



BIBLIOTECA
DEL CONGRESO
DE LA NACIÓN



nº 119

Boletín de la BCN



Fin 1996
de Siglo

n° 119

Revista de la
ABC
de
la
ABC
de
la
ABC
de

**Fin
de Siglo**

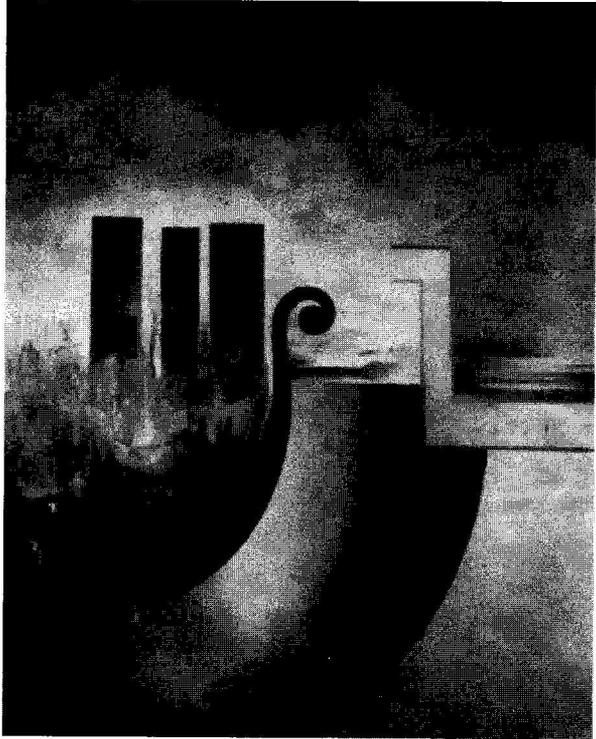
1996

Argentina. Congreso. Biblioteca.

Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación. a. 1-11, nº 1-
1918-1929. 2ª época, a. 1-2, nº 1-6, mayo 1932-oct. 1934. [3ª época],
v. 25 cm. (bimestral)

ISSN 0004-1009.

n° 119



Fin 1996
de Siglo

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA:

«*Ruinas del Futuro*», ÓLEO (0,80 x 1,80 m)

Dante Prati, artista plástico contemporáneo argentino

*La Biblioteca del Congreso de la Nación agradece
por su asesoramiento a la profesora Patricia Piccolini,
titular de la Cátedra "Edición y producción editorial"
(Facultad de Filosofía y Letras, UBA)*

Director Responsable:

C. P. Alberto C. Revah

Diseño, compaginación y corrección:

Subdirección Editorial

Las opiniones, ideas, doctrinas, conceptos y
hechos aquí expuestos, son de exclusiva
responsabilidad de los autores

© Biblioteca del Congreso de la Nación, 1996

Hecho en los Departamentos *Impresiones y Encuadernación*
Buenos Aires, 1996

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

ISSN 0004-1009

Contenido

■ PRIMERA PARTE

FIN DE SIGLO EN LA ARGENTINA

*GREGORIO WEINBERG - HORACIO GONZÁLEZ - OSCAR STEIMBERG -
NELLY PERAZZO - JORGE B. RIVERA - JOSEFINA LUDMER*

■ SEGUNDA PARTE

LECTURAS DEL MUNDO POR VENIR

Ciclo organizado por la Biblioteca del Congreso de la Nación,
junio de 1996

*JORGE BOLÍVAR - AUGUSTO PÉREZ LINDO - JOSÉ MÍGUEZ BONINO -
JUAN CARLOS SCANNONE - SEVERINO CROATTO - HEBE CLEMENTI -
LILIANA DELGADO - CARLOS A. CASALI - JULIO ANTONIO CORIGLIANO -
RICARDO ETCHEGARAY Y WALTER GADEA*

«El tiempo –emoción europea de hombres numerosos de días, y como su vindicación y corona– es de más imprudente circulación en estas repúblicas. Los jóvenes, a su pesar, lo sienten. Aquí somos del mismo tiempo que el tiempo, somos hermanos de él.»

Jorge Luis Borges. *Evaristo Carriego*.
En *Obras Completas*. Buenos Aires,
EMECE, 1974.

«...qué dulce culpa la de haberme dado tanta felicidad en estos tiempos yermos, en este horror cotidiano de abrir el periódico y encontrarlo salpicado de sangre y de vergüenza, qué interregnos de alegría en este siniestro horizonte de máquinas y de muerte, en esta dura necesidad de estar despierto y de frente, de viajar y hablar y escribir porque hay que hacerlo, porque somos muchos los que no queremos aceptar el destino latinoamericano que buscan imponernos desde fuera y desde dentro. Por eso cada una de estas páginas es un acto de gratitud, y a la vez un nuevo impulso para no olvidar lo que tenemos que seguir haciendo: entre nosotros el reposo del guerrero es siempre alguna forma de la belleza.»

Julio Cortázar. *Territorios*. México,
Siglo XXI, 1978.

¿Estamos viviendo, en la Argentina y en Latinoamérica, el fin de siglo xx o ya concluyó con las grandes transformaciones mundiales en 1980, como sostienen Eric Hobsbawm y otros?

¿Hay una temporalidad común entre nuestros países y los llamados del primer mundo?

¿Es posible desvincular en la investigación los fines de siglo xix y xx teniendo en cuenta que en ambos suceden procesos modernizadores?

¿Puede considerarse, según la propuesta de Josefina Ludmer, al fin de siglo «*como un ciclo o proceso en sí mismo, el de los "saltos modernizadores" por internacionalización -valga la ironía de la autora al comprender su significado en estas latitudes- que transforman los discursos y las temporalidades de la cultura de América Latina*»?¹

Los interrogantes no cesan y la ausencia de signos que prefiguren una lectura promisoriosa del futuro aumenta las incertidumbres, los desasosiegos.

Desde este espacio público de cultura, la Biblioteca del Congreso, hemos decidido apelar a la reflexión de intelectuales argentinos de distintos campos del conocimiento, con el propósito de conformar un panorama de nuestra múltiple realidad y de los elementos que permitan inaugurar proyectos, intenciones, expectativas que cotidianamente estamos tentados a abortar con el escepticismo.

Creemos que para la configuración de un horizonte propio no es posible desoir las voces propias ni prescindir de la relectura de nuestro pasado cultural, y que el relato de la actualidad está más en lo "no dicho" que en lo expresado, aun cuando la desmesurada información nos conceda un conocimiento ilusorio.

¹ Josefina Ludmer (comp.) *Las culturas del fin de siglo en América Latina*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1994.

Observamos, con indeseada frecuencia, que la experiencia histórica argentina no aparece suficientemente consignada en nuevos discursos enfermos de ajenidad.

«Quizá -como lo expresa Jorge Rivera - sólo falte en medio de las incertidumbres y perplejidades de este umbral de época, que los intelectuales examinen sus teorías y recetas desde las perspectivas de un nuevo humanismo solidario, más atento a la recuperación de genuinas memorias culturales y a la construcción de identidades más estables y autónomas».

Y como lo completa Horacio González refiriéndose a las Ciencias Sociales: *«Tan sólo reflexionando y poniendo sobre la superficie del presente las memorias bibliográficas ya acontecidas -sacudiendo el arcón de vocablos, escritos y ensueños teóricos que en el caso de nuestro país abundan - podremos escribir otro capítulo...».*

EDITORIAL

Primer Congreso de Historia de la Argentina

Primer Congreso de Historia de la Argentina



Fin
de Siglo
en la
Argentina

Nuevo milenio, nueva historia*

Gregorio Weinberg

Con la brevedad que las circunstancias exigen digamos que gran parte de la actual crisis contemporánea cabalga sobre una constelación de supuestos que están haciendo agua desde hace tiempo. Nos referimos, más en particular, a la presunta universalidad de muchas de las categorías mentales utilizadas y que no son otra cosa que una engañosa y prematura proyección de ideas europeocéntricas, las que a su vez no expresan sino una de las tantas variedades de etnocentrismo que distingue el proceso histórico de la humanidad. Un mexicano ilustre -fray Servando Teresa de Mier-, ya percibe en 1820 esa actitud a la cual estamos aludiendo, cuando escribe: «...Yo he visto en Londres hombres que se admiraban de oír que había otra lengua que la inglesa».

Distintas razones han contribuido a intensificar un desarrollo desigual, el que, sobre todo desde hace medio milenio, ha favorecido a determinados países europeos, y no ha sido la menor de sus causas la ocupación y la explotación de aquello que más tarde se llamarían los imperios coloniales. Sin entrar en pormenores, recordemos que las riquezas extraídas de América (como más tarde de Asia y de África) contribuyeron a fortalecer aquel europeocentrismo, y al mismo tiempo dicho europeocentrismo se fue consolidando marginándonos y endeudándonos material y espiritualmente. Y desde ese punto de vista se fue escribiendo la historia, o dicho con palabras de Leopoldo Zea, los mismos pueblos que inventaron la historia inventaron los pueblos fuera de la historia. Hoy parece que asistimos a un nuevo operativo ideológico; consiste éste en negarle sentido a los procesos pretéritos e imponérselos, sectariamente, a los futuros. Fukuyama *dixit*: «Nuestros pensadores más profundos han llegado a la conclusión de que no existe eso llamado historia, o sea, un orden con sentido en la marcha de los acontecimientos humanos», para añadir en otro trabajo de su autoría: «La noción de que la historia tenga sentido, sea direccional, progresiva o simplemente comprensible es extraña a las principales corrientes de nuestro tiempo». Sin embargo llega a esta conclusión: «La democracia liberal es la única aspiración política cohe-

* Artículo extraído de *Anverso y reverso de América Latina. Estudios desde el fin del milenio*. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, EDIUNC, 1995. Incorporado a esta publicación con expresa autorización del autor.

rente que abarca las diferentes culturas y regiones del planeta». ¿A través de qué razonamientos milagrosos llega a esta inferencia que acabamos de citar? Veamos algunos.

Seguimos citando a Fukuyama: «*El desarrollo de la ciencia natural ha tenido un efecto uniforme en todas las sociedades que lo han experimentado, y ello por dos razones. En primer lugar, la tecnología confiere una ventaja militar decisiva en los países que la poseen...*» [de acuerdo] «...y en segundo lugar, la ciencia natural moderna establece un horizonte uniforme de posibilidades de producción económica...» [un disparate]. Todo esto conduce, siempre a su juicio, a una globalización de los mercados, es decir a una *cultura universal del consumidor*. Antes que comentar sus discutibles observaciones sobre filosofía de la historia, sobre concepción de mundo y de valores, detengámonos un instante en ciertas afirmaciones suyas prosaicamente vinculadas al quehacer económico.

Que la difusión de la ciencia y de la técnica contribuyan por sí mismas a homogeneizar las sociedades es un despropósito como lo es atribuirle automáticas virtudes democratizadoras a la globalización y liberación de los mercados.

Tratemos por nuestra parte de cuantificar la situación actual del planeta, buscando algunas tendencias que indican qué está ocurriendo no sólo ahora, sino desde hace décadas. Veamos unas pocas cifras extraídas del informe de 1992 sobre *Desarrollo humano*, publicado por el PNUD (es decir, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo): en 1989 el quinto más rico de la población mundial disponía del 82,7 % del Producto Bruto Nacional (PBN); del 81,2 % del comercio mundial; del 80,6 % del ahorro interno; del 80,5 % de la inversión interna. Y como contrapartida, el quinto más pobre de la población mundial dispone del 1,4 % del PBN; del 1,0 % del comercio mundial; del 1,0 % del ahorro interno; y del 1,3 % de la inversión interna. Completemos este diagnóstico siguiendo la misma autorizada fuente. «*Los mercados globales no operan libremente. Esto, unido a su condición de socios desiguales, le cuesta a los países en desarrollo u\$s 500.000 millones anuales, o sea diez veces más de lo que reciben en ayuda exterior*».

Permítasenos mencionar otras pocas y brevísimas referencias del mismo documento. «...*Sólo el 7 % del comercio mundial se encuentra en conformidad total con los principios del GATT; ...Veinte de veinticuatro países industrializados son hoy más proteccionistas de lo que eran hace diez años*». Y la última: «...*Cerca de 75 millones de personas de países en desarrollo dejan su tierra todos los años, en calidad de emigrantes por razones económicas, trabajadores transitorios, refugiados o personas desplazadas*». Estos elementos pintan una situación, reiteramos, que no sólo es actual sino que es el producto de una tendencia secular y que ahora se nos quiere sugerir como "natural", como "fatal". En realidad no es otra

cosa que una lectura en clave neoliberal de la historia para legitimar una propuesta fundamentalista.

En momento alguno puede admitirse la idea del fin de la historia, de su unidireccionalidad; toda sociedad democrática significa siempre (y significó siempre) una pluralidad de opciones, de caminos, de alternativas; pretender otra cosa es ser dogmático, autoritario, voluntarista. Y para que reflexionemos sobre este supuesto nuevo orden, tan "estable" como "recomendado", mencionemos una observación del conocido político sueco, Pierre Schori, cuando se interroga: «...*cuánta pobreza soporta la democracia, cuánto subdesarrollo tolera la seguridad global*». Y su debida comprensión reclama no sólo prolijos análisis científicos, es decir no tendenciosos, de la realidad contemporánea, sino que su adecuada lectura reclama, como lo quiere Alain Touraine, de la memoria para protegernos contra las informaciones parciales y desorientadoras que son las que suelen utilizarse para darnos una visión distorsionada de la realidad. Más todavía: desdichados los países cuyo futuro se intenta inventar o programar desde fuera de sus fronteras, o el de aquéllos que creen por molición intelectual –lo subraya Darcy Ribeiro– que su futuro coincide con el de los países ricos, ignorando las dificultades y limitaciones de éstos, sino lo que es más serio todavía, desatienden el problema de preservar su identidad cultural en un mundo dominado por quienes disponen de las técnicas, de la información, de los recursos necesarios como para desvirtuarla, desnaturalizarla. Y aquí las denominadas "industrias culturales" desempeñan un papel sobresaliente.

El desafío consiste pues en mantener nuestra personalidad como naciones durante este proceso acelerado de regionalización o de planetarización de los valores, de las pautas, de los paradigmas. En defender la especificidad de los procesos de desarrollo y, por lo tanto, nuestra personalidad cultural. En preservar y fortalecer la democracia y el diálogo. En preguntarnos entre todos acerca de las mejores alternativas para enfrentar la crisis o buscar opciones a la misma; en no bajar los brazos frente a los pronosticadores del fin de la historia o los profetas de un destino por ellos instituido. En saber de qué manera asimilar la decisiva revolución científica y tecnológica en la cual estamos sumergidos, modificadora no sólo de nuestras estructuras económicas, políticas, sociales, demográficas, ocupacionales, educativas y culturales, sino también de las aspiraciones y expectativas. Pero vayamos más a fondo todavía, estas condiciones revolucionarán nuestras ideas de espacio, de tiempo, de causalidad, que con la aceleración de los procesos históricos trastornan ya hoy el ritmo de nuestra misma existencia y su entorno; esto es, algunos de los ejes decisivos de nuestra actual y debilitada cosmovisión. Y no es cierto que la ciencia y la técnica, como dice Fukuyama, se homogenice, se difunda en forma regular. Responde a intereses, a la capacidad de generar conocimientos en forma endógena, a la ecuación social y ética dentro de la cual se inscriba. Si en apariencia tanto la cien-

cia como la técnica son neutrales, no lo son los hombres que la utilizan, los intereses que los impulsan, como también son desiguales los puntos de partida.

Nos hemos demorado en un terreno que no es precisamente el nuestro como intelectual, pero sí lo es como ciudadano, como hombre preocupado por nuestro destino latinoamericano y universal. Nos parece inaceptable admitir que se nos clausure la historia cuando se advierten los señalados abismos entre las naciones más ricas y las más pobres, situación que se reproduce dentro mismo de los países, con el agravante que cuanto menos desarrollados sean éstos tanto mayores serán las distancias entre los grupos sociales de uno y otro extremo.

Otro tema para el que también las actuales circunstancias reclaman un replanteamiento global es la política de población. Por lo general en los seminarios y foros internacionales suele plantearse como grave -acuciante y peligrosa- la llamada "explosión demográfica", sobre la cual tanto se ha escrito. Es ésta una cuestión que afecta fundamentalmente a los países en vías de desarrollo. Ahora bien, sobre los desarrollados en cambio se ciernen otros interrogantes, así las migraciones internacionales que ya han suscitado manifestaciones nacionalistas y chauvinistas preocupantes; más aún, se han planteado dramáticamente en las luchas políticas internas de varios países como Alemania, Francia, Estados Unidos, etc. Parecen olvidar la advertencia de Carlos Fuentes: «*No le tengamos miedo al inmigrante; cuando excluyen las culturas pierden; cuando incorporan las culturas ganan*». La actual coyuntura parece indicar que, por lo menos en Europa, esas migraciones o desplazamientos poblacionales se incrementarán enérgicamente con todo lo que ello implica en estos momentos de escaso dinamismo económico, o dicho con otras palabras, de dificultades para la absorción de mano de obra. Concretamente: una discusión abarcadora de las políticas de población -que contemplan ambas caras de la moneda- podrá acercar, no digamos soluciones, pero sí por lo menos un encaminamiento más racional, quitando argumento a sectores sensibilizados que, ante este temor por el desempleo, se dejan arrastrar por actitudes racistas y xenófobas.

¿Podemos por ventura hablar del fin de la historia cuando el actual modelo de industrialización genera desocupación? ¿Podemos hablar del fin de la historia cuando se advierte en el horizonte una dramática modificación de la estructura ocupacional que transformará de raíz nuestras sociedades actuales? ¿Podemos hablar del fin de la historia cuando los modelos de desarrollo recomendados están contribuyendo en forma espectacular a la destrucción del medio ambiente, a alterar el equilibrio de la Naturaleza y hasta amenazan el lugar del hombre en la misma? Sobre este tópico mucho se ha escrito y debatido, y la conclusión más sensata indica que debemos esforzarnos por encontrar soluciones bien diferentes a las propuestas actuales, que no son éstas espontáneas ni na-

turales, sino inducidas, repetimos, por un modelo de desarrollo (no siempre explícito) que debe modificarse en escala planetaria y que al modificarse también cambiará la historia, reinaugurándola.

No era propósito nuestro inventariar algunos de los grandes problemas ni tampoco jerarquizarlos; apenas queremos significar que las actuales tendencias -que deben revertirse necesaria y urgentemente- no indican el fin de la historia, un encaminamiento mecánico ni unidireccional de los procesos; antes bien, parecen exigir se los repiense a fondo para encontrar otros resultados, vale decir, explorar distintos rumbos. Es evidente que los países centrales por sí solos no pueden imponer soluciones -sin generar conflictos de imprevisibles consecuencias- a cuestiones que trascienden las fronteras continentales, regionales o nacionales: los estilos de desarrollo económico y social, el medio ambiente, las migraciones, el armamentismo, el carácter de las relaciones internacionales, las políticas educativas y culturales, etc. Todos ellos deberán ser planteados en foros internacionales, debatidos con el propósito de encontrar respuestas y compromisos que no siempre favorezcan a los poderosos y desaparen a los débiles como ocurre en nuestros días. Infortunadamente -y mal podemos ocultar nuestra seria preocupación- advertimos un debilitamiento en el sistema de las Naciones Unidas, que últimamente no parece estar a la altura de las necesidades y circunstancias, como lo revelan las crisis generadas en torno a la Guerra del Golfo, las tragedias de Yugoslavia, Somalia, Haití.

El entusiasmo que evidentemente hemos puesto al abordar estas materias nos han restado tiempo, e impiden dedicar la atención suficiente a un aspecto que es el que, por formación, más nos hubiese interesado abordar. Aludimos al hecho de no haber podido plantear, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, las debilidades e inconsecuencias teóricas de las tesis de Fukuyama y sus acólitos. Y no sólo las de ellos, sino también las ideas sostenidas por otras corrientes; pues si, como reza el castizo refrán, «éramos pocos...» ahora se hacen presentes las vinculadas a la postmodernidad, o a las de caos, etc., que contribuyen todas a socavar los criterios de racionalidad, sobre todo en las ciencias sociales y humanas al negar la legalidad, la previsibilidad, etc., puntos éstos últimos que las distinguen por cierto de las primero mencionadas. Y para no complicar en demasía nuestro razonamiento dejamos de lado también toda especie de futurólogos, profetas y milenaristas que, para mal nuestro, abundan, y hasta aparentan multiplicarse en tiempos de intensas mutaciones y vicisitudes.

Se ha dicho (J. J. Saldaña), y con razón, que el siglo XVIII culminó con una cosmovisión ordenadora, racionalizadora y optimista, la de la Ilustración; que el siglo XIX y comienzos del presente generó otra cosmovisión con pretensiones no menos ordenadoras, racionalizadoras y optimistas. En cambio este fin de siglo que se nos ha echado encima, nos

encuentra desamparados, en una suerte de intemperie ideológica y axiológica, que en parte explica nuestra actual situación de crisis. Entiéndonos bien, no estamos reivindicando ni la Ilustración ni el Positivismo, cuyas limitaciones, ingenuidades y mecanicismo no desconocemos; sólo queremos expresar que en estos momentos carecemos de una cosmovisión y de una tabla de valores medianamente satisfactorias y aceptables para la mayoría de la población mundial. Y que urge la tarea de reconstruirla.

Pues bien, nuestro figurado optimismo inicial, tal como surge del propuesto título *Nuevo milenio, nueva historia*, tiene, creemos, raíces más profundas que las que inspiraron a Leibniz al escribir: «*Al término del siglo se descubre un rostro nuevo a las cosas*» (estamos citando un fragmento latino del *Estado de la Europa al comienzo del nuevo siglo* que, evidentemente, se refería al XVIII).

Prevedemos para el próximo milenio –y estamos a bien pocos años del mismo– el surgimiento de grandes teorías ordenadoras de la realidad física y espiritual; imaginamos que están dadas las condiciones para nuevos Copérnico, Galileo, Newton, Darwin, cuyas ideas favorecerán una inédita cosmovisión, asentada sobre una universalidad menos excluyente que la actual; que reorganice la enorme masa de conocimientos acumulados; que otorgue un mayor respeto por la dignidad y la diversidad del hombre y de la naturaleza; que reclame y retribuya la participación efectiva que a su vez permita ir construyendo, entre todos, una sociedad más democrática (en el sentido más dilatado del término), más humana; más vivible. Con estos signos confiamos recomience una nueva historia el próximo milenio.

Las ciencias sociales argentinas: Itinerario y promesa

Horacio González

1 Es preciso admitirlo: la sociología y las ciencias sociales en general se encuentran en el momento más grisáceo de sus búsquedas conceptuales. Dominadas actualmente por los grandes ejercicios de auscultamiento e indagación de las "intenciones del votante" o del "perfil del consumidor", se han inclinado progresivamente hacia la elaboración de técnicas que pretenden un saber **anticipatorio** - con su inevitable carga de inspección y control- sobre los hábitos de comportamiento de la población.

Abandonan así los grandes impulsos de **comprensión** de dilatados y dramáticos cuadros históricos, o la pregunta crucial sobre el origen social de las categorías del entendimiento. Para un Weber o un Durkheim -para comprimir aún más los nombres obligatorios del por sí escueto diccionario que alberga a los fundadores- esos estudios significaban un severo trato con el mundo de las ideas entendidas como **creencias** que trazaban la emergencia de los grupos y de los individuos alrededor del colectivo social. Son los **puritanos** de Weber o los **suicidas** de Durkheim -y también los **proletarios** de Marx, los **urbanitas** de Simmel-, sujetos históricos, normativos o revolucionarios recortados del lugar donde las creencias agregan a su opaco papel de lazos colectivos, el correlato con la tragedia de las sociedades: proponiendo en cada uno de esos casos, un vínculo entre religión y capitalismo; un nudo entre estadísticas y destino; una evidencia entre despojamiento y conciencia crítica y una sentimentalidad motivada por la vida abstracta urbana.

Deslizándose del terreno de la teoría crítica -en el cual habían nacido- al campo estrecho de las políticas de constatación e información institucional, las ciencias sociales acentúan una tendencia que nunca había estado ausente pero que ahora parece dominante: la construcción de una **estadistografía** con capacidad predictiva, que une el ideal de una cerrada "base de datos" para toda la empresa del conocimiento, con la utopía de extenderla hacia un desconocido futuro -mediato e inmediato- dando un golpe definitivo a la temible y temida indeterminación de la historia.

