el 5, de junio de 1966 (un artículo, “Marechal, en narrativa”). El cuento narra la historia de amor entre Wenceslao y Clelia, una chica que, progresivamente, lleva al protagonista a renunciar a su vocación, endeudarse e introducirse en su particular, absurdo y surrealista mundo familiar. El artículo sobre Leopoldo Marechal comienza aludiendo a la lenta venta de *Adán Buenosayres* y a la rápida y gran

recepción que ha tenido *El banquete de Severo Arcángelo*. Para Casullo, esto obedece al cambio ocurrido en el ámbito empresarial literario (<http://hispanicasuam.es/surrealismo/cero>).

Los libros. Para una crítica política de la cultura (1969-1976)

Los libros se publicó en Buenos Aires entre julio de 1969 y enero-febrero de 1976. En su primera época estuvo dirigida por Héctor Schmucler y entre sus colaboradores se encontraban Santiago Funes, Horacio Ciafardini, Oscar Terán, Eliseo Verón, Guillermo Schavelzon, Cristina López Meyer, Isabel Carballo, Marcelo Díaz, Manuel Amigo, Jorge Brega. La revista fue allanada y clausurada en mayo de 1976 (Cedinci).

Adrián Celentano analizó los distintos modos en que *Los Libros* puso en circulación un conjunto de análisis sobre la universidad elaborados al calor de la protesta juvenil y estudiantil internacional:

La oposición social que se construyó en torno de esa protesta le demandó al marxismo perspectivas y análisis renovados para definir un camino revolucionario. Y la reconfiguración de *Los Libros* que se advierte durante 1971 parece responder a esa demanda. En los primeros números, el colectivo editorial de *Los Libros* promueve la discusión sobre la juventud como categoría analítica mientras que en los años posteriores reflexiona sobre el activismo estudiantil. Los artículos, informes, editoriales y otros textos tienden a señalar al activismo estudiantil como el emergente del desarrollo de la modernización capitalista, que en la lucha de clases debería, junto a los intelectuales, colocarse como una capa subordinada a la acción de la clase obrera (Celentano, 2016: 189).

Casullo escribió para el número 22, de septiembre de 1971 una reseña sobre una novela de Manuel Scorza, titulada “Redoble por Rancas: Mito sobre mito” (p. 17).

Nuevo Hombre (1971-1976)

Nuevo Hombre se publicó en Buenos Aires entre julio de 1971 y marzo 1976. La primera época, en la que colaboró Casullo, la revista estuvo dirigida primero por Enrique Walker y luego por Silvio Frondizi y Rodolfo Mattarollo. Casullo formó parte del Consejo de redacción junto con Fernando Hugo Azcurra, Néstor Barreiro, Dardo Cabo, Eduardo L. Duhalde, Juan Pablo Franco, Alberto González, Hernán Kesselman, Augusto Klappenbach, Osvaldo Meira, Rodolfo Ortega Peña, María Cristina Verrier, Enrique Walker, Antonio Caparrós, Alicia Eguren, Ariel Pelayo, Pablo Damiani,

Lorenzo Cruz, Omar Lauria, Juana Bignozzi, Mario Pellegrini, Oscar Peyrou, Mónica Tiffenberg, Vicente Zito Lema (Cedinci).

Como escribe Daniel Badenes (2017: 167), en su testimonio para *La Voluntad*, Casullo relata que el proyecto de Walker fue crear una publicación con presencia legal, periodistas profesionales y circuito comercial de venta; que fuera ideológicamente amplia y que reuniera tanto a “periodistas, analistas, columnistas de barricada” como a “intelectuales más bien teóricos” porque tenía la sensación de que mucha gente estaba queriendo leer algo así (Anguita y Caparrós, 2006: 386-394).

En otra publicación, años después, Casullo volvió sobre el tema y recalcó:

[Walker] había pensado que el fino hilo rojo del mercado revistero, en algún lugar recóndito, podía hermanar el éxito de *Gente* con el futuro éxito de un medio como *Nuevo Hombre*, hecho en realidad con gente poco presentable, lejos de playas y jeeps en el verano, y todavía más lejos de rubias apetitosas. Un hilo rojo que se basaba en la idea o el mito del buen periodismo, dinámico, atrevido, fuerte, testimonial, ya no de ‘derecha’, sino ahora de ‘izquierda’” (Giussani, 2008: 161).

Casullo escribe en trece números distintas notas sobre el periodismo (“El sistema *La Prensa* analiza el caso Filosofía y Letras” y “Análisis y Confirmado: Han muerto los semanarios, ¡Vivan los semanarios!”) y análisis de películas y obras (“Aizemberg, Nojehowiz, Kleiman”, “El cine argentino especula con las mistificaciones”, “El remanido tema de la alta burguesía”, “La película del Che fue una bomba” y “SITRAC-SITRAM. En el cine Opera”). Hacia el final de su participación antes de viajar a México publica un trabajo en siete partes sobre los intelectuales (Aproximación al tema: “Las definiciones”, “una función en crisis”, “Privilegios y análisis de clases”, “Mercados, Best-sellers y política”, “Autocrítica desde la revolución” y “Fanon; Crítica a los Reformistas y a los Populistas”).

Comunicación y cultura (1973-1985)

La revista *Comunicación y Cultura*, fue editada por Héctor Schmucler y por Armand Mattelart entre 1973 y 1985. Como aporta Víctor Lenarduzzi:

La misma publicación que luego atravesó trayectoria de exilio junto a sus hacedores (primero a Argentina, luego a México). La misma que protagonizó el famoso debate con Lenguajes acerca de un libro sobre el Pato Donald y otro sobre el cine. La que trazó algunas líneas básicas que luego se expandieron en diversas búsquedas y reflexiones. La publicación que –tal vez no tantos lo recuerdan– anticipaba con preocupación a principios de los ochenta sobre el desafío que representaba el neoconservadurismo para los países latinoamericanos (Lenarduzzi, 2014: 18).

Asimismo Mariano Zarowsky traza el vínculo con la posterior *Controversia*:

Se puede observar en la trayectoria mexicana de *Comunicación y Cultura* la existencia de una discontinuidad en sus apariciones y la emergencia en el intervalo de una nueva publicación que de manera más o menos directa la involucraría. En el espacio de cuatro años que separa la salida de los números seis (1978) y siete (1982) de la revista, uno de sus directores, Héctor Schmucler, más Nicolás Casullo y Sergio Rubén Caletti (ambos se sumarían a su comité editorial en la nueva etapa), animaron junto a otros intelectuales exiliados la breve vida de *Controversia* (1979-1981), una revista de discusión teórico-política donde se desplegaron algunas de las tensiones que atravesó la intelectualidad argentina en México y en cuyas páginas se elaboraron algunos de los tópicos que conformaron el lenguaje político de los años de la transición democrática en la Argentina (Zarowsky, 2017: 137).

Y añade también algún contrapunto más adelante en el mismo trabajo:

Si en sus intervenciones en *Controversia* se podía seguir una polémica más o menos explícita con la izquierda peronista y sus organizaciones armadas, aquí la ausencia de nombres propios o de referencias concretas a las tradiciones teóricas y de investigación en comunicación con las que se polemizaba contribuían a configurar un espacio y una memoria disciplinar a través de una suerte de mito de origen: su momento de emergencia *ideologizado* (Zarowsky, 2017: 153).

En la trayectoria Casullo (y de Schmucler y Caletti) Zarowsky plantea que se pueden visualizar los principales tópicos de este momento de redefinición del pensamiento sobre la comunicación y la cultura (que incluso la inventaba como disciplina) como

la percepción de asistir a una suerte de umbral de época frente al cual se diagnosticaba un vacío teórico que obligaba a desplegar nuevas perspectivas y categorías; la revisión crítica de las categorías teóricas desplegadas en los años sesenta y setenta, en especial en relación con el marxismo, caracterizado de conjunto como un reduccionismo; la configuración de una versión selectiva del pasado reciente de los estudios en comunicación y cultura que inauguraba su

historiografía —y, de alguna manera, los inventaba como disciplina— y que tendrá efectos duraderos en las narrativas metahistóricas del campo (...); y, por último la *revalorización de la democracia en la comunicación* y de la comunicación en tanto apuesta democrática (Zarowsky, 2017: 148).

En *Comunicación y Cultura* Casullo publica en el número ocho (1982) un dossier que reunía textos y manifiestos del movimiento sindical Solidarność de Polonia en el que se analizaban los materiales compilados y por elevación al modelo socialista del este europeo como ejemplo de un proceso de “ausencia de democracia política popular” (*Comunicación y Cultura* N° 8: 179).

En 1984, en el número 11, en México, “1980: La Unesco discute el Informe McBride” en el que además de reflexionar sobre el informe traza una suerte de prospectiva en relación con la discusión del campo comunicacional en América Latina. Como reseñará Lenarduzzi:

Para Casullo la Conferencia General de la UNESCO de Belgrado, cuyo tema fue Comunicaciones y realidad informativa, representó un punto de inflexión y allí surgieron un conjunto de contradicciones generalmente poco tenidas en cuenta que perfilaban los nuevos problemas a ser discutidos en los años ochenta. Si por un lado representó un hito importante en el ascenso de la conciencia de los países pobres en su cuestionamiento hacia un sistema de dominio y los desequilibrios de poder, por otro, también hacía aparecer «las indudables diferencias intratercer-mundo» (Lenarduzzi, 2014: 25).

En el número 12, también en México, se publica “El rock en la sociedad política” en el que Casullo

elabora un conjunto de observaciones sobre el rock argentino: surge como respuesta y como rechazo de un sector determinado a un orden de valores establecido, «expresa valores discordantes con respecto al planteo normativo del poder», entre sus objetivos se cuenta el de «generar un espacio propio de identidad y de reconocimiento mutuo», genera un «espectro de comunicación y de relación social y formas participativas de carácter alternativo», «carece de una lectura precisa —y por lo tanto de una interpretación eficazmente transformadora— de los factores, las causas y las consecuencias que plantea una realidad desde el punto de vista económico, social y político» (p. 49). tiende a «visualizar la práctica de lo político en contraposición a la suya», «carece de un planteamiento ideológico de envergadura para hacer frente a las estrategias de integración y neutralización que pone en marcha el sistema de la industria cultural masiva, así como a las reformulaciones que se producen cuando es legitimado cultural e ideológicamente por el poder» (p. 50) (Lenarduzzi, 2014: 27).

Controversia. Para el examen de la realidad argentina (1979-1981)

Controversia se publicó entre octubre de 1979 y agosto de 1981, en la ciudad de México. La dirigía Jorge Tula y al Consejo de Redacción lo componían, además de Casullo, José Aricó, Sergio Bufano, Rubén Sergio Caletti, Ricardo Nudelman, Juan Carlos Portantiero, Héctor Schmucler, Oscar Terán y el propio Jorge Tula. Entre sus colaboradores contó también con Carlos Ábalo, Susana Aguad, Guillermo Almeyra, Samir Amin, José Aricó, Oscar del Barco, Osvaldo Bayer, Jorge Luis Bernetti, Cristina Bertolucci, Mónica Blanco, Luis Bruschtein, Néstor García Canclini, Fernando Henrique Cardoso, Elena Casariego, Fernando Claudín, Julio Cortázar, José Eliashev, Aldo Ferrer, Mempo Giardinelli, Julio Godio, Oscar González, Luis Gregorich, Liliana Heker, Emilio de Ípola, Ernesto López, Giacomo Marramao, Antonio Marimón, Ludolfo Paramio, Pedro Paz, Adriana Puiggrós, Jorge Abelardo Ramos, Ángel Rama, Jorge Reverte, León Rozitchner, Rodolfo Saltalamachia, Alberto Spagnolo, Rodolfo Terragno, Jorge Todesca, David Viñas, Carlos Ulanovsky.

Como recuperan Jorge Bernetti y Mempo Giardinelli en *México, el exilio que hemos vivido: memoria del exilio argentino durante la dictadura 1976-1983*, el 11 de octubre de 1979 en el diario mexicano *unomásuno* y firmado por Claudio Aguirre (seudónimo de Casullo), trazaba su definición:

Un grupo de exiliados argentinos, provenientes de la izquierda peronista y del marxismo, editaron el primer número de la revista *Controversia*. Esta publicación de carácter ensayístico y polémico busca llenar un vacío en el exilio; *Controversia* se propone examinar críticamente el proceso de la derrota popular en la Argentina (...) la necesidad de volver a pensar casi todas las cosas (...) Al mismo tiempo rechazar el lugar común de las interpretaciones y enfrentarse a los tabúes que hoy saturan la política del exilio (Bernetti, Giardinelli, 2014: 130).

En una entrevista que le realizó Jorge Boccanera en 1999, Casullo recordó: “Durante dos años, semanalmente, en reuniones de cuatro o cinco horas, analizamos desde distintas perspectivas lo que denominamos *la derrota*. Pasamos a ser en la colonia el *grupo de los reflexivos*, mientras paralelamente se organizaban otros grupos peronistas y socialistas” (Badenes, 2017: 177).

Sandra Carli, en su estudio comparado sobre profesores universitarios (Casullo, Oscar Terán y Aníbal Ford) en la Argentina durante la segunda mitad del siglo XX, destaca sobre la etapa de *Controversia*:

Es posible imaginar a Casullo con distintos papeles sobre una mesa, releendo viejos y nuevos documentos, escribiendo con un lenguaje que no subvertía el de los primeros 70 en tanto el peronismo persistía como adhesión política y como obsesión. A diferencia de Terán, no escribía en primera persona, sino desde un *nosotros* definido como *peronista* en los textos de los últimos números de la revista, cuando se abre un debate sobre la revitalización del socialismo ante el movimiento de partidos y sindicatos en la Argentina (Carli, 2013: 21).

En mayo del año 2005 Verónica Gago se entrevista con Casullo en el marco de una investigación sobre la publicación que concluirá en el libro *Controversia, una lengua del exilio* (publicado en 2012 en Buenos Aires, en la Ediciones de la Biblioteca Nacional, que para ese entonces era dirigida por Horacio González). En este libro Gago se refiere a *la derrota* como definición programática y explica que la operación de la revista consiste “en hacer de la derrota un momento de inteligibilidad política de las propias biografías de sus miembros y de la trayectoria de una generación” (Gago, 2012: 15). También Casullo plantea en esa entrevista el impacto del ejercicio de revisión de los postulados de la izquierda revolucionaria al volver al país: “Fue el pecado de *Controversia* con respecto a la Argentina”, sintetiza.

Porque cuando volvemos no podemos volcar todo eso: era como hablar en japonés. Así nos pasó. Era una infinidad de elementos, consideraciones, libros subrayados, discusiones, entrevistas, en donde aparecía toda esta discusión y reflexión, que cuando vinimos a la Argentina, que recién se abría y que estaba como paralizada en su izquierda del 74-75 nos resulta muy difícil discutir. En esta perspectiva podríamos decir que estos años que van del 77 en adelante, están muy impregnados de lo que fue la gran producción teórica y reflexiva que da cuenta del fin de la revolución (...) Era difícil plantear esto porque una cosa es vivirlo diariamente como lo vivimos nosotros desde el 77 en *Controversia*, donde salían los libros, las revistas, y otra cosa es transmitirlo de un día para otro. Nosotros lo expresábamos pero era muy difícil, y tal es así que la izquierda en la Argentina se recompone de manera anacrónica (Gago, 2012: 55-57).