Las políticas profesionales de las ciencias sociales contemporáneas nos ponen frente a la realidad de una sorprendente cuestión: ¿se están convirtiendo en auxiliares mimadas de las prácticas de examen institucional sobre los individuos; se están convirtiendo en una ideología que busca promover una ética del comportamiento medio o arquetípico imaginando un **hombre social** cada vez más escaso en imaginación y más inescrutable en sus intenciones? Bajo esta suposición, una porción creciente de las ciencias sociales se encamina a consagrar una sociología del consumidor cuyas intenciones es necesario sondear y prever. Una nueva ciencia, dispuesta a conjurar las amenazas inesperadas del futuro, se apresta a nacer.

2 En los años 60 tuvieron singular difusión las opiniones del sociólogo norteamericano Charles Wright Mills, que insistía en el carácter de "promesa" que tenían las ciencias sociales, acompañando las grandes transformaciones de la modernidad con un saber de contenido igualitarista y democrático. Mills era un humanista de la izquierda democrática norteamericana, que había conseguido trazar un cuadro -luego de gran influencia en las recién fundadas carreras de sociología en Latinoamérica- según el cual era menester escapar a una doble desnaturalización. En *La imaginación sociológica* -el título de su libro, que de por sí encerraba un vasto programa intelectual- se designaba a esas dos desviaciones como el "empirismo abstracto" y la "gran teoría". En el primer caso, Wright Mills ubicaba los trabajos de Paul Lazarsfeld, un sociólogo que había intentado comprimir la explicación de los actos y creencias sociales en un conjunto de complejas series estadísticas. En el segundo caso, se trataba de ironizar sobre los esfuerzos teóricos de Talcott Parsons, quien en un alarde de sistematización de grandes alcances, se había propuesto escribir una teoría de la interacción social que padecía de una evidente inflación y derroche geométrico de categorías.

Wright Mills se proponía construir una alternativa basada en la comprensión histórica de la estructura social y en el uso de conceptos que no resignasen, en el altar de una ciencia superpoblada de abstracciones, la capacidad pública de difundir las grandes cuestiones de la conciencia democrática. Su estilo de pensamiento, que recordaba los atrevidos pensamientos que el pragmatismo y su "politeísmo" de valores había puesto en circulación en los Estados Unidos desde mediados del siglo anterior, correspondía sin embargo al que durante este siglo habían construido las ciencias sociales. Es decir, la simpatía de Mills por las izquierdas latinoamericanas de los 60 y su crítica a la "elite del poder" norteamericana -que de todos modos le valió también cierta reprimenda de sus colegas Paul Baran y Paul Sweezy por una supuesta desatención del concepto clásico de "clase social" - conseguía absorber una ética de izquierda y aún un conjunto temático del liberalismo progresista del "middle west" norteamericano, pero su modo de expresión era reconociblemente el de un sociólogo y no el de un escritor de izquierda o el de un ensayista puri-

tano que agitate cuestiones para asegurarse una repercusión inmediata. Es cierto que Mills la buscaba, pero su consigna de la **imaginación sociológica**, si bien no dejaba de tener una apelación al cultivo de la sociología como alta literatura de crítica e invención, hacía que su reflexión partiese siempre de un nudo de problemas reconociblemente históricos: la crisis social, política y humana asentada en la reproducción de la desigualdad en la era del capitalismo.

Gino Germani, en la Argentina, se veía compelido a la solución de problemas no tan distantes a los que se había enfrentado Wright Mills, pero en todo caso, cambiaban los nombres, las circunstancias y el peso de los ámbitos contra los cuales era necesario proceder a una fundación. En efecto, el fundador reconocido de la segunda etapa de las ciencias sociales en nuestro país -la sociología institucional universitaria- no tenía ante sí un gran desarrollo previo de la sociología empírica, pero tampoco un despliegue excepcional de la teoría ejercida con propósitos totalizadores. Le preocupaba en cambio diferenciarse -y aún más, apartarse con un gesto definitivo y enfático- de la nutrida tradición ensayística que se había desarrollado en el país, con un gran caudal de obras que habían sacudido la conciencia crítica de vastos contingentes de lectores.

3 En efecto, el ensayismo social argentino había tenido a su cargo, durante más de medio siglo -si trazamos su ciclo desde *Las multitudes argentinas* de Ramos Mejía hasta el *¿Qué es esto?* de Martínez Estrada- el debate, la crítica y la construcción de un poderoso lenguaje de descubrimiento de temas y develación de estragos ocultos en los pliegues de la sociedad. Herencia de lo que los escritores del siglo XIX habían llamado la "esfinge argentina" -convocando a develarla o a explicarla- los ensayistas de las primeras décadas de este siglo habían tratado el conocimiento social como un evento dramático que ocurría fundamentalmente dentro del lenguaje y en el interior de las prácticas de reparación o rendición política.

Los ensayistas sociales trataban de infundir al descubrimiento de los problemas y carencias, un tono crítico y urgente que revestía en partes iguales la voz de una advertencia y de un plan de acción. De todos los ensayistas de las dos primeras décadas del siglo, el evidente Ingenieros hubo de repartir en partes iguales su afán científico con su vocación por escritos como *El hombre mediocre*, notoriamente iluminado por la tradición moralista y espiritualista. En nombre de sus preocupaciones científicas Ingenieros llega por fin a la **criminología**, que es la quintaesencia de la sociología normativa asentada en el concepto de **simulación social**. Pero con él corregía, gracias a una tesis culturalista, el darwinismo social más exacerbado. Y así discutirá con su maestro Ramos Mejía los alcances científicos del saber sociológico. Se le ocurre que precisamente en *Las multitudes argentinas*, el atrevido e inclasificable ensayo de Ramos Mejía,

campeaba un dejo de intuición artística, rico en hallazgos alegóricos pero **pobre en rigor** a la hora de analizar la "estructura social" argentina.

Este juicio de José Ingenieros resulta de algún modo profético sobre los debates posteriores de las ciencias sociales, aunque el propio Ingenieros no puede ser circunscripto a un mero llamado a depurar "científicamente" los lenguajes sobre lo social, pues puede considerarse como autor de una obra que recoge todos los conflictos irresueltos que provoca un estadio ensayístico de la expresión presentida -él la llamó **inexperencial**- cuando intenta amalgamarse con una perspectiva científica fundada en bases biológicas.

Pero cuando Gino Germani propone la denominación de **sociología científica** -manifiestamente más severa y despojada de encanto respecto a la **imaginación sociológica** de Mills- no tendrá la misma tolerancia hacia el itinerario que en el pasado había recorrido el pensamiento social argentino. Propone entonces -o acepta y deja que corra como moneda de cambio- los rótulos destinados a exorcizar aquellos antecedentes sociológicos que habían sido coloreados de ensayismo, con la palabra abjuratoria: **impresionismo**. Desde luego, esta impronta que en la historia de la pintura significaría un descubrimiento o una honra, en el ámbito de la sociología se empleaba como una impugnación. Así, caen bajo el impropio de este concepto, grandes obras argentinas que normalmente serían festejadas como monumentos de lenguaje y del riesgo del pensar, como *Radiografía de la pampa*, *La cabeza de Goliat* o *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, de Martínez Estrada, las aguafuertes arltianas, las metafísicas urbanas que intentaban estudiar las "tramas espirituales" de la ciudad de Buenos Aires, como la que ejecutara Scalabrini Ortiz en los inicios de los años 30, o la aguda problematización a la que Borges somete el concepto de **tradición intelectual** en su conocida conferencia sobre "el escritor argentino".

4 En especial en el caso de Martínez Estrada -un discípulo de Lugones, que le agregaba a la grandilocuencia y severidad del maestro un sesgo de profetismo, admonición y amargura- se estaba ante un escritor con aguda capacidad de percepción social y de composición de vastos cuadros histórico-morales, con afinidad no muy lejana al estilo historiográfico popularizado bajo el nombre de **historia de las mentalidades**. Es cierto que Martínez Estrada no era un historiador académico y su fuerte no era la documentación sino la imaginación asociativa y las fuertes metáforas tomadas del mundo orgánico o mecánico. El vitalismo de Martínez Estrada, por otro lado, estaba influido por las pioneras lecturas de Georg Simmel que se hacían en el ambiente cultural argentino, y aunque sólo sea por eso, se impone ahora con asombro la idea de la indebida estimación que la sociología institucional hizo de su obra, sobre todo si se tiene en cuenta la simultánea revalorización de la obra de

Simmel en todo el mundo, a partir de las nuevas publicaciones de su obra, prologadas ahora por Jürgen Habermas.

Las tesis espiritualistas del *daimon* y el atrevido uso que Martínez Estrada hacía de los recursos expositivos obtenidos del *kulturpessimismus* alemán -lo habilitaban para ello sus numerosas y anticipadas lecturas de Nietzsche, Schopenhauer o Freud- podían convertirlo en un autor con un sello personal intransferible, polemista agrio y caprichoso, fundador de una literatura social de tan elocuente marca fisionómica, que no sólo el impersonal mundo académico se sentía ajeno a ella, sino también irritaba al mundillo de escritores políticos que discutían duramente -como fue el caso de Borges- con sus "etiologías" y "radiografías del mal", sobre todo en el caso del diagnóstico atípico que sobre el peronismo se leía en *¿Qué es esto?*, uno de sus grandes textos.

Era fácil, por lo tanto, tomar a Martínez Estrada no sólo como lectura a ser desdeñada, sino como una obra **contra** la cual debían fundarse los nuevos conocimientos sociológicos que reclamaba el ambiente intelectual del país a fines de los años 50. Mal leído, pero recibido a través de la aureola de irascibilidad y arbitrio que -no sin razón- rodeaba a su obra, Martínez Estrada era desaprovechado en sus grandes intuiciones literarias para entender el drama de identidad de la cultura argentina, y descalificado precisamente por **intuicionista**. Una característica central de su musculoso aparato lingüístico y cognoscitivo era precisamente el uso de la intuición -forma perceptiva generalmente dúctil en imágenes y en visiones provocativas- que era despreciada por lo que evidentemente tenía de acientífica, pero también por lo que ostensiblemente tenía de invencional y lúcida en el momento de penetrar en los enigmas de la cultura.

La sociología institucional universitaria no supo y no quiso establecer diálogos con estos pensamientos que habían marcado el vínculo de la literatura social con el debate político durante varias décadas en el país. Convencida de que su tarea era crear una ciencia sobre las ruinas de los pensamientos culturalistas escritos por los ensayistas de antaño, se expuso a un punto de partida culturalmente desnutrido, sin raíces en el horizonte crítico de la escritura social que había cumplido un ciclo de obras imposibles de omitir en una historia del drama político-cultural argentino. Se declaró parte de una prehistoria ajada, derrotada y sin sentido, a obras como *La simulación en la lucha por la vida* de Ingenieros, la *Historia de los ferrocarriles argentinos* de Scalabrini Ortiz o *Literatura y realidad nacional* de David Viñas.

5 No se pudo así integrar la vocación por la recolección y producción de informaciones "cuantitativas y cualitativas" -propias de las orientaciones sociológicas en boca en los años 60 en las universidades

norteamericanas- con el fuerte tejido de observaciones y visiones teóricas que estaban contenidas en la memoria intelectual del país. La profunda disconformidad que esto suponía -un verdadero malestar por la deshistorización del conocimiento, que sin embargo no muchos se animaban a identificar con claridad- estalló a mediados de los 60 con nuevas búsquedas teóricas, conceptuales e intelectuales. Otras biografías culturales se construyen así, en el influjo de lo que en ese momento fue el cruce de lecturas gramscianas, sartreanas y estructuralistas. Sobre todo en el caso de Gramsci -tempranamente traducido en la Argentina-, su obra escrita en cautiverio podía sorprender por su vibrante conjunción de hallazgos conceptuales y visiones de gran originalidad sobre el proceso de la cultura entendido como un conflicto entre metáforas bélicas. Pero todo ello, recordando el eco no muy distante de la sociología de las "representaciones colectivas" de un Durkheim, o las "éticas religiosas" que justifican una organización económico-social, a la manera de Weber.

En ese clima de auto-interrogación sobre una ciencia que había nacido ufana y ahora se encontraba sin respuestas en medio de un torbellino político, se escribían obras intentando dar cuenta del giro **politicista** de la sociología. Un ejemplo de ello es *Orígenes del peronismo*, de Portantiero y Murmis (que manifiesta una alianza entre investigaciones históricas y aquellas tesis sobre el conflicto social que pertenecían al debate previo de historiadores y ensayistas ajenos al mundo académico), *Isidro Velázquez, formas prerrevolucionarias de la violencia*, de Roberto Carri, (que da cuenta en fornida prosa de trinchera, de las fuertes lecturas que su autor había realizado de Franz Fanon y Eric Hobsbawm), *Conciencia y estructura* de Oscar Masotta (que intentaba retratar a través de esa polaridad, las discusiones en el ambiente cultural argentino sobre los pasajes dramáticos que se producían desde la conciencia existencial hacia un estructuralismo que declaraba al sujeto como un "efecto" de relaciones previamente trabadas en las instancias epistémicas de los sistemas de dominación históricos) y *La clase dirigente argentina frente al imperialismo*, de Milcíades Peña, en que con una sapiencia histórica documentada, se trazan originales panoramas de las paradójales escisiones internas de las identidades sociales de las clases históricas del capitalismo periférico, anteriormente vistas bajo la presión de una metafísica fijista.

Estos libros, tan diferentes en sus significados, estilos y preocupaciones conceptuales, dejaban sin embargo la sensación de que el tronco inicial de la Sociología Universitaria se había deshilachado irreversiblemente. Gino Germani percibe que los nuevos énfasis semiológicos, politizadores y estructuralistas abren un campo profesional que nunca había sido más que titubeante, hacia las coordenadas turbulentas y deslumbrantes de la filosofía francesa y abandona la liza en la que ni había triunfado el ensayismo intuicionista que él había exorcizado, ni la sociología profesional de base empirista que él promovía (con su corolario teó-

rico en una doctrina cuasi-historicista de la transición hacia sociedades no autoritarias).

Los últimos escritos de Germani, refugiado en los años 70 en la Universidad de Los Ángeles, revelan, con todo, que estaba mucho más cerca de lo que se suponía a la ecuación de base de los grandes ensayistas del pesimismo social, y como se dijo, también del último Weber, que preanuncia una "noche polar" en las sociedades si el nivel de movilizaciones y actividad social no encontrase reservas sociales universalistas en donde inscribir sus demandas. Es cierto que el tenebroso paisaje que pintaba Weber de la Alemania revolucionaria de los años 20 tenía alcances trágicos que no solían atravesar el pensamiento de Germani, pero igual, sus escritos postreros no dejan de recordarnos a los grandes ensayistas que él mismo denostaba. Ahora, sus cálculos sobre el porvenir de las democracias frágiles se teñían del sentimiento clásico por excelencia: el miedo de que la razón nunca alcanzase frente a la vehemencia de la agitación por las demandas insatisfechas.

6 Los años 80 trajeron la despolitización de las ciencias sociales, que nuevamente ensayan un camino alejado del "subjetivismo" de los ensayistas y pesimistas de la cultura y se lanzan a pensar las sociedades con un *revival* de temas kantianos y contractualistas, en los que resalta la monumental relectura que hace Hannah Arendt de la *Crítica del Juicio* de Kant y el intento de Habermas por reconducir la teoría crítica alemana hacia una **teoría de la acción comunicativa** que la rescatase de lo que se percibía como el redentorismo místico de la "naturaleza caída" en la que la había dejado el último Adorno. En otro plano, de no menor importancia pero con la impronta de un oído más cercano al debate latinoamericano, el argentino Ernesto Laclau intentará una alta fusión de materiales críticos, del **estructuralismo** y el **gramscismo** sesentistas, con el **deconstruccionismo** de la más calificada filosofía francesa de la hora. Con una obra de originalidad y rigor, Laclau expone los dilemas de la relación de la democracia y el socialismo, atento a las más complejas discusiones del psicoanálisis lacaniano, las epistemologías de la diferencia y el legado de los movimientos sociales emancipadores.

Pero en las carreras universitarias resurgidas luego del infausto período militar, no había ambiente propicio para recoger los debates de las décadas anteriores -percibidas como antesalas del sino trágico que muy pronto arrastraría al conjunto de la vida intelectual argentina- y mucho menos para recordar el itinerario complejo y aleccionador del propio Gino Germani. Éste sería consagrado acríticamente como el fundador injustamente frustrado, en un nivel de comprensión de su figura notablemente inferior -por exigencia de la canonización apresurada- a lo que hoy evidencian sus propias búsquedas y perplejidades (en el fondo, las de un

humanista de la tradición mediterránea, que forzando un poco las cosas en su beneficio, podríase considerar afín a ciertos humores historicistas de la gran obra de su coterráneo, el filósofo Rodolfo Mondolfo -también recluido en la Argentina en los años 40-, o en el límite incluso a un Gramsci).

Escindiendo de ellas un campo politológico y otro comunicacional (con sus correspondientes correlatos institucionales en las carreras universitarias) las ciencias sociales viven ahora un fuerte período de profesionalización -en un suelo histórico-social evidentemente poco propicio a la expansión profesional- con la precaución de que sus certezas y orientaciones básicas desean ser protegidas de las sucesivas vorágines sociales que han chocado contra ella. Pero las ciencias sociales deben **pensar** esa vorágine al mismo tiempo que son parte de ella, no construir barreras defensivas que casi siempre pasan por un lenguaje fuertemente formalizado. Ese lenguaje sin poros en el que suelen pesar cuotas cada vez más abrumadoras de ritualizaciones académicas, no garantiza necesariamente ninguna lucidez ante los conflictos, subjetividades e incertezas de este período histórico. Por eso las ciencias sociales deben ser más un desdoblamiento autorreflexivo y crítico de las relaciones intelectuales que caracterizan una época y no una especialización detenida en paradigmas autosatisfechos.

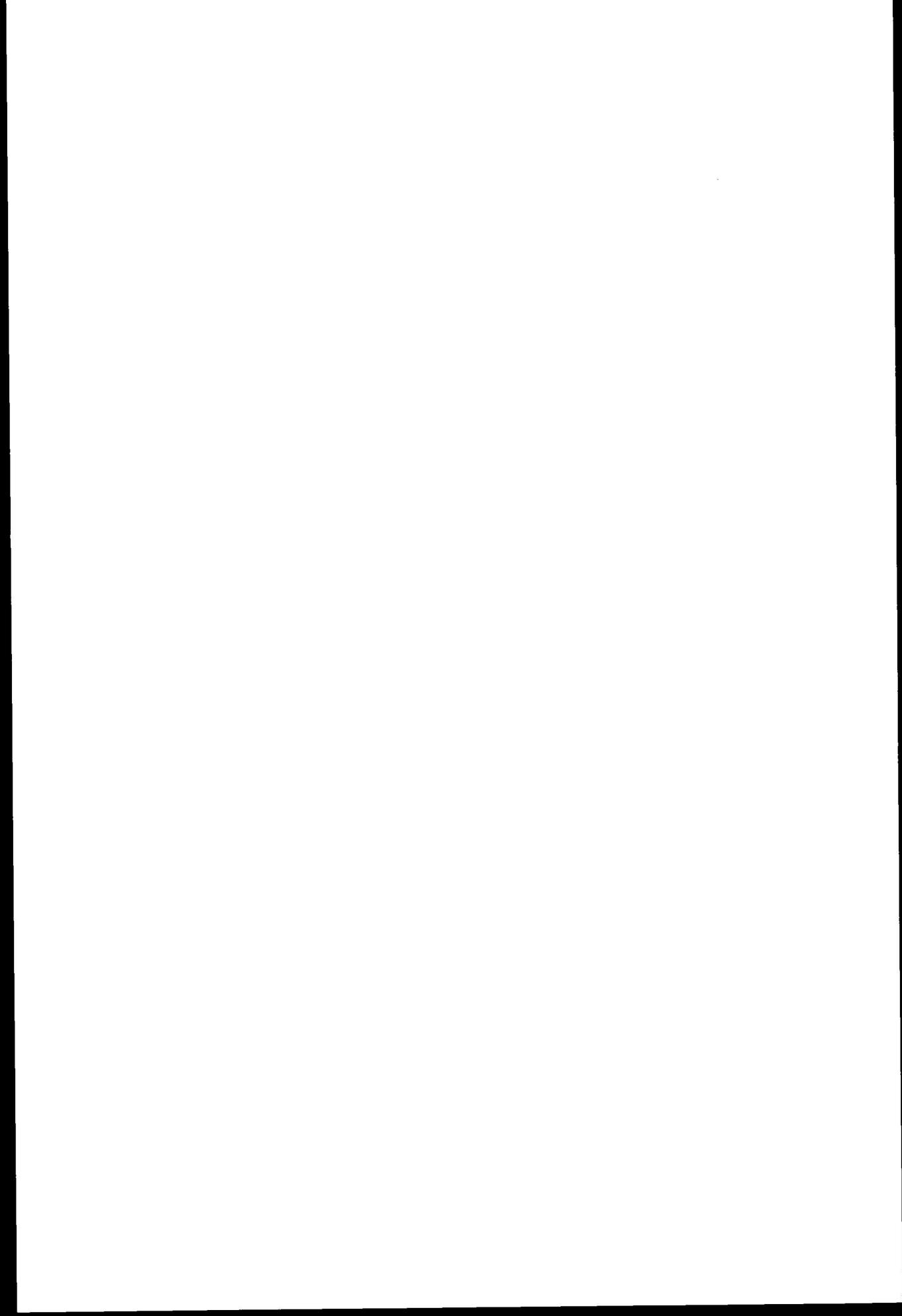
7 Sin embargo, como afirmábamos al comienzo de este artículo, una tendencia cada vez más amplia, al amparo de técnicas de investigación que sofistican modelos matemáticos cuando al mismo tiempo se abandona la **teoría crítica** (condenada implícitamente por "especulativa" o "ensayística") intenta retomar el conocimiento social a través de categorizaciones que **por un lado** tienen la fragilidad de su empeño fugaz por detectar comportamientos, motivaciones y actitudes inmediatas (respecto al **consumo** electoral o de otras mercancías culturales y respecto a los diversos valores en discusión que definen la organización social y familiar o las preferencias subjetivas) y **por otro lado**, la inmodestia de elaborar **modelos predictivos** que peligrosamente bordean la idea de una ciencia de control social anexada a diversas instituciones estatales, empresariales o políticas.

No se puede decir que el desgajamiento de carreras universitarias del área de las humanidades haya favorecido a las ciencias sociales, ni que su empeño por apartarse del abominado ensayismo, facilite la reflexión histórica sobre los valores que constituyen y emancipan al sujeto. **Las ciencias sociales precisan** -en estos años que restan para el fin de siglo, fecha que nos pone frente a un tope enigmático que a la vez es un simbolismo fuertemente inspirador- **reelaborar su promesa**. Sólo lo lograrán reescribiendo el camino que las llevaron a una limitadora ritualización idiomática y a un profesionalismo que **muy lejos de ser in-**

deseable por pertenecer al orden de las profesiones, lo es porque conspira desde adentro contra la propia imagen creadora del conocimiento social. La sociología como profesión no puede ser ajena a la sociología como vocación, que figura en las célebres conferencias weberianas –en donde el concepto de *Beruf* significa al mismo tiempo profesión y vocación– ni puede seguir mucho más tiempo con puentes ufana e irresponsablemente dinamitados, puentes que la llevaban al diálogo común con las tradiciones filosóficas, estéticas, poéticas, literarias e históricas.

Todo puente es una promesa –promesa de cruce, de unión de aquello que los remotos accidentes naturales separaron, de voluntad humana de travesía y riesgo– y todo puente indica menos un camino obligatorio que la actividad constructora de pasajes en direcciones múltiples e inagotables. La sociología quiso ser esa dirección inacabada y numerosa del conocer hacia todos los campos del saber humano, autoconciencia misma de la humanidad y de la sociedad en conflicto. Es así que en su historia intelectual y bibliográfica, la sociología contiene esa promesa, pero también ha elaborado una salida asequible que a veces la arroja sobre el murallón donde la aventura intelectual fenece y comienza el **control social**.

Tan sólo reflexionando y poniendo sobre la superficie del presente las memorias bibliográficas ya acontecidas –sacudiendo el arcón de vocablos, escritos y ensueños teóricos que en el caso de nuestro país abundan–, podremos escribir otro capítulo de las ciencias sociales argentinas, bajo el auspicio de una nueva promesa de justicia, transformación social y conocimiento democrático, *reencaminando las carreras universitarias; conjugando lo más clásico con lo más moderno; liberando los lenguajes; reenlazando las vidas intelectuales con las vidas de los colectivos sociales; relejendo a los fundadores pero también considerando que estamos ante una ciencia no fundada, es decir, patrimonio permanente del ser social-histórico; suponiendo todo documento de cultura como un documento de lucha y por lo tanto el indicio de una convocatoria al conocimiento; y retomando insistentemente el llamado a que la más revolucionaria transformación de la vida no podrá ser antagónica con la preservación de aquellos espectáculos pasados, en que la humanidad se mostrara políticamente más clarividente y artísticamente sin fronteras.*



Comunicación en el fin de siglo: Cambios en los medios y en la crítica*

Oscar Steimberg

1. SOBRE MASIFICACIÓN Y FRAGMENTACIÓN EN LOS MEDIOS: LOS CAMBIOS DE LA CRÍTICA

Masificación, fragmentación, integración, son términos frecuentes en los debates sobre la comunicación contemporánea. Como todos aquellos que refieren a fenómenos culturales complejos, remiten a significados diversos, que habría que intentar diferenciar. Por ejemplo: creo que, si bien están interrelacionadas, es necesario separar, para analizar estos fenómenos, la dimensión económica de la dimensión textual.

El hecho de que los medios, en determinadas regiones, en determinadas zonas económicas (cada vez más amplias), pasen a ser propiedad de unos pocos, es de por sí malo. Cualquier tipo de posibilidad de restricción (originada en esa concentración de poder) de la decisión de los operadores y receptores en relación con la producción de textos, sonidos e imágenes en los medios de comunicación masiva, es, en relación con el conjunto de la producción cultural, una limitación, aunque esa limitación produzca a veces sus efectos de manera oscura y diferida. Pero hay también una dimensión textual, que justamente por el carácter oscuro y diferido de esas relaciones aparece y existe con una cierta autonomía, que debe ser reconocida.

Ocurre que a veces cambia de régimen el poder de los medios, cambia real y jurídicamente. Y sin embargo no cambia, o cambia poco, esa dimensión textual: los géneros que están en los medios, los estilos que pueden estar o no en ellos, los distintos tipos de textos verbales, de imágenes, de material sonoro.

En distintos regímenes sociales, en distintas regiones culturales ocurre que están sucediendo en los medios, actualmente, fenómenos similares

* Las anotaciones que siguen se originaron en tratamientos recientes del tema - principalmente, una participación en el encuentro "Los nuevos desafíos de la democracia", Centro Cultural San Martín, Secretaría de Cultura, MCBA, 1995, y una nota en *Teatro al Sur-Revista Latinoamericana*, N° 4, 1996 - , que implicaron, como se verá, la revisión parcial de algunas formulaciones anteriores, y se conectan con el desarrollo de una investigación sobre periodizaciones de la cultura de la imagen en la Argentina (UBACYT, Fac. de Ciencias Sociales, UBA).

en la conformación de los textos (y no solamente en la selección de su repertorio). Cambios en el lenguaje de los noticieros, en los temas de los dibujos animados, en la ambientación de los programas de entretenimientos. Influye en esto, por supuesto, la expansión de una tecnología y la penetración de los programas de exportación de los países con mayor poderío en el área, pero también deja su sello un cierto estilo de época, que no depende únicamente de esa base tecnológica o de esos dispositivos de producción y distribución.

Hay masificación, pero también hay diversificación, y en relación con el tema de la transmisión ideológica podríamos decir: los medios transmiten y/o producen ideas, pero no una; nunca una; nunca ha ocurrido que un poder mediático pudiera evitar de manera absoluta una cierta pluralidad ideológica. Porque no hay poder sin resquicios por los que se filtre algún componente de conflicto, o de incoherencia. Ni en el nazismo, ni en el stalinismo el poder político logró que los medios transmitieran, de manera absoluta, una sola ideología. Un ejemplo: a principios de la década del cuarenta se adoptó una decisión, en la Alemania nazi, por la que se producía un importante cambio en la tipografía utilizada en la prensa oficial. Esto afectaba al conjunto de la comunicación gráfica, un medio que entonces era aun más importante que hoy. El objetivo era el de producir en la gráfica una modernización, y para esto se decidía abandonar la letra gótica y pasar a otros tipos de esquemas tipográficos, los clasificados como modernos.

Detenerse en estas minucias de la historia cultural puede parecer una tontería. En cierto sentido lo es, porque entonces había nazismo y había guerra. Y lo que se señala es sólo un matiz en la acción de ese régimen despótico, de ese régimen unificador y enrasador. Pero también puede pensarse que se trata de un matiz relacionado con algo tan importante como la opción entre el mantenimiento de una tradición y la interrupción de sus rastros, de sus signos; su sustitución por otros que conllevaban ya otros significados. A veces es en ese tipo de pequeños cambios donde se advierten aspectos poco considerados de una dinámica cultural, y también de sus vacilaciones y sus límites.

Tendríamos que acostumbrarnos a percibir estos fenómenos que, por supuesto, en relación con situaciones trágicas, catastróficas como aquéllas, pueden parecer menores; pero que nunca lo son del todo, porque son los que determinan las características de un estilo de época, de una etapa en los cambios de la modernidad; esos cambios que se proyectan después, silenciosamente, sobre otras situaciones y otras dimensiones históricas.

No percibimos frecuentemente estos detalles; tendemos a establecer jerarquizaciones en relación con lo que pasa en la cultura, poniendo ciertas cosas por encima de otras, y algunas tan abajo que ya no pueden

ser vistas, ni comentadas. Son automatismos de la crítica -a los que somos proclives, justamente, los que nos dedicamos más habitualmente al comentario y a la crítica- que a veces son más rígidos que aquéllos en los que recae el común de la gente. Esas miradas repetitivas, automáticas, sobre la cultura se conectan con estilos de época, pero también con estilos segmentales determinados por nuestra pertenencia a instituciones actuales y por nuestra pasada pertenencia a instituciones anteriores, que están en la historia de las que ahora nos incluyen.

Pero también ha habido cambios en la orientación de esa perspectiva crítica o teórica, en lo que se refiere a la calificación de los efectos de la comunicación mediática. Hubo un momento en el que el efecto de **masificación** adjudicado a los medios era el tema central de los ensayos y las conclusiones de investigación. Se focalizaba un fenómeno que, por supuesto, tiene una existencia real: no han dejado de crecer los procesos de concentración, que acompañaron al crecimiento de medios que en etapas todavía recientes no exhibían el alcance universal que los caracterizó después.

Durante ese largo momento, el ideal de la crítica era el de modificar el conjunto de los dispositivos mediáticos de manera radical y general. Y la posibilidad de atacar el condicionamiento tecnológico se percibía desde una mirada utópica, en la medida en que se trataba de definir y objetivar un **momento otro**, radicalmente diferente, en el que esos rasgos negativos del fenómeno hubiesen desaparecido, por la acción voluntaria de unos operadores lúcidos.

Después, esas utopías dieron lugar a críticas y autocríticas dentro de su propio campo de emergencia; pero antes de que hubieran terminado de formularse se generalizó el macrofenómeno siguiente: el de la fragmentación. Los fenómenos de concentración y unificación siguen registrándose, y también la acción de poderes centralizados políticos y económicos, especialmente en lo que se refiere a la gestión de la producción y la difusión del cambio tecnológico. Pero el fenómeno paralelo de la fragmentación se despliega a través de la oposición, la alternancia o la mezcla de una multiplicidad creciente de géneros, subgéneros y variantes estilísticas locales y regionales que, solamente en el medio televisivo, conducen a la oferta en mosaico del cable y construyen el objeto sobre el que opera el *zapping* característico de la toma de información contemporánea, tanto en el universo discursivo de la información como en el de la ficción, el entretenimiento o los nuevos géneros de la canción-espectáculo.

El reconocimiento de la condición paradójica del nuevo momento es insoslayable: se registra, en distintos niveles, una concentración del poder mediático, pero es difícil adjudicar homogeneidad o univocidad al panorama que ese *zapping* contemporáneo instala en pantalla, con sus característicos saltos (son ejemplos) entre los programas culturales fran-

ceses y los argentinos, los dibujos animados de un canal especializado u otro, las telenovelas de México y las de la Argentina, los noticieros que recogen los rasgos estilísticos de un diario **popular** y los de un canal de retórica comparativamente contenida y distanciada.

¿Cuál es la actitud de los intelectuales ante este nuevo escenario mediático? No es ya la que se expresaba en aquella mirada utópica; hay casos de cautelosa reconstrucción del aparato analítico (que nadie considera aún suficiente para dar cuenta de los nuevos fenómenos), y hay otros (siempre son más numerosos) en los que se proyecta sobre el presente una mirada regresiva, que sólo percibe señales de decadencia.

Obviamente, considero que la primera de ambas actitudes es la única que posibilita una crítica reconocedora de las aperturas y limitaciones que surgen de los nuevos dispositivos sociales de comunicación, y la única que puede articularse con una estrategia tendiente a una mayor socialización y generalización de la capacidad de operar los nuevos medios. No sólo para enfrentar nuevos riesgos de desposesión (cultural), sino también para prevenir nuevos tipos de censura en la comunicación de fin de siglo. Sobre esto último se intenta reflexionar en la segunda parte de esta nota.

2. SOBRE DEMOCRACIA Y CENSURA EN LOS MEDIOS, AYER Y HOY

Como parte del aplastamiento de la vida política y cultural impuesto en el 76 se generalizó una variante nueva – aunque no sorprendente: durante el régimen de Onganía se había perfilado ya su posibilidad – de la censura de los textos artísticos y los géneros del espectáculo: como en el caso de la prohibición de algunos textos científicos, se trataba de una censura evidente, explícita, casi voceada, sin los ocultamientos y silencios con que se llevaban adelante otros operativos de la represión. Creo que eso determinó que en la etapa final del régimen, cuando esa censura empezó a debilitarse junto al resto de los dispositivos del poder, se abriera una esperanza muy genérica en la posibilidad de una apertura democrática que, por su sola condición no censuradora, no represiva, abriera posibilidades para todos en los distintos campos de la cultura.

Para esa esperanza hubo, por entonces, otra primavera más. Pero para muchos fue volviendo en seguida la conciencia de que los problemas de fondo no podían solucionarse con la sola eliminación de las prohibiciones de la dictadura. La historia siempre se encarga de recordarnos que en todo contexto político, y aun sin disposiciones o normas expresas o secretas que lo establezcan, en cada medio de comunicación, institución de enseñanza o espacio de investigación se instauran, por la dinámica interna o externa de corrientes o tradiciones de funcionamiento que implican jerarquías y prestigios antiguos o renovados, inclusiones o ex-

clusiones que, en distintos niveles y áreas, **cierran el juego** de la innovación y la confrontación.

Cuando se trata de lo que entra y sale de los medios de comunicación (y de las instituciones relacionadas con la actividad artística y el espectáculo), esas censuras implícitas se cruzan de manera más evidente que en otros lugares con cuestiones de propiedad (privada) o de poder político (estatal); pero no consisten meramente en ellas. Y ante la presión o la exclusión surgidas de los **pequeños poderes** asentados en cada ámbito surgen entonces, al menos, dos problemas: el de lo que puede hacer ante esos poderes - que muchas veces no dicen su nombre - cada operador de la cultura, y el de lo que pueden hacer los agrupamientos o instituciones "intermedias", "no gubernamentales" para tener también su lugar en la promoción o la realización de un fragmento de lo que se entiende que es la **cultura para todos**.

Hace poco comentábamos con Oscar Traversa, con un cierto (aunque no total) sentimiento de lejanía, un artículo escrito en colaboración en 1979 para una revista brasileña (*Comum*: su director, Eduardo Neiva, estaba promoviendo el tratamiento en paralelo de problemas culturales de los dos países). Allí listábamos algunos de los objetivos posibles de una democratización (futura) en ese campo, atendiendo a lo discutido en un encuentro que se había realizado poco antes en Río:

democratización del acceso a los medios, con extensión de las posibilidades de uso, incluyendo formas de operación comunitaria;

apertura del vehículo de opinión, con acceso de organizaciones sociales diversas - sindicatos, asociaciones profesionales y artísticas, organizaciones políticas - a la emisión regular de "puntos de vista";

integración informacional del país, con obligación del Estado de circular información de y entre las provincias y la capital, reconociendo las diversidades de origen de esa información según el punto anterior;

federalización de la producción;

favorecimiento de la producción en una pluralidad de géneros, incluidos los artísticos, atendiendo a su peso relativo en distintas regiones;

fomento de la experimentación y la investigación, sobre los medios en cuanto vehículos informativos, soportes estéticos y canales de contacto social;

reformulación de los sistemas de intercambio (producción de formas de intercambio y co-producción, especialmente con los países

del área, que permitieran variación en el consumo de programas externos y una difusión de programaciones locales en el exterior que reconociera también su pluralidad y movilidad).

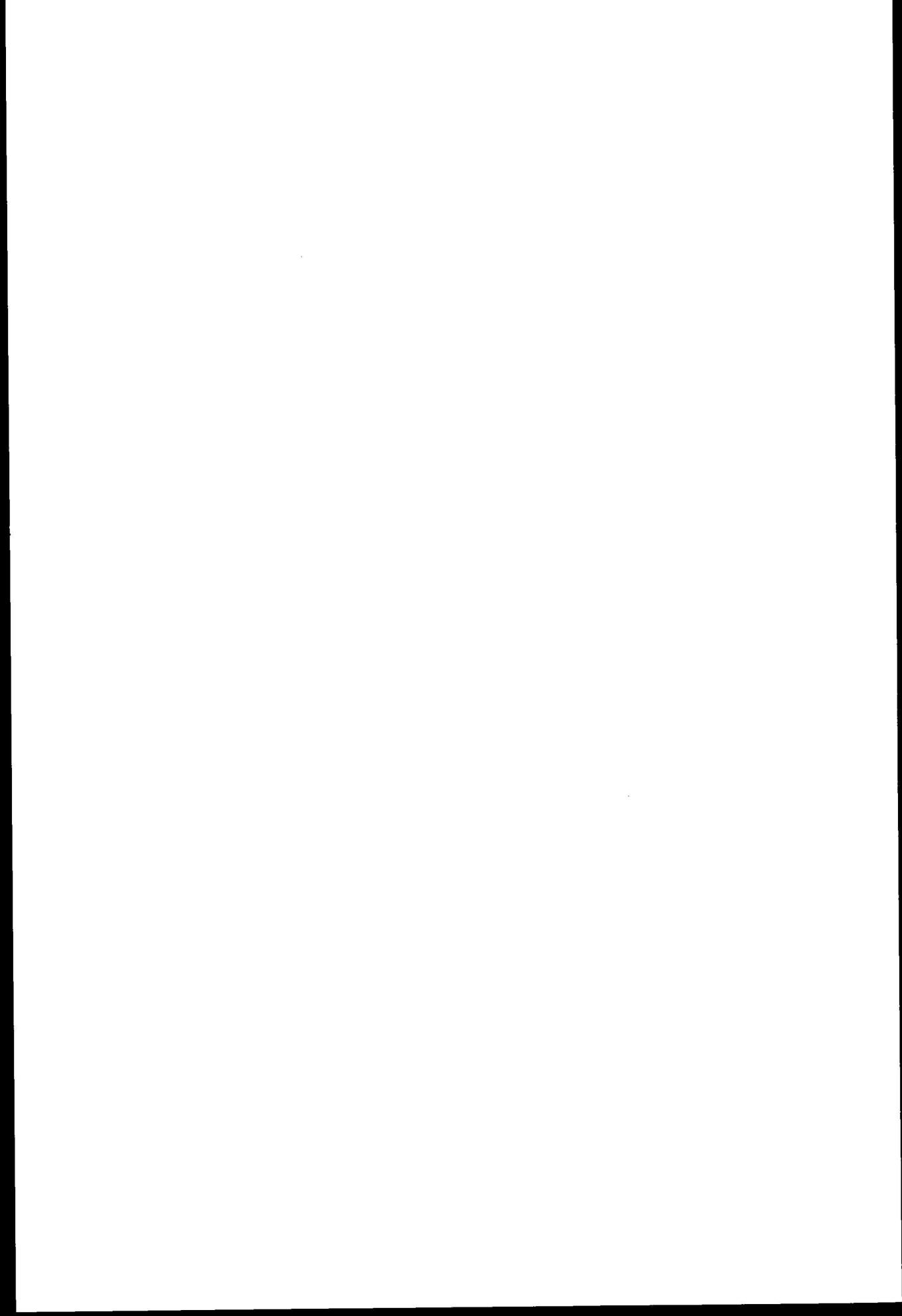
Esos objetivos podrían sostenerse aún hoy, pero con importantes matices o agregados determinados por los amplios –y aún, seguramente, inabarcables– cambios ocurridos, principalmente, en los medios electrónicos, que se proyectan sobre todos los otros. La diversidad de los textos incluidos en la oferta mediática ha variado cualitativa y cuantitativamente, a partir de la expansión del cable y ya no sólo por ella. El *zapping* abre la posibilidad de una elección indudablemente más rica que la de entonces –más allá de las reiteraciones determinadas por las oscilaciones del *rating*–, pero también, en otro extremo de la situación expectatorial, la de una atonía ante la deriva de esos cambios o la de un refugio en el retorno a las variantes de género más conocidas y previsibles, como reacción ante el vértigo de la multiplicidad.

Es que hay en los medios una oferta que puede tomarse o no, o, más bien, que puede **poder** o no tomarse, como ocurriría con las referencias inabarcables de un hipertexto que excediera no sólo el campo de conocimientos del operador sino también sus operatorias de aprendizaje.

Con esto no se quiere decir (ya fue señalado más arriba) que la nueva diversidad derive en una uniformidad de otro signo. Según se dijo ya también, elegir un canal, un lenguaje, un estilo en lugar de otro –elegirlo o encontrarlo por casualidad–, nunca será lo mismo que oscilar, como en el pasado, entre dos o tres opciones de estilo o de género; el mundo de los medios se muestra ahora como menos previsible, y también, aunque esto a menudo no se advierta debido a la aparente sencillez de muchas realizaciones de género, con nuevas dificultades de lectura y nuevas exigencias en términos de los saberes o destrezas convocados por la instancia del procesamiento. Ahora es más visible que en otro tiempo el hecho de que el problema del poder de los medios debe ser planteado en paralelo con el de una especial posibilidad de **desposesión**: una desposesión que puede no ser económica ya que, disponiendo de todo el equipamiento electrónico del momento, se puede no poder procesar sus posibilidades virtuales ni, fundamentalmente, construir el propio texto. A los objetivos de la democratización mediática debería agregarse entonces el de una información para la producción y la crítica, que ya no pueden ser las de antes; no se trata de volver a confiar, ya, en una transmisión unificada de recursos comunicativos permanentes; ahora, para comunicarse, se debe partir de una información cambiante –y no sólo técnica–, en crecimiento constante; si no se reconoce su complejidad y no se la sabe procesar, es difícil verla u oírla. La censura del futuro, el modo de impedir a un individuo o a un grupo el acceso a la información, no consistirá probablemente en la supresión de imágenes o sonidos en la pantalla sino en la reserva de códigos instrumentales y en la privación del entrenamiento para la prác-

tica de una operatoria; ese entrenamiento sin el cual no se entenderán las alusiones ni los ejercicios paródicos de cada contemporaneidad, dentro o fuera de la pantalla, en el escenario o en la conversación cotidiana.

Por largos años anhelamos que llegara un tiempo en el que en la pantalla, la página impresa o el escenario pudiera **ponerse todo**. Ese tiempo no ha llegado del todo - sigue faltando, y quién sabe por cuánto tiempo, la posibilidad de una generalización de la posibilidad de emitir - pero, comparativamente, en cuanto a las diferencias con el pasado en el acceso a una diversidad de palabras e imágenes, vivimos ahora en libertad. Lo que no está universalizado es la posibilidad de reconocer los perfiles específicos de esa diversidad, para poder asumir sus posibilidades productivas; la censura, en el mundo contemporáneo, parece haberse instalado con naturalidad **dentro** del espectador, confundiendo con la exclusión de ejercitamientos en nuevas, cambiantes técnicas de búsqueda de datos, lectura y escritura, y con la falta del acceso a unas claves, las de los archivos del presente.



Algunas reflexiones sobre el arte de fin de siglo

Nelly Perazzo

Si analizamos la situación del arte en este momento debemos constatar que, a diferencia del siglo pasado donde se distinguían netamente dos líneas, una más positivista, analítica y científicista (no tanto por lo que fue en su momento como por los desarrollos que engendró), y otra relacionada con lo irreal, lo enigmático, lo inasible, en el fin de siglo actual el arte prolifera en una pluralidad de manifestaciones estéticas.

Cada manifestación artística parece aportar -dentro de la complejidad del mundo contemporáneo- una visión relativa, un fragmento, que sólo puede integrarse dentro de la multiplicidad.

Como dice el filósofo italiano Gianni Vattimo:

Vivimos la experiencia de lo estético como reconocimiento de modelos que hacen mundo y comunidad, sólo en momentos en que estos mundos y estas comunidades se dan explícitamente como múltiples.¹

No cabe duda de que asistimos a un fenómeno generalizado que no podemos dejar de llamar "Expansión del arte", entendiendo por tal una hibridación de los campos, una libertad total en el uso de los materiales y técnicas, y en las actividades en relación con el objeto artístico propiamente dicho.

Es evidente que algo explotó y los fragmentos están a nuestro alrededor sin orden ni concierto.

No existen puntos de referencia, ni tampoco parámetros.

¿Qué pasa? ¿Todo es arte? ¿Nada es arte? La polaridad moderno-posmoderno aparece repetidamente en nuestras argumentaciones. ¿Todo lo moderno es racionalista en exceso? ¿Todo lo posmoderno reniega de la racionalidad?

Si nos ponemos a reflexionar sobre "este concepto ampliado de arte" del cual hablaba el artista alemán Joseph Beuys, podemos desem-

¹ Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1989.

bocar en la constatación que, efectivamente, en el transcurso de este siglo han ido sucediendo en el campo del arte muchas cosas que han preparado este desenlace finisecular (o más bien este hito finisecular) y, por otra parte, cabe que nos preguntemos hacia dónde nos lleva esta expansión que en ciertos momentos ha parecido ilimitada.

Si miramos el arte del siglo observamos que la aparición del *collage* en la segunda década, en sus diferentes manifestaciones cubistas, futuristas y de las vanguardias rusas, asestó un golpe de particular violencia a la pintura tradicional, al ilusionismo académico, a la concepción romántica e ideal de la obra de arte. A partir de allí el ritmo de los cambios se aceleró a una velocidad inusitada.

Los *collages* dadaístas acentuaron el carácter experimental y multidimensional de este recurso con agresividad, ironía e inventivas extraordinarias.

Marcel Duchamp se convirtió en el gran protagonista de ese estallido del arte contemporáneo orientando su creatividad hacia los *ready made*, las investigaciones ópticas, la utilización del lenguaje, para culminar en obras por completo anticlásicas. Su obra póstuma es una instalación que, una vez más, es el ejemplo de una praxis artística que cuestiona todos los modelos tradicionales.

Los artistas como Picabia y Fernand Léger sintieron la necesidad de utilizar el cine al cual aportaron su óptica innovadora. Schlemmer - en la Bauhaus - con su Ballet Triádico buscó también una ampliación de su creatividad, como lo hicieron Moholy Nagy abriendo las puertas al cinetismo y Albers al *op art* y a toda clase de ambigüedades espaciales.

Los surrealistas con sus *collages*, sus objetos, sus cajas-objeto, sus *objets-trouvés*, fueron minando la relación con el arte llamado tradicional como lo hicieron Tàpies y Dubuffet con sus insólitas texturas, o Burri y Millares con sus plásticos quemados y sus arpilleras.

¿No hemos ido pasando de asombro en asombro ante las fantásticas salidas de los artistas Pop de diferentes nacionalidades, o de los Nuevos Realistas franceses, o los *Combine-paintings* de Rauchenberg, o las envolturas de edificios, montañas y puentes de Christo, o los agujeros y tajos de Fontana conectando el espacio del cuadro con el espacio real?

La variedad de propuestas del Cinetismo dieron una respuesta a la fascinación de la renovación tecnológica.

Las Ambientaciones invitaron al espectador a recorrer sus espacios cualificados por colores, sonidos, luces y movimientos.