Se destaca que la condición exiliar compartida por los colaboradores es lo que permite de algún modo aunar perspectivas diversas. Casullo puntualiza para Gago los temas de acuerdo entre los integrantes de *Controversia*: “Había una homogeneidad en cuanto a tres o cuatro elementos para rediscutir la idea de revolución, es decir, para rediscutir en términos históricos-culturales y teóricos el fin de una época: el vanguardismo, los autoritarismos antidemocráticos, la crítica a las armas... en todas esas variables había un pensamiento común” (Gago, 2012: 83). Este trabajo remarca que las polémicas que atravesaron todos los números publicados de la revista funcionan como módulos de

anticipación: adelantan discursos y prácticas políticas que después de 1983 logran hegemonizar la escena pública argentina y, agregamos nosotros, lo hace desde una perspectiva de *lo común*:

Controversia crea el lenguaje político que poblará los años siguientes, el llamado período de transición democrática. Y delinea modalidades político-culturales de intervención que caracterizarán el momento político de restauración democrática. Pero es en *Controversia* donde esas posiciones logran sus primeras elaboraciones, donde se enfrentan a otras corrientes políticas y de pensamiento también en el exilio. Este espacio de elaboración teórico-política marca un punto de viraje en las trayectorias personales de sus miembros. Y, en sus páginas, se concentran con especial intensidad el espíritu de balance con la autocrítica, la perspectiva histórica con la exigencia coyuntural, la proyección política con la tarea de denuncia (...) En primer lugar, a partir de exponer los criterios de evaluación de la derrota que se elaboran en la revista como parte de una reflexión colectiva y generacional. En este sentido, *Controversia* se caracteriza por ser pionera, como voz pública, en la elaboración teórica, política y testimonial de la derrota de los años 70 (Gago, 2012: 99).

Zarowsky resume la protagonista participación de Casullo en la revista comentando que sus artículos

pusieron en discusión los supuestos marxistas-leninistas que en su visión informaban no solo el accionar guerrillero —especialmente el de Montoneros— sino las concepciones de la izquierda peronista en su conjunto. En esta línea, el autor apuntaba su crítica a una variable: la supuesta exterioridad entre *el saber* portado por las vanguardias y las prácticas y formas de vivir lo político de las masas; o de otro modo, entre las concepciones del marxismo-leninismo y el estatuto de un peronismo que Casullo concebía como una vivencia político-cultural, como un movimiento de acción múltiple, articuladora de lo popular en distintos espacios del tejido social: sindical, territorial, fabril, etc. El planteo no solo pretendía explicar las causas de la derrota del movimiento popular en la Argentina, sino que se dirigía polémicamente hacia dos adversarios muy diferentes en los que Casullo encontraba una matriz común. A saber: tanto el foquismo como las reformulaciones del pensamiento peronista y socialista que se reagrupaban por entonces en el exilio compartían una *lógica de izquierda*, un *hacer político de izquierda* que no *ponía en cuestión un conjunto de estatutos y prácticas ideológicas, políticas y teóricas de esa izquierda en el marco de la gestación popular hacia el cambio*” (Zarowsky, 2017: 145).

Asimismo Adrián Pulleiro añade que respecto al otro gran eje que constituye el proyecto político-cultural de la revista, es decir la problematización de la cuestión democrática, los intelectuales peronistas proponen pensar y reivindicar el peronismo como movimiento popular:

Una vez más, Casullo nos ofrece la fórmula más precisa de esa orientación que abarca al grupo de intelectuales de filiación peronista de *Controversia*. En primer lugar hay una tesis básica: el peronismo es *el movimiento democrático de masas* en la última etapa histórica argentina. Acto seguido, el autor sostiene que *los sectores peronistas ensayaron relativas o acabadas experiencias de lo democrático popular* en la organización sindical y estudiantil, en las unidades básicas y en agrupaciones políticas, y a lo largo del período de la *resistencia combativa*. Pero la valoración de Casullo no se queda en el recuento histórico, y tal vez lo más significativo de su reflexión llega en

el momento en que reafirma que *en tanto el pueblo ha buscado reconocerse en un universo de referencias propio, a partir del cual va conformando su propuesta democrática*, la teorización política de lo democrático desde la experiencia popular deriva en la idea de que *el peronismo sigue siendo el movimiento nacional y democrático de masas* (...) Una reorganización del peronismo, que según Casullo *no es la que se reclama desde el sistema*. Que *debe situarse* —en suma— *en el modelo burgués de democracia*, no para hacerse liberal sino porque es allí donde la lógica de dominio se presenta como conflicto. Es más, —sentencia Casullo— el peronismo nunca ha sido algo externo a ese modelo, sino que lo llevó a sus límites. Es el debate acerca de la *necesaria* reconversión del peronismo para ajustarse al nuevo escenario caracterizado por una revalorización generalizada de la democracia lo que nos abrirá la puerta para adentrarnos en la experiencia de *Unidos* (Pulleiro, 2017: 63).

Unidos (1983-1991)

Unidos se publicó por primera vez en mayo de 1983 y continuó hasta 1991. Fue dirigida entre 1983 y 1989 por Carlos “Chacho” Álvarez, y contó entre los integrantes del Consejo de Redacción a Arturo Armada, Vicente Palermo, Mario Wainfeld, Norberto Ivancich, Felipe Solá, Horacio González, Ernesto López y Oscar Landi. Escribían además como colaboradores Roberto Marafiotti, Salvador Ferla, Enrique Martínez, Hugo Chumbita, Victor Pesce, Alvaro Abós, José Pablo Feinman, Pablo Bergel, Cecilia Delpech, Diana Dukelsky, Claudio Lozano y Mona Moncalvillo.

Unidos organizó en diciembre de 1985 una mesa para discutir el rol del intelectual titulada “Un difícil matrimonio: el intelectual y la política en el pasaje de la década del ‘60 a la del ‘80” en la que participaron Ariel Bignami (director de Cuadernos de Cultura), Sergio Bufano (periodista miembro del Club de Cultura Socialista), Luis Gregorich (crítico literario y presidente de EUDEBA), Aníbal Ford, Nicolás Casullo y Horacio González, por entonces, colaboradores de la revista.

María Pia López describe el proyecto a partir de una cita de González en relación a lo comunitario:

En los ochenta llegaría la revista *Unidos*, voz de la renovación peronista, ámbito de la discusión con el alfonsinismo y a una transición que tenía tanto de esperanzado institucionalismo como de temerosas concesiones al poder saliente. Un par de décadas después, en *El peronismo fuera de las fuentes*, (González) escribía: “*Unidos* fue alfonsinista, y no voy a poner comillas en esta afirmación. No lo fue por acción partidaria ni por convicción moral, no lo fue por actuación electoral ni lo fue por admirado doctrinarismo. Mucho menos por portar esa identidad, pues tenía la otra. Pero tomaba el armazón conceptual alfonsinista para recrear la cultura social peronista bajo una democracia como filosofía primera, y no como resultado comunitario —como era el peronismo clásico...”. Pero en esa revista había pensado el alfonsinismo como *bonapartismo*

de la ética, capaz de “resolverse en un humanismo inoperante que al final ni fortalezca la tradición humanística ni impida violencias irracionales” (López, 2016: 53).

Pulleiro destaca que el colectivo que nutrió la revista tenía un marcado componente generacional, habiendo sus integrantes participado en diversas organizaciones de la Juventud Peronista y confluído más tarde en la JP Lealtad, que mantenía posiciones críticas hacia las organizaciones juveniles que apostaron a la lucha armada (Pulleiro, 2017: 63), mientras que María Teresa Brachetta apunta que quienes escribieron en *Unidos*

proponían desmontar mitos en torno de esencias nacional-populares e interpelaban sobre su reconstrucción respetuosa de la diversidad y del pluralismo, igualmente advertían sobre una banalización de los contenidos democráticos que operaran deslegitimando y eludiendo la profunda conflictividad que atravesaba la sociedad nacional (Brachetta, 2020).

Por su parte, Federico Escher añade que lo que constituye la condición de posibilidad que nuclea a sus integrantes es el reconocimiento de que el peronismo está en crisis y que es necesario actualizar la doctrina a fin de crear un nuevo proyecto ideológico y adelanta la siguiente hipótesis:

la imposibilidad de *Unidos* de producir una superficie mítica que articule hegemonícamente el espacio de representación del peronismo se debe a que al compartir la cadena equivalencial con el alfonsinismo alrededor del mito Democracia, corre el riesgo de quedar desplazado de la tradición peronista. El desafío que recorre las páginas de la revista es caminar por la delgada línea que intenta llevar a cabo por promover dentro de esa tradición una opción democrática. En ese intento, la coalición renovadora a la cual se apuesta desde la revista que recoja y hegemonice las demandas, juega un rol central en el devenir identitario de *Unidos*, tal es así que luego del congreso de reunificación elegido en Santa Rosa se produce una dispersión de posiciones en la revista expresada en el título, *Peronismo ¿el fin?*, que más que describir la situación del peronismo en general definía un final, pero no del peronismo sino de su opción: la democrática. Evidencia de ello es la expectativa que genera en las líneas del número siguiente tras los resultados electorales favorables a la opción renovadora (Escher, 2007).

Martina Garategaray en su estudio comparado entre la revista y otras dos publicaciones como *Punto de Vista* y *La Ciudad Futura* en la transición política e ideológica de la década del '80 afirma que

en estas revistas quedaron las marcas no sólo de la transición de un gobierno autoritario a la democracia, el pasaje de la reivindicación de la lucha armada como opción política a la revalorización democrática, el tránsito del intelectual comprometido al intelectual con compromiso cívico y autonomía crítica sino también, el tránsito de identidades fuertes, excluyentes y monolíticas, a identidades plurales y transversales en las que convergieron múltiples tradiciones políticas. En esos caminos de encuentros y desencuentros político ideológicos se

ensayaron compromisos que, como modalidad de articulación, dejaron su marca en la democracia argentina (Garategaray, 2009).

Específicamente sobre *Unidos* aclara en sus trabajos “Peronistas en transición. El proyecto político ideológico en la revista *Unidos* (1983-1991)” y en “En el nombre de Perón. Los usos políticos del pasado en la revista *Unidos*” que la publicación hizo un uso particular del pasado, más específicamente de la experiencia peronista de 1973-1974, para intervenir políticamente en la década de los 80:

Unidos construyó un pasado democrático, pluralista y frentista del peronismo, que si por un lado llevaba la marca de Perón, por el otro reconocía los valores de la democracia alfonsinista. Esta relectura del pasado le permitió a la publicación apoyar el surgimiento de la Renovación Peronista, disputar los sentidos de la democracia con el alfonsinismo, oponerse al menemismo y terminar apoyando al llamado *Grupo de los Ocho*, integrado por los diputados justicialistas que se distanciaron del gobierno del presidente Carlos Menem. Estas apuestas estuvieron condicionadas por las imágenes que los miembros de la revista construyeron del peronismo y del legado de Perón, y que llevaron a *Unidos* a llamar a abandonar las filas justicialistas y construir nuevas identidades políticas, como único modo de mantenerse fiel a ese pasado del peronismo (Garategaray, 2012).

Debates en la sociedad y la cultura (1984-1985)

La publicación fue editada en Buenos Aires entre septiembre/octubre de 1984 y octubre/noviembre de 1985. Era dirigida por Jorge Balán y el comité editor lo conformaban Beatriz Sarlo, Heriberto Muraro, como directores asociados, además de Roberto Cossa, Tony Díaz, Santiago Dubcovsky, Ricardo Ferraro, Oscar Oszlak y Enrique Tandeter, entre otros. En ella escribieron Adolfo Canitrot, Marcelo Cavarozzi, Roberto Frenkel, Leontief, Ralf Dahrendorf, Salvatore Veca, Emilio De Ípola, José Aricó y Oscar Landi, entre otros.

Casullo escribe en el número 4, de octubre de 1985, dedicado a los intelectuales y la política argentina, un texto titulado “Nuevas derechas y pesadillas de la izquierda”.

El periodista (1984-1989)

El Periodista de Buenos Aires (desde 1988, *El Periodista* y luego, *El nuevo periodista*) fue una revista de información general editada en Argentina desde septiembre de 1984 hasta 1989 por Ediciones de la Urraca, que previamente había editado la revista *Humor*, durante la dictadura argentina. Estuvo dirigida por Osvaldo Soriano, Andrés Cascioli y Carlos Gabetta. De acuerdo con

Carlos Ulanovsky, *El Periodista* fue desde sus inicios una “revista identificada claramente con posiciones de izquierda, totalmente jugada en la defensa de la democracia, progresista y profesional, no sectaria” (Ulanovsky, 2005).

La redacción estaba además compuesta por José María Pasquini Durán, Horacio Verbitsky, Marcelo Zlotogwiazda, Luis Majul, Rogelio García Lupo, María Seoane, Gabriela Cerruti, Carlos Ulanovsky, Marcelo Figueras y Luis Sicilia. Entre los columnistas se encontraban Tomás Eloy Martínez, Osvaldo Bayer, Mario Benedetti, Eduardo Galeano, Ricardo Piglia, León Rozitchner, Beatriz Sarlo, Rodolfo Terragno y David Viñas.

Casullo escribe en el número 215, de la semana del 4 al 10 de noviembre de 1988, el texto “Las grutas de la cultura”.

Crisis 2ª Época (1986-1987)

Crisis 2ª Época se publicó en Buenos Aires entre abril de 1986 (nº 41) y abril de 1987 (nº 53) y estaba dirigida por Vicente Zito Lema. Entre sus asesores editoriales se encontraban Osvaldo Soriano y Eduardo Galeano.

Sylvia Saítta aclara que la revista difería notablemente de su primera época, publicada entre mayo 1973 y agosto de 1976:

no sólo en la forma que le dio Oscar Smoje, su director de arte, a través de las nuevas tapas multicolores y las múltiples ilustraciones interiores, sino también en el alto contenido político y, hasta podría decirse sectario, sin la amplitud ideológica que había mostrado en su primera época. La revista acentuó, en democracia, el perfil social y político por sobre el antropológico, literario y artístico que la había caracterizado e implicó una recapitulación política en relación al período anterior al tiempo que puso el arte y la literatura como apósitos de aquel entramado (Saítta, AHiRA).

Javier Trímboli recuerda un poco esa coyuntura destacando un artículo de Casullo:

Fogwill al poco tiempo parece cansarse de su beligerancia antialfonsinista, de mostrar y repetir que no hay más que “continuismo” con la dictadura. Pero para quienes hace apenas unos años habíamos ingresado en el disminuido cuadrante en cuestión, funcionó un rato más, una cuestión de tiempos desarticulados. Por ejemplo: vuelve a ser editada la revista *Crisis* en 1986 y cuando los que sólo la conocíamos de mentas tenemos en nuestras manos su número de mayo —el segundo de la nueva etapa pero lleva el número 42, como si se pasara por alto la discontinuidad y la huella en la que se sigue fuera la misma—, leemos con atención la entrevista a Tomás Borge y a lo sumo leemos el copete del artículo de Nicolás Casullo. Aunque el título sea *Civilizar a la burguesía*, el comandante de la revolución nicaragüense señala que “para amar a los burgueses, hay que

liquidarlos como burgueses. Suprimir a la burguesía como clase social en términos históricos”. Subrayado en birome. El de Casullo, lo sabremos tiempo después, propone que la revolución es el “día excepcional, la jornada” y agrega, a la par, que eso “fue”, conjugación del consabido verbo que en negrita resalta la revista o él mismo. “La totémica jornada que alimentó a generaciones, se disuelve en el maremágnum de una cultura de izquierda en crisis, y es suplantada por las imágenes de los lugares de resistencia y reencuentro: estas dos últimas palabras, también en negrita, poco significaban para quienes nos habíamos metido en la trinchera una vez en derrumbe la dictadura y desdeñábamos cualquier argumento que quisiera disuadirnos de alcanzar la *totémica jornada*, a la que ni ebrios ni dormidos se nos ocurría llamar así” (Trímboli, 2017: 28).

Casullo escribió notas y reseñas durante esta época entre mayo de 1986 y enero de 1987 en los números 42, al que refiere Trímboli (“Arden los pastizales”); 45 (“La izquierda entre mitos, modernidades y nihilismos”); 47 (“Una filiación en penumbras”); 48 (“Libros. Perón en clave semiológica”); 49 (“Libros. Utopía y Modernidad”) y 50 (“Libros. El renacer filosófico”).

Fahrenheit 450 (1986-1988)

Fahrenheit 450 fue publicada en Buenos Aires, desde 1986 hasta 1988, con cuatro números. El grupo editor estaba conformado por Alicia Lamas, Christian Ferrer, Ciro Morello, Rafael Calviño, y otros (varían entre números). Colaboraron en la publicación Eduardo Subirats, Germán García, Jorge Viera, Tomás Abraham, Fernando Savater, Daniel Scarfó, Ricardo Forster, Néstor Perlongher, Alfredo Errandonea y se publicaron textos de Michel Foucault, Richard Sennet, Jesús Martín Barbero, entre otros.

Casullo escribió “La época, como memoria, lugares y rebeldía”, para el número 2, donde decía:

Este enjambre de visiones que portamos revelaría la atrofia de una sociedad con respecto a su historia, cercana y lejana. Con respecto a esa historia que hasta no hace mucho solía representarse cohesionada en su disparidad, a la cual se tenía “ordenada” en términos de conflictos, simbologías, consensos y perspectivas. Narraciones todas estas que sin duda antagonizaron, confrontaron, postularon y ejercieron violencia realmente, pero desde signos y referencias labrados férreamente entre contrincantes. Lenguas sociales, políticas y culturales espontáneamente desprolijas o higiénicamente dogmáticas, intuitivas o científicas. Del sentido común o elitistas, de raíz liberal, nacional, popular común o marxista, que en vista de su intensidad en lo social suponían no haberse distraído con respecto a la complejidad espiritual que contiene las memorias del vivir colectivo: las almas de épocas acumuladas y superpuestas (Fahrenheit 450 N° 2: 66).

Diario de Poesía. Información, creación y ensayo (1986-2012)

Diario de Poesía. Información, creación y ensayo se publicó en Buenos Aires, Montevideo y Rosario entre junio de 1986 y mayo de 2012, y estuvo dirigido por Daniel Samoilovich, con un primer consejo editorial conformado por Diana Bellessi, Jorge Fondebrider, Daniel Freidemberg, Martín Prieto, Daniel García Helder y Elvio Gandolfo. Participaron también en los diversos números Josefina Darriba, Jorge Aulicino, Edgardo Dobry, Ricardo Ibarlucía, Osvaldo Aguirre, Pablo Gianera, Jaime Arrambide, Mirta Rosenberg, Matías Serra Bradford, y colaboraciones de Arturo Carrera, Fabián Casas, Susana Cella, Circe Maia y Sergio Chefjec, entre muchos otros.

En la presentación de la revista Julián Berenguel y Martina Delgado resumen:

Desde un comienzo, el *Diario de Poesía* impulsó un programa que se definía “contra la aceptación de las condiciones dadas, contra las letanías sobre la falta de lectores de poesía y a favor de un hacer que en su propio entusiasmo modifique las cosas” a través de la superposición del periodismo, con su carácter masivo y fugaz, y la poesía, de circulación limitada y afán de perdurabilidad. De este modo, el formato de la publicación impulsaba la lectura y la práctica reflexiva alrededor de la poesía bajo una gran cantidad de registros diversos: en sus páginas se puede leer la producción de nuevos autores, así como la traducción al castellano de poetas poco difundidos; grandes notas publicadas en prosa: entrevistas a escritores de trayectoria, ensayos específicos en los que se enciende la discusión estética, ideas acerca del fenómeno creador o de los medios poéticos y su conexión con otras disciplinas artísticas, encuestas sobre las publicaciones del año, reseñas acerca de libros recientes, un puñado de columnas habituales de algunos de sus redactores, una página específica por número dedicada al arte pictórico, el tradicional correo de lectores, y hasta una singular y esporádica sección denominada *Derecho a réplica* (Berenguel, Delgado, AHIRA).

Casullo escribió un único texto en el invierno de 1988 titulado “El paraíso” de alto contenido poético pero en el que también se reflexionaba sobre las potencias del mito:

Fue el pezón de una teta en Venezuela. Para Colón, que descubrió la India Milenaria en el Caribe, ese era el Paraíso. La más antigua escritura patrística sobre el Edén nunca hizo referencia a un par, aun en época excelsa de machismo, porque el génesis, si bien fallido por donde se lo mire, fue irrepetible en la terquedad de Dios y en la de su ángel caído. Por eso el Descubridor, místico, pero no de alcobas, necesitó extremar su erótica para sentir que acariciaba aquel monte primordial en la penumbra de la historia del hombre. En todo caso nos legó una de las tantas ambigüedades del deseo. No habría nada más desconcertante y distractivo en la tentación de la desnudez femenina que esa réplica ausente en el tórax de la edad de oro. Ningún mito se atrevió a tal paisaje, y eso que Zeus gustó de la descripción de sus fornicaciones y fue dueño de frecuentar a las Ménades las noches que se le antojasen. Sin embargo, en el atardecer de un día otoñal, en una finca en el campo, y estamos hablando de 1988, no existiría placer más incomunicable que un seno de muchacha apenas cubierto, reflejándose en el vidrio de un ventanal que busca el

declinar del sol hacia el Oeste: rumbo que tomó Colón en su desafío renacentista. Aquí regresaríamos a lo imprescindible de lo Uno en todo sentimiento o éxtasis de pérdida y retorno, es decir, el Paraíso. El que esto escribe amaría, sin irse de la metrópolis, escalar esa montaña para percibir el mundo desde su violácea cumbre. Sería más o menos así: no naufragar de manera espantosa y poco digna frente a la isla utópica, sino ir arribando para vislumbrarla de a poco con el frágil filosofar del transhumante. Para dialogar largo y tendido con aquel habitante que a escondidas, en la comarca ideal de lo armonioso, escribe una utopía: su delirio de otro lugar que no es precisamente ese que diagrama sus días. Un texto donde imagina la llegada de un hombre de lejanas tierras cargado con las gramáticas vitales de la desesperanza, con oscuras memorias que no quiso, con sueños confusos de catástrofes y redenciones frente a los aciagos poderes. Se me ocurre que la idea del Paraíso no sería la elocuencia del viajero que huye de un mundo de puro moralista. Tampoco las palabras de ese otro protagonista del cual ningún relato quiliásico dio cuenta: el impresentable utopista rebelde de la ciudad utópica que esperaba al extranjero para experimentar alguna vez el conflicto de las éticas. Fabulo que el Paraíso serían las imágenes destellantes de aquel diálogo sin concesiones. No las de uno, ni las del otro. Sino esas que no tendrían otra posibilidad que ser impensables fulgores de las antípodas: figuras reales de la quimera (Diario de poesía N°9: 28).

Fin de siglo (1987-1996)

Fin de Siglo se publicó por primera vez en julio de 1987. Un par de meses antes había concluido la experiencia iniciada en la segunda época de *Crisis*. Estuvo dirigida por Vicente Zito Lema, en lo periodístico, y por Eduardo Luis Duhalde, en la línea editorial. La revista tuvo un consejo editorial integrado por Carlos Aznárez, Daniel Molina, María Moreno, Roberto Jacoby y Enrique Symns, desde el n° 5. Muchos de los colaboradores habían participado de la segunda etapa de *Crisis*, también dirigida por Zito Lema.

Guillermo Korn define que el análisis político fue uno de los ejes que vertebró la revista:

Publicó los documentos de *Madres* y los reclamos por los presos políticos y apostó por la consolidación de un frente de izquierdas: la “unidad en la diversidad”. En la propuesta cultural, *Fin de Siglo* supo vincular varias experiencias periodísticas: “La cautiva”, sección a cargo de María Moreno, tenía reminiscencias de la revista *Alfonsina*; “Kaos”, las colaboraciones de Symns a *Cerdos y Peces*; los comentarios de libros a cargo de César Aira y Luis Chitarroni se superponían a los de *Babel*. Su impronta abrevará, años después, en *Locas*. *Cultura y política*, la revista de las Madres (Korn, AHiRA).

Casullo escribió en tres números, el 2 (“Entrar en pantalla”, de agosto de 1987), el 4 (“Hacia una ontología de la diferencia”, de octubre del mismo año) y un número especial cuando la revista reapareció en 1996, sin venta comercial y organizada por una cooperativa de periodistas conformó su

redacción, surgida en el marco del Encuentro por la Vigencia de la Ética, la Memoria y los Sueños, organizado por la Cooperativa Integral de Villa Carlos Paz.

Babel. Revista de libros (1988-1990)

Babel. Revista de Libros se publicó en Buenos Aires entre abril de 1988 y marzo de 1991. Sus veintidós números fueron dirigidos por Martín Caparrós y Jorge Dorio, con Guillermo Saavedra (hasta el n° 19) y Christian Ferrer (desde el n° 20) como jefes de redacción. Se trató de la manifestación pública de un grupo literario, *Shanghai*, que ofreció una fábula de identidad, un grupo de pertenencia y una estrategia generacional:

Shanghai —cuenta Martín Caparrós— se había formado casi como un acto de defensa, cuando un grupo de escritores entonces jóvenes y ligeramente éditos, un poco amigos, descubrimos que solíamos ser blanco de ataques sorprendentes. Nos tildaban de dandies, posmodernos, exquisitos y/o trolebuses (...) Como nos ofendían en conjunto supusimos que debíamos defendernos en conjunto, y nos reunimos una noche en la Richmond” (“Mientras Babel”, Cuadernos Hispanoamericanos, n° 517-519, julio-septiembre de 1993). Escribieron en *Babel*, entre otros, Sergio Bizzio, Sergio Chejfec, Luis Chitarroni, Daniel Guebel, Ricardo Ibarlucía, María Moreno, Alan Pauls, Daniel Samoilovich, Matilde Sánchez (Saítta, AHiRA).

Casullo escribió en tres números (2, 6 y 18): primero con un dossier organizado junto a Horacio Tarcus en ocasión del aniversario de veinte años del mayo francés del '68, en mayo de 1988; luego, un dossier sobre la Viena de fin de siglo, titulado “El alegre apocalipsis” (ambos temas que terminaron en sendos libros: *París 68. Las escrituras y el olvido* y *La remoción de lo moderno. Viena del 900*) y finalmente un dossier sobre la escritura en las ciencias sociales, titulado “Últimas funciones del ensayo”, que también resultaría compilado por Alberto Giordano en *El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina de los 80*.

Ciencias Sociales (1988-)

Se trata de una publicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. En octubre de 1988, un mes después de la conformación de la facultad nació el Boletín de Informaciones número 1, con el objetivo de brindar información a toda la comunidad académica de la institución. Con la asunción de Juan Carlos Portantiero como primer decano electo, el Boletín cambió su formato y se ampliaron sus contenidos. Además de la información institucional, la

publicación comenzó a incluir artículos sobre la realidad nacional e internacional, una sección destinada a la lectura de autores del campo social, así como también difundir artículos y libros inéditos en el país, además de reseñas editoriales sobre Ciencias Sociales.

A partir del número 41, de abril de 2000, el Boletín se transformó en *Revista Ciencias Sociales* e incluyó desde allí un Dossier en el que escriben docentes de la casa, así como avances de los equipos de investigación de la Facultad.

Uno de los Editores responsables fue Gustavo Bulla mientras que la Redacción y coordinación estuvo compuesta por Marcela Aszkenazi, Pablo Livszyc, Ramiro Lehkuniec. Colaboraron entre otros Ricardo Aronskind, Cristina Bettanin, Emilio de Ípola, Florencia Fiorda, Marcelo Giménez, Alejandro Kaufman, Carlos Mangone, Jorge Mayer, Alfredo Pucciarelli, Mario Rapoport, Diego Raus, Pablo Rieznik, María Laura Rodríguez, Mirta Varela, Ruth Teubal y Clarisa Veiga

Se publica una entrevista de Ramiro Lehkuniec a Casullo en abril de 2006 (Nº 62) sobre Arte y ciencias sociales, en el dossier “A treinta años del golpe” y en octubre de 2007 (Nº 68) aparece un dossier escrito por él titulado “¿Nace una nueva derecha?”.

La mirada (1990-1991)

La mirada se publicó solo en tres números que van desde la primavera de 1990 a la primavera de 1991 en Buenos Aires, por la Fundación del Sur. Su director fue Carlos Auyero y el director periodístico Álvaro Abós, con un consejo de redacción integrado también por Carlos Altamirano, Pablo Bergel, Ariel Colombo, Horacio González, José Nun, Beatriz Sarlo y Casullo.

Entre sus múltiples colaboradores se cuentan: Tomás Abraham, Carlos Chacho Álvarez, Jean Baudrillard, Atilio Alberto Borón, Alfredo Bravo, Carlos Alberto Brocato, Luis Brunati, Martín Caparrós, Dante Caputo, Juan Manuel Casella, Cornelius Castoriadis, Augusto Conte, Carlos Correas, Raúl Dellepiane, Hans Magnus Enzensberger, Guillermo Estévez Boero, Graciela Fernández Meijide, Christian Ferrer, Ricardo Forster, Germán García, Alberto Giordano, Vaclav Havel, Claudia Hilb, Eduardo Jozami, Santiago Kovadloff, Celso Lafer, Oscar Landi, Eduardo Lazzati, Gerard Lebrun, Federico Monjeau, Norma Morandini, Marcos Novaro, Luis Pásara, Juan Carlos

Portantiero, Luis Priamo, Rosángela Rodríguez de Andrade, Eduardo Rinesi, Jorge B. Rivera, Julio Sevares, Ricardo Sidicaro, Oscar Terán, Hugo Vezzetti.

La revista se dedica a la política argentina, los debates con la Centroizquierda y el peronismo, el menemismo, los Derechos Humanos, la filosofía política, los intelectuales y la literatura argentina.

Casullo escribe para el primer número el texto “La cultura del desconcierto” en el que define este espíritu de época:

El desconcierto sería a veces el rostro de una historia en algún lugar (impreciso) calculada. Una época/cultura propia, ajena, indiferenciada, que nos involucra, y que de muchas maneras, dialogalmente, políticamente, proféticamente, sociológicamente, periodísticamente, ensayísticamente, teóricamente, literariamente, filosóficamente, intuitivamente, habíamos tratado de sortearla (con lenguaje) especulando con ella, con su advenimiento (La mirada N° 1: 26).

También escribe en el siguiente número el artículo “Tratado sobre las esferas celestas (y blancas)”.

Revista de crítica cultural (1990-2008)

La *Revista de crítica cultural* se publicó desde mayo de 1990 hasta noviembre de 2008 en Santiago de Chile y su directora fue Nelly Richard. Aparece semestralmente desde el inicio de la transición democrática chilena y entre sus temas se cuentan las Artes visuales, la Crítica literaria y cultural, el Feminismo, los Estudios de género, el Marxismo y el Posmarxismo, el Posmodernismo, la Transición democrática, la Postdictadura y la Memoria.

Colaboran entre otros: Soledad Bianchi, Fernando Blanco, Bruno Bosteels, Guy Brett, Eugenia Brito, Roser Bru, Francisco Brugnoli, José Joaquín Brunner, Teresa Bustos, Judith Butler, Jorge Cabieses, Alfonso Calderón, Adrián Cangi, Rodrigo Cánovas, Luis Ernesto Cárcamo-Huechante, Hugo Cárdenas, Carmelo Carrá, Eduardo Carrasco, Mario Carreño, Rubi Carreño, Paz Carvajal, Francisco Casas, Isabel Cassigoli, Leopoldo Castedo, Alejandra Castillo y Juan Castillo.