El *Happening* marcó también otro hito a la posible participación del espectador con su desarrollo de acciones complejas.

En la década del 70 se difunden las instalaciones desde el alemán Joseph Beuys al belga Marcel Broodthaers. Entre nosotros han hecho interesantes instalaciones Eduardo Médici, Zulema Maza, Claudia Aranovich, Fernando Fazzolari, Silvia Rivas.

También hemos visto obras de arte conceptual -Kosuth, Víctor Grippo- donde se encara la obra de arte como el lugar de un proceso de pensamiento.

En el *Body Art* el artista ha utilizado el cuerpo como medio, en el *Land Art* su acción se dirige al paisaje natural.

Mencionemos la importancia del *Video Art*, de la fotografía y de las tecnologías comunicacionales, en las manifestaciones artísticas.

Volvemos a Beuys para comentar que «efectivamente el arte se ha vuelto un modo de acciones o transformaciones objetivas de la realidad».

Rafael Argullol ha reflexionado sobre las características y problemas de lo que él llama "nuestro arte" y observa que el arte se colocó a sí mismo en el filo de la navaja, planteándose junto a su razón de existir su posibilidad de extinguirse.

También nos habla de la impronta utópico-apocalíptica que el arte moderno, en su despliegue de lo nuevo, acarreó. Como una tensión voluntariamente asumida entre un polo de autoafirmación y un polo de auto-negación de lo cual se deducen su poder y sus límites. Por eso explicita que:

El arte germinado en el humus de la vanguardia -el arte moderno- será reconocido por su poderosa fecundidad, por un balance que ofrecen pocos períodos históricos aún cuando llevara en sí mismo el estigma de su propia destrucción (por agotamiento, por la fuga sin fin de la respuesta formal y autocuestionamiento, cuando se disuelve la carga redentora de la búsqueda de lo nuevo).²

Hemos llegado así a un arte de fin de siglo refractario a toda clasificación o definición estricta. Cada modelo teórico se vuelve inactual al poco tiempo.

² Argullol, Rafael. "Cuando nuestro siglo sea ya el siglo pasado". *La Nación*. 6 de agosto, 1995.

Como dice el intelectual italiano Mario Perniola, «*El arte emerge como particularmente elusivo, susceptible de cambios continuos*».

El artista es libre hoy de utilizar todos los modelos y estilos para expresar su idea. No es más un escultor, un pintor, un videasta o un fotógrafo, es él mismo.

Si acotamos nuestro enfoque a lo que ha sucedido y sucede en nuestro país en estas dos últimas décadas, podemos observar grandes diferencias entre la llamada generación del 80 y la generación de los 90.

Al hacer este corte -desde el punto de vista metodológico- estamos dejando de lado los diferentes grupos de coetáneos de presencia simultánea en cada recorte temporal, para concentrar nuestra atención en aquellas figuras que adquieren valor emblemático al diseñar diferentes aspectos del perfil emergente de su generación.

Los artistas de la generación del 80 han manifestado tener conciencia de un mundo o una cultura que parece, que manejan elementos de un lenguaje gastado, deteriorado. Se ubican en un lugar por completo opuesto al de las vanguardias modernistas y su utopía de renovación.

Son concientes de todos los planteos del posmodernismo, de la desaparición de fundamentos y una finalidad intrínseca absoluta; de la situación actual trágica en el sentido del reconocimiento del carácter insuperable de las contradicciones de base; de la coexistencia de múltiples perspectivas diversas; del desencanto y escepticismo que ha provocado la caída de los "grandes relatos" según Lyotard. Son artistas que escriben muy bien; cultos e informados, que necesitan de la palabra, esté o no incluida explícitamente en sus obras.

Son artistas vitales, si incursionan por la historia no lo hacen jamás en el sentido de la nostalgia, o del *pastiche* historicista, sino como una necesidad de realimentación energética.

Son artistas que profundizan su experiencia vital y debatiéndose entre la precariedad y la superficialidad, instauran poéticas que les permiten huir de búsquedas "esencialistas", sin intentar escapar de su necesidad de dar una respuesta simbólica a una situación siempre abierta y sin terminar. Su pintura está atravesada por la subjetividad del artista.

Son artistas que trabajan fundamentalmente en la reflexión, incitan a reflexionar, establecen una relación desesperadamente necesitada o provocadora de la actividad del espectador, de su participación, quie-

ren activar una actitud cognoscitiva, no sugerir una lectura exclusivamente plástica.

Es evidente que ellos no están hermanados por una estética común - el eclecticismo es una de las características generales de la cultura posmoderna - sino que despliegan con libertad máxima la imagen provocada por su encuentro con el mundo, en una manifestación individualista que atiende sólo al goce de crear y un deseo de comunicación que convoca de continuo el cambio, la aventura y el riesgo.

Posiblemente sientan que ése es el lugar que puede ocupar la experiencia estética actual, como dice Vattimo desplegando la experiencia de comunicación y comunidad y no como apreciación de estructura. Actuar dentro de una redefinición de la esteticidad.

Veamos algunos ejemplos del arte argentino:

La obra de Eduardo Médici resulta sobrecogedora por la profundidad de los problemas que plantea. Eros y Tánatos se interrelacionan en su imagen, controvertida a nivel de escala, división compositiva y ámbitos espaciales a veces geometrizados, a veces inarticulados como fuertes pulsiones del inconsciente. Su preocupación humanística, su pictoricidad, la incorporación de la historia de la pintura, su utilización del lenguaje como metáfora de los deseos, su incorporación de la fotografía y las placas radiográficas, dan a su obra una enorme riqueza de sugerencias poéticas y el carácter emblemático del destino trágico del ser humano.

Juan Doffo, a través de una compenetración de las energías de la naturaleza, logra una síntesis monumental del espacio que, dada la amplitud del enfoque, es también una síntesis monumental del paisaje.

López Armentía trabaja temáticamente referencias a la vida cotidiana de los grandes espacios urbanos, en una visión fantasmal donde caben todos los cambios de escala, de ambigüedades, distorsiones y deformaciones y la fuerza sensorial y la inmediatez expresiva de una materia que se impone en una constante investigación de posibilidades.

Matilde Marín es una de las protagonistas de la renovación del grabado en la Argentina. Su exploración de los materiales y las técnicas, su ruptura de cualquier normatividad, la han hecho ir siempre más allá de los límites en un dinámico proceso de avance interior y profesional. Trabaja sobre la huella, sobre el tiempo de la memoria, que nos construye y nos desconstruye, para hacer presente y vivo ese frágil testimonio que nos llega desde el fondo de las edades.

También Nora Correas vuelve sus ojos al pasado para remontarse a través de sus formas tridimensionales, monumentales, a lo simbólico, en una firme exaltación de lo vital.

Héctor Mé dici trabaja para mostrar la complejidad de la relación del hombre actual con la naturaleza. Utiliza todos los recursos para mostrar la distancia entre la realidad y la representación, o sea haciendo un trabajo reflexivo de sentido metalingüístico y conceptual. Pasa luego a la investigación del mito y de ahí a una diversificación inagotable sobre hombre-héroe-naturaleza-ilusionismo pictórico-juegos de lenguaje.

Juan Lecuona trabaja grandes superficies donde un signo, en forma obsesiva, juega con la pictoricidad misma del cuadro que siente como esencial.

Kuitca, tras el lirismo aparente de su imagen, pone el inconsciente al desnudo. Sus espacios enormes y alucinantes se refieren a espacios interiores, de ahí la vivencia del miedo, del desamparo, la oscuridad de los deseos, el mundo no revelado del yo.

Marcia Schwarz hace trabajos de un realismo comprometido, a veces exasperante, donde expresa con singular fuerza un punto de vista femenino.

En la obra de Ana Eckell, los personajes, figuras emblemáticas del agitado y perturbador ritmo de la vida contemporánea, aluden a imágenes de la publicidad y la cultura popular.

Roberto Elía se apoya en la literatura (Oliverio Girondo, Macedonio Fernández, Cortázar, Beckett, Apollinaire) y también en lecturas esotéricas que parecen multiplicar su capacidad de relacionar y metaforizar. La palabra y la imagen visual se traban en él, a veces, de manera intrincada.

Las instalaciones se han presentado al final de este siglo como una nueva forma de arte que ocupa el espacio tridimensional y utiliza todos los recursos de las disciplinas tradicionales y otros nuevos, para proponer una reflexión conceptual o una narrativa visual que solicita la atención del espectador provocadoramente.

Entre nosotros, entre muchos "instaladores" destaquemos la labor de Fernando Fazzolari, quien utiliza la palabra, la luz, en obras de fuerte densidad emotiva, de clima siniestro y sin concesiones que nos perturban, nos descentran, nos desasosiegan.

Claudia Aranovich, escultora, trabaja en sus instalaciones sobre la huella, la historia del hombre y también sobre la memoria personal. Utiliza toda clase de materiales, madera, alfarería, objetos encontrados, resina poliéster, con el concepto del hombre como templo y la necesidad de rescatar restos-reliquias de nuestra humanidad.

Zulema Maza proviene del grabado y comenzó con instalaciones de carácter ecologista para profundizar su reflexión filosófica con gran sutileza acerca de los conceptos de destrucción-construcción, estabilidad-inestabilidad, lo ficcional, la convivencia de los opuestos, la ambigüedad, la inexorabilidad.

Adolfo Nigro, muy adherido a la memoria y al objeto autobiográfico, realiza una obra de gran potencia lírica, donde caben la gracia y la seducción poética y en muchos casos -vía su formación en el taller de Torres García- la relación con lo precolombino.

La relación con el arte precolombino encuentra adecuada profundización en los artistas Alejandro Puente y César Paternosto, quienes fueron guías conceptuales y operativos de artistas más jóvenes como Alejandro Corujeira, Elizabeth Aro, que se inclinaron a esa búsqueda.

Pájaro Gómez y Alberto Bastón Díaz son figuras de punta en la renovación de la escultura argentina, con esculturas metálicas de fuerza monumental y de alto grado de originalidad.

Frente a los artistas de la década del 80, con su conciencia del caos, su angustia del tiempo sombrío, el registro de la precariedad y de la muerte, su preocupación por el cuerpo, por la violencia, la incomunicación, los artistas de los 90 parecen moverse en un espacio diferente.

Por una parte, conservan algunas características del arte precedente -minimalismo, post-conceptualismo- y suelen apropiarse de lenguajes y estilos del pasado, usándolos desprejuiciadamente en forma simultánea en cualquier forma de mestizaje cultural. Utilizan elementos decorativos, descartables, del más banal consumismo.

Con una actitud menos apasionada que sus predecesores practican la ironía, la estrategia de la distancia.

Como ha escrito el crítico Jorge López Anaya, este arte *«que algunas veces ha sido denominado light, no genera ilusiones de elaborar una teoría dogmática, sólo revela su autonomía y su "disponibilidad" para una permanente operación de recepción poética»*.³

³ López Anaya, Jorge. *El arte en un tiempo sin dioses*. Buenos Aires, Almagesto, 1995.

La negatividad de las situaciones catastróficas de nuestro tiempo y de los daños que el progreso pudo haber implicado, los lleva a un espíritu de defensa, proyectándose del presente hacia el futuro, defendiendo el entorno natural, cultural y espiritual.⁴

Diego Gravinese realiza un proceso a la imagen por medio del lenguaje de la publicidad y la alusión a los esquemas de comportamiento del individuo en su vida cotidiana.

Harte hace un simulacro de lo pictórico utilizando pintura industrial con efecto *kitsch*.

Pablo Siquier juega con el rigor de una nueva geometría, equívoca y decorativa.

Pombo y Schiliro exaltan el decorativismo *kitsch* a veces con un exceso neobarroco.

También Gumer Meier trabaja sobre el mal gusto, el lujo del nuevo rico, mostrando desprejuiciadamente otra óptica del diseño.

Favio Kacero y Emiliano Miliyo se interesan por la relación del mundo de lo privado y del mundo que nos rodea, socialmente codificado para un uso completamente impersonal.

Son éstos sólo algunos ejemplos de la cantidad de artistas emergentes en la década del 90.

Es interesante, para hacer un análisis crítico del fin de siglo, detenerse en las reflexiones hechas por Maldonado en *Los paradigmas de la vanguardia*.⁵ Él nos habla de cómo, en el transcurso de este siglo, las vanguardias han propuesto una multiplicidad de modos distintos de concebir la realidad como obra de arte y que esa situación inédita de inesperado pluralismo en la producción contemporánea, ha desembocado en una neutralización recíproca.

Extrapolando el esquema conceptual de Kuhn en la ciencia, distingue en el arte tradicional la posibilidad de reconocer un arte normal que opera con paradigmas, configuraciones institucionalizadas, cánones, normas y reglas, y otro arte extraordinario que se subleva contra los paradigmas vigentes y propone nuevos modelos al proceso creativo.

Un examen histórico revela que en la formación de artistas, las Academias desde el Renacimiento hasta hoy y sobre todo desde el Neo-

⁴ Oliveras, Elena. "Fin de siglo". *Catálogo Fundación Banco Patricios*. Marzo-abril, 1995.

⁵ Maldonado, Tomás. *El futuro de la modernidad*. Madrid, Júcar, 1990.

clasicismo y el siglo XVIII, han funcionado como laboratorios de arte normal. O sea, las Academias proponían un aprendizaje de un sistema de códigos, de un cuerpo articulado de instrucciones para el uso del producto y el receptor de la obra de arte.

¿Qué pasa actualmente con la dialéctica arte normal-arte extraordinario, transgresor, el que hace las revoluciones artísticas?

Siempre siguiendo a Maldonado, vemos que las Academias no son ya el punto de alcance del proceso constituyente del arte normal, por el motivo que las múltiples manifestaciones de las vanguardias han sacado de quicio, hecho pedazos el cuerpo de paradigmas del arte normal y han impedido la recomposición de cualquier sistema de paradigmas alternativo.

El resultado de esta desestructuración sin recomposición es un sistema artístico inestable pero que, paradójicamente, en la proliferación explosiva e incontrolada de los subsistemas que la componen, se transforma en estabilidad.

Otro aspecto importante que se da en este fin de siglo, es que este tipo de planteos (como el del arte normal-arte extraordinario) se producen sólo en un ámbito cultural restringido, que es el que permanece fuera del vasto universo de la cultura de masas. La cultura de masas dispone en este momento de medios potentes y penetrantes en cantidad y sofisticación. Por esta razón nos encontramos frente a este esquema: por un lado las vanguardias que se anulan recíprocamente en la proliferación de sus propuestas, que cuentan con un área de influencia reducida, cumpliendo una obra de fragmentación que explica en gran parte su ineficiencia; por otro lado, la cultura de masas que tiende a una homogeneización a escala planetaria y que desarrolla por lo compacto de sus medios y de sus fines, un papel de integración de la vida cultural, imponiendo por todas partes los mismos valores y promoviendo los mismos comportamientos preferentes.

O sea que la pluridimensionalidad de la cultura de vanguardia que afirma el papel creativo del individuo, sería un bien sin consecuencias, mientras que la unidimensionalidad de la cultura de masas que hace pasivo al individuo, un mal con influencia inmensa.

Pero Maldonado nunca aceptaría una bipolarización tan simplista, por empezar porque no es adecuado ver esos polos como compartimentos estancos. Caben, al contrario, los intercambios recíprocos y el reconocimiento de creatividad en ambos campos.

El tema de la cultura de masas es de enorme complejidad y la crítica parecería carecer de los instrumentos apropiados frente a una realidad tan evasiva y cambiante.

Hay una pregunta que representa el punto de llegada de toda esta interesante argumentación de Maldonado y que es uno de los desafíos básicos de este fin de siglo:

¿Puede creerse en términos aceptables, en la posibilidad de reducir en los *Mass Media*, los componentes manipuladores (llamémosle propagandísticos) en beneficio de los elementos experimentales y emancipadores?

Además de la problemática del arte en relación con el poder de los medios de masa, a la que hemos hecho sucinta alusión, el actual fin de siglo tiene otra problemática que no se puede dejar de señalar, que es la del mercado. Esta problemática debe ser analizada respecto al relativismo actual de los valores, de las posibilidades de legitimación, de la competencia por el poder y la fuerza de las determinaciones económicas.

El debate estético en la actualidad ha perdido sus fundamentos. Esa ficción sobre la posibilidad de discusión de los valores, como si esa discusión de valores fuese posible, ha sido -según señala Beatriz Sarlo- el impulso de la productividad occidental.⁶

En la actualidad el pluralismo ejerce una igualación (el todo vale del posmodernismo), posición que quita los medios para una discusión seria sobre los valores estéticos.

El mercado, experto en equivalentes abstractos, recibe este pluralismo estético como la ideología más afín a sus necesidades...

La sociología del arte ha desnudado la antigua imagen de desinterés total del mundo artístico, mostrando los secretos combates por la legitimación, el éxito, la competencia, el poder.

A la excluyente vocación universalista del modernismo, la actualidad opone el relativismo valorativo y la conciencia de que es imposible legislar sobre el arte y sus límites. Dentro de ese contexto el mercado aparecería como un campo de libertades múltiples. También se filtra dentro de esa posibilidad de igualitarismo, un antielitismo, un nivelamiento anti-jerárquico que acompaña un crecimiento natural del público.

Pero hay que tener en cuenta que la ley de hierro del mercado es el lucro. Si bien es cierto que los artistas no son espíritus liberados de toda pulsión que no sea el arte, eso no justifica encerrar el optimismo del mercado en su celebración del reemplazo de una autoridad estética por un conjunto atomizado de consumidores.

Eso quiere decir que el mercado basado en su poder económico crea un nuevo tipo de desigualdad que determina desterrados, protegidos,

⁶ Sarlo, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires, Ariel. 1994.

preferidos, marginados, situación que no condice con la libertad y el igualitarismo que en principio creaba el relativismo estético.

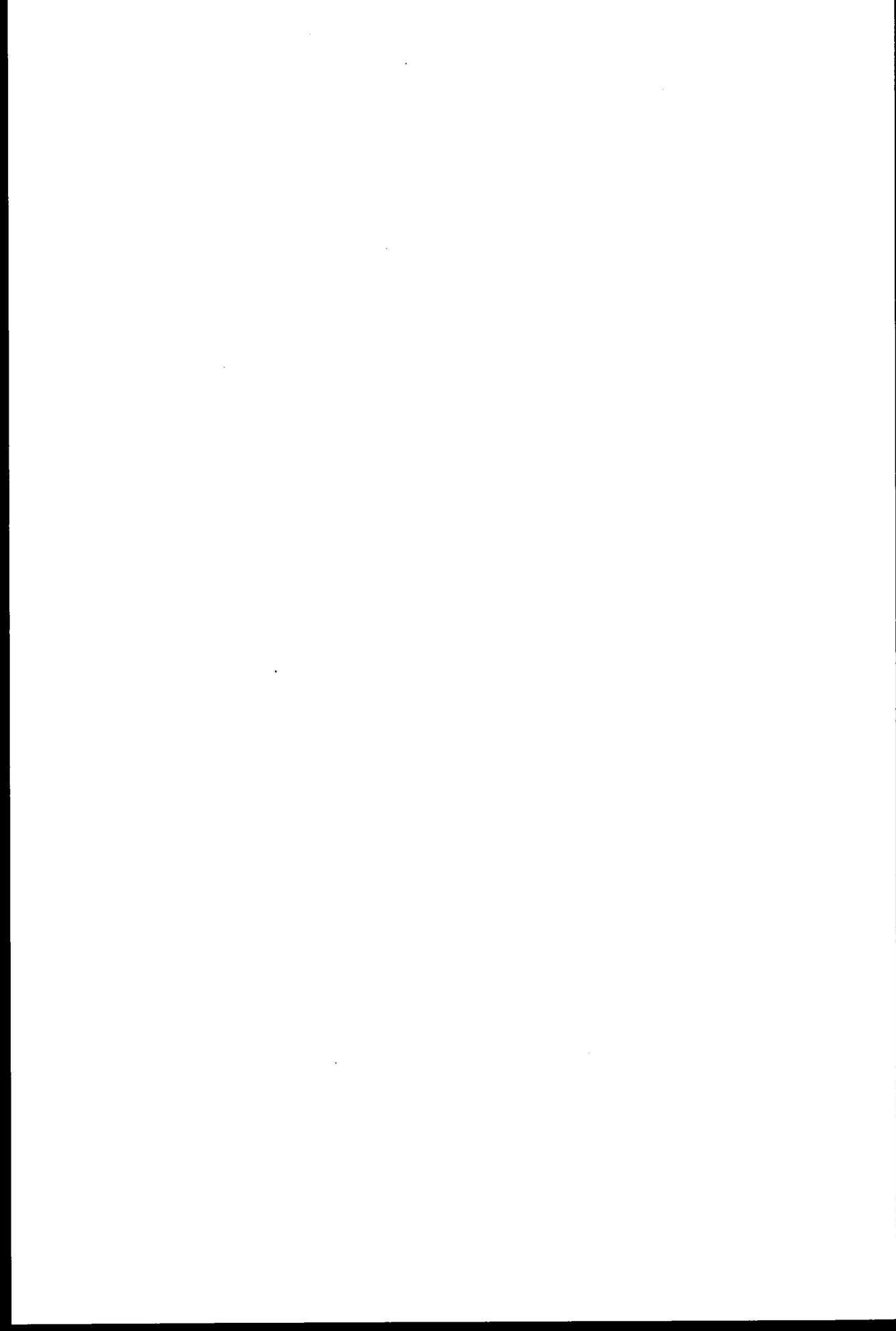
En este fin de siglo, el problema creado por un mercado de valores simbólicos, que reemplaza la autoridad de la fundamentación estética tradicional por un autoritarismo para nada neutral como es el mercantil, presiona a artistas y público de una manera por cierto alejada de la tolerancia y el pluralismo contemporáneo. Éste es un tema finisecular que amerita seria reflexión.

No cabe duda de que estamos viviendo un cambio histórico descomunal. Estamos saliendo de un mundo, de un orden, y penetrando en otro nuevo.

Volviendo a Argullo registramos:

Podemos discutir cómo se perfila este mundo, cuáles son las ilusiones o catástrofes que se dibujan en el horizonte, cuáles son las aspiraciones del hombre si las hay. Pero no podemos seguir legislando sobre el arte ni pidiéndole retornos conservadores ni exigiéndole renovados saltos al vacío. Ya no hay tabúes formales. Pero tampoco hay ya posibilidad de teorías fetichistas para el "arte de nuestro tiempo". Que cada artista trate de captar libremente la sensibilidad que lo rodea y en consecuencia exprese su verdad.

Tal vez es un buen momento para que los artistas hagan escuchar su palabra, enriqueciendo un presente rehabilitado y aceptando la realidad como algo abierto, múltiple, incompleto, problemático, contradictorio.



Notas sobre literatura y cultura popular en el "fin de siglo"

Jorge B. Rivera

Las postrimerías del siglo XIX rioplatense fueron singularmente ricas en conexiones entre la literatura y los universos de la naciente cultura popular urbana. Las novelas folletinescas de Eduardo Gutiérrez y sus epígonos, los repertorios del contrapunto payadoresco actualizado por Gabino Ezeiza y Pablo J. Vázquez, la línea del teatro saineteril cultivado por Ezequiel Soria, las viñetas costumbristas de Fray Mocho, las letrillas acompañadas de los tangos primitivos, las formas incipientes del periodismo popular, la creación lingüística del lunfardo y los típicos esquemas del "circo criollo" diseñado por los Podestá, entre otros fenómenos culturales característicos del pasado "fin de siglo" y de sus secuelas, son expresiones paradigmáticas de una productividad que interactuaba creativamente con los dispositivos genéricos y procesales de la literatura.