Casullo escribe en los números 1 (“El centinela y la prostituta. La poética de los subsuelos de la palabra, mayo de 1990); 4 (“Walter Benjamin y la modernidad”, noviembre de 1991); 24 (“Sobre Paolo Virno: ¿Qué es lo que políticamente nos está sucediendo en la Argentina?”, junio de 2002); 28 (“Vanguardias políticas de los ’60. Marcas, destinos y críticas”, junio de 2004); 31 (“Inactualidad, fin

de fiesta”, junio de 2005) y 34 (“Política y estética en el desmantelamiento moderno”, junio de 2006).

El ojo mocho (1990-2008)

El ojo mocho se publica desde el verano de 1991 hasta el invierno/primavera de 2008, en su primera época. Luego se reeditaría en la primavera/verano de 2011 bajo el nombre *El ojo mocho, otra vez*. El grupo editor que la dirigió estaba compuesto por Horacio González, Eduardo Rinesi, Christian Ferrer, Guillermo Korn, María Pia López, Jung Ha Kang, Matías Godio y Leonora Klevsky.

Colaboraron entre otros: Carlos Correas, Tomás Abraham, María Gabriela Mizraje, Ricardo Forster, Martín Kohan, Stéphane Douailler, Brigitte Sohm, Cristina de Peretl, Emile Malet, Patrice Vermeren, Valeria Hall, Marfa Mancuso, Enrique Valiente. Alejandro Bonvecchi, Marcelo Pompei, Daniel Scarfó, Marcelo Izaguirre, Rosóngela Rodrigues de Andrade, Jorge Quiroga, Víctor Pesce, David Viñas, Ariel Yablon, Marcial Soldatti, Cecilia Lesgart, Rubén Dri, Jorge Ruin, Liliana Herrero y Manuel Suárez.

Pablo Luzuriaga en su estudio, “El Ojo Mocho: una sociología quizás artística”, comenta los inicios de la revista vinculados a Casullo:

Tal como nos informamos sobre de las tertulias románticas a partir de la escena que F. Schlegel dispone en *Conversación sobre la poesía*; proponemos leer el nacimiento de *El Ojo Mocho* en una reunión, previa al primer número, que bien, también, se puede entender como una conversación. En el N° 18 de *Babel. Revista de Libros*, publicada en agosto de 1990 (seis meses antes de que el N° 1 de *El Ojo Mocho* saliera a la calle), hay un dossier que lleva por título: “La escritura en Ciencias Sociales: últimas funciones del ensayo”. El apartado, que es coordinado por —y lleva un texto de— Nicolás Casullo, contiene artículos de Christian Ferrer, Federico Galende, Horacio González, Eduardo Rinesi, Héctor Schmucler Oscar Landi, Ricardo Forster y Elena Frizman. Los primeros cuatro, junto a Daleo, Vernik y Kievsky integrarían el grupo editor de los primeros tres números de *El Ojo Mocho*. Las entrevistas realizadas a Casullo, Schmucler y Landi, serían conversaciones clave de los números iniciales. El tema común a todos los artículos, en este número de *Babel*, es el del ensayo como alternativa al trabajo monográfico o *paper* de corte académico (Luzuriaga, 2015: 21).

Agrega además, sobre el tono de la revista que

los lectores de *El Ojo Mocho* se encontraron con largas entrevistas presentadas a la manera de desgrabados sin edición alguna. Dos entrevistas de muchas páginas, una entrevista extensa, luego ensayos y, al término, reseñas. Las conversaciones, a su vez, aparecen intercaladas por textos

breves que las leen, intervenciones posteriores al diálogo realizadas por los entrevistadores donde subrayan aspectos de la charla, lecturas diagonales, insistencias. En vez de editar, recortar o reordenar las palabras del entrevistado; el grupo editor de *El Ojo Mocho* presenta los diálogos como si fueran conversaciones, y no entrevistas (Luzuriaga, 2015: 18).

Entre esas conversaciones se encuentra “Cuadras y cuadras de gente” publicada en el número 7/8, de otoño 1996 en la que Horacio González y Christian Ferrer entrevistan a Casullo y dedican parte de la charla a evaluar cuál era la cultura de izquierdas de los sesenta y setenta. Dice Casullo allí: “podría decirse que fuimos una vanguardia que consumó culturalmente una escritura, un legado, ya en tiempos de retaguardia. Esto explicaría nuestro presente ideológico y político” (*El ojo mocho* No 7/8, 48). También escribe la reseña “Residuos de una historia: reflexiones sobre el espectáculo teatral *Eva Perón en la hoguera*”, para el número 5, de la primavera de 1994.

La Maga (1992-2011)

La publicación surge como un ensayo de TEA (Taller Escuela Agencia) que llevan adelante Carlos Ares, Juan José Panno y Carlos Ferreira y Carlos Ulanovsky bajo el eslogan “Noticias de Cultura”. Aparece durante 1992 y cuenta con una segunda etapa en el año 2000, con un formato tabloide, en blanco y negro. Martín Visuara señala que en poco tiempo, *La Maga* fue dejando lo meramente cultural, para adentrarse en la política de los años '90, cuando comienza a criticar al gobierno de Carlos Menem y se transformó en un foro donde se habló de la homosexualidad, la Iglesia, la marginalidad, la despenalización de la droga, los medios de comunicación (<https://d-revistasmagazine.com/2017/06/la-maga-periodismo-partir-la-cultura>).

Casullo escribió en el número 342, de agosto de 1998, el artículo “La barbarie cotidiana”.

Sociedad (1992-)

La revista *Sociedad* es la publicación académica institucional más importante de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y también la más antigua, junto con la revista *Ciencias Sociales*. Durante este período, contó con la dirección de los decanos Juan Carlos Portantiero, Fortunato Mallimacci y Federico Schuster y el soporte académico de Christian Ferrer,

Eduardo Grüner, Elsa López, Julio Pinto, Pedro Krotsch, Fabián Repetto, y Oscar Steimberg como editores.

Se publicaron artículos de Sandra Carli, Emilio de Ípola, Horacio González, Aldo Isuani, Ernesto Laclau, Mario Margulis, José Nun, Enrique Oteiza, Alfredo Pucciarelli, Héctor Schmucler, Ricardo Sidicaro, Carlos Strasser, Susana Torrado, Daniel Link, Claudio Martyniuk, entre otros, así como autores internacionales como Alain Badiou, Étienne Balibar, Jesús Martín Barbero, Georges Bataille, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Anthony Giddens, Maurice Halbwachs, Hans Jonas, Giacomo Marramao, Denis Merklen, Walter Mignolo, Claus Offe, Ludolfo Paramio, Peter Singer, Peter Sloterdijk, Charles Tilly, Alain Touraine.

Casullo escribe en el número 14 (“La pérdida de lo propio”) y en el 20-21 (“Apuntes sobre historia, dominios y políticas. Viaje al centro de la noche”) en los que resume parte de lo que trabajó a lo largo de toda su trayectoria:

Se transitaría un tiempo indefinible que transcurre desde memorias de la muerte por recientes guerras intestinas y externas, (canceladoras de una relación entre la comunidad y sus espejos mitoescolares), a formas de fuga y deseos de una muerte de la memoria como desemboque coyuntural. Exceso de recuerdos, absoluciones, castigos, involucramientos y ahora de olvidos. Lo cierto es que daría la sensación, reflexiva, de que lentamente desciende una desacostumbrada niebla sobre nuestra polis: la historia argentina como experiencia de extrañamiento o prescindible (Sociedad Nº 20-21: 72).

La invención y la herencia (1994-1996)

La invención y la herencia fue una publicación conjunta entre la universidad chilena de Arcis y la editorial LOM, que se publicó desde 1994, en forma de cuadernos agrupados temáticamente. Casullo escribió en el número 2, de agosto/septiembre de 1995, denominado “Espectros y pensamiento utópico”, que nucleó textos de Jacques Derrida, Horacio González, Horacio Avelar, Ildelber Avelar, Isabel Cassigoli, Federico Galende, Eduardo Rinesi, Sergio Rojas, Sergio Sabrovsky, Willy Thayer, Miguel Vicuña y Sergio Villalobos-Ruminott.

Revista de Ciencias Sociales (1994- 2004)

La *Revista de Ciencias Sociales* es una publicación de la Universidad Nacional de Quilmes, publicada en Buenos Aires que, en su primera época, estuvo bajo la dirección de Ernesto López, con el propósito de reflejar la producción científico-académica en el campo de las ciencias sociales, abordando temas de antropología, sociología, ciencia política y economía. Durante diez años se editaron de forma consecutiva los siguientes quince números.

El consejo Editorial estuvo compuesto por Roque Dabat, María del Carmen Feijoó, Jorge Alberto Flores, Roberto González Gentile, Mario Greco, Roberto Marafioti, Eduardo Passalacqua y Germán Rodríguez. En su consejo asesor participaban Mario Albornoz, Carlos Altamirano, Emilio de Ípola, Jorge Dotti, Aníbal Ford, Bernardo Kosakoff, Pedro Krtosch, Juan Carlos Portantiero, Beatriz Sarlo, Héctor Schmucler y Oscar Terán, entre otros.

Casullo escribió para el tercer número (noviembre de 1995) un texto titulado “Los cielos de la historia” que rescata una ponencia presentada en el VII Congreso de Felafap, Cali, Colombia, en el 1994 y en el que hace un diagnóstico de época desde el influjo massmediático:

Un tiempo como el presente, obsesionado por su utópica capacidad de informarlo todo y al instante, termina reponiendo un gesto bíblico originario: contar, previo a todo, de qué se trata el mundo. En qué consiste el Inefable Plan de Dios para su criatura. En nuestro caso: saber semanalmente qué aspecto tiene la década ideológica del proyecto divino. Desde este punto de vista, saber que vivimos en *el desencanto de las ideas de cambio*, en *el ocaso de cosmovisiones fundadoras del sistema y de utopías milenarias*. Instancias arrasadas por una cultura massmediática fragmentadora, por el show y el simulacro, por *una política que se construye en la TV*, son hiperdatos que importan menos por su certeza o falsedad que por la tranquilidad y el descompromiso que brinda al sabernos, de antemano, historizados, archivados, descubiertos: llevados a una suerte de prematuro discurso época (Revista de Ciencias Sociales Nº 3: 31).

Causas y azares (1994-1998)

Causas y Azares se publicó en Buenos Aires, entre la primavera de 1994 y el invierno de 1998. En total circularon 7 números con Carlos Mangone, Mariano Mestman, Alejandro Grimson y Ernesto Lamas como editores. Colaboraron Silvia Méndez, Carlos Rodríguez Esperon, Sandra Crespi, Cora Gamarnik, Guillermo Mastrini y Ana Longoni. Todos los miembros de la revista eran jóvenes vinculados a la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la

Universidad de Buenos Aires y, como recuerda Silvia Méndez “se disponían a *recuperar el dinamismo de la crítica cultural dentro y fuera de las instituciones*” (AHiRA)

Casullo escribió en el segundo número (1995) el artículo “Memorias de la comunicación”, en la que reflexionaba sobre el pasado, lo mítico y la escritura en relación con la carrera

que reúne sobre todo a nivel docente memorias desagregadas de un tránsito entre escenas, entre hablas y experiencias nacionales a partir del cual reponer la problemática política de la historia del saber comunicacional, como parte de un arqueologizar la crisis de las ideas modernas en la Argentina, grieta en la que estamos centralmente situados. Forma por lo tanto interpeladora a lo prehistórico, a lo *mítico* a las *fuentes sin escritura* o constelación primaria que posibilite la creación de un pasado donde ese pasado de pertenencia todavía no está, todavía no aconteció entre nosotros en términos fundadores del propio proyecto organizado de transmisión de saberes, artes, técnicas y artesanías (Causas y Azares Nº 2: 36).

El Rodaballo. Revista de política y cultura (1994-2006)

El Rodaballo se publicó en Buenos Aires entre noviembre de 1994 y el verano de 2006, con 16 números por Ediciones el cielo por asalto. El Colectivo Editor estuvo integrado por Raquel Ángel, Mabel Bellucci, Alberto Guilis, Eduardo Grüner, Blas de Santos, Martha Rosenberg y Horacio Tarcus. En el consejo de redacción también participaron Ezequiel Adamovsky, Roberto Pittaluga, Martín Bergel y Maristella Svampa.

Entre sus colaboradores contó con Ariel Petruccelli, Adolfo Gilly, Enrique Marí, Irene Muñoz, Dardo Scavino, Helios Prieto, Ricardo Strafacce, Alejandra Valente, León Rozitchner, Rafael Calviño (seud. de Ricardo Aronskind), Roy Hora, Ana Longoni, Javier Trímboli, Omar Acha, Claudio Katz, Elías Palti, Ricardo Ruiz, Marcelo Matellanes, Alejandro Grimson, Alejandra Ciriza, Alejandra Oberti, Claudia Bacci, Laura Fernández Cordero, Débora D’Antonio, Silvina Ramos, Ana Amado, Celia Amorós, María Celia Labandeira, María Gabriela Ini, Gabriel Rot (seud. de Gabriel Glasman), Raúl García, Rolando Astarita, Claudio Katz, Celia Amorós, Danilo Martuccelli, Ana María Battitozzi, Gilou García Reinoso, Pablo Gilabert, José María Pasquini Durán, Eduardo Colombo. Y publicó traducciones de Michael Löwy, Tony Negri, Michael Hardt, Perry Anderson, Boris Kagarlitsky, Nancy Fraser, Judith Butler, Robin Blackburn, Víctor Serge, León Trotsky, André Gorz, John Holloway, Colectivo Sottosopra, Úrsula Le Guin, Frédrik Jameson, Robert Castel, Daniel

Bensaïd, Richard Greeman, James Petras, Terry Eagleton, Régis Debray, René Lourau, Ronald Rocha, John Rennan, Michael Downs.

Se centró en tópicos como el marxismo, el posmarxismo, el posmodernismo, el feminismo, la historiografía argentina, los intelectuales, el neoliberalismo, el arte político, y los nuevos movimientos sociales.

Casullo, escribió su artículo “La banalidad del bien”, en el primer número de la revista, en noviembre de 1994, en un dossier que llevaba como título organizador “Política y terror” y en el que también participaron Eduardo Grüner, con “Crisis de la discursividad política”; Blas de Santos, con “Lo amenazante es la lucha social”; José María Pasquini Durán, con “Una sociedad sin respuestas” y León Rozitchner, con “La comunidad atravesada por el terror”.

Confines (1995-)

La revista *Confines* publicó en Buenos Aires cuatro números entre abril de 1995 y julio de 1997, y continuó, con algunos cambios en el encuadre editorial, bajo el nombre de *Pensamiento de los confines* desde el segundo semestre de 1998. El núcleo principal de redactores es un grupo de investigadores de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires de formación predominantemente filosófica. En el comité editorial y de dirección aparecen junto a Casullo, Matías Bruera, Ricardo Forster y Alejandro Kaufman, otros intelectuales con los que compartía haber sido exiliado político (y, en algún caso, parte de la experiencia de *Controversia*) como Enrique Marí, Gregorio Kaminsky, Héctor Schmucler y Oscar del Barco.

María Moreno al presentar a Casullo en una serie de reportajes decía de la revista:

Pensamiento de los Confines, título que alude tanto a la lejanía de un pensamiento internacional como a su pertenencia a éste: en ella conviven textos de Martin Heidegger, Orwell, Paul Virilio y Theodor W. Adorno pero su vanguardia –la parte de adelante– privilegia un debate nacional. De aspecto denso y consistente, *Confines* desilusiona a los académicos al privilegiar el ensayo y la exhumación de intervenciones y documentos heterodoxos (Moreno, 2011: 77).

Miguel Dalmaroni, en su estudio sobre dictaduras, memoria y modos de narrar, donde compara *Confines*, *Punto de vista*, la *Revista de crítica cultural* y la publicación de *H.I.J.O.S* cita en el apartado titulado “Contra las retóricas del mito” el propósito de la revista de la voz de Casullo de “quebrar esa

apuesta combinada entre mercado e *intelligentsia* fetichizante del tema cultura” como modo de ejercer una crítica cultural “genuina” que discuta “la homologación entre las cosas y el pensarlas” y agrega:

Ese programa se asocia con la construcción de un registro ensayístico particular y tiene un fuerte sesgo filosófico, con cierta preferencia no excluyente por algunos textos y tradiciones de la filosofía alemana: aunque están presentes textos de y sobre autores como Lyotard, Jameson, Blanchot o Deleuze, las referencias y lecturas más reiteradas pasan por Heidegger, Gadamer, Adorno, Benjamin, Steiner, Bürger, y clásicos como Herder, Lessing, Nietzsche, entre otros. La revista se ocupa del problema de los intelectuales, de cuestiones de estética y literatura, del debate modernidad-posmodernidad, pero encuentra uno de sus tópicos más recurrentes en los problemas de construcción de memoria en torno del exterminio de los judíos por el nazismo y, a la vez, del debate sobre el terror dictatorial y los miles de desaparecidos por la última dictadura argentina (Dalmaroni, 2004: 957).

Margarita Martínez, también docente de la carrera de Comunicación donde dictaba Casullo, resumía las distintas cuestiones y el modo en que eran tratadas por la publicación en el marco de una vinculación estrecha con el mundo universitario¹⁴⁰:

Los temas que trataría aquella primera *Confines* eran bastante ajenos al temario social obligatorio, pero sí eran totalmente afines a los programas de las cátedras que la originaban. En su mayoría, eran temas refractarios al mercado de saberes que advenía. Por eso es relevante el contrapunto que *Confines* significó en una triple vía: en un sentido restringido, respecto de publicaciones cuyo cuño era más abiertamente militante; en un sentido más amplio, respecto de publicaciones que actualizaban el debate contemporáneo, pero cuya matriz eran las letras; en el campo de las humanidades en general, respecto de la imposición de una forma de *producir* conocimiento visto como una de las tantas declinaciones de la tragedia de la cultura. En este sentido, la revista quiso recuperar un cierto cosmopolitismo de las ideas opuesto a la globalización de los productos, y buscó traccionar en el campo intelectual a partir de expresar vínculos con una zona de la cultura europea de matriz filosófica y de poca presencia de la academia por muy contemporánea (Martínez, inédito).

Como señala Pulleiro, según el propio Casullo, la revista se desarrolla con un *programa nunca escrito* “que desde la memoria del exterminio y el terror nacional procuró embestir contra las derechas culturales del fin de la historia y de las ideologías en el capitalismo, como contra un progresismo intelectual que socialdemocratizó sus preguntas con respecto a la época” y también dirá que la revista nació “bajo la cifra de una crítica radical de avanzada, académica, política, filosófica, teórica, artística”

¹⁴⁰ Apunta Adrián Pulleiro en este sentido: “Existieron marcadas líneas de continuidad con el trabajo llevado a cabo por esos años desde las cátedras conducidas por Casullo. Y en el inicio tuvo el respaldo de la Universidad de Buenos Aires. Tuvo apoyo del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, la Secretaría de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, de la Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común y del Programa Editorial Diótima” (Pulleiro, 2017, 103).

y que se dio la tarea de sostener un espíritu signado por herencias que entrecruzaban lo trágico y lo utópico, la trama libertaria de la ilustración con la crítica romántica” (Pulleiro, 2017: 105).

En el trabajo de Diego Caramés y Gabriel D’Iorio “En los *Confinés*: veinte años de un proyecto intelectual” se plantea que las primeras líneas de Casullo, que abren el primer artículo del primer número bien podrían leerse como parte de un editorial (“el dilema de la cultura es básicamente discusión sobre lo que acontece”, que implica una “mirada en estado de crítica como dimensión primordial de lo moderno”), donde la interrogación por un pasado-presente que no cesa de acontecer como *bestialidad deshumanizadora* es la forma primordial de sostener un pensamiento crítico. También plantean que si bien la revista no aborda en sus comienzos cuestiones de coyuntura, sí encuentra en los intensos años ‘60 y ‘70 de la historia política argentina –y en los modos en que, en las décadas siguientes, esa experiencia fue criticada u olvidada– un modo de indagar sobre algunas marcas *contemporáneas* de la política argentina:

su politicidad se manifiesta, más bien, a través de una revisión conceptual y teórica, y de una reelaboración de las formas de comprensión histórica. Este trabajo de revisión crítica tendrá como horizonte la tradición del pensamiento moderno occidental –y más ceñidamente, la filosofía europea *continental*–, dentro de la cual pasarán a inscribirse las referencias políticas y culturales de la historia nacional. Una política de los nombres y los conceptos, entonces, que talla sobre la (¿nueva?) *crisis de la ciencia europea*, en el oscuro fin-de-siglo XX (Caramés, D’Iorio, 2015: 36).

Los autores distinguen luego dos etapas más de la revista:

A partir del N° 11, que lleva por título “Argentina: ante la crisis”, la preocupación por el presente de la política nacional primero, y América Latina, después, pasan a ocupar un lugar destacado y permanente. Esta novedad, sin embargo, hay que leerla menos como una *ruptura* de la línea editorial que como un proceso de *agregación* (...) se trata más bien de una serie de cuestiones que amplían el horizonte de indagación antes que operar una sustitución de problemáticas. Finalmente, ubicamos un nuevo mojón en el segundo número doble (el 23/24), con el fallecimiento de su director, Nicolás Casullo, que marcaría un tercer y último período (Caramés, D’Iorio, 2015: 34).

Respecto al primer cambio Casullo señala en la entrevista de María Moreno en ocasión de los hechos de 2001:

Nos obliga a una reformulación porque lo que pasó es demasiado grosso. La revista nació en el ‘94-’95, donde evidentemente no pasaba nada. Hoy sentimos un cimbronazo muy grande. Lo que estamos discutiendo es no perder lo otro, o sea que si hay un texto de Beckett, no arrasarlo. Pero es cierto que ya no vamos a ser los mismos (Moreno, 2011: 87).

Nuevamente Margarita Martínez añade el interés del proyecto por la centralidad de la palabra:

Hubo también una voluntad de hacer de la palabra un acto fundante del decir, del decir político, del decir estético, contra la palabra vacua del lenguaje funcional que abría el cerrojo de las becas, una batalla –que hoy tiende a perderse–, contra esa otra forma de expresar el conocimiento del mundo. Curiosamente, en aquel momento esa pugna no era percibida como radical y diversos estilos, cientificista, monográfico, de ensayo libre podían modular distintos escritos académicos, incluso en el género tesis. Y estaba también el mundo de las revistas y los debates culturales, que permeaba y constituía la letra de las clases: se continuaba la conversación por otros medios, se llevaba el espacio de la mesa del café, por ejemplo, al aula vibrante por el tráfico de la Facultad de Ciencias Sociales ubicada en la calle Marcelo T. de Alvear (Martínez, inédito).

Casullo en tanto director y creador del proyecto escribió ininterrumpidamente desde el primer número en 1995 hasta su fallecimiento en 2008. Pulleiro destaca su participación de la siguiente manera:

Más allá de la relevancia de otros nombres del *staff*, Casullo es la figura clave en los inicios de *Pensamiento de los confines* ya que poseía una obra previa que se proyectaría en los principales contenidos de la revista y porque, en torno suyo, funcionaba una red de relaciones de afinidad que lo ponían como referencia de un espectro más amplio de productores culturales. Aunque la revista excedía a sus cátedras, el núcleo duro que la impulsó integraba esa instancia (Pulleiro, 2017: 105).

También agrega del proyecto, para concluir: “mirada desde las prácticas y valores predominantes en el ámbito de la producción cultural de la época, la emergencia de *Pensamiento de los confines* significó un gesto que podemos llamar como de heterodoxia intelectual”.

En el número doble 23/24, de abril de 2009, el primero después del fallecimiento de Casullo, los integrantes del comité editorial se despidieron de su director:

Nos recordó una deuda con nuestro propio Esculapio, una deuda de *Confines*. Intentamos proseguir casi sin pausa la edición de la revista, con la voluntad de que este trabajo tan importante para nosotros fuera al menos esa senda por la que transitábamos tanto mientras estuvimos juntos –aquellos breves meses–, como cuando Nicolás nos dejó. Quienes tenían en curso sus artículos comprometidos con la revista vivieron circunstancias similares a las nuestras. Interrumpieron sus trabajos, y los retomaron a nuestra solicitud, como una forma de elaborar el duelo. Vivimos la preparación de la revista, su edición, su entrega a la impresión, como parte del duelo. Fue así que optamos por reunir la siguiente serie de *Ensayos en duelo*. Escrituras acontecidas con motivo de la sepultura de Nicolás, palabras ocasionadas cuando estábamos juntos hace tan poco tiempo, palabras motivadas e inspiradas por su enfermedad y muerte, palabras acordadas con él para ese número que no pudo llevarse a cabo, y que ahora ven la luz atravesadas por su desaparición (Confines N° 23/24).

Zigurat (1999-2013)

La revista se editó por primera vez en noviembre de 1999 en Buenos Aires como una publicación de debate cultural, político y académico de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires con la intención de aportar lecturas sobre el campo de los estudios en comunicación, la coyuntura social y política y el devenir de la institución que llevaba casi 15 años de vida.

Diego de Charras, Larisa Kejval y Víctor Taricco presentaban la revista de este modo:

A pesar de ser una revista institucional, Zigurat se asumió como parte de un pensar crítico y un hacer colectivo propio de una comunidad comprometida con los interrogantes de su época. En tal sentido, no buscó erigirse como una tradicional revista académica con convocatoria de artículos y presentación de informes de investigación y otras parafernalias del mundo universitario. Más bien, y aun contra las tendencias del campo académico, renegó de ese modelo de administración del pensamiento para dar lugar al ejercicio de una escritura crítica y audaz. En su historia gestó cuadernos centrales con textos emblemáticos de Héctor Schmucler, Jorge B. Rivera, Nicolás Casullo, Sergio Caletti, Gloria Pampillo y Maite Alvarado, entre otros. Consignó síntesis de las tesinas premiadas de sus propios graduados y graduadas, siguió las novedades editoriales en lecturas y reseñas bibliográficas y aportó cuidadosas traducciones originales de artículos de Pierre Bourdieu, Gilles Deleuze, Michel De Certeau, Löic Wacquant, Noam Chomsky, Fredric Jameson y Armand Mattelart (AHiRA).

Casullo escribió en el cuarto año de la revista, en el número 4 (noviembre de 2003) un artículo titulado “Historia del arte y sociedad de masas”. Diez años después, en el número 7 (mayo de 2013), Ricardo Forster escribió en la sección *In Memoriam* una nota titulada “Nicolás, un 9 de octubre” dedicada a Casullo en el quinto aniversario de su fallecimiento.

Mal estar. Psicoanálisis y cultura (2001-2005)

La publicación *Mal estar* se publica en Buenos Aires desde julio de 2001 por la Fundación Proyecto Sur y Ediciones Corregidor y posteriormente por la Editorial de la Universidad Nacional de La Plata. Es dirigida por Carlos Brück. Indaga en los entrecruzamientos que concibe la relación entre el psicoanálisis y la cultura. En ella escribieron Ricardo Forster, Gloria Pampillo, Elizabeth Jenin, Jorge Aulicino, Alicia Borinsky, Manuel Cruz, Manuel Delgado, Ana María Gómez, Jeffrey Mehlman, Eduardo Grüner, Martín Liut, David Oubiña, Juan Ritvo, Eduardo Stupia, entre otros.

Casullo escribe para el número 4 el texto “Re/construcciones de la memoria” donde vincula esa reconstrucción con el lenguaje:

La suspensión del lenguaje nos hace pensar por primera vez efectivamente en él: en la palabra que liga, que sustenta, que busca, que tantea las verdades, en la memoria de lo comunitario como algo ya inencontrable aunque se lo mente y se lo designe. Como piensa el filósofo Walter Benjamin, la memoria solamente tiene sentido si pensamos a contrapelo, si la arrancamos de su muerte, del olvido, de la consagración homicida: si admitimos ese quiebre que la vuelve escombros. Ella recupera sentido si no normalizamos el pasado, si no homogeneizamos la historia. Y en esta dimensión crítica y gestadora de sentido hay algo que es lo engañoso, el lenguaje. Su disponibilidad. Supuestamente siempre lo tenemos dado para todo, hasta para contar nuestro suicidio. Pero el problema es ese. Que lo tenemos demasiado dado, al lenguaje (Mal estar N° 4: 38).

Lucha armada en la Argentina (2004-2008)

La revista tuvo una primera etapa, con una frecuencia inicial trimestral y luego semestral (número 1, diciembre-enero-febrero de 2004 al número 11, 2008) y una segunda, como anuario (2011-2014). Se publicó en Buenos Aires por la Editorial Lucha armada / Ejercitar la memoria y la dirigieron Sergio Bufano, Gabriel Rot y Cacho Lotersztain.

Entre sus temas se analizaba sobre el guevarismo y las guerrillas en Argentina y América Latina, y diversos partidos y organizaciones como el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), el Ejército Revolucionario de los Trabajadores (ERP), Montoneros, Fuerzas Argentinas de Liberación (FAL), Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), Grupo Obrero Revolucionario (GOR), el Partido Comunista Marxista-Leninista (PCML), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). También se aportaron artículos sobre las dictaduras latinoamericanas y los exilios.

En ella colaboraron Dardo Castro, Pilar Calveiro, Vera Carnovale, Juan Carlos Cibelli, Ana Guglielmucci, Juan Iturburu, Federico Guillermo Lorenz, Charo López Marsano, Silvina Merenson, Ernesto Salas, Oscar Terán, Hugo Vezzetti, Ignacio Vélez Carreras, Débora D'Antonio, Carlos Flaskamp, Adolfo Gilly, Héctor Jouvé, Gustavo Rodríguez Ostría, Eduardo Weisz, Roberto Baschetti, Guillermo Caviasca, Eudald Cortina, Armando Jaime, José Luis Rénique, Héctor Schmucler, Alberto Szpunberg, Cristina Zucker, Victoria Basualdo, Adrián Celentano, Ana Longoni, Ricardo Melgar Bao, Gustavo Plis-Sterenber, Jorge Pérez, Hernán Reyes, Rolando Álvarez Vallejo, Viviana Bravo Vargas, Hernán Invernizzi, Héctor Ricardo Leiss, Licia López de Casenave, Pablo Pozzi, Mario Beteo, Sergio Rubén Calletti, Juan Gasparini, Lila Pastoriza, Luis Rodeiro, Esteban Campos, Susana Caride, Carlos Kreimer, Juan Cacho Ledesma, Gustavo Morello, Héctor Leiss, Ricardo Panzetta, Javier Berenzan, José Domingo Carrillo, Diego Galante, Analía Gómez, Nicolás Joaquín Luna, Ricardo Nudelman, David Ramos, Carlos Verdun, Juanjo Vitiello, Héctor Béjar, Lucía Brienza, Claudia Hilb, Santiago Garaño, Jorge Carpio, Mario Betteo, Alejandro Cattaruzza, Oscar del Barco, Carlos Malter Terrada, Ariel Martínez, Daniel Mundo, Luis Alberto Romero, Mariana Tellio Weiss, Andrea Andújar, Juan Carra, Ariel Eidelman, Jorge Gaggero, Marcelo Larraquy, Mario Indio Paz, Alejandro A. Peyrou, Pablo Yankelevich, Eduardo Zamorano, Juan Eduardo Bonnin, Diego Cano, María Soledad Catoggio, Humberto Cucchetti, Luis Miguel Donatello, Sebastián Etchemendy, Pablo M. Jacovkis, Elizabeth Jelín, María Inés Mudrovcic, María Olga Ruiz, Alicia Servetto, Paula Sombra, Claudio Suasnábar, Horacio Tarcus, Martín Albornoz, Ricardo Aronskind, Juan Bautista Duizeide, Alejandro Jaramillo, Daniel Ortiz, Baruj Plavnik, Martín Ribadero, Emilio Crenzel, Máximo Baradó, Julio Bárbaro, Fabián Bosoer, Rubén Chababo, Marina Franco, Claudio Martyniuk, Héctor Pavón, Valentina Salvi, Juan Travnik, Claudia Feld, Mora González Canosa, Adrián Lozzi, Emmanuel Nicolás Kahan, Julieta Lampasona, Martín Montenegro, María Belén Olmos, Mariano Pacheco, Esteban Pontoriero, Daniela Slipak, Mercedes Vega Martínez, Tamara Vidaurrázaga Aranguiz, Héctor Anabitarte, Gilles Bataillon, Abiblio Estévez, Cristina Hevilla, Alberto Morel, María Moreno.