En términos estrictamente histórico-culturales, esta caudalosa y multiforme creatividad urbana, que dejará marcas tendenciales y estilísticas muy profundas hasta más allá de la mitad del siglo XX, es el fruto de por lo menos cuatro factores estructurales confluyentes: 1) en primer término, el proceso de **inmigración masiva**, desatado a partir de la década de 1870, con sus fenómenos conexos de sincretismo, conflicto e integración cultural, resueltos en última instancia por la emergencia de una población "neocriolla" que amalgamaba -con formatos indicativos de una identidad alternativa- los viejos patrimonios culturales criollos con los nuevos aportes inmigratorios; 2) en segundo lugar, el proceso de **alfabetización** iniciado durante la presidencia Avellaneda y consolidado por la ley 1420, con su dinámica capacidad para generar una capa de neolectores disponibles para las ofertas de los nuevos productos editoriales y periodísticos, en una gama de opciones que abarcaba desde la producción folletinesca o el nativismo payadoresco, hasta la oferta de ediciones y traducciones de la gran literatura nacional y europea del siglo XIX; 3) en tercer término, el propio proceso de **crecimiento de las infraestructuras ciudadanas**, que contribuyó de manera directa al desarrollo de una cultura popular de perfiles definitivamente urbanos, en tanto asimilaba y procesaba modos de apropiación, pertenencia y consumo característicos de esa clase de ámbitos, y 4) en último pero no menos significativo lugar, el proceso de **modernización global** de las sociedades rioplatenses con sus secuelas tecnológicas propias, entre las que podemos citar la expansión de la re-

producción fotográfica, la incorporación del linotipo, la temprana presencia del cinematógrafo (cuyas primeras funciones en Buenos Aires y Montevideo datan de mediados de 1896), la llegada del fonógrafo y de la grabación acústica, los *magazines* ilustrados, etcétera.

2 Una primera mirada comparativa parecería indicar que el presente "fin de siglo" no ofrece, en líneas generales, un panorama que conecte los polos literatura y cultura popular con la riqueza y diversidad que proponía el anterior, como expresión de procesos de interacción político-cultural decisivos para la configuración de la Argentina moderna, por lo que convendría realizar un cotejo por lo menos provisional entre ambos marcos referenciales.

Si aceptamos como válida la caracterización de las apoyaturas estructurales sobre las que se asentó la creatividad cultural del período 1880-1910 (expandiendo la idea de "fin de siglo" hasta el límite celebratorio marcado por los festejos del centenario de la Revolución de Mayo), podríamos afirmar que en el presente "fin de siglo" no se verifica, como en el otro, el fenómeno decisivo y transculturador de la **inmigración masiva** de origen europeo o medio-oriental, suplantado en las últimas décadas por un proceso equivalente, pero de menor relevancia cuantitativa, relacionado con flujos inmigratorios de países limítrofes y del Este asiático, junto con sostenidos flujos migratorios internos que confluyen sobre los grandes conglomerados urbanos del litoral y especialmente sobre Buenos Aires y Rosario. El **redimensionamiento urbano** de los años 1880-1910 se vuelve a verificar en este nuevo contexto de los 90, pero ahora, siguiendo una tendencia de acentuado predominio en América Latina y en los países con menor desarrollo comparativo, en términos de franco crecimiento megapólico, con fenómenos y secuelas adicionales, también observados en otros ámbitos con análoga dinámica, de marginalidad, ocupación salvaje, anomia, violencia, polución, deterioro ambiental y urbano, etcétera.

A diferencia de lo que ocurría en los años de la vieja "república conservadora", el proceso de **alfabetización** se encuentra hoy en crisis, y en muchos casos en situación de franco retroceso, en parte por acción de agentes económico-sociales vinculados con la desatención de las políticas de bienestar y promoción educativa, y en parte - aunque el punto es materia opinable - por el desplazamiento de los ejes clásicos de la cultura "tipográfica" hacia otros más característicos de la nueva cultura "audiovisual".

En sus grandes líneas, a su vez, el proceso de **modernización global** reitera pautas conceptuales del anterior contexto, aunque en este caso con un nivel de aceleración y planetarización tecnológica mucho más intenso y fragmentador que su precedente. Los términos de comparación, en síntesis, son complejamente simétricos y diferentes.

3 El anterior "fin de siglo" sentó las bases temáticas y estilísticas de una literatura con alto reconocimiento popular, producida por mediadores que pertenecían a esos estratos o que poseían un agudo registro perceptivo de las demandas y gustos de los mismos. En íntima asociación con el universo de la cultura popular urbana (o definiéndola de modo liso y llano) se ubican por entonces, como señalamos, las producciones de sesgo nativista, gauchesco o payadoril (celebratorias de una definida pertenencia nacional) de cultores como Gabino Ezeiza, Pablo Vázquez, Juan de Nava, José María Silva y otros, y al mismo circuito, o a sus derivaciones ciudadanas y barriales, pertenecen los antecedentes de la prosa y la poesía "lunfardescas" de Juan A. Piaggio, Florencio Iriarte, Nemesio Trejo, Agustín Fontanella, Santiago Dallegri, etc., así como las adaptaciones "en verso" de los folletines de Gutiérrez y sus transposiciones para el "circo criollo de segunda parte".

De modo directo e indirecto, estos materiales finiseculares o desarrollados en el primer tramo de este siglo, son portadores de valores, sentimientos e identidades claramente enraizados en el mundo popular criollo y neocriollo, hasta el punto de configurar lo que podríamos identificar sin dudas como los típicos patrimonios de la cultura popular urbana rioplatense, tanto en sus núcleos más conservadores como en aquéllos que se proponen como más definidamente contestatarios, al calor del reivindicacionismo libertario en auge por aquellos años.

En el pasado "fin de siglo" el universo de la cultura popular se presenta todavía al análisis como un campo homogéneo, fuertemente genérico y claramente multigeneracional. En el nuevo escenario de época, en cambio, esa percepción de uniformidad extensa y sin fisuras, aparece en cambio fragmentada y en cierta forma insularizada por otras evidencias y componentes de época. En primer término, por la gran divisoria de aguas generacionales que impone, de modo irreversible, el bloque juvenil, segmentado a su vez en *ghettos*, "tribus", franjas etarias y escalones socio-económicos particulares e irreconciliables entre sí (como lo prueban, por ejemplo, los choques, a veces sangrientos, entre grupos *punk* o *heavy* y grupos *skinhead*). Buena parte de la cultura consumista postindustrial es, ante todo, cultura de los sectores juveniles **contestatarios** o **integrados**, y podría decirse inclusive que muchos de los temas, contenidos y valores de la vieja cultura reaparecen mezclados, en estos sectores, con creaciones o comportamientos culturales propios, además de cargar con marcas y estilos estéticos que hubiesen resultado impensables en el antiguo marco.

4 Frente a los nuevos horizontes culturales de un "fin de siglo" cruzado por la aceleración del cambio tecnológico y por la desactivación de ciertos dispositivos políticos, ideológicos y estéticos, quizá resulte necesario descartar la idea secular (y teóricamente cómoda) de una cul-

tura popular homogénea e incontaminada, a pesar de las mordeduras de la modernidad y la posmodernidad. Una cultura, en suma, capaz de expresar ciertas misteriosas cualidades **resistentes** y de atravesar, sin mengua, los emplazamientos más diametralmente opuestos o incongruentes con sus reivindicaciones profundas y casi ancestrales.

En rigor, antropológicamente considerada, ninguna construcción cultural posee una capacidad de inmanencia e impermeabilidad tan profundamente insensible al cambio y a las interactuaciones con el contexto histórico en que se engarza. A su manera, y con sus propios metabolismos, los productos y fenómenos de la cultura popular han recibido y procesado los impactos del cambio y de los juegos de influencias, por lo menos desde que el doble proceso de urbanización e innovación tecnológica comenzó a erosionar los que parecían bastiones intangibles y transhistóricos, destinados a perpetuarse como portadores de un modo supuestamente inmanente de realizar la cultura y de estar en la historia. Nada induce a pensar, en estas nuevas circunstancias finiseculares, en una irreal o fantasmática perpetuación de lo que ya se modificó en otras instancias por acción de agentes de cambio análogos, demostrando en forma simultánea una gran pertinacia reproductiva y una no menos notable plasticidad metamórfica. Conviene explorar con cierta cautela, en consecuencia, qué materiales, convencionalmente "populares" o sensibles a los contenidos y formas de la cultura popular, poseen equivalencias entre uno y otro contexto, y cuáles realizan reprocesamientos o son genuinas e inescindibles expresiones de una época determinada.

5 Un buen andarivel de cotejo es el tratamiento de la captación de las imágenes, las atmósferas y las tipologías de la ciudad, como espacio por excelencia de la llamada "cultura popular" (que en cierto sentido, en el contexto específico de la "modernidad", es casi siempre pura "cultura urbana"), aunque admitamos, como lo hacía sagazmente Italo Calvino, que las ciudades nunca deben ser confundidas **"con el discurso que las describe"**.

En el pasado "fin de siglo" comienza, por ejemplo, una larga tradición viñetística que percibe (o procesa literariamente) los cambios urbanos y la eclosión de tipos, valores, masas de sentimientos y modos de comportamiento de los sectores populares que protagonizaron activamente ese proceso de transformación histórica. Una línea que se proyecta desde Eugenio Cambaceres hasta José S. Álvarez, para llegar a las "aguafuertes" de Arlt y los esquicios costumbristas de Bavio Esquiú o Rodolfo M. Taboada, los letristas de tango, los cuentos porteños de Bernardo Kordon, la ensayística de Raúl Scalabrini Ortiz y Ezequiel Martínez Estrada o los apuntes humorísticos de Calé y Medrano. Se trata, como sabemos, de una tradición de tiempo bastante largo (unos setenta años, entre los 1880 y los 1950), que trabaja fundamentalmente sobre las líneas del realismo, de lo

testimonial, de la anotación del proceso modernizador, del memorialismo evocativo, de la crítica exasperada y demonizadora o del tono celebratorio.

En este "fin de siglo" esa vieja tradición parece más bien materia muerta o ha dejado de ser cultivada, por lo menos con las connotaciones e implicancias ideológicas que solíamos atribuirle. La equivalencia pasa hoy por una suerte de zona entrópica en la que no parecen advertirse improntas significativas de la ciudad "replanteada" a partir de los años 1970 ó 1980, como sí ocurría en Fray Mocho o Roberto Arlt para sus respectivos contextos. Quizá una prefiguración de los nuevos modos de percepción y representación de lo urbano puedan ser rastreados, tentativamente, en algunos textos de Ricardo Piglia, César Aira, Sergio Chejfec, Marcelo Cohen, Jorge Asís, Luis Gusmán, Fogwill, Elvio Gandolfo y muy pocos más.

Si el viejo tratamiento literario del tema urbano era **lenguaje de la modernidad**, narración de **lo nuevo**, utopía de la ciudad progresiva en pleno ascenso, o sublimación metafórica, frente a una urbe que poseía todavía un horizonte proyectivo disponible, el que caracteriza a este "fin de siglo" es más bien un memorial del desencanto y la incertidumbre, en el que se advierten los signos de la crisis de la "modernidad" y los ramalazos de un debate con ecos de Bermann, Lyotard, Huysens, Bürger, Habermas, etc., mucho más conflictivo que la melancólica confrontación entre el Leviatán urbano y las idílicas venturas del campo perdido.

En los años 1880-1910 la idea de la ciudad dinámica y concentradora de poder político-cultural, junto con la del estado-nación posible, eran construcciones proyectivas fuertes, pensables como una tarea a emprender por el conjunto de la sociedad y de las instituciones democráticas de la república. En el nuevo contexto, en cambio, la propia idea de la nación está en retroceso, y los impulsos disgregadores son variados y se basan en marginamientos reales o en sentimientos de insatisfacción profunda por el secular incumplimiento de los pactos políticos fundacionales y de la propia idea de justicia social.

6 ¿En qué términos generales se plantearía hoy la cuestión de las **relaciones** entre literatura y cultura popular?; o expuesto el problema de otro modo: ¿cuáles serían -en comparación con el otro "fin de siglo"- los conflictos que presiden hoy el establecimiento de tales **relaciones**, y cuáles son las modulaciones que se perciben de modo más destacado en el campo de la producción y la reflexión literarias?

Tres ejes, al menos, podrían ser sometidos a examen en este sentido: 1) los malestares y conflictos centrales de este "fin de siglo"; 2) la presencia fragmentadora de los productos de la cultura juvenil, como zona

de fractura y hegemonía; 3) las cuestiones teóricas y procesales específicas que se advierten en los nuevos discursos literarios.

Como cierre de siglo los años 1990 tienen un repertorio catastrófico propio, que le corresponde como peculiar sello de época, y a la vez otro repertorio compartido con el anterior período finisecular, aunque múltiples circunstancias señalen diferencias y especificidades entre uno y otro momento. SIDA y drogas son dos recortes temáticos propios de los 90, con una tipicidad temporal y una gravedad intrínseca que no se pueden confundir con la dupla de calamidades sanitarias de época que conformaban, hacia fines del siglo pasado y comienzos del presente, las enfermedades venéreas y el alcoholismo, dos fantasmas que luego de una sostenida onda de retroceso hoy parecen recuperar peligrosas posiciones junto a los anteriormente citados.

En el contexto del otro "fin de siglo" los componentes del par citado -materia de mucha literatura popular o de intención divulgatoria en los medios populares- aparecían más fuertemente connotados por características circunstancias de pertenencia socio-económica, hasta el punto de ser calificados por los higienistas de sesgo positivista como auténticas "enfermedades sociales", y de generar, como dijimos, un registro literario que tendía a remarcarlos como estigmas de clase y no como resultados de la incuria, las desigualdades, la falta de políticas sanitarias, etc. Las plagas del SIDA y la droga, en cambio, tienen un carácter más espectral y catastrófico porque poseen una difusión generacional y un mapeo social mucho más extenso que los otros, y no pueden ser reducidos, aunque se lo intente en muchos casos, a la condición de marcas de los consabidos bolsones de marginalidad, la compulsión "viciosa", la pobreza, la educación deficitaria, etc. Algo que hacían, sumando el factor de la "fatalidad hereditaria", las novelas "naturalistas" de Cambaceres, Podestá y Sicardi, las transposiciones "cocolichescas" de Agustín Fontanella o Ramón Romero (cfr. las respectivas versiones de *Los amores de Giacumina*, entre 1903 y 1909), o las doctas peroraciones sanitaristas y médico-legales de grandes positivos como Ramos Mejía, Ingenieros y Francisco de Veyga.

Tampoco se puede encontrar una correlación estricta, planteando las cosas en términos de catástrofes sociales cotejables, entre formas de violencia urbana contemporáneas y pretéritas, por lo menos en montos similares de calidad y extensión. La erupción cotidiana de brotes de violencia asociada con el consumo de drogas y alcohol, los festivales de *rock*, los espectáculos de fútbol, la liturgia de las "barras bravas" futboleras y los "cánticos de hinchada" (con sus conexiones redentoristas, sus componentes xenófobos y sus fobias contra lo "diferente"), no tienen equivalentes genealógicos en antiguas microexpresiones de violencia conectadas con la recreación, el tiempo libre o la práctica de deportes. Salvo que pensemos, sin establecer matizaciones muy profundas, en el antecedente vio-

lento de la "patota" o "indiada" en relación con el primitivo proceso de expansión del tango.

7 Gran parte de la insatisfacción existencial y social de los sectores juveniles parece haber encontrado vías de canalización para la denuncia, la manifestación de agresividad o la simple exteriorización simbólica, en formas musicales importadas como el *heavy metal* y otras similares en sus versiones locales. Rebasado el "inconformismo" epidérmico y para muchos banal y consolatorio de fenómenos como el Club del Clan, con el que irrumpe y se expande en el marco de los años 60 una tibia adaptación del *rock* norteamericano, se fue pasando gradualmente del lirismo *pop* y esteticista, a la actitud "pesada" de grupos que desde ámbitos *underground* marcaron en los 80 todo un estilo impugnatorio, con temas que aludían al tedio vital, la droga, el deseo simbólico o material de destruir al sistema, el clima de represión, etcétera.

En relación con esta atmósfera impugnatoria y de generalizado desencanto existencial, podría afirmarse que una marca crepuscular de estos tiempos es la emergencia y el protagonismo sostenido de figuras juveniles de factura "trágica", que alcanzaron o intentaron alcanzar notoriedad como "olímpicos" del mundo del consumo artístico, deportivo y espectacular, para sufrir luego una muerte prematura (generalmente asociada con el SIDA, las drogas, el alcohol o la marginalidad) o deslizarse hacia zonas de conflicto y caída, que los convirtieron en genuinos emblemas de la "inmolación" en el marco de una sociedad feroz y escasamente solidaria. Ejemplos de este protagonismo juvenil "trágico" e "inmolatorio", con las obvias diferencias interpersonales, podrían ser Juan Alberto Iglesias ("Tanguito") o Luca Prodan, entre otros.

La instauración neorromántica de la figura del genio precoz que muere prematura y trágicamente (como Thomas Chatterton, Keats o el joven Werther), obligaría a preguntarse sobre la existencia o inexistencia en nuestra sociedad de otro tipo de héroes o emblemas posibles (los eventuales de la guerrilla y de la guerra de Malvinas, en definitiva, también serían héroes "inmolados"), y sobre las circunstancias ideológicas, estéticas y axiológicas que explicarían la propia instauración de figuras heroicas o carismáticas en el imaginario juvenil de una época.

8 La creatividad lingüística popular que dio origen al **lunfardo** finisecular tiene su correlato en las nuevas hablas de los sectores juveniles, que evidencian una mayor potencia creativa que la observable a lo largo del siglo, durante cuyo transcurso predominaron o se mantuvieron con bastante homogeneidad los vocablos y giros idiomáticos acuñados en el otro "fin de siglo". Expresiones nuevas o con sentidos reformulados, como **transar**, **copado**, **cheto**, **caquero**, **facha**, **pardo**, **onda**,

legal, cortar, etc., debieron ser aprendidas por hablantes adultos que se manejaban sin dificultades con un *stock* jergal utilizado (o conocido) por las dos generaciones que los precedieron.

Es evidente que la riqueza y el colorido expresivo del viejo **lunfardo** operaron en su momento como factores de estimulación de toda una literatura, que incorporó fluidamente sus recursos hasta imponerse un cierto grado de especialización lingüística y genérica, como lo demuestran los artículos y viñetas costumbristas de Fray Mocho, Piaggio, Villoldo, etc., más las primitivas letrillas de tango, la poesía **lunfardesca** y las letras escritas por Pascual Contursi y Celedonio Esteban Flores en la década de 1920.

Los temas del **voseo** y de la asunción plena de un nivel jergal popular, o su cautelosa apropiación mediante el empleo de comillas (esto es: el tema central de la peculiaridad lingüística rioplatense), poseen una larga tradición en la historia de los debates sobre la autonomía cultural de nuestra sociedad, alentados en su momento por la Generación del 37 y por la cuestión específica de la lengua "gauchesca".

Quizá el terror estético y teórico que experimentan en la actualidad los escritores frente al "coloquialismo" y la transcripción colorística de las "hablas", opere como un elemento disuasorio para el registro o la elaboración literaria de un insumo tan capital como el lenguaje, algo que los viejos autores consideraban indispensable para transmitir una ambientación popular verosímil, y para asumir o impugnar, de paso, una cierta identidad lingüística distintiva.

9 En líneas generales se tiende a afirmar (y muchas veces inclusive a comprobar) que las nuevas tecnologías audiovisuales e interactivas **homogeneizan** sus formatos procesales y genéricos, descartando de sus repertorios a todos aquellos materiales que reivindiquen o siquiera evoken una vinculación fuerte con los campos de la añeja cultura popular, tal como eran recortados y tematizados hasta hace unas pocas décadas. Sometidos a esa purga ideológica, tecnológica y estética, tales materiales quedan reducidos por esta operación excluyente a la mera condición de piezas meramente genealógicas, que sólo pueden servir a los fines de la erudición histórico-cultural o de la manipulación paródica.

No se trata, obviamente, de una evaluación que pueda ser generalizada de manera ligera y abusiva por la crítica de la cultura, a la luz de otros comportamientos comprobables a lo largo de las series históricas de la innovación tecnológica, del nacimiento y desarrollo de los géneros y de la propia historia de la literatura y de la cultura popular. Desde la irrupción de la imprenta hasta los *videogames*, no han faltado ejemplos de acoplamientos productivos entre tecnología y patrimonios, tipologías,

géneros o fenómenos notoriamente asentados en los imaginarios de la cultura popular. El *corpus* que podemos poner a contribución para demostrarlo es extenso, complejo y heterogéneo, pero bastaría con memorar, entre otros casos posibles, la recalada del mito fáustico en los "libros populares" alemanes del siglo xvi, como piezas iniciales de un proyecto de extensión del mercado del libro impreso, o el encadenamiento del primitivo cinematógrafo de Georges Méliès con toda una tradición de teatro ilusionista popular y literatura juvenil de aventuras y anticipación.

Resulta evidente que en el "fin de siglo" pasado los patrimonios de la cultura popular exploraron y encontraron formas de acceso a la literatura, directas o mediatizadas, puras o contaminadas, fuertemente contestatarias y alternativistas o impregnadas de conciliatorio espíritu de extensión pedagógica y reformista.

Vistos en esa perspectiva temporal podría decirse que, cooptados por la industria cultural (y a veces banalizados por ella), o receptivos a las apelaciones adecuadoras y limadoras del proyecto pedagógico, en la mayoría de los casos sus núcleos básicos sobrevivieron como expresión de lo que Mijail Bajtin llamaba la comunión objetiva en la sensación «*de su eternidad colectiva, de su inmortalidad terrestre e histórica y de su renovación y crecimiento incesantes*».

Se podría decir, sin embargo, a riesgo de empañar la bella aspiración teórica de Bajtin, que la metabolización de la cultura popular por parte de la literatura (y siempre que hablamos de literatura nos estamos deslizando inevitablemente hacia el universo convencional de las **bellas letras** y los **letrados**), tiende a provocar en la primera una aceleración entrópica de las reivindicaciones y dispositivos que la caracterizan, gradualmente desplazados hacia el estadio de "lo más probable" y "lo no diferente".

10 Vistos desde esta perspectiva, los materiales acarreados hacia el bazar cultural posmoderno desde los campos de la cultura popular parecen despojados ahora (aunque esta impresión no sea siempre correcta), de sus funciones y sentidos primigenios, deshuesados y reducidos a una pulpa que ya no alimenta ningún tipo de identidad diferencial; sometidos, por esa operación de trasvasamiento, a la condición de desperdicios reciclados y reciclables, pero ya sin lugar definido en el plano simbólico y en el de las prácticas culturales concretas, si pensamos en el protagonismo que concluyó por asumir en la historia de la cultura argentina el bloque de la vieja cultura popular urbana.

Los géneros y fenómenos añejos, sin embargo, han estado llamativamente presentes, de modo explícito o en filigrana, en las construcciones de la literatura a partir de los años 1960, bajo la forma de transposición,

apropiación, interpretación, referencialidad, parodia, etc. Esta apelación, muchas veces sesgada, a las intermediaciones y a los abordajes laterales parece, en definitiva, la potenciación procesal de una tradición de mezcla profundamente enraizada en nuestra historia cultural, pero puesta en práctica ahora a partir de un dispositivo de estimulaciones que no hunde sus raíces, a la vieja usanza "gauchesca" y "nativista", en los sustratos de lo arcaico y "folklórico", sino en una cercanía tecnológica y mediática más palpable: la del folletín, el cine melodramático, la canción sentimental, la intriga policial, los radioteatros, la fotonovela, la novela rosa, la telenovela y todos los utilajes detonados por la industria cultural y el universo mediático a partir de fines del siglo pasado, recuperados en este tramo postrero del siglo xx como expresiones de una potabilidad experimental o de un disfrute estético menos asediado por la culpa cultural y el desdén elitista.

Bastaría con repasar la producción de escritores como Osvaldo Soriani (*Triste, solitario y final*), Julio Cortázar (*Fantomas contra los vampiros multinacionales*) o Manuel Puig (*La traición de Rita Hayworth*, entre otras novelas), para advertir la franca voluntad de integración de patrimonios y lenguajes del imaginario cultural popular anteriormente desdeñados o subestimados, algo que también se percibe en otros escritores latinoamericanos actuales como Enrique Lihn, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa, Cabrera Infante, Sergio Ramírez, Gustavo Sáinz, José Agustín, Isabel Allende, etcétera.

Se podría afirmar, en suma, que en los umbrales del "fin de siglo" (como en el caso anterior) se percibe un metabolismo capaz de convertir a los escritores en exploradores o mediadores más dúctiles y sensibles de ciertos patrimonios culturales con gran arraigo, y también - conviene advertirlo - en críticos apocalípticos e irreductibles de esos mismos patrimonios.

11 Establecidos estos nexos, que muestran la reivindicación operativa de todo un campo cultural, tal vez deba memorarse también que la última gran reformulación de la literatura latinoamericana (la que se conoció en el contexto de los años 60 y 70 como "nueva novela" o "literatura del boom"), se apoyaba todavía sobre un tablero de cuestiones y problemas no contaminados por la desmovilización ideológica y las incertidumbres del pensamiento posmoderno.