Casullo escribió una nota en el número 6, titulado “Memoria y revolución”, que se publicó también póstumamente en el primer número posterior a su fallecimiento de *Pensamiento de los confines* (23/24, de abril de 2009) y en el que, en sustancia, se reflexionaba sobre la historia de las narraciones de la memoria:

En el presente se asiste a una etapa signada por propuestas documentales y ficcionales donde se cruzan distintas vivencias de relatos generacionales y de Hijos de desaparecidos en disputa de versiones, a la vez que se abrió una discusión ya no solo sobre lo acontecido, sino sobre lo que se puede denominar la historia de las narraciones de la memoria de los 70. En este contexto se percibe la polémica entre una voz narrativa testimonial que crece desde distintas escrituras y estéticas, la tarea ensayística que busca asentar una mirada teórica sobre operatorias discursivas, y algunos trabajos historiográficos que procuran enunciaciones documentadas sobre aquella época. Etapa que expresa la tensión de la memoria por sus narrativas, narradores y sus teoréticas de las narratividades (Lucha armada Nº6: 33).

Lezama (2004-2005)

Dirigida por Luis Bruschtein planteaba específicamente dar un debate frente a los discursos neoliberales. Allí trabajaron Eduardo Blaustein, Mario Wainfeld, José Pablo Feinmann, Horacio González, Atilio Borón, Aníbal Ford, Juan Sasturain, Horacio Tarcus, entre otros. La revista salía cada dos meses y después de un año y medio “se mancó”, dice Bruschtein. De todos modos, la suma de ocho páginas más al diario permitió que hubiera espacio para que muchos de los aportes a ese debate se hicieran luego desde Página 12.

En su primera nota editorial la revista planteaba:

La idea de *Lezama* empezó en una modesta conversación entre personas que se conocieron en una asamblea de vecinos poco después del 19 y 20 de diciembre de 2001, y se continuó tras las elecciones presidenciales de 2003. De esa situación modesta surgió un proyecto ambicioso cuya matriz fueron los corcoveos y convulsiones de todos estos años. Somos producto de ese proceso. Por eso la realidad que nos interesa contar es la de una sociedad que rompió con el esquema de pensamiento único que se instaló en los '90 y asfixió la posibilidad de reflexión. Prácticamente desaparecieron o fueron recortados en esos años los espacios culturales de crítica, reflexión y propuesta que enriquecen y abren nuevas puertas y fueron reemplazados por hamburgueserías culturales de esencia puramente mercantil (Lezama Nº 1: 5).

Javier Trímboli piensa una genealogía del desgranamiento o de la desidentificación del peronismo, recordando el primer número y la intervención de Casullo:

recuerda en el primer número de la revista *Lezama* (abril de 2004) que un grupo de militantes —entre ellos se encontraba—, renunció al peronismo a mediados de los ochenta, haciendo pública una carta en la que criticaban acerbamente el abandono de las banderas de la liberación nacional. El asunto, añade, pasó desapercibido, sin pena ni gloria. (Es ahí nomás del acto en la ESMA, y entregado está Casullo, a "las ironías increíbles de la historia": el artículo se titula "Viejo abracadabras voy a evocarte" y, más chiquito, "Kirchner y el retorno maltrecho de la izquierda peronista"). (Trímboli, 2017: 104-105).

Casullo escribió en los números 1 ("Viejo abracadabras voy a evocarte"), 2 ("La política en la cornisa de la cultura"), 5 ("Quedarse a la intemperie. Últimos estertores de la idea de Revolución"), 9 ("Arqueología de los 80: los diálogos rotos"), 12 ("¿Yo de derecha? ¡Tomátela! Mi querida señora) y 14 ("Kirchner, gataflorismo y poder. El arte del MeKKano").

La Biblioteca: revista fundada por Paul Groussac (2004-2015)

La Biblioteca es una de las publicaciones de la Biblioteca Nacional de la República Argentina con una larga tradición que inicia en 2004 su tercera época, bajo la dirección de Elvio Vitali y que luego continuará Horacio González, hasta el fin de su gestión en la institución en el año 2015.

Hay colaboraciones de Horacio Tarcus, Roberto Ferro, María Pia López, Patrice Vermern, Daniel Sorín, Ricardo Forster, Beatriz Sarlo, Eduardo Rinesi, Miguel Vitagliano, Margarita Martínez, Fernando Alfón, Guillermo Korn, Christian Ferrer, Eduardo Jozami, Cecilia Abdo Ferez, Diego Tatián, entre otros.

Casullo escribe en el primer número de la revista (verano 2004 / 2005) que lleva como temática "El drama del archivo", su artículo "Presencias, ausencias y políticas" y en el séptimo número (primavera 2008, cuando Casullo fallece) se publican una entrevista que le realiza María Pia López bajo el título "Una conversación interrumpida", y que la entrevistadora presenta así:

Se piensa al amparo de conversaciones. O en su interior. Con los libros, sus autores, con opiniones, con amigos, con adversarios. Porque el pensamiento tiene menos de soliloquio que de duelo o de complicidad. Y muchos momentos luminosos de una vida son aquellos en los que se logra tramar un entre-nos conversacional, un ámbito en el que se puede asumir el riesgo de decir sin miedo ni prejuicio y en el que la oralidad —con lo afectivo y tonal que exige— tiñe incluso las escrituras. Las aulas, las revistas, los grupos políticos a veces son recorridos por esos destellos.

Aquí quedan las huellas de una conversación interrumpida con Nicolás Casullo. Una conversación surgida de los meses compartidos en Carta abierta y de la necesidad de pensar qué significaba ese espacio. Atisbos, apenas, de un intento de pensar juntos entre la velocidad del correo electrónico y la amenaza de la muerte pronta (La Biblioteca N° 7: 286).

El número contiene también un texto de Ricardo Forster “Elogio de la amistad (a Nicolás Casullo)”, en el que ensaya una despedida:

¿Despedirme del amigo tan querido? ¿Cómo? Tal vez guardando en mi memoria los secretos de toda genuina amistad sabiendo, como lo decía Blanchot en ese breve ensayo que Nicolás estaba leyendo mientras se le iba el tiempo, que *la discreción no está en el simple rechazo a hacer confidencias (...), sino que es el intervalo, el puro intervalo que, de mí a ese otro que es un amigo, mide todo lo que hay entre nosotros, la interrupción de ser que no me autoriza jamás a disponer de él, ni de mi saber de él (aunque sea para alabarlo) y que, lejos de impedir toda comunicación, nos pone en relación al uno con el otro en la distancia y a veces en el silencio de la palabra*. Adiós Nicolás, mi agradecimiento infinito por haberme donado tu amistad, y por esas palabras no dichas que me permiten seguir persiguiendo las huellas dejadas en esas caminatas compartidas por la ciudad de la vida, de las ideas y del amor (La Biblioteca N° 7: 284).

Diferencias. Revista de teoría social contemporánea (2015-)

Diferencias se publica desde el año 2015 hasta la actualidad en Buenos Aires por el Grupo de estudios sobre estructuralismo y posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. El Director Editorial es Sergio Tonkonoff, y el Comité Editorial está integrado por Daniel Alvaro, David Taraborrelli, Sebastián Stavisky, Martín Monsalve, Martín Pasztetnik, Juan Pablo Tagliafico, Nicolás Balceda, Victoria Yuzova, Andreas Portillo, Sofia Magdalena Calvete, Antonio David Rozenberg y Agustina Fernández.

En el año 2016 se edita, en el segundo número, una entrevista a Cornelius Castoriadis con preguntas y aportes críticos de Casullo, Luis Hornstein, y León Rozitchner titulada “La imaginación radical desde el punto de vista filosófico y psicoanalítico”.

Casullianas

Se conocen además diversos trabajos (libros y artículos académicos, clases, novelas, notas periodísticas, entrevistas, homenajes, biografías, etc.) sobre (o en los que se abordan) las experiencias intelectuales, políticas y militantes de Casullo en los que se evidencia, como lo pensó Sandra Carli,

procesos de reconocimiento de distintas generaciones, pero indicando en otro plano el tejido expansivo de la cultura letrada en la cultura virtual: interesa trabajar con las distintas temporalidades de esos textos, pero también con los fragmentos autobiográficos en los que ensayaron una memoria a la vez personal y colectiva de los años 60 y 70 y dieron cuenta, desde el punto de vista intelectual, de la génesis de nuevos campos de conocimiento en los años 80 y 90 (Carli, 2013: 5).

Entre los principales trabajos reconocemos *La voluntad*, de Eduardo Anguita y Martín Caparrós; el libro de Jorge Bernetti, y Mempo Giardinelli, *México, el exilio que hemos vivido* (Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2003); el libro de Ricardo Forster *Nicolás Casullo. Semblanza de un intelectual comprometido* (Colihue, 2013) y la primera aproximación que hice a la figura de Casullo con *Las distancias del olvido* (Colihue, 2010).

Entre los trabajos académicos podemos citar el de la propia Carli, “El viaje de conocimiento en las humanidades y las ciencias sociales. Un estudio de caso sobre profesores universitarios en la Argentina durante la segunda mitad del siglo XX” y las monografías de Marcela Crespo Buitrón “Nicolás Casullo y la memoria del exilio” y “Recorridos de la violencia en la literatura argentina del siglo XXI: Nicolás Casullo, Sergio Bufano y otros”), así como también el libro de 2018, de Eduardo Rinesi, Julio Moyano y Ricardo Forster, *Pensadores de la comunicación argentina. Oscar Landi, Jorge B. Rivera, Nicolás Casullo* (Editorial de la Universidad Nacional de General Sarmiento) y un capítulo titulado “Nicolás” en el libro, también de Rinesi, de 2021, *Si el hombre va hacia el agua. Escritos políticos 2001-2021* (Ubu Ediciones).

Asimismo, existen varios trabajos sobre las publicaciones o proyectos culturales en los que participó Casullo como los de María Teresa Brachetta, “Nación, pueblo y democracia: nuevos significados en la transición democrática. La revista *Unidos* y el proyecto de un peronismo democrático”; Diego Caramés y Gabriel D’Iorio, “En los *Confinés*: veinte años de un proyecto intelectual”; Miguel Dalmaroni, “Dictaduras, memorias y modos de narrar”; Federico Escher, “La imposibilidad hegemónica: La Revista *Unidos* frente a la interna peronista durante la transición democrática en la Argentina, 1983-1985”; Verónica Gago, *Controversia, la lengua del exilio*; Martina Garategaray, “Peronismo y Democracia. La revista *Unidos* en el debate”, “Democracia, intelectuales y política. «Punto de Vista, Unidos y La Ciudad Futura» en la transición política e ideológica de la década del ’80”, “En el nombre de Perón. Los usos políticos del pasado en la revista *Unidos*, 1983-

1991” y “Peronistas en transición. El proyecto político ideológico en la revista *Unidos*, 1983-1991”; Víctor Lenarduzzi, “*Comunicación y cultura*: un archivo”; María Pia López, *Yo ya no*; Adrián Pulleiro, “Ensayando disidencias. La construcción de una posición intelectual heterodoxa en el surgimiento de la revista *Confines*, 1995-1998” y “Liberales, populistas y heterodoxos: Estudios sobre intelectuales, cultura y política en la Argentina reciente”; las tesis de Guillermo Ricca, “Nada por perdido: política en José María Aricó: un ensayo de lectura” y de Jorge Andrés Ruescas, “La problematización de las categorías *política* y *Estado* en las revistas argentinas de ensayo y crítica cultural publicadas durante el período 2009-2012”; Diego Tatián, *Lo interrumpido*; Javier Trímboli, *Sublunar. Entre el kirchnerismo y la revolución* y la tesis hecha libro de Mariano Zarowsky, *Los estudios en comunicación en la Argentina: ideas, intelectuales, tradiciones político-culturales 1956-1985*. En 2013 se publicó el libro *Un fusil y una canción* (Planeta) de Támara Smerling y Ariel Zak en el que se cuenta la historia de la banda Huerque Mapu exiliada por haber grabado un disco para Montoneros que el propio Casullo les encarga.

Se produjeron además dossiers sobre Casullo en *Pensamiento de los confines*, en el portal *elortiba.org* y un documento de despedida del Senado de la Nación Argentina. También se le han dedicado varias obras como *La obsesión del origen*, de Eduardo Grüner; *La comunidad futura. Ruinas, instituciones culturales y otras imaginерías*, de Gabriel Lerman y la reedición de *Comunidad y desacuerdo*, que reúne una serie de textos compilados por María del Carmen de la Peza, así como *Restos pampeanos y Traducciones malditas*, de Horacio González, donde señala especialmente:

Pensamientos de readquisición o de transferencia, que de algún modo nos recuerdan la eficacia la rareza y el mito crítico del pensar, basado en el acto irremisible de quitar algo de lo existente o en agregarle lo que parecía no corresponderle. En este libro quisimos invocar pensamientos, ellos se corresponden con las exigencias del ensayo crítico argentino que es un alto parapeto de la vida intelectual y a la vez garantía de alma lúcida de las sociedades, tal como hoy lo muestran —queremos también mencionarlo— obras, libros y escritos de Nicolás Casullo —con su prosa de aliento espacioso y viva teatralidad de novelista”. (González, 2017: 431).

Una sala del Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, el Salón auditorio de la Universidad Nacional de Quilmes y el conversódromo de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires llevan el nombre de Nicolás Casullo.

Referencias bibliográficas

Bibliografía de Nicolás Casullo

Ensayos

- (1985): *Comunicación, la democracia difícil*. Buenos Aires: Gandhi - Folios Ediciones.
- (1988): *Modernidad y posmodernidad*. Buenos Aires: Punto Sur.
- (1991): *La remoción de lo moderno: Viena del 900*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1993): *Sobre Walter Benjamin: su actualidad en América Latina*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- (1996): *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la Ilustración hasta la posmodernidad*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Con Alejandro Kaufman y Ricardo Forster.
- (1998a): *París 68, las escrituras, el recuerdo y el olvido*. Buenos Aires: Manantial.
- (1998b): *Modernidad y cultura crítica*. Buenos Aires: Paidós.
- (1999): *Palabras a destiempo*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2000a): *Arte y estéticas en la historia de occidente*. Buenos Aires: Universidad Virtual de Quilmes.
- (2004a): *Sobre la marcha: política y cultura en la Argentina 1984-2004*. Buenos Aires: Colihue.
- (2004b): *Pensar entre épocas*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- (2007): *Las cuestiones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008): *Peronismo. militancia y crítica: 1973-2008*. Buenos Aires: Colihue.

Novelas

- (1969): *Para hacer el amor en los parques*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- (1984): *El frutero de los ojos radiantes*. Buenos Aires: Folio Ediciones.
- (2000b): *La cátedra*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- (2011): *Orificio*. Buenos Aires: Astier.

Artículos de revistas y periódicos

Cero

(1965): "El living". *Cero*, N° 3/4, 17-18.

(1966): "Marechal, en narrativa". *Cero*, N° 5/6, 5-6.

Los libros

(1971): "Redoble por Rancas: Mito sobre mito". *Los libros*, N° 22, 17.

Nuevo Hombre

(1971): "Cine norteamericano: los límites ideológicos de sus mensajes". *Nuevo Hombre* N° 1, 15.

(1971): "El sistema ("La Prensa") analiza el caso Filosofía y Letras". *Nuevo Hombre* N° 2, 15.

(1971): "El cine argentino especula con las mistificaciones". *Nuevo Hombre* N° 3, 14.

(1971): "El remanido tema de la alta burguesía". *Nuevo Hombre* N° 4, 13.

(1971): "La película del Che fue una bomba". *Nuevo Hombre* N° 7, 13.

(1971): "Haroldo Conti: hablemos de Cuba". *Nuevo Hombre* N° 11, 8.

(1971): "Actas Tupamaras". *Nuevo Hombre* N° 10, 12-13.

(1971): "Análisis y Confirmado: Han muerto los semanarios, ¡Vivan los semanarios!". *Nuevo Hombre* N° 11, 12.

(1971): "SITRAC-SITRAM. En el cine Opera". *Nuevo Hombre* N° 11, 13.

(1971): Los intelectuales: "I. Aproximación al Tema". *Nuevo Hombre* N° 15, 13.

(1971): Los intelectuales: "II. Aproximación al Tema. Las definiciones". *Nuevo Hombre* N° 16, 13.

(1971): Los intelectuales: "III. Aproximación al Tema. Una función en crisis". *Nuevo Hombre* N° 17, 13.

(1971): Los intelectuales: "Privilegios y análisis de clases". *Nuevo Hombre* N° 18, 12.

(1971): Los intelectuales: "Mercado, Best-sellers y política". *Nuevo Hombre* N° 19, 13.

(1971): Los intelectuales: "Autocrítica desde la revolución". *Nuevo Hombre* N° 20, 13.

(1971): Los intelectuales: "Fanon; Crítica a los Reformistas y a los Populistas". *Nuevo Hombre* N° 22, 13.

Controversia

(1979): “La cuestión sindical en Argentina. Peronismo revolucionario y sindicalismo peronista”

[Primera parte]. *Controversia* Nº 1, 21-24.

(1979): “La cuestión gremial en Argentina. Sindicatos de liberación y liberación sin sindicatos”

[Segunda parte]. *Controversia* Nº 2/3, 20-23.

(1980): “Walsh y su pensamiento político en 1976”. *Controversia* Nº 4, 19.

(1980): “El peronismo y las democracias”. *Controversia* Nº 5, 6-8.

(1980): “El pueblo produce las formas y los contenidos políticos”. *Controversia* Nº 7, 12-14.

(1980): “La búsqueda de la unidad sindical”. *Controversia* Nº 8, 3.

(1980): “Movimiento peronista y concepciones de la política”. *Controversia* Nº 8, 9-11.

(1980): Desde el movimiento de masas o desde los mitos”. *Controversia* Nº 9/10, 25-26.

(1981): Conyuntura. “Democracia autoritaria y restringida”. *Controversia* Nº 11/12, 2-5.

(1981): con Rubén S. Caletti, “El socialismo que cayó del cielo”. *Controversia* Nº 14, 7-10.

Comunicación y cultura

(1982): “La comunicación entre el Estado colonial y el socialismo”. *Comunicación y Cultura* Nº 7, 71-85.

(1982): “Materiales sobre Polonia (Solidaridad y los medios de comunicación)”. *Comunicación y Cultura* Nº 8, 177-211.

(1984): “1980: La UNESCO discute el Informe McBride”. *Comunicación y Cultura* Nº 11, 133-135.

(1984): “El rock en la sociedad política”. *Comunicación y Cultura* Nº 12, 41-50.

Unidos

(1986): “Esa cosa de la modernidad modernización”. *Unidos* Nº 10, 60-73.

Debates en la sociedad y la cultura

(1985): “Nuevas derechas y pesadillas de la izquierda”. *Debates en la sociedad y la cultura* Nº 4, 38-40.

Fahrenheit 450

(1986): “La época, como memoria, lugares y rebeldía”. *Fahrenheit 450* Nº 2, 66-74.

Crisis 2ª Época

- (1986): "Arden los pastizales". *Crisis 2ª Época* Nº 42, 33-35.
- (1986): "La izquierda entre mitos, modernidades y nihilismos". *Crisis 2ª Época* Nº 45, 49-51.
- (1986): "Una filiación en penumbras". *Crisis 2ª Época* Nº 47, 43.
- (1986): "Perón en clave semiológica". *Crisis 2ª Época* Nº 48, 86-87.
- (1986): "Utopía y Modernidad". *Crisis 2ª Época* Nº 49, 82.
- (1987): "El renacer filosófico". *Crisis 2ª Época* Nº 50, 79.

Fin de siglo

- (1987): "Entrar en pantalla". *Fin de siglo* Nº 2, 53.
- (1987): "Hacia una ontología de la diferencia". *Fin de siglo* Nº 4, 38.
- (1996): "Vivencia de una dimensión trágica". *Fin de siglo* número especial, 42.

El periodista

- (1988): "Las grutas de la cultura". *El periodista* Nº 215, 46.

Diario de Poesía. Información, creación y ensayo

- (1988): "El paraíso". *Diario de poesía* Nº9, 28.

Babel. Revista de libros

- (1988): "Dossier '68". *Babel. Revista de libros* Nº 2, 23-29.
- (1989): "El alegre apocalipsis". *Babel. Revista de libros* Nº 6, 22-29.
- (1990): "Entre las débiles estridencias del lenguaje". *Babel. Revista de libros* Nº 18, 21-29.

La mirada

- (1990): "La cultura del desconcierto". *La mirada* Nº 1, 25-27.
- (1991): "Tratado sobre las esferas celestas (y blancas)". *La mirada* Nº 2, 52-53.

Revista de crítica cultural

- (1990): "El centinela y la prostituta. La poética de los subsuelos de la palabra". *Revista de crítica cultural* Nº 1, 2-5.
- (1991): "Walter Benjamin y la modernidad". *Revista de crítica cultural* Nº 4, 35-40.

(2002): "Sobre Paolo Virno: ¿Qué es lo que políticamente nos está sucediendo en la Argentina?". *Revista de crítica cultural* N° 24, 16-17.

(2004): "Vanguardias políticas de los '60. Marcas, destinos y críticas". *Revista de crítica cultural* N° 28, 4-13.

(2005): "Inactualidad, fin de fiesta". *Revista de crítica cultural* N° 31, 44-45.

(2006): "Política y estética en el desmantelamiento moderno". *Revista de crítica cultural* N° 34, 34-37.

El Rodaballo. Revista de política y cultura

(1994): "La banalidad del bien". *El Rodaballo. Revista de política y cultura* N° 1, 16.

El ojo mocho

(1994): "Residuos de una historia: reflexiones sobre el espectáculo teatral *Eva Perón en la hoguera*". *El ojo mocho* N° 5, 53.

(1996): "Cuadras y cuadras de gente". *El ojo mocho* N° 7/8, 46-54.

La invención y la herencia

(1995): "Los tiempos utópicos". *La invención y la herencia* N° 2, 41-57.

Revista de Ciencias Sociales

(1995): "Los cielos de la historia". *Revista de Ciencias Sociales* N° 3, 31-42.

Causas y azares

(1995): "Memorias de la comunicación". *Causas y Azares* N° 2, 35-37.

La Maga

(1998): "La barbarie cotidiana". *La Maga* N° 342, 16.

Sociedad

(1994): "Investigaciones culturales y pensamiento crítico: sendas comunicacionales". *Sociedad* N° 5, 69-84.

(2002): "Apuntes sobre historia, dominios y políticas. Viaje al centro de la noche". *Sociedad* N° 20/21, 71-90.

(2006): "La pérdida de lo propio". *Sociedad* N° 25, <http://www.sociales.uba.ar/revista-sociedad-numero-25>.

Pensamiento de los confines

- (1995): "Una crítica para reencontrar al hombre". *Confines* N° 1, 7-16.
- (1995): "Las herencias". *Confines* N° 2, 7-24.
- (1996): "Memoria y terror en la Argentina 1976–1996: Una temporada en las palabras". *Confines* N° 3, 13-22.
- (1997): "Los años '60 y '70 y la crítica histórica". *Confines* N° 4, 7-28.
- (1998): "La cuestión judía en el mundo intelectual de las guerras. Viena y la mirada del héroe antisemita". *Pensamiento de los confines* N° 5, 51-64.
- (1999): "Nuestro tiempo cultural: violencia, justicia y guerra. La nueva espiritualidad virtual". *Pensamiento de los confines* N° 6, 11-26.
- (1999): "Europa y nosotros. Notas al pie de página de un siglo". *Pensamiento de los confines* N° 7, 11-38.
- (2000): "El regreso a pensar lo religioso. El cuidado de pensar un diálogo interrumpido". *Pensamiento de los confines* N° 8, 31-39.
- (2001): "Memoria para las muertes en la Argentina". *Pensamiento de los confines* N° 9/10, 9-43.
- (2002): "Relampagueos". *Pensamiento de los confines* N° 11, 9-30.
- (2003): "El descubrimiento del nuevo mundo". *Pensamiento de los confines* N° 12, 81-110.
- (2003): "La pregunta por el peronismo". *Pensamiento de los confines* N° 13, 9-30.
- (2004): "La condición del intelectual. Conversaciones sobre intelectuales, política y democracia". *Pensamiento de los confines* N° 14, 9-48.
- (2004): "La cuestión intelectual". *Pensamiento de los confines* N° 14, 49-62.
- (2004): "Los imaginarios del amo". *Pensamiento de los confines* N° 15, 45-54.
- (2005): "Subjetividades en pena, cuerpos con historias". *Pensamiento de los confines* N° 16, 9-20.
- (2005): "Debate sobre el drama de un poeta y una época". *Pensamiento de los confines* N° 17, 83-94.
- (2006): "El milenario camino de una actualidad en debate". *Pensamiento de los confines* N° 18, 29-42.
- (2006): "Las palabras fantasmáticas". *Pensamiento de los confines* N° 19, 59-74.

(2007): “Des-armando la izquierda”. *Pensamiento de los confines* N° 20, 63-74.

(2007): “Más al desnudo. Verdad y Política. Una conversación entre pensadores argentinos y españoles”. *Pensamiento de los confines* N° 21, 57-62.

(2008): “La modernización conservadora y el pensamiento intelectual. Música y filosofía”. *Pensamiento de los confines* N° 22, 9-28.

(2009): “Ensayos en duelo. Memoria y revolución”. *Pensamiento de los confines* N° 23/24, 9-26.

(2009): “Lo intelectual y lo político. Entrevista por Karina Arellano (marzo de 2007)”. *Pensamiento de los confines* N° 25, 46-58.

Zigurat

(2003): “Historia del arte y sociedad de masas”. *Zigurat* N° 4, 19-24.

Mal estar. Psicoanálisis y cultura

(2005): “Re/construcciones de la memoria”. *Mal estar. Psicoanálisis y cultura* N° 4, 37-46.

Lucha armada en la Argentina

(2006): “Memoria y revolución”. *Lucha armada en la Argentina* N° 6, 32-44.

Lezama

(2004): “Viejo abracadabras voy a evocarte”. *Lezama* N° 1, 15-18.

(2004): “La política en la cornisa de la cultura”. *Lezama* N° 2, 17-21.

(2004): “Quedarse a la intemperie. Últimos estertores de la idea de Revolución”. *Lezama* N° 5, 24-28.

(2004): “Arqueología de los 80-los diálogos rotos”. *Lezama* N° 9, 8-13.

(2005): “¿Yo de derecha? ¡Tomátela! Mi querida señora”. *Lezama* N° 12, 43-44.

(2005): “Kirchner, gataflorismo y poder. El arte del MeKKano”. *Lezama* N° 15, 4-8.

La Biblioteca: revista fundada por Paul Groussac

(2004 / 2005): “Presencias, ausencias y políticas”. *La Biblioteca* N° 1, 10-19.

(2008): “Una conversación interrumpida”. *La Biblioteca* N° 7, 286-291.

Ciencias Sociales

(2006): “Arte y ciencias sociales”. *Ciencias Sociales* N° 62, 46-47.

(2007): “Ensayo sobre derechas”. *Ciencias Sociales* N° 68, 20-23.

Diferencias. Revista de teoría social contemporánea

(2016): “La imaginación radical desde el punto de vista filosófico y psicoanalítico”. *Diferencias. Revista de teoría social contemporánea* N° 2, 265-288.

Ñ

(2007): “El populismo: una creación latinoamericana”. 3 de noviembre.

Página/12

(2002): “Qué clase mi clase sin clase”. 13 de enero.

(2002): “El hombre que venía”. 12 de mayo.

(2004): “Kirchner habla de otros '70”. 11 de febrero.

(2006): “La década atragantada”. 22 de enero.

(2006): “Una historia interminable”. 21 de diciembre.

(2007): “El regreso de la lucha de clases”. 4 de noviembre.

(2007): “El buen populista”, 25 de noviembre.

(2008): “Una nueva historia vieja”, 20 de abril.

(2008): “Empecemos a discutir la derecha”. 27 de mayo.

(2008): “La política en manos de la oposición mediática”. 21 de junio.

(2008): “La carta robada”. 13 de julio.