En figuras literarias como José María Arguedas, Juan Rulfo, Gabriel García Márquez o Augusto Roa Bastos, alientan aún las expectativas de un destino histórico posible para nuestra América, más allá de las dudas profundas e inclusive del duro pesimismo que albergan muchas de sus páginas. Las rupturas, desarticulaciones y re-estructuraciones temáticas y formales que proponían la "nueva novela" y sus precedentes inmediatos,

remitían todavía a problemáticas y reivindicaciones fuertes en relación con la identidad, la autonomía y la incorporación a la modernidad desde una perspectiva propia. Entre ellas, la reivindicación de un genuino protagonismo latinoamericano (Carpentier, Viñas, Fuentes), la exploración e integración de las presencias lingüísticas aborígenes (Arguedas, Roa Bastos), la reivindicación del sustrato cultural barroco (Sarduy, Lezama Lima, Carpentier), la utilización de otros modos de abordaje de lo real (García Márquez), la reformulación experimental (Cortázar), la integración de lo culturalmente marginado o periférico (Puig, Cabrera Infante), y por añadidura, la conexión global con los "grandes maestros" del horizonte inmediato anterior (las figuras, entre otras, de Borges, Arlt, Macedonio, Onetti, Octavio Paz, Felisberto Hernández, Marechal, etc.), junto con la percepción de éstos como partes de un continuo cultural que a su vez proyecta sus raíces hacia personalidades fundacionales como Andrés Bello, Sarmiento, Alberdi, Hernández, Martí, Machado de Asís, Azuela, Rodó, Darío, etcétera.

12 Cabría reflexionar, en el contexto de este "fin de siglo", sobre uno de los modos en que parece verificarse la transferencia de ciertos patrimonios de la cultura popular hacia el campo de la literatura. Múltiples indicios sugieren, por ejemplo, que el tipo de "lectura" o de peculiar metabolización de las discursividades mediáticas que realizaba un escritor como Manuel Puig en el contexto de los 60, se ha transformado, en muchos casos, en mera apropiación paródica (algo que Puig no hacía), o en reciclamiento literario de residuos de género (lo "criollo" en Aira, el "salgarismo" de *La perla del emperador* de Guebel, lo "policial" en *El coloquio* de Pauls, lo "tanguero" o "saineteril" en Copi, entre otros casos), recuperados más por su interés **camp**, discursivo o textual específico, que por otras improntas histórico-culturales que les otorgaban singularidad en anteriores contextos.

Como sucede en todo proceso de reciclamiento o parodia, ciertos componentes preexistentes (recortes temáticos, lenguajes, tipologías características, convenciones de género, valoraciones, etc.) se actualizan y refuncionalizan en consonancia con el nuevo contexto o con las nuevas condiciones de enunciación, produciendo en el lector o espectador otros efectos de reconocimiento o distanciamiento. Tal es lo que ocurre en la actualidad con no pocas visiones posmodernas y paraculturales de los universos del tango, la gauchesca y el sainete, propuestos en algunos casos como "homenajes" recuperadores y en otros como "desmitificaciones" exasperadas de arquetipismos o sobrevaloraciones de larga circulación cultural.

Por obvias razones generacionales, muchos de los consumidores de estos nuevos productos carecen de referencias concretas sobre los contextos y los propios materiales de origen, circunstancia que a veces produce una suerte de experiencia de consumo de grado cero, de muy com-

pleja evaluación. Lo que se consume, entonces, no es ya la **cita** paródica de un ante-texto previamente conocido, o un dispositivo de desnudamiento de lo automatizado y estandarizado en el viejo formato, sino una creación en sí misma autónoma y original, que funda su propio carácter mítico y en el mismo movimiento sus propios mecanismos de validación de los referentes (apenas sombras o evocaciones de un pasado remoto y borroso).

¿Qué notas pueden cargar, entonces, ese "Compadre", esa "Milon-guita" o ese "Gaucho", tan desgajados de las antiguas connotaciones fundacionales, y sólo revividos o recreados por una voluntad estética que **se coloca** simultáneamente en el eje de la tradición cultural y en el de la ruptura con lo antiguo "mecanizado", impregnando a sus criaturas -para provocar un efecto de dislocamiento de variada intencionalidad- de travestismo bisexual, motivaciones edípicas, machismo equívoco, erotismo infantil, neurosis y desmovilización posmoderna?

13 El mundo de los viejos arquetipos populares del otro "fin de siglo" no era por cierto confortable, y bastaría con pensar en el collar de desdichas de las que es expresión literaria el Moreira folletinesco de Gutiérrez o el circense de Pepe Podestá. El mundo actual parece todavía más pavoroso y catastrófico, con su batería de violencia, economía globalizada, terrorismo internacional, xenofobia, racismo, neofascismo, anomia, desempleo, capitalismo salvaje, fundamentalismos de diferente signo y eclipse de los lazos de solidaridad social. La megaspeculación electrónica global, el desborde de las grandes concentraciones urbanas y la debilidad creciente del sistema democrático son huesos indudablemente duros de roer.

La vieja coyuntura, de todas maneras, parece evidenciar comportamientos con mayor capacidad de mitopoyesis e introspección, como fluye de la rica gama de personajes, arquetipos y situaciones características que supo construir y registrar en la producción literaria y artística, denotando una aptitud analítica y proyectiva que no se advierte con tanta claridad en el actual contexto, aunque pueda decirse, de todos modos, que algunas parodias de la historia oficial, los discursos políticos, la cultura *pop*, la visión *light* del mundo, las clases hegemónicas y la propia literatura pueden ser uno de los posibles protocolos de la lectura de la época (y consecuentemente, los fundamentos de una nueva analítica e inclusive de una nueva perspectiva político-cultural).

Los grandes arquetipos de la añeja creatividad popular eran, ante todo, la proyección de desequilibrios y falencias de una sociedad esencialmente injusta pero todavía porosa y disponible para las operaciones correctoras. No en vano existían condiciones materiales para el crecimiento, además del proyecto de una fuerza política reparatoria, y una volun-

tad formal (aunque en definitiva incumplida) de replanteo de las tensiones sociales, como la encarnada a comienzos de siglo por el informe Bialek Massé y por el proyecto de Código del Trabajo de Joaquín V. González.

Inclusive en sus facetas menos favorables, estos perseguidos-perseguidores (los gauchos matreros emblemáticos en esta etapa por las figuras de Fierro y Moreira, por ejemplo), o estas víctimas-victimarios de la ciudad en proceso de modernización (la galería de muchachas engañadas, advenedizos, rufianes, desclasados y vividores de la novela y la viñeta costumbrista), expresan todavía algunos valores profundos de la condición humana y social, como el espíritu de rebeldía, el respeto a ciertas lealtades básicas o el común afincamiento en una sentimentalidad que fue confundida por muchos (y de manera especial por los neo-parodistas de este "fin de siglo") con puro melodramatismo estereotipado y lacrimoso, cuando en realidad expresaba, como actitud existencial, una profunda voluntad de sobreimponer a la desdicha individual y colectiva algún dispositivo compensatorio y a la vez superador.

Que en la construcción de estos héroes y antihéroes populares se haya tenido en cuenta un auténtico despliegue de cualidades, como el coraje, el estoicismo, la lealtad, el ingenio, el arrojo frente a la adversidad o el gesto solidario, no hace más que evidenciar la percepción, a veces difusa, de un rasgo típico de aquel contexto: si existe un espacio de cohesión, a partir de la exaltación de ciertos valores compartibles y realizables, es porque se intuye, al propio tiempo, un horizonte probable de movilidad y realización colectiva.

Hoy, en cambio, el uniforme horizonte de desregulación, ajuste, globalización y deterioro de las identidades y los pactos democráticos, deja en rezagada posición a millones de hombres, en una verdadera "caída libre" sin retorno posible y sin eventuales anclajes en la solidaridad política o comunitaria. Aquellas viejas metáforas fueron inventadas porque existían temas nuevos. Ahora vuelven a emerger en este "fin de siglo" nuevos repertorios temáticos, pero no se advierte todavía el flujo de metáforas realmente equivalentes, que posean la capacidad traslaticia y perceptiva que caracterizaba a aquéllas. Tal vez sea hora de preguntarse si esa dificultad aparente es el fruto de una aridez creativa circunstancial, o si responde, en definitiva, a otras causas político-culturales más profundas.

14 El horizonte inmediato, sin embargo, parece promisorio y ofrece interesantes perspectivas de debate y reformulación, más allá de ciertos pronósticos pesimistas e inclusive apocalípticos. Quizá sólo falte, en medio de las incertidumbres y perplejidades de este umbral de época, que los intelectuales examinen sus teorías y recetas desde las perspectivas de un nuevo humanismo solidario, más atento a la recuperación de

genuinas memorias culturales y a la construcción de identidades más estables y autónomas.

Los "olímpicos" de este meneado "fin de siglo", como Thatcher, Reagan, Bush, Chirac o Berlusconi (y prefiero no citar, por decoro corporativo, a sus mentores "ideológicos"), ya no gozan del supersticioso e indiscutido prestigio que poseían otrora, como ejecutores de lo "ineludible"; ni puede afirmarse que ese otro campo de lo "inevitable" que es la transformación tecnológica, sea percibido hoy como el campo de la pura homogeneidad tecnocrática. Tras los indeseables efectos desencadenados por herramientas matemáticas e informáticas como los "derivativos" del mercado financiero global, algunos críticos de la economía ya se atreven a examinarlos más cautelosamente que en los momentos de euforia financiera salvaje.

La irrupción de Internet, por su parte, ha creado una ostensible línea divisoria cuyos emergentes más notables son: Bill Gates, el creador de Microsoft, y Steve Jobs, el influyente *gurú* de la interconexión de redes y de los módulos de *software* conocidos con el nombre de "objetos". Frente al optimismo informático de Gates, un Jobs no menos "tecnocrático" (pero ya alternativista) acaba de admitir en un reportaje que *«la historia demuestra que podemos transformarnos en seres humanos sorprendentes sin necesidad alguna de tecnología»*, gran verdad avalada, entre otras, por la esplendorosa civilización de la antigua Grecia.

Cabe esperar, en suma, que este "fin de siglo" y sus proyecciones inmediatas deriven hacia una creatividad original y estimulante, no apoyada exclusivamente en parodias, reciclamientos de residuos o mera atonía entrópica. Todo un desafío.

Mujeres que matan*

Josefina Ludmer

Mi tema es "el delito". Pero no uso la palabra solamente en sentido jurídico sino entre comillas, en sentido metafórico y en todos los sentidos del término, porque mi campo es la ficción, "los cuentos de delitos": sexuales, sociales, nacionales, raciales, políticos, económicos, religiosos, de profesiones, oficios y estados. El delito en la ficción puede afectar al conjunto de diferencias porque en realidad funciona como un instrumento (teórico, si se quiere) que sirve para trazar límites, diferenciar y excluir: **una línea de demarcación que cambia el estatus simbólico de un objeto**, una posición o una figura. Si está de un lado del límite la figura puede ser sublime; si está del otro, cae y se degrada.

En el vasto mundo de los cuentos de delitos aparece un caso específico de relación entre violencia, muerte y género femenino en la literatura argentina, desde fin del siglo XIX hasta hoy.¹ Es el relato de las mujeres que matan hombres para ejercer una justicia que está por encima del estado, y que parece condensar todas las justicias, y me gustaría titularlo "Para una historia popular de algunas criminales latinoamericanas".

"Mujeres que matan": no sólo indica una acción femenina en delito, sino que es sobre todo una expresión que se refiere a un tipo de mujer que produce en los hombres una muerte figurada porque tiene algo, armas. La metáfora está inscrita en la lengua: una matahombres, una *killer woman*. Ciertas formaciones lingüísticas con marcas de delito constituyen relatos e historias, y también constituyen "la realidad" misma: el derecho, la medicina, la vida cotidiana, el erotismo. Un tipo de "delito" femenino inscripto en la lengua, puesto en relato, en cadena, y en una red de correlaciones: eso es lo que trataremos de examinar.

Las mujeres que matan hombres aparecen a fin de siglo XIX en la literatura argentina, junto con las prostitutas y las adúlteras.² Aparecen en el primer año de vida de *Caras y caretas* y en el tono festivo del Buenos Aires de entonces: en París y en un juez.

* Del libro *El cuerpo del delito*, en preparación.

Las mujeres que matan

*En París cierta joven a un juez
de un balazo dejóle muy mal;
y como esto pasó ya una vez,
de las armas de fuego al igual,
nos demuestra que existen ¡pardiez!
señoritas de fuego central.³*

Las que matan forman parte de una constelación de nuevas representaciones femeninas pero se diferencian nítidamente de las demás. Son el revés o la contracara de las víctimas. Cuando los hombres matan mujeres en las ficciones las acusan casi siempre de "delitos femeninos" o "delitos" del sexo-cuerpo: aborto, prostitución, adulterio; criminalizan su sexo antes de matarlas. En ese relato, las víctimas nunca son madres. Las que matan hombres, en cambio, se diferencian de las víctimas porque son madres o vírgenes, y tienen un "fuego central".

Ocupan una posición específica en la lengua, en la cultura, en la literatura y también en el cine, de modo que es posible verlas en persona. Por ejemplo, en la película de Pedro Almodóvar *Qué he hecho yo para merecer esto* (1984), que sintetiza bastante bien la construcción y el relato que quiero analizar. Carmen Maura es Gloria, una "mujer honesta" que se diferencia de la prostituta que vive precisamente en el apartamento de al lado. Es madre y está casada. Y la primera escena de la película en el gimnasio la muestra como fuertemente sexuada, casi como sexo puro, mudo, con un desconocido. Gana su dinero limpiando gimnasios y casas de otros, tiene dos hijos y tiene a la suegra en su pequeño apartamento de la periferia de Madrid, y está casada con un taxista aficionado a "lo alemán" (ha vivido en Alemania y aparece de entrada en el taxi cantando en alemán). El marido le pega por no plancharle una camisa para ir a esperar al aeropuerto a su amiga, la alemana cantante (una nostálgica nazi que le propone falsificar las memorias de Hitler), y lo mata con un jamón. Lo mata en el momento mismo en que él muestra su parte nazi (o su nostalgia franquista). Gloria se lo confiesa al policía-detective, en clave Almodóvar, que viene a su casa; le dice que ella misma lo mató, pero el policía distraído no le cree y por lo tanto no recibe justicia. *Qué he hecho yo para merecer esto*: el título es de Gloria, es lo que la lleva al crimen y a la liberación de la justicia estatal. Al fin, se libera de la suegra que vuelve a su tierra, al sur, pero también despide a uno de sus hijos porque la abuela, que es Chus Lampreave, se lo lleva.

Una serie de cuentos como éste ocurren en la literatura argentina entre los dos fines de siglo, entre dos modernizaciones por globalización. Con ellos puede trazarse una cadena, histórica y cambiante, de mujeres que matan.

La primera es Clara, una bella travesti, falsa estudiante de medicina, madre soltera y asesina serial que funda el relato policial en Argentina: el cuento es "La bolsa de huesos" de Eduardo Holmberg, de 1896.⁴ Pero podríamos titularlo "Crímenes en la Facultad de Medicina", porque Clara ataca la ciencia médica en su raíz matando estudiantes de medicina con una droga peruana desconocida que produce éxtasis y muerte. Y después de matarlos les saca una costilla. Firma los crímenes como "mujer": la costilla, el éxtasis y la muerte sintetizan la justicia del sexo. Los mata porque el primero no cumplió su palabra de casarse cuando tuvo un hijo suyo. Narra un hombre de ciencia, médico e investigador naturalista que se burla de sí mismo como escritor, porque dice que publicó "La bota fuerte y el chiripá como factores de progreso", y también una disertación sobre la mentalidad del cangrejo, cuyo último capítulo se titula "El cangrejo en administración y en política". Este científico se ha convertido ahora en detective, dice, porque quiere escribir una novela y también mostrar las ventajas de la medicina legal, de la frenología y del análisis de la escritura, para el descubrimiento de la verdad. Quiere demostrar, en la literatura, que la ciencia puede conquistar todos los terrenos.

Se vale de un retrato o identikit "masculino", pasado por un taller de fotografía, pero pronto descubre los signos femeninos del asesino, las huellas del género: su perfume, su letra y su nombre en un trozo de carta olvidada en un cajón: otra vez la firma de mujer, Clara. La descubre precisamente llamándola Clara, después del último crimen, en el velorio de la víctima sin costilla. Ella, nombrada y descubierta, se rinde. El doctor la acompaña a su casa y la ve cuando sale de la habitación contigua después de quitarse la ropa de hombre, como él le ordenó, y ponerse ropa de mujer y soltarse el pelo:

Sentí que todas las inserciones musculares parecían desprenderse de sus respectivos asientos [...] ¡Qué soberana belleza vieron mis ojos asombrados! (223).

Se rinde ante la belleza que mata y justifica a "aquel personaje de Hoffmann que vendió su reflejo una noche de San Silvestre" (223). Y entonces le aplica lo que él mismo llama una "justicia literaria": que tome porción doble del veneno peruano. Le aplica una justicia que está más allá de la del estado; le ordena que se mate para salvarla de "la garra policial" (231).

El detective narra el caso conversando con el frenólogo Manuel de Oliveira César, que lo acusa de haber cometido un delito ordenando el suicidio, pero él alega que "el secreto médico se sobrepone a las demás leyes sociales" y que se dedicará a escribir la novela (231). Con esto cierra el caso de la "justicia literaria". Después, medicaliza la mente de Clara: dice que era una infeliz neurótica, una histérica. Y al fin la redime como madre, porque murió, en éxtasis, apretando con la mano izquierda

un relicario de rubíes que él creía contenía el veneno, pero que, según se vio después, escondía la foto de su hijo.

Clara, la primera asesina del género policial en Argentina, es a la vez una paciente de Charcot y una bella Circe vengativa que sabe medicina. Encarna mejor que nadie la modernidad de fin de siglo en la "literatura científica" del relato policial: mata hombres de ciencia cuando se saca la ropa de hombre y no recibe justicia del estado en el momento mismo en que aparecen las primeras mujeres en la Facultad de Medicina de Buenos Aires, es decir las primeras médicas, que fueron también las primeras feministas argentinas.⁵ Esta correlación "real" es la que quiero marcar en los primeros cuentos de "Crímenes en la Facultad de Medicina". Y no sólo la otra correlación "real" de la modernidad de fin de siglo: la bella y la ciencia, la histeria, el teatro, la fotografía, el género policial, las identificaciones e identidades, la semiología y la abducción.

Dos ejemplos literarios de la fecundidad de la histeria, en cuanto a los "crímenes" de la literatura, se leen en *L'Invention de l'hystérie. Charcot et l'Iconographie photographique de la Salpêtrière*, de Georges Didi-Hubermann. El primer crimen es en realidad la continuación de la historia de Clara con el médico, pero en un teatro de París y en 1909, y está en la página 272, cuando Didi-Hubermann considera al teatralismo histérico como práctica de la crueldad: **el crimen del que mira**. La histérica, dice, ama con la imagen: espera con la imagen, odia, muere y asesina con la imagen. Y se refiere a una obra del *Théâtre de l'épouvante* de André Lorde, dedicada al gran psicólogo Alfred Binet y representada en el Grand-Guignol de París en 1909, que termina con la venganza de la bella Clara: "Claire arroja en la cara de su experimentador, médico, el eficaz vitriolo desfigurador" dice Didi-Hubermann.

El segundo ejemplo literario de la fecundidad de la histeria en cuanto a los "crímenes" de la literatura ocurre también en París, en 1928, y está en la página 150. Didi-Hubermann cuenta que los surrealistas conmemoraron ese año el "Cincuentenario de la Histeria", reproduciendo los éxtasis fotografiados de Augustine, **sus clichés del éxtasis** dice, y cita a Aragon y Breton: "Nosotros, surrealistas, celebramos aquí el cincuentenario de la histeria, el mayor descubrimiento poético del fin del siglo XIX".⁶

Nosotros celebramos este año, en Buenos Aires, el centenario de Clara, el "descubrimiento poético del género" (científico y policial) del fin del siglo XIX.

La correlación entre histeria, ciencia, teatro y delito femenino, que concluye con la historia de Clara en el *Teatro del espanto* de París, aparece nítidamente en la segunda mujer que mata, durante la representa-

ción, en la obra de teatro *Saverio el cruel* de Roberto Arlt en 1936.⁷ Susana es una joven rica que se disfraza de reina loca para burlarse, con un grupo de amigos, de un pobre vendedor de manteca llamado Saverio que viene a su casa. La "farsa" se va a representar durante "una fiesta de disfraces en la estancia". Y de entrada dice Susana: "Este año no dirán en la estancia que se aburren. La fiesta tiene todas las proporciones de un espectáculo" (445).

En la fiesta, en el último acto, dice un personaje: "Tengo el gusto de presentarles a la inventora de la tragedia y de la más descomunal tomadura de pelo que se tiene conocimiento en Buenos Aires. Nosotros los porteños nos hemos especializado en lo que técnicamente denominamos cachada. La cachada involucra un concepto travieso de la vida. Si mal no recuerdo, el difunto literato José Ingenieros organizó, con otros animales de su especie, una peña de cachadas, pero todas palidecen comparadas con ésta, cuya autora es la pulcra jovencita que con ojos apasionados contemplamos todos" (476).

La peña de cachadas de Ingenieros se llamaba la Syringa y era exclusivamente masculina.⁸ A Saverio, que "físicamente es un derrotado" y tiene una "expresión de perro que busca simpatía" (448), lo engañan con la locura de Susana, que se cree una reina destronada por un coronel, del que quiere vengarse cortándole la cabeza. Cuando Saverio la ve por primera vez, Susana se muestra en el fondo de la escena con el pelo suelto y vestida de hombre. El que hace de médico lo induce a representar al coronel que la destronó, para ayudarlos a curarla del delirio. Saverio, que se declara antimilitarista pero finalmente acepta ser un "coronel de comedia", cae en la trampa de la bella.

En el teatro de Arlt no sólo aparece el Ingenieros fumista o "el difunto literato José Ingenieros" sino la representación en la representación, el cine y el psicoanálisis: el grupo de jóvenes estancieros de los 30 aplica a la Syringa (al lado "travieso" y modernista de la cultura científica de fin de siglo en Argentina) la teoría de la repetición del acontecimiento traumático, que es el modo en que el cine de Hitchcock va a representar en 1945 al psicoanálisis y la cura en *Cuéntame tu vida* (*Spellbound*).

De vuelta en su "modesto cuarto de pensión", Saverio, "uniformado al estilo de fantástico coronel de republiqueta centroamericana" (461), se posesiona del rol de coronel y dictador militar y quiere dominar el mundo: es Mussolini ante el espejo, es el dictador latinoamericano, es Saverio el cruel. Compra una guillotina y dice que no cree en las ficciones democráticas parlamentarias, que gobernar es cortar cabezas, que necesita cañones antiaéreos, y habla con un vendedor de armas inglés que representa a la Armstrong Nobel Dynamite y que le recomienda el Gas Cruz Violeta. Su simulación es perfecta y los que la ven (Susana está ausente) le dicen

que se parece a Maurice Chevallier en *El desfile del amor (Hollywood on Parade, 1934)* y entre sí se dicen que está loco.

Uno de los modos de representación característicos de Arlt consiste en dar vuelta su lógica, la de la representación, en cada paso narrativo, de modo que la secuencia consiste en una serie de torsiones. En el segundo acto Saverio es el loco, el actor, y el coronel cruel, como Susana fue loca, actriz y reina destronada en el primero. En el tercer acto, en medio de la fiesta, en un salón rojo profundo con un trono, Susana actúa como reina destronada. Pero Saverio, disfrazado de coronel, da vuelta la lógica otra vez porque le dice a Susana que ya sabe que es una burla. Se acaba la farsa y los invitados, "caracterizados con los trajes del siglo XVIII", se retiran. Saverio la increpa por su actitud feroz de burlarse de un pobre diablo, y entonces la reina Susana da vuelta la lógica una vez más: el otro es el que se disfraza o simula, y no ella. Y le dice a Saverio: "te amo, es inútil que te disfraces de pobre vendedor de manteca, eres el coronel que me destronó". Y lo mata con un revólver. Las últimas palabras de Saverio: "no era una broma, ella estaba loca de verdad".⁹

Clara era una histérica y también una médica; Susana es la locura y también la gran actriz de cine de los 30: su identificación con el rol es tan extrema que cuestiona, en **el momento mismo de la representación**, la posibilidad misma de la representación, y mata como reina al coronel disfrazado, a Saverio el cruel, al militar latinoamericano que compra armas a Inglaterra. Se salvará de la justicia porque puede encarnar muy bien, como Ingenieros mismo lo temía, "la simulación de la locura en los delincuentes".¹⁰

No me voy a detener por ahora en la correlación entre las actrices de cine y los militares de los 30 en América Latina. En 1935 una joven del pueblo de Junín llegó a Buenos Aires, buscando fama y fortuna en el cine y en la radio: Evita.

Pasemos entonces de la estancia a la fábrica y al tercer cuento. Como todos saben, la **Emma Zunz** de Borges quiere vengar a su padre Emmanuel Zunz por un desfalco que le fue atribuido "erróneamente". Debe matar al culpable, el dueño de la fábrica donde ella trabaja como obrera y donde su padre fue cajero. Emma es una obrera virgen de 18 años que visita durante una huelga al dueño de la fábrica textil, un judío, con el pretexto de delatar a los compañeros, y lo mata. Son los años 20, pero el cuento está escrito en 1946 y se refiere también al presente de Emma. Entre los dos tiempos, y en Borges, Emma es la Virgen justiciera, enviada de Dios, y también la obrera que se levanta contra el patrón durante la huelga, y también la que mata a un judío que trabaja el sábado, o simplemente la que mata un judío. La que mata representa todas las justicias:

la de Dios, la del padre, la justicia de clase, la racial y la sexual. Y se burla de la justicia estatal, porque al fin llama a la policía, confiesa su crimen y acusa al patrón de haberla violado, cuando unas horas antes se disfrazó de prostituta y se acostó con un marinero que hablaba otra lengua. Hace ante la justicia una farsa de la verdad; usa la ley y el estereotipo de la virgen vejada para burlar la justicia del estado y poder ejercer todas las justicias, en alegoría. La historia está contada por un cronista pero Borges, en el "Epílogo" de *El Aleph*, dice que el argumento se lo contó otra mujer, Cecilia Ingenieros. Cecilia era bailarina moderna e hija del criminólogo-literato José Ingenieros, el mismo de la Syringa de Arlt, el grupo bromista de las exclusiones donde participaba Rubén Darío. Los dos Ingenieros ligan a Borges con Arlt en las modernas que matan.¹¹

Emma es una obrera textil que mata al patrón durante la huelga, y la correlación es casi obvia.¹²

Los cuentos o dramas de Borges y de Arlt están ligados por la presencia de Ingenieros y del cine; los de Borges y de Puig por el cine de Torre Nilsson y el peronismo. Las filmaciones de mujeres que matan durante el fin de los peronismos, la obrera y la sirvienta provinciana, son significativas: Leopoldo Torre Nilsson filmó "Emma Zunz" en 1953 (con el título de *Días de odio*), y *Boquitas pintadas* en 1974. En cuanto al género específico que los encadena: Arlt, Borges, Puig y Torre Nilsson (y por supuesto Beatriz Guido, que se mueve entre todos ellos) muestran en esos cuentos el modo en que, cada vez, aludían y a la vez eludían el realismo social, con las otras versiones y torsiones de las mujeres que matan (así como Almodóvar mostró en *Qué he hecho yo para merecer esto* el modo el que aludía y eludía el neorrealismo italiano).

Las que matan parecen polarizarse, simbólica y socialmente, entre "lo más" y "lo menos": una belleza incomparable que se disfraza de estudiante universitario, una niña estanciera que se disfraza de reina loca, y una obrera que se disfraza de prostituta y de delatora.

Este tipo de polarización se ve claramente en *Boquitas pintadas* de Manuel Puig (1969)¹³, donde Raba, la sirvienta (que después será durante un tiempo obrera de fábrica en la Capital), mata al policía que es el padre de su hijo que no se casó con ella, y que ahora tiene relaciones con su "patrona", la niña Mabel. Lo mata con un cuchillo de cocina; le aplica la justicia del tango y del folletín de la radio y del cine. Son los años 30 en un pueblo pero la historia se prolonga hasta el presente. La joven patrona, que es la que efectivamente tiene relaciones con el policía y no quiere ser descubierta, ayuda a Raba a escapar de la justicia con el argumento de que él la intentó violar, borracho y con un revólver. Raba no sólo burla, como las otras, la justicia estatal, sino que recibe un pre-

mio al final de la novela: se casó con un campesino viudo y está rodeada de hijos, de abundancia y de naturaleza. Y la justicia final se aplica a la ex niña Mabel, que termina pobre y con un hijo con poliomielitis. La historia está contada por cronistas y documentos médicos y policiales.

En el "folletín" que es *Boquitas pintadas* las mujeres representan las clases sociales, y los hombres las conexiones o relaciones entre las clases. La alianza entre la sirvienta y su patrona para burlar a la justicia (una alianza femenina que se insinuaba en el **Epílogo** de "Emma Zunz") sigue la lógica de la polarización social de las mujeres que matan: no pertenecen a la clase media o a un término medio.

Raba, escrita "en folletín" al fin de los 60, mata a un policía, como tantas guerrilleras urbanas de ese momento: mata a un representante del estado. En *La prueba* de César Aira, de 1992 ¹⁴, una *nouvelle* que debería llamarse "Mujeres que matan en el supermercado", aparecen Mao y Lenin, dos chicas punks que pretenden ser lesbianas y que quieren seducir a otra chica, una virgen deprimida llamada Marcia, que pasa por la calle de vuelta del colegio. Es el cuento de la última globalización: entre las estrategias de seducción, las chicas hablan de ciertos programas de televisión, del rock, y de fiestas en discotecas con las celebridades del momento, todo en el Mc Donald's argentino que es el Pumper. Allí las punks agreden brutalmente a las mujeres empleadas. Al fin, deciden darle a Marcia una prueba definitiva de su amor y se dirigen a un supermercado. Mao y Lenin se presentan como el "Comando del amor": roban las cajas, incendian el supermercado y matan a empleados y consumidores, hombres y mujeres sin diferencia, con una violencia extrema. El relato está narrado desde afuera y desde la virgen (aunque sin darle el yo), y cuenta una transformación en la percepción del mundo, una "revolución", porque cuenta "la conversión" de Marcia, después de contemplar la violencia "real" en el supermercado, **que se dirige a ella sola**. Marcia es la única destinataria del espectáculo en vivo: de "la prueba". En el cierre del texto "tres sombras salieron..."

La prueba es un texto sobre la revolución femenina y sobre la revolución del espectáculo y de la imagen, y también sobre la violencia del consumo y la modernización de los 90 en Argentina. Mao y Lenin, las guerrilleras anteriores ahora punks-lesbianas, atacan de raíz (como Clara, la primera) cierta "modernización" latinoamericana.

LAS TORSIONES DE LA CADENA

De los crímenes en la Facultad de Medicina a los crímenes en el supermercado: entre dos saltos modernizadores, la cadena de cuentos de

mujeres que matan parece tener diferentes reversos, lados o torsiones (diferentes tipos de correlaciones) que la ponen en contacto con cierto exterior, cierta "realidad".

El primero de esos lados es el de la ficción o cierto reverso de "realidad". La cadena de ficciones (las mujeres que matan encadenadas) parece entrar en correlación (como se vio en las notas, con algunos datos "reales" y numéricos) con coyunturas de ruptura del poder doméstico, con ciertas irrupciones femeninas en la cultura argentina: las primeras universitarias, las primeras obreras, actrices, guerrilleras y otras pioneras.

"Para una historia popular de ciertas criminales": los cuentos de mujeres que matan dicen algo que no se dice sino con ellas en la literatura argentina; cuentan una historia de cierta cultura femenina en Argentina. Que no pasa por la de las escritoras sino por otras redes y que cuenta las irrupciones violentas que tuvieron un carácter fundante en la política y en la cultura, y también en el juego de los géneros literarios, teatrales y cinematográficos. Y en ciertas subjetividades femeninas. La cadena cuenta esa historia con una torsión, porque la cuenta cada vez en "ficción de delito femenino".

O quizás: cuenta que hay, cada vez, una "nueva clase" de mujeres **porque** las representa "en delito". Como la picaresca, como si fuera un texto de Kafka, la cadena de mujeres que matan cuenta que cada vez que un grupo nuevo, un sujeto-posición diferente, se abre camino entre los intersticios de los demás (entre los intersticios lingüísticos, sociales, nacionales, de sexo, de raza), es representado literariamente "en ficción de delito" o ante la ley. Ese abrirse camino en las diferencias es el "delito": un instrumento que traza una línea de demarcación y transforma el estatus simbólico de una figura (la pionera se transforma en criminal y se degrada), y también un instrumento fundador de culturas.

El primer lado de la cadena literaria es, entonces, la torsión que da vuelta esa "nueva realidad" femenina y la cuenta "en ficción de delito".

Pero a esa torsión de la ficción sigue inmediatamente otra, jurídica e interna, porque en la cadena el crimen femenino no recibe justicia estatal. Y esa segunda torsión de la cadena, la de la justicia, la pone en contacto con ciertas otras "realidades". Las que matan no reciben justicia por razones médicas, o porque ni siquiera se sospecha de ellas porque son madres o vírgenes, o porque ante la justicia hacen una farsa de la verdad. O porque usan las yerbas de la exaltación y la muerte, o porque son representantes de Dios y del padre, o porque son la alegoría de la

justicia. De todas las justicias: la privada, la sexual, la religiosa y la del padre, y también la justicia social, la económica y la política.

El "delito" es un demarcador, un instrumento de diferenciación que funciona de un modo preciso, porque uno de los sentidos de la sustracción de la justicia estatal en las que matan se ve sólo cuando se lee (se escribe) la cadena desde la parte femenina, que es la que la constituye: desde la que mata en primera persona. Pero en los cuentos argentinos la que mata habla a través de otros porque están narrados en tercera persona (mientras que la primera persona "masculina" de un delincuente aparece a principios de siglo); falta el cuento mismo de la que mata. Es necesaria una torsión de género sexual (o pronominal o narrativo), que a la vez podría ser una torsión nacional, para poder leer uno de los sentidos de esa sustracción de la justicia estatal que se reitera en todas las fases de la cadena. Dicho de otro modo: es necesaria la inclusión en la cadena argentina de un eslabón latinoamericano, que implica una torsión, para poder oír contar el cuento desde la que mata. Y poder ver el sentido de la torsión fundamental que los cuentos latinoamericanos de mujeres que matan ejercen sobre la justicia.

Encuentro esa primera persona en México, en *Arráncame la vida*, de Ángeles Mastretta (1986).¹⁵ Catalina cuenta cómo mata en los 20 a una de las autoridades políticas locales de la revolución mexicana (un ex militar y gobernador), que es también su marido y el padre de sus hijos. Él ordenó asesinar a su amante músico. Catalina usa la droga de Clara, el veneno de la exaltación y la muerte, y le da un té euforizante que mata a la larga. Pero no actúa sola; ese té se lo dio una campesina cuyo marido había sido asesinado por el marido de Catalina; las dos aliadas, de arriba y de abajo, hacen justicia política y sexual al mismo tiempo: éxtasis y muerte al doble asesino de campesinos y artistas. Por supuesto, el veneno es una droga desconocida, nadie sospecha y no hay justicia estatal.

Esta incorporación externa a la cadena argentina, esta torsión de la representación por el pasaje a la primera persona narrativa de la que mata es crucial porque define su sentido desde otro lugar. Los cuentos de mujeres que matan, encadenados, constituyen en cada momento la puesta "en delito" de una representación femenina con poder, que no recibe justicia estatal. Pero según cómo se la lea, o cómo se la cuente, desde qué yo (desde la víctima, desde el cronista, o desde la que mata), o según desde dónde se mire la cadena, varía el sentido de la sustracción de la justicia estatal, porque en las que matan el género es el que decide el sentido de la representación. Desde el detective-médico, los estudiantes de medicina, o el pobre mantequero, la que mata se transforma en una mujer neurótica y loca, y recibe una condena médica y social, no jurídica: es el caso de Holmberg y, quizás, el de Arlt. Si se lo cuenta desde la voz femenina, o desde otro género, también literario, la mujer que mata

elude la justicia estatal porque hace justicia política y sexual, mata un "delincuente" y recibe un premio liberador (Mastretta, Puig, Almodóvar, y también, quizás, Borges y Aira).

El delito (y el artefacto cultural crimen y castigo) es un demarcador de áreas, un instrumento de diferenciación: crimen sustraído de la justicia estatal por enfermedad (alteración mental o social) o por representar otra justicia "legítima". La cadena de las que matan plantea un problema crucial de sentido, que depende precisamente de su carácter de género.¹⁶

Retomemos, desde la torsión del género, la correlación de la cadena con cierta "realidad". Las que matan en las ficciones están hechas de "signos femeninos": todas matan por pasión, por amor o celos o venganza, y sus crímenes son domésticos; matan a ex amantes o maridos que no han cumplido con su palabra o mienten. Éste es uno de los cuentos de la cadena: crímenes privados, de pasión femenina desencadenada. Y ese lado del género de la cadena se toca directamente con cierta "realidad", sin torsión, porque el crimen doméstico es dominante en las mujeres que matan, según estudios y estadísticas en inglés.¹⁷

La literatura y la realidad se tocan en los "signos femeninos" de las que matan. Pero la "realidad" de la literatura dice más que cierta "realidad" que funciona como su correlato directo, porque en las que matan en los cuentos encadenados no sólo actúan la pasión femenina desencadenada en "la realidad" del crimen doméstico, sino que además parecen condensar todos los "delitos femeninos" en el campo de lo simbólico (diferentes de los "delitos" del sexo-cuerpo de las mujeres "víctimas"). Son "delinquentes" de la verdad y de la legitimidad, los valores del estado: tienen hijos ilegítimos, amantes ilegítimos, y se sitúan en el campo semántico de la duplicidad, del travestismo, la falsificación y la simulación: la falsa estudiante de medicina, la falsa reina, la falsa prostituta, la falsa violada, la falsa delatora, las falsas revolucionarias Mao-Lenin. Y con estos "delitos femeninos" burlan la justicia estatal. Las que matan en los cuentos actúan "signos femeninos" (los de la histeria: pasión doméstica y simulación) y a la vez les aplican una torsión, porque se valen de los "signos femeninos" de la justicia, como el de "mujer honesta", para burlarla y para postularse como agentes de una justicia que está más allá de la del estado, y que por eso las condensa a todas.¹⁸

Las dos últimas torsiones de la cadena: la pronominal del género, y la de los delitos simbólicos del género, dan un sentido a la justicia de las que matan.

Pero las mujeres que matan no están solas sino con sus víctimas, que ocupan el lado político de la cadena, y su correlación con cierta "realidad". Son una serie de hombres también encadenados que representan un tipo de fuerza que fue crucial, y no sólo en la historia de las mujeres. Ellas:

matan en 1896 a los futuros **médicos** que inventaron la histeria y la moderna ciencia de la mente con sus fotos y clasificaciones; en la *nouvelle* policial, eliminan de raíz al poder científico que acompaña al estado liberal;

matan en 1936 al que representa, en el teatro del espejo, al **dictador latinoamericano** que quiere dominar el mundo;

matan en el otro cuento "realista y social" de los 40 al **patrón de la fábrica** en huelga en los 20;

matan al **policía** de los 30 en "el folleín" de los 60;

matan al **político** corrupto del PRI de los 20 en la nueva novela histórica de los 80;

en los 80 la Gloria del cine de la movida de Almodóvar todavía mata al **taxista** nazi-franquista;

y en la novela corta y violenta de los 90, Mao y Lenin matan a los **consumidores** del supermercado, hombres y mujeres.

El lado de las víctimas es el lado político de la cadena (el de la correlación y la torsión política) porque mientras las mujeres se polarizan socialmente entre lo más y lo menos (y ésta parece ser una de las lógicas del género), sus hombres se mueven, por así decirlo, en un mismo lugar en la correlación con cierta "realidad": en una de las fuerzas cruciales (científica, militar, política, económica, policial) que sostiene el estado en cada momento. O su "modernización". Pero desde abajo, desde sus fundamentos mismos, en el más pobre representante de esas fuerzas que es la víctima. Las que matan cortan las raíces del poder o cortan el poder en su raíz, desde abajo, en cada momento: desde la ciencia y la universidad, el comercio, la fábrica, la policía, la política local, los taxis y los supermercados.

Mujeres que matan: los elementos claves y violentos de esta figura lingüística, cultural, y literaria: eliminar el poder en su raíz y marcar un avance en la independencia femenina, la hacen especialmente apta para la criminalización, para la fundación y al mismo tiempo para la alegoría de la justicia. La cadena literaria, por las correlaciones que traza (por su lado de ficción, su lado de género y su lado político) toca todo el tiempo la realidad: es cierta realidad, representada y leída "en ficción de delito femenino".

Finalmente, la cadena tiene un **lado o torsión puramente literaria**, de género literario, que es fundamental porque hace coincidir las irrupciones femeninas, su criminalización y su sustracción de la justicia estatal con ciertas torsiones literarias, también cruciales. Los textos que

forman la cadena se definen cada vez en relación con cierto tipo de naturalismo y de realismo social; se definen como su otra cara, más moderna y con una politización más perversa. La nueva novela (científica) policial de fin de siglo, el nuevo teatro (cinematográfico) de los 30, el otro, el único cuento "realista y social" de los 40, la otra "novela de folletín" de los 60, la "nueva novela histórica" de los 80 y la otra nouvelle violenta de los 90. Ese realismo más moderno y perverso de la cadena se diferencia del realismo social porque lo que importa en los cuentos de las que matan es la torsión de la representación de cierta "realidad": lo que importa es la reproducción de la imagen. La cadena de las mujeres que matan puede contar también, entonces, una historia literaria de la reproducción de la imagen y del espectáculo de la pasión en la Argentina. De "los géneros" modernos de esa imagen: desde la fotografía de Clara, pasando por el teatro de Susana, el cine de Emma y de Raba, hasta la TV de Mao, Lenin y Marcia.

Desde el delito, desde el otro lado de la frontera, los cuentos de mujeres que matan encadenadas abren un mundo de correlaciones y torsiones, que no solamente terminan en cierto lado de la "realidad". Géneros sexuales, géneros literarios y géneros de la imagen y del espectáculo de la pasión podrían funcionar históricamente de modos semejantes, y podrían coincidir en sus torsiones, con la condición de que se ponga "en delito" la representación femenina.

NOTAS

¹ Jean Franco ha mostrado la relación entre violencia y género sexual en las culturas de América Latina. En su artículo sobre la Malinche, de 1992 ("La Malinche: from gift to sexual contract", *Beelden Verbeelding Van Amerika*. Utrecht: Publications of Rijksuniversiteit te Utrecht, Bureau Studium Generale, 1992: 71-88), demostró la violencia real y epistémica que oculta la apropiación simbólica de la Malinche como el "primer ejemplo" y "el símbolo" de la mezcla de culturas.

Y también mostró las relaciones entre la violencia política del estado y el género sexual en América Latina ("Killing Priests, Nuns, Women, Children", *On Signs*. Ed. Marshall Blonsky. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985: 414-420), a propósito del asesinato de monjas en El Salvador (y de sacerdotes en Brasil y Argentina), la violación de mujeres ante sus familias, la tortura de mujeres embarazadas, y la "adopción" (secuestro) de sus hijos por parte de familias de militares en el cono sur. Aquí Jean Franco señaló la correlación de los espacios tradicionalmente asignados a las mujeres en la literatura y la cultura latinoamericana: el hogar para la madre, el convento para la virgen no madre, el prostíbulo para la prostituta y el cielo para la virgen-madre de Dios. Y dijo que la crítica feminista basada en la crítica al sistema patriarcal y al tráfico de

mujeres no lamentó la liquidación de las figuras "sagradas" de madres, cuyo poder doméstico era también servidumbre. Pero esa crítica subestimó quizás, dice Jean Franco, las potencialidades de oposición de estos territorios femeninos cuya importancia como los únicos santuarios se hizo obvia en el momento de su desaparición: el caso de las Madres de Plaza de Mayo.

² La que mata, es, por supuesto, pariente cercana de la *femme fatale*, que es una de sus versiones posibles. Dice Rebecca Stott, en *The fabrication of the Late-Victorian Femme Fatale, The Kiss of Death*, (Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London, The MacMillan Press, 1992) que la mujer fatal nace a fin del siglo XIX, junto con la "New Woman": Sarah Grand habría inventado este último término en 1894, para referirse a las mujeres que estaban entrando en la educación universitaria y en las nuevas áreas de empleo (12).

La mujer fatal surgió en Inglaterra (y fue nombrada en francés) en un período incesante de clasificación y denominación, cuando se define la sexualidad normal, la anormal y las perversiones (23). La novela victoriana muestra la fascinación que produce esta mujer, que emerge acompañada de médicos. En *Drácula*, en 1897, aparece el médico y las mujeres sexualmente voraces, insaciables; ese mismo año, dice Stott, se unieron diferentes sociedades sufragistas en la *National Union of Women's Suffrage Societies* (73).

Según Stott, la figura de la *femme fatale* circuló junto con la expansión imperial de Inglaterra, la medicina, la criminología, y la prensa. Y circuló junto con otros "slogans de peligro": el peligro negro, el amarillo, el americano, y hasta el blanco, con la "decadencia" y la "degeneración". La correlación central de Stott: la mujer fatal como signo (se trata de una construcción cambiante) depende de qué otra cosa, además de la mujer, es considerada culturalmente o políticamente invasora en un momento o punto histórico (44).

³ *Caras y caretas*: Semanario Festivo, Literario, Artístico y de Actualidades. Año I, 19 de noviembre de 1898, N° 7. Debo este texto a Viviana Hurtado.

⁴ En Eduardo L. Holmberg (1852-1937), *Cuentos fantásticos*. Estudio preliminar de Antonio Pagés Larraya. Buenos Aires, Hachette, 1957: 170-236. ("La bolsa de huesos", dice A. Pagés Larraya, apareció en un volumen de 114 páginas editado por la Compañía Sudamericana de Billetes de Banco en 1896).

Decimos que Holmberg, con Clara, funda el relato policial en Argentina porque es el primer escritor que experimenta con casi todos los géneros literarios que se asocian con la modernidad de fin de siglo: la literatura fan-

tástica, la ciencia ficción y la literatura policial. Pero si se toma "fundación" en un sentido estrictamente cronológico, "La bolsa de huesos", de 1896, tuvo por lo menos un precedente, que es "La pesquisa" de Paul Groussac, de 1884 (publicada originalmente como "El candado de oro"). Véase Nadia Altschul, "Detective y criminal: los precursores del género en el relato policial argentino", a aparecer en *Global*, N° 10, 1996.

En el mismo año de "La bolsa de los huesos", 1896, Holmberg publica *La casa endiablada*, de la que dice A. Pagés Larraya que es la primera novela policial escrita en la Argentina, y "la primera en la literatura universal en que se descubre un delito por el sistema dactiloscópico (inventado por el argentino Vucetich)" (80).

⁵ Lily Sosa de Newton (*Las Argentinas. De ayer a hoy*. Buenos Aires, Ediciones Zanetti, 1967); se refiere extensamente a las primeras médicas en el Cap. V "El feminismo en la Argentina", pp. 142-159. Cecilia Grierson (1850-1934) fue la primera; se recibió en 1889 y en 1893 dirigía la Escuela de enfermería. "A su iniciativa se debe la fundación del Consejo Nacional de Mujeres de la Argentina, entidad que cumple una labor de gran envergadura para la época, en su afán de elevar el nivel moral e intelectual de la mujer" (143).

En 1905 sólo 11 mujeres se habían graduado en la Universidad de Buenos Aires; entre 1905 y 1910 eran 25 en medicina, educación y ciencias, y todas fueron defensoras del avance social y económico de las mujeres, según Marifrán Carlson en *¡Feminismo! The Woman's Movement in Argentina From Its Beginnings to Eva Perón*. Chicago, Academy Chicago Publishers, 1988, p. 83.

Pero para poder oír a la primera médica argentina hay que leer a Juan José de Soiza Reilly, uno de nuestros Virgilibios en el mundo del delito en la ficción. En "Habla la doctora Cecilia Grierson" (*Mujeres de América*, Buenos Aires: Anaconda, 1934: 95-103) cuenta ella misma lo que ocurrió cuando se presentó a inscribirse en la Facultad, en los 1880:

Imaginaos la sorpresa. ¡Qué susto burocrático y científico para aquellos graves señores de la Facultad! ¡Una chiquilina de veinte años y, además, bonita, pretendiendo usurpar la ciencia de los hombres!