Colaboraciones

- (1982): "Reflexiones sobre la transnacionalización de la cultura" en ARGUMEDO, A., CASULLO, N., JANUS, N., PORTALES, D., REYES MATTA, F., RONCAGLIOLO, R., SCHMUCLER, H. *Comunicación transnacional: conflicto político y cultural*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- (1987): "Cultura, Comunicación y Política" en GONZÁLEZ, H. (comp.): *Los días de la comuna. Filosofando a orillas del río*. Buenos Aires: Punto Sur Editores.
- (1997): "Lo posmoderno en nuestro campo de estudios", en *La cultura en la Argentina de fin de siglo: ensayos sobre la dimensión cultural*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, UBA.
- (1999): "Textos" en BOCCANERA, J.: *Tierra que anda: Los escritores en el exilio*. Rosario: Ameghino.
- (1999): "El último narrador" en FRIGERIO, G., POGGI, M., KORINFELD, D., HILB, C., CORNU, L., NARODOWSKI, M., DIKER, G.: *Construyendo un saber sobre el interior de la escuela* (1a. ed.). Buenos Aires: Novedades Educativas: Centro de Estudios Multidisciplinarios.
- (2001): "Fragmentos de memorias, la transmisión cancelada" en KAUFMAN, A., GUELERMAN, S. J., DUSSEL, I., JABBAZ, M., MARTORELL, E., PIGNA, F., LOZANO, C.: *Memorias en presente: Identidad y transmisión en la Argentina posgenocidio*. Buenos Aires: Norma.
- (2001): "Cultural Investigations and Critical Thought" en GONZÁLEZ, F. CASULLO, N.: *Cultural Critique* N° 49, 93-110.
- (2003): "Las tribulaciones de un joven sujeto político" en LEIS, H., ALVES, C., ANTELO, R., PALERMO, V., SANTOS, M., ARFUCH, L., BRÜSEKE, F.: *Condição humana e modernidade no Cone Sul: Elementos para pensar Brasil e Argentina*. Florianópolis: Cidade Futura.
- (2003): "Nuestros temas en las calles" en HERLINGHAUS, H., MORAÑA, M., CASTRO-GÓMEZ, S., ORTIZ, R., CASULLO, N., HALPERIN-DONGHI, T., GUARDIOLA RIVERA, O.: *Fronteras de la modernidad en América Latina*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

- (2003): “¿Hacia dónde vamos?: cómo leer la crisis en un mundo nuevo” en: *Textos: Para pensar la realidad* N° 2, 39-50.
- (2005): “La memoria de las cosas” en TONO MARTÍNEZ, J.: *Observatorio siglo XXI: Reflexiones sobre arte, cultura y tecnología*. Buenos Aires: Espacios del saber.
- (2009): “A modo de prólogo” en BAUDELAIRE, C.: *Arte y modernidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2011): “Memoria y Revolución” en GRÜNER E.: *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*.
- (2015): “Entre las débiles estridencias del lenguaje” en GIORDANO, A.: *El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina de los 80*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.
- (2017): “La modernidad como destierro: la iluminación de los bordes” en Calderón F.: *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.

Bibliografía general

- AAVV. (1992): *Espejos de colores: el concepto de América en la crítica cultural*, Buenos Aires: Manuel Suárez.
- AAVV. (2007): *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.
- AAVV. (2018): *10 años de Carta Abierta: Textos y asambleas*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- ADORNO, T. W. [1962] (1998): “El ensayo como forma”, trad. M. Sacristán en *Pensamiento de los confines* N°1. Buenos Aires: Paidós.
- AGAMBEN, G. [1990] (1996): *La comunidad que viene*, trad. J. Villacañas. Valencia: Pre-Textos.
- ALTAMIRANO, C. (2005): *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- ALVARO, D. (2015): *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- ANGUITA, E. y CAPARRÓS, M. (2006). *La voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*. Buenos Aires: Planeta.
- ARENDT, H. (1958): *La condición humana*, trad. R. Gil Novales. Barcelona: Seix Barral.
- BADENES, D. (2017): *Editar sin patrón: La experiencia política-profesional de las revistas culturales independientes*. La Plata: Club Hem.
- BARTHES, R. (1994): *El susurro del lenguaje Más allá de la palabra y de la escritura*, trad. C. Fernández. Buenos Aires: Paidós.
- BARTHES, R. [1957] (2005): *Mitologías*, trad. H. Schmucler. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BENJAMIN, W. (2010): *Ensayos escogidos*, trad. H. Murena. Buenos Aires: El cuenco del plata.
- BERNETTI, J.L. Y GIARDINELLI, M.: (2014) *México, el exilio que hemos vivido: memoria del exilio argentino durante la dictadura 1976-1983*. Buenos Aires: Editorial Octubre.
- BLANCHOT, M. [1962] (1992): *La comunidad inconfesable*, trad. D. Huerta. México: Vuelta.
- CASSIN, B. (2018): *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles*, Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

- DANTO, A. [1997] (1999): *Después del fin del Arte*. Barcelona: Paidós.
- FOSTER, H. [1985] (1996): *Contra el Pluralismo*. Madrid: Siruela.
- FOGWILL, R. (2010): *Los libros de la guerra*, Buenos Aires: Mansalva.
- FORSTER, R. (2011): *La muerte del héroe*, Buenos Aires: Ariel.
- FORSTER, R. (2013): *Nicolás Casullo: Semblanza de un intelectual comprometido*, Buenos Aires: Colihue.
- FORSTER, R., MOYANO, J., RINESI, E. (2018): *Pensadores de la comunicación argentina. Oscar Landi, Jorge B. Rivera, Nicolás Casullo*. Editorial de la Universidad Nacional de General Sarmiento.
- FOUCAULT, M. [1982] (2006): *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GAGO, V. (2012): *Controversia: una lengua del exilio*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- GAINZA, M. (2019): *La luz negra*, Buenos Aires, Anagrama.
- GIORDANO, A. (2016): *El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina desde mediados de los '80*, Rosario: Santiago Arcos.
- GONZÁLEZ, H. (2017): *Traducciones malditas: La experiencia de la imagen en Marx, Merleau-Ponty y Foucault*. Buenos Aires: Colihue.
- GRÜNER, E. (1996): *Un género culpable. La práctica del ensayo: entredichos, preferencias e intromisiones*. Rosario: Homo Sapiens.
- GRÜNER, E. (2020): *La obsesión del origen. Después de "Heidegger", ¿se puede escribir Adorno?* Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- HERNÁNDEZ, M. [1936] (1978): "Elegía", en *El rayo que no cesa*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KOHAN, M. (2014): *El país de la guerra*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- LEVI-STRAUSS, C. [1978] (2012): *Mito y significado*. Buenos Aires: Alianza.
- LÓPEZ, M.P. (2016): *Yo ya no, Horacio González: el don de la amistad*, Buenos Aires: Las cuarenta y El río sin orillas.
- MARTÍNEZ, M. (2003): *Traducir, interpretar, escribir*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

- MATTONI, S. (2003): *Las formas del ensayo en la Argentina de los años '50*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- MIGNOLO, W. (1986): *Teoría del texto e interpretación de textos*. México: UNAM.
- MONTAIGNE, M. [1595] (2007): *Los ensayos*, trad. J. Bayod Brau. Barcelona: Acantilado.
- MORENO, M. (2011): *La comuna de Buenos Aires: relatos al pie del 2001*. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- NANCY, J.-L. (2001): *La pensée dérobée*, Paris, Galilée.
- NANCY, J.-L. [2014] (2016): *La comunidad revocada*, trad. F. Alarcón. Buenos Aires: Mardulce.
- NIETZSCHE, F. [1962] (1886): *Más allá del bien y del mal*, trad. C. Vergara. Madrid: Biblioteca Edaf.
- PAVÓN, H. (2012): *Los intelectuales y la política en la Argentina: el combate por las ideas*. Buenos Aires: Debate.
- PERCIA, M. (Comp.) (1998): *Ensayo y subjetividad*. Buenos Aires: Eudeba.
- PERCIA, M. (2001): *El ensayo como clínica de la subjetividad*. Buenos Aires: Lugar.
- PULLEIRO, A (2017): *Liberales, populistas y heterodoxos: Estudios sobre intelectuales, cultura y política en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Batalla de Ideas.
- RANCIÈRE, J. [1987] (2007): *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, trad. Claudia Fagabueru. Buenos Aires: Del Zorzal.
- RANCIÈRE, J. (2017): *Historia y relato*, trad. C. Pérez López. Viña del mar: Catálogo.
- REBÓN, M. (2010): *Las distancias del olvido*. Buenos Aires: Colihue.
- REBÓN, M. (2014): *Traducir(se)*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- RICCA, G. (2016): *Nada por perdido: política en José María Aricó: un ensayo de lectura*. Río Cuarto: UniRío Editora.
- RINESI, E. (2016): *Actores y soldados. Cinco ensayos hamletianos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- RINESI, E. (2021a): *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespearianos para una república popular*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.

- RINESI, E. (2021b): *Si el hombre va hacia el agua. Escritos políticos 2001-2021*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- RITVO, J. y KURI, C. (1997): *Ensayo de las razones. Acto y argumentación en psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- ROSA, N. (comp.) (2003): *Historia del ensayo argentino*. Buenos Aires: Alianza.
- SCAVINO, D. (2018): *El sueño de los mártires. Meditaciones sobre una guerra actual*. Barcelona, Anagrama.
- SHELLING, F. [1859] (1949): *Filosofía del Arte*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- SHELLING, F. [1859] (1985): *La relación del arte con la naturaleza*. Madrid: Editorial Sarpe.
- SCHWARZBÖCK, (2015): *Los espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Las cuarenta y El río sin orillas.
- SMERLING, T. y ZAK, A. (2011): *Un fusil y una canción*. Buenos Aires, Planeta.
- TATIÁN, D. (2017): *Lo interrumpido: escritos sobre filosofía y democracia*. Buenos Aires: Las Cuarenta y El río sin orillas.
- TRÍMBOLI, J. (2017): *Sublunar. Entre el kirchnerismo y la revolución*. Buenos Aires: Las cuarenta y El río sin orillas.
- TODOROV, T. [1986] (1991): *Crítica de la crítica: una novela de aprendizaje*, trad. J. Sánchez Lecuna. Barcelona: Paidós.
- ULANOVSKY, C. (2005): *Paren las rotativas. Diarios, revistas y periodistas. 1970 a 2000*. Buenos Aires: Emecé.
- VERNANT, J-P. (1992): *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. M. Ayerra Redin Barcelona: Paidós.
- VERNANT, J-P. (2000): *El universo; los dioses; los hombres. El relato de los mitos griegos*, trad. J. Tordá, Barcelona: Anagrama.
- WEINBERG, L. (2001): *El ensayo, entre el paraíso y el invierno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- ZAROWSKY, M. (2017): *Los estudios en comunicación en la Argentina: ideas, intelectuales, tradiciones político-culturales 1956-1985*. Buenos Aires: Eudeba.

Artículos de revistas, periódicos y documentos académicos

ALEMAN, J. (2008): “A Nicolás Casullo” en *Página/12*, 16 de octubre.

ALTAMIRANO, F. (2020): “El Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET) en las trayectorias de Schmucler, Casullo y Argumedo (1977-1985)” en *Question* N° 67, 1-28.

BRACHETTA, M. T. (2020): “Nación, pueblo y democracia: nuevos significados en la transición democrática. La revista UNIDOS y el proyecto de un peronismo democrático” en *Cuadernos de Historia*. N° 8, 11–42.

CARAMÉS, D., D’IORIO, G. (2015): “En los *Confinés*: veinte años de un proyecto intelectual” en *El matadero* N° 9, 33-45.

CARLI, S. (2013): “El viaje de conocimiento en las humanidades y las ciencias sociales. Un estudio de caso sobre profesores universitarios en la Argentina durante la segunda mitad del siglo XX” en *Historia de la Educación*. Anuario, N° 2.

CELENTANO, A. (2016): “La crisis universitaria en América Latina y la latinoamericanización de la revista *Los Libros* (1969-1976)” en *Izquierdas* N° 31, 172-193.

CRESPO BUITRÓN, M. (2015): “Nicolás Casullo y la memoria del exilio” en *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* N° 30.

CRESPO BUITRÓN, M. (2016): “Recorridos de la violencia en la literatura argentina del siglo XXI: Nicolás Casullo, Sergio Bufano y otros”.

DALMARONI, M. (2004): “Dictaduras, memorias y modos de narrar” en *Revista Iberoamericana* N° 208/209, 957-981.

ESCHER, F. (2007): “La imposibilidad hegemónica: La revista Unidos frente a la interna peronista durante la transición democrática en la Argentina (1983-1985)” en IV Jornadas de Jóvenes Investigadores IIGG. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Universidad de Buenos Aires.

FERRER, C. (1990): “Melodías, sonetos, papers” en *Babel. Revista de libros* N° 18, 22-23.

FORSTER, R. (2008): “Elogio a la amistad (a Nicolás Casullo)” en *La Biblioteca* N° 7, 280-285.

FORSTER, R. (2013): “Nicolás, un 9 de octubre” en *Zigurat* N° 7, 103-105.

- GARATEGARAY, M. (2010): "Peronistas en transición. El proyecto político ideológico en la revista *Unidos* (1983-1991)" en *Nuevo mundo, mundos nuevos*: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60126>
- GARATEGARAY, M. (2012): "En el nombre de Perón. Los usos políticos del pasado en la revista *Unidos* (1983-1991)" en *Quinto Sol*, N° 2.
- GARATEGARAY, M. (2013): "Peronismo y Democracia. La revista Unidos en el debate", disponible en www.historiapolitica.com.ar
- GARATEGARAY, M. (2013): "Democracia, intelectuales y política. «Punto de Vista, Unidos y La Ciudad Futura» en la transición política e ideológica de la década del '80" en *Estudios* N° 29, 53-72.
- GONZÁLEZ, H. (1990): "Elogio del ensayo" en *Babel. Revista de libros* N° 18, 29.
- GONZÁLEZ, H. (2008): "Nicolás" en *Página/12*, 10 de octubre.
- GONZÁLEZ, H. (2008): "La leyenda nacional en la cultura" en *Página/12*, 10 de diciembre.
- GONZÁLEZ, H. (2011): "La literatura como orificio" en *Página/12*, 13 de noviembre.
- GONZÁLEZ, H. (2015): "El Estado y el jardín" en *Página/12*, 9 de diciembre.
- GRÜNER, E. (1985): "El ensayo, un género culpable" en *Sitio* N° 4/5, 51-55.
- KURI, C. (2001): "De la subjetividad del ensayo (problema de género) al sujeto del ensayo (problema de ensayo" en PERCIA, M.: *El ensayo como clínica de la subjetividad*. Buenos Aires: Lugar.
- LENARDUZZI, V. (2014): "*Comunicación y cultura: un archivo*" en *Oficios Terrestres* N° 30, 18-70.
- LUZURIAGA, P. (2015): "El Ojo Mocho: *una sociología quizás artística*" en *El matadero* N° 9 17-31.
- MARTÍNEZ, M. (2004): "Traducir, interpretar, escribir" en *Sociedad* N° 23, 21-30.
- MORIN, E. (1960): "Intelectuales: crítica del mito y mito de la crítica" en *Arguments* N° 20.
- PULLEIRO, A. (2017): "Ensayando disidencias. La construcción de una posición intelectual heterodoxa en el surgimiento de la revista *Confines* (1995-1998)" en *Question* N° 55, 100-117.
- RUESCAS, J. (2015): La problematización de las categorías *política* y *Estado* en las revistas argentinas de ensayo y crítica cultural publicadas durante el período 2009-2012. Tesina para la Licenciatura en Ciencia Política, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.

SARLO, B. (1984): "La crítica: entre la literatura y el público" en *Espacios de crítica y producción* N° 1, 6-11.

SARLO, B. (1988): "Respuesta a la Encuesta a la crítica literaria" en *Espacios de crítica y producción* N° 7, 22-23.

SARLO, B. (2001): "Del otro lado del horizonte" en *Boletín* N° 9, 16-31.

TATIÁN, D. (2019): "Es necesario reparar el daño en las subjetividades que produjo Cambiemos" en *Página/12*, 15 de octubre.

WAINFELD, M. (2008): "Fijate, Nicolás" en *Página/12*, 11 de octubre.

Consultas on-line

FORSTER, R. (2020): "Alain de Benoist o el retorno de los dioses dormidos de la *nueva* derecha francesa" disponible en <https://lateclanerevista.com/alain-de-benoist-o-el-retorno-de-los-dioses-dormidos-de-la-nueva-derecha-francesa-capitulo-ocho-por-ricardo-forster/>

TATIÁN, D. (2019): "El ángel de la barricada. La memoria en la encrucijada del presente. El problema de la justicia" disponible en <https://revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=378>

TRÍMBOLI, J. (2018): "hay una rehabilitación de clase furiosa con el macrismo" disponible en <http://artepolitica.com/articulos/trimboli-hay-una-rehabilitacion-de-clase-furiosa-con-el-macrismo/>