Es fácil reconstruir el miedo imaginativo de los antiguos dómynes, dice Soiza Reilly:

- ¡Una mujer doctora en medicina! El mundo anda al revés. ¿A dónde iremos a parar si todas las mujeres quieren hacer lo mismo? (95).

Era la primera vez que un traje femenino invadía el sagrado recinto de la ciencia. Al principio, sonrisas irónicas. Una que otra tentativa conquistadora de Don Juan. Pero, pronto, los muchachos comprendieron que la jovencita anunciaba en sus ojos la fuerza de sus puños [...] Para que su aspecto físico no chocara en medio de los hombres sacrificó su cabellera. Un día apareció en la Facultad con los cabellos cortos. Cecilia Grierson fue la primera mujer argentina que se anticipó, en casi medio siglo, a la moda presente... (96).

Cuenta Cecilia a Juan José lo que le costó conseguir que el gobierno la autorizara a poner flores y plantas en las salas de enfermos:

— ¡Si viera usted lo que me costó convencer a los directores de hospitales! ¡No querían! ¡Afirmaban que las flores hacían daño al paciente! Ignoraban que la salud entra muchas veces por los ojos... (101).

Concluye Soiza Reilly, a comienzos de los 30: "Actualmente vive su bella vejez en plena juventud de ensueños. En verano se refugia en su casa de 'Los Cocos', en las sierras de Córdoba, conservando su afición refinada por el arte pictórico. Allí, en una de sus casitas, ofrece hospitalidad a los artistas que sueñan y trabajan. ¡Mujer admirable! Sacrificó su amor por el amor de los demás. La mujer criolla le deberá una estatua. ¡Todos los argentinos tendrán algún día que besarla en bronce!" (103).

⁶ Georges Didi-Hubermann (en *L'Invention de l'hystérie. Charcot et l'Iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris: Macula, 1982), además de registrar estos crímenes literarios, se refiere específicamente a la histeria como espectáculo, como teatro del dolor y la pasión, y analiza su relación con la fotografía como aparato de subjetividad, y también su relación con "la criminalidad" y la identidad femenina. Trabaja con las fotografías que se tomaban a las "histéricas" en el hospital de la Salpêtrière, con la "Iconografía fotográfica de la Salpêtrière" entre 1875 y 1880 que, dice, sólo en 1888 nos da un retrato de hombre (82). La hipótesis central es que la situación fotográfica fue providencial para el fantasma histórico, así como las "actitudes pasionales" lo fueron para los fantasmas iconográficos (165).

En el capítulo titulado "La leyenda de identidad y sus protocolos" dice: "Los médicos de la Salpêtrière fueron como 'policías científicos' a la búsqueda de un criterio de la diferencia, entendido como *principium individuationis*"; es decir, un reconocimiento, una asignación de identidad (58-59). Como nuestro médico detective con Clara. Y agrega que la connivencia fue "exquisita, tácita e impecable", entre la Salpêtrière y la Prefectura de policía, porque las técnicas fotográficas fueron las mismas en los dos casos. De esta sutil complicidad médico-policial, dice Didi-Hubermann, se elaboró una noción de identidad a partir del juego combinado de signos e investigaciones, científicas o judiciales, y de sus respuestas técnicas, fo-

tográficas. La fotografía fue la nueva maquinaria de una leyenda: el deber-leer de identidad en la imagen (59).

Porque la histeria como pasión, como "contacto entre alma y cuerpo" (73), es "la enfermedad que no tiene lesión ni causa" (74), y que parece "ofrecer el espectáculo total de todas las enfermedades a la vez" (76). Es una "reproducción dramática" y la paradoja del deseo en representación, donde la histérica da a ver, actúa, lo que no puede realizar (78). Es una imitación al extremo, como la foto y el teatro, porque la mimesis es el síntoma histérico mismo, y a la vez una máscara trágica hecha carne, y a la vez simulación, y también don ingenuo y sincero de identificaciones multiplicadas. Roba todos los roles. Una actriz nunca irá tan lejos y tan hondo como una histérica, dice Didi-Hubermann (163).

La histeria como fuerza abismal y secreta, como pasión y **como farsa o mentira**: "¡que una mujer haga mentir a su propio cuerpo! ¿Cómo se puede ejercer honestamente la medicina, si los cuerpos mismos se ponen a mentir?" dice Didi-Hubermann que pensaba Charcot (77). Y muestra cómo analizaba el ataque histérico: como "espectáculo", "movimientos ilógicos", "poses plásticas", y "actitudes pasionales" (113); Charcot, dice, **domesticó la más barroca de las teatralidades**. Fue necesario que Freud pasara por el gran teatro de la histeria, en la Salpêtrière, antes de inventar el psicoanálisis (81).

Sander L. Gilman, en "The Image of the Hysteric" (en Sander L. Gilman; Helen King; Roy Porter; G. S. Rousseau; Elaine Showalter, *Hysteria Beyond Freud*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1993: 345-452), dice que la imagen de la histérica no surge simplemente del interés personal de Jean Marie Charcot en la representación fotográfica; Charcot no inventó el acto de "ver" la histeria. La necesidad de ver y representar al paciente es parte de una larga tradición europea de representación figurativa del enfermo mental, en la cual debe situarse la imagen fotográfica de la histeria. Es una tradición tanto popular como científica y artística (359).

En el mismo libro, Elaine Showalter ("Hysteria, Feminism, and Gender", pp. 286-344) se refiere a Augustine, la histérica de los surrealistas: entró a la Salpêtrière cuando tenía 15 años, con dolores de estómago y ataques convulsivos que a veces la dejaban paralizada: a los 13 había sido violada por el amante de su madre. Pasó 5 años allí y se escapó vestida de hombre en 1880 (311). Dice Showalter que un grupo de coreógrafas y bailarinas montó en el Trinity College de Connecticut un espectáculo sobre Augustine titulado "Dr. Charcot's Hysteria Shows", y que en Londres en 1991 se representó la obra de teatro *Augustine: Big Hysteria* (313). Showalter escribió sobre Augustine en *The Female Malady* (New York: Pantheon Press, 1985).

El nacimiento de la novela policial también está ligado con la fotografía. En la Clara de Holmberg se lee claramente la correlación entre la medicina (y el secreto médico), la fotografía, la novela policial y la jurisprudencia en Argentina a fin del siglo XIX. Una correlación de la modernidad, según Jacques Dubois (*Le roman policier ou la modernité*. París, Nathan, 1992), que muestra las relaciones entre los procedimientos fotográficos y la ficción policial. La policía de la "bella época" usa la técnica fotográfica para sus investigaciones, y la fotografía llamada judicial sirvió para fundar, con la colaboración entre la policía y la psiquiatría, la "antropología criminal", **que es el correlato de la literatura policial de investigación**, dice Dubois.

Muestra que el relato policial juega en el mercado de las ficciones el mismo papel que la fotografía en el mercado de las imágenes, porque la novela policial implica **nuevos usos de lectura**: cambia el modo de comunicación, e introduce relaciones inéditas en el plano de las prácticas y las representaciones (21). El relato policial es voyeurista y fetichista: la focalización de la ficción sobre la vida íntima, y hasta secreta, de los personajes, es consustancial al enigma. Esa focalización y la atención al detalle, a la huella, lo ligan otra vez con la fotografía. La fotografía es huella, traza; la novela de detective practica la huella: los dos modos de expresión se refieren a un mismo principio indicial de la representación (29).

⁷ Roberto Arlt, "Saverio el cruel. Comedia dramática en tres actos". *Obra completa*, tomo 2. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1981: 443-486. Se representó en el Teatro del Pueblo, el 4 de septiembre de 1936.

⁸ El mismo José Ingenieros, en "La personalidad intelectual de José M. Ramos Mejía (1849-1914)", conferencia pronunciada en el Ateneo de Estudiantes Universitarios. En *Revista de Filosofía. Cultura-Ciencias-Educación* (Publicación bimestral dirigida por José Ingenieros. Año 1, nº IV, julio de 1915: 103-158) habla de la Syringa como un caso de confluencia entre la ciencia y la literatura, y le atribuye el nombre a Rubén Darío.

Ingenieros, que se declara socialista, cuenta que frecuentaba "El Ateneo", donde Rubén Darío concentraba el interés de los jóvenes: en 1898 el poeta Eugenio Díaz Romero editó la revista *El Mercurio de América* que fue auspiciada por Darío y "en la que colaboramos casi todos los ateneístas del último tiempo". Díaz Romero era bibliotecario del Departamento Nacional de Higiene y charlaba con Ramos Mejía, que era el presidente, dice Ingenieros, sobre Verlaine y D'Annunzio. En "El Ateneo" había algunos no sensibles a la predicación de Darío (como Obligado, Quesada, Oyuela, Holmberg, Argerich) pero también jóvenes favorables a las tendencias modernistas: Lugones, Jaimes Freire, los Berisso, Soussens, Payró, Ghiraldo, entre otros. *El Mercurio de América* fue en cierto modo

el portavoz de estós grupos. Dice Ingenieros que "Darío dio en llamar 'La Syringa' al cenáculo juvenil que frecuentaba 'El Mercurio', nombre que se difundió más tarde, cuando, muertos ya el Ateneo y 'El Mercurio', se rehizo el núcleo con la anexión de otros jóvenes, que hicieron después su aparición en la revista 'Ideas'" (134).

La Syringa, para Ingenieros, representa la alianza de la ciencia con la literatura modernista; **en ningún momento** la define, en este texto, como "peña de cachadas".

Jorge Salessi, en *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina (Buenos Aires: 1871-1914)*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 1995, analiza al Ingenieros de los *Archivos de Criminología, Medicina Legal y Psiquiatría* y también al "Ingenieros fumista", y se refiere al texto citado (y a muchos otros más) a propósito de lo que llama la "Proliferación finisecular de la simulación" y las "Simulaciones y titeos de fumistas" (133 y sig.). Dice que la simulación fue usada como estrategia de asimilación por inmigrantes y clases sociales en ascenso, y también fue usada como "titeo", como mecanismo de exclusión de los recién llegados. Y que ese doble uso se articula en la figura, la obra y la vida de Ingenieros, y en la Syringa (141). En las crónicas de sus contemporáneos, dice Salessi, Ingenieros apareció como "titeador jefe" de la Syringa, con Darío, y al mismo tiempo fue rechazado por algunos intelectuales de familias consideradas tradicionales. El teórico de la simulación se declaraba simulador y fue despiadado con los simuladores. La simulación como arma de dos caras, hacia "arriba" y hacia "abajo".

Salessi ha trabajado con casi todos los procedimientos de investigación y de definición de identidades del fin de siglo en Argentina: la literatura, las fotografías, las huellas digitales, los **Archivos**, la psiquiatría y la criminología, y el teatro.

Y Sylvia Molloy, en "Diagnósticos del Fin de Siglo" (a aparecer en Beatriz González [coordinadora], *Cultura y Tercer Mundo*. Vol. II, *Cambios de identidades y ciudadanías*. Caracas, Ediciones Nueva Sociedad, 1996), se refiere a la Syringa a propósito de la relación entre simulación, ciencia y literatura, y dice: "La Syringa practica la burla de la literatura a través de la literatura, se distingue por sus despiadadas fisgas de otros literatos, sus **titeos**". Dice Molloy que "Ingenieros y los syringos inventan un verbo, **lhemisar o lemisar**, como homenaje a Lémice Terrieux, célebre simulador francés, y [que] emplean la expresión 'Lemisar (o hacer) un lemís' para referirse a los titeos o habituales **performances** con que la Syringa victimiza a los incautos" que, en realidad, son diferentes-débiles. Molloy hace notar además, y esto es fundamental y se puede leer

en Arlt, la coincidencia entre el esquema del titeo y la "terapia" de varios casos clínicos descritos por Ingenieros.

9 La teoría de Arlt de la simulación-representación pasa por el cine y el psicoanálisis, o por el psicoanálisis en el cine, y por una serie de torsiones, y por eso se acerca a la teoría de Lacan y al cine de Hitchcock: decir la verdad fingiendo. Dice Slavoj Žižek (en *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press, 1991) cuando quiere ligar a Lacan con el cine de Hitchcock:

"Hay un topos clásico en la teoría de Lacan sobre la diferencia entre engaño animal y humano: el hombre es el único que puede engañar por medio de la verdad misma. Un animal puede fingir ser otro, pero sólo el hombre puede engañar fingiendo que engaña. Esta misma lógica estructura el argumento de muchos films de Hitchcock". Y agrega: "este 'afuera' nunca es simplemente una 'máscara' que usamos en público, sino más bien el orden simbólico mismo. Al actuar como si fuéramos algo tomamos cierto lugar en la red simbólica intersubjetiva, y este lugar externo es el que define nuestra verdadera posición, porque en la realidad social-simbólica las cosas **son** precisamente lo que **pretenden** ser" (73). Y nos engañamos si pretendemos ser otra cosa. Parecer, actuar como, simular, es igual a ser, también en la ficción de Arlt.

Todo depende de cuántas vueltas o torsiones se haga dar a "la representación" o simulación, un fenómeno de varias caras o un arma de doble filo, siempre presente en Arlt. Y que decide o no cierto sentido, si se la lee como máquina de exclusiones. La niña bien, loca y simuladora, mata al pobre mantequero en la estancia: allí la Syringa funciona como mecanismo de exclusiones sociales, de arriba hacia abajo; como un típico crimen social de los 30. Pero si el mantequero "es" lo que simula en su "locura", si es Saverio el cruel (y si Susana "es" la reina), la representación se da vuelta, porque Susana mata al dictador fascista latinoamericano de los 30. Ejecuta otro tipo de exclusión, política. Y entonces la estancia, o la clase alta, puede dejar de ser el monstruo y formar parte del frente antifascista con los grupos progresistas, tal como va a ocurrir pronto, en la realidad de los 40, con el primer peronismo. En Arlt el problema social, el político y el de género se pueden someter a una doble lectura (y a la función de anticipación), porque con las torsiones de la mujer que mata en el teatro del teatro toca el límite de la representación.

En cuanto a las actrices de teatro en Argentina, Lily Sosa de Newton, en el cap. ix "El trabajo de la mujer" (*Las Argentinas, De ayer a hoy*. op. cit.) se refiere al teatro como profesión y dice "En el teatro en-

cuentra la mujer un medio apropiado para desenvolverse con cierta independencia, en un plano de mayor igualdad con el hombre, y con menos sujeción a los convencionalismos sociales, aunque su propio quehacer se nutra precisamente de convencionalismos" (213).

¹⁰ Los límites de la simulación, dice Ingenieros, son la locura (la patología) y el delito. Y le interesa precisamente ese punto o límite donde las dos o los tres se encuentran (la simulación de la locura en los delincuentes), porque los delincuentes que simulan ser locos son declarados jurídicamente irresponsables. Ante la imposibilidad de saber con certeza hasta qué punto la locura es o no simulada en los delincuentes, Ingenieros reclama **una reforma jurídica**.

Demostrado que la simulación de la locura en los delincuentes nace del criterio jurídico con que se aplica la pena según la responsabilidad o irresponsabilidad del sujeto, su profilaxia debe consistir en una reforma jurídica que la convierta en nociva para el simulador. Reemplazado el criterio de la irresponsabilidad del delincuente por la aplicación de la defensa social proporcionalmente a su temibilidad, la simulación de la locura tórnase perjudicial para los simuladores, desapareciendo de la psicopatología forense.

José Ingenieros, *La simulación en la lucha por la vida*, Cap. 5: "Los delincuentes que simulan la locura": 117. En *Obras Completas*, Vol. 1. Buenos Aires, Elmer Editor, 1956.

¹¹ Jorge Luis Borges, *El Aleph*, Buenos Aires, Losada, 1949. En el "Epílogo" dice: "Fuera de 'Emma Zunz' (cuyo argumento espléndido, tan superior a su ejecución temerosa, me fue dado por Cecilia Ingenieros) y de la 'Historia del guerrero y de la cautiva' que se propone interpretar dos hechos fidedignos, las piezas de este libro corresponden al género fantástico".

Cecilia Ingenieros aparece dos veces en "El Aleph": a ella está dedicado "El inmortal". Propongo relacionar a Cecilia Ingenieros, a los Ingenieros, con ese género único que Borges atribuye a "Emma Zunz", más allá de lo fantástico y de lo histórico. Entre "Emma Zunz" y Cecilia Ingenieros, en ese punto, Borges escribe su variante específica, la otra cara de la historia de la obrera y el patrón de fábrica del realismo social de los años 30 y 40.

¹² Dice Donna J. Guy (*Sex and Danger in Buenos Aires. Prostitution, Family and Nation in Argentina*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1991. Traducción castellana: *El sexo peligroso*. Buenos Aires, Sudamericana, 1994):

La situación de las empleadas textiles es significativa porque esa industria se transformó en uno de los más importantes empleos en Buenos Aires [...] Hacia

1935, 21.000 mujeres componían el 57,3% de la fuerza de trabajo textil en grandes establecimientos. La expansión de la producción textil significó que las mujeres podían competir con los hombres en el lugar de trabajo industrial [...] Los hombres se preocuparon porque el trabajo más barato de la mujer les podía quitar empleos. Y también temieron la creciente libertad de las mujeres que eran económicamente independientes (132).

Cuando se escribe "Emma Zunz", "durante el período 1930-1946, la posición de las mujeres en las estructuras económicas y políticas del país **cambió fundamentalmente**", dicen Ronaldo Munck, Ricardo Falcón, y Bernardo Galitelli (*Argentina, From Anarqism to Peronism. Workers, Unions and Politics, 1855-1985*. London and New Jersey: Zed Books, 1987). En la época de la Primera Guerra, la mujeres en Argentina constituían un tercio de la fuerza de trabajo industrial. En 1939 representaban un tercio de los obreros en las industrias química, farmacéutica y de pintura, 48% en la industria del caucho y 58% en la industria textil. El trabajo barato de la mujer fue un ingrediente fundamental en la industrialización de los 30 en Argentina. Además la migración interna de ese período era predominantemente femenina, contrastando con la migración masculina del exterior de la era anterior (123).

¹³ Manuel Puig, *Boquitas pintadas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1969.

¹⁴ César Aira, *La prueba*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1992. El texto está datado en 1990.

¹⁵ Ángeles Mastretta, *Arráncame la vida*. México, Alfaguara, 1986.

¹⁶ Mieke Bal (*Murder and Difference. Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death*. Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press, 1988) muestra en un episodio de la Biblia (en sus dos versiones: *Jueces*, 4 y 5) donde Jael, una mujer casada, asesina a Sisera, jefe de una tribu extranjera, cómo varía el sentido según sea hombre o mujer el enunciador del discurso y, en general, según los códigos con que se lo lea: histórico, teológico, antropológico, literario, temático y de género (125 y sig.). Analiza también una pintura del siglo xvii, "Giudetta e Oloferne" de Artemisia Gentileschi (*Galleria degli Uffizi*, Florencia), que muestra a Judith cortando la cabeza de Holofernes ayudada por otra mujer; esta segunda mujer, una anciana o una sirvienta, dice, aparece frecuentemente en el siglo xvii cuando se representa un tema similar, por ejemplo en "Sansón y Dalila" de Rembrandt y de Rubens.

¹⁷ Según James W. Messerschmidt (*Capitalism, Patriarchy, and Crime, Toward a Socialist Feminist Criminology*. Totowa, New Jersey, Rowman & Littlefield, 1986), que cita a Balkan, Berger and Schmidt (*Crimen and Deviance in America: A Critical Approach*. Belmont, California: Wadsworth, 1980) los crímenes de mujeres (robar en negocios, prostitución en adultas, 'promiscuidad' e 'incoregibilidad' en las jóvenes) reflejan las condiciones de existencia de las mujeres, definidas desde o por el varón y centradas en la familia, la sexualidad y el hogar. Cuando cometen asesinatos, sus víctimas son miembros de la familia, parientes o amantes (13-14).

Algunos autores atribuyen el aumento de la criminalidad femenina a los efectos de los movimientos feministas sobre las mujeres: cuanto más "liberación" más crímenes. Como estos movimientos han demolido los roles tradicionales del género, la "masculinización de la conducta femenina" llevaría al aumento de criminalidad y de violencia. Pero, dice Messerschmidt, más que la "liberación", es el cambio de posición de las mujeres en la sociedad lo que afecta las actitudes de los que consideran criminales a las mujeres (145).

Claire McNab, en "Killing Women" (Delys Bird (ed.) *Killing Women. Rewriting Detective Fiction*. Sydney, Angus & Robertson, 1993: 63-71), dice que muchas mujeres matan ahora en la vida, pero sobre todo en la ficción: las escritoras ejecutan con palabras. Las mujeres están cautivadas por el crimen como entretenimiento, y aplauden a las detectives mujeres. Las mujeres que matan son más excitantes y tienen mucho espacio en los medios. No se trata de crímenes obvios y brutales, sino más sutiles, con venenos en una comida cuidadosamente preparada, la dosis incorrecta de algún remedio recetado, **todos en el campo doméstico**.

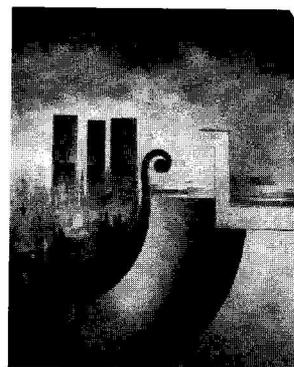
En la "vida real" de Australia, por cada mujer que mata hay ocho asesinos hombres. Las pocas que matan a sus parejas, a veces después de años de abuso, rompen el concepto de roles genéricos, dice Claire McNab.

¹⁸ En "Gender, Death and Resistance; Facing the Ethical Vacuum" (*Chicago Review*, 35.4, 1986: 59-79), Jean Franco escribió que las Madres de Plaza de Mayo mostraron en Argentina (en *La Razón*, 31 de mayo de 1985) que el discurso sobre masculinidad y feminidad es una construcción social, y apelaron al artículo 259 del Código de Justicia Militar, que declara que "una mujer cuya vida es públicamente honesta puede prestar declaración legal en el domicilio que elija". Una de ellas, Zulema Leira, pretendió ser honesta y eligió prestar declaración ante la justicia militar en la sede de las Madres de Plaza de Mayo. Hebe de Bonafini declaró que "no reconocemos a la justicia militar, y esa referencia a las mujeres públicamente honestas nos parece totalmente anacrónica. Pero hacerlos

venir aquí, mirarlos a la cara, es como ganar una escaramuza menor" (76). Comenta Jean Franco que el movimiento de las madres usó el poder simbólico normalmente usado contra las mujeres, y que el incidente les permitió señalar además que este mismo código militar clasifica a las mujeres como "incapaces relativas", junto con los inválidos y los que no hablan español. Al usar la posición legalmente asignada a las mujeres y al enfatizar al mismo tiempo su naturaleza de construcción social, las madres fueron más allá de toda definición esencialista, dice Jean Franco.



de
los
países
de
Europa
y
de
los
países
de
América
Latina
y
el
Caribe



Lecturas
del
mundo
por
venir

***Ciclo organizado por
la Biblioteca del
Congreso de la Nación,
junio de 1996.***

Cuando una mutación civilizatoria de innegable alcance e imprevisible hondura – como la que, al parecer, caracteriza este fin de siglo – irrumpe en la vida de los hombres, provoca una inquietud que se dispersa en múltiples estados de ánimo: malestar, desconcierto, curiosidad y también fascinación ante la inminente entrada en un orden mundial inédito, grávido en promesas.

Como la efigie de Dante, nuestra época adopta una configuración bifronte, que se debate entre el duelo por el mundo que se extingue y la celebración de las primicias de la era que está por advenir.

Esa tensión y sus consiguientes desafíos, se corresponden con lo que se ha dado en llamar la "caída de los paradigmas". Es decir, con la crisis, aguda y terminal, de aquellos sentidos de la vida y de la realidad articulados en formas perdurables, que operan como supuestos incuestionados del pensamiento, de los criterios generales de acción y de los temple valorativos y cuyas dimensiones sustantivas han sido, hasta hoy, la religión, la filosofía, la ciencia, el arte, la política.

Son estos ejes y coordenadas los que concitan el interés de las discusiones actuales sobre el traumático pasaje a una nueva era.

Los retos que deben afrontar no sólo atañen a las transformaciones que alteran al arte, la política, la religión, la filosofía, sino también a su misma existencia (Fukuyama, por ejemplo, ha profetizado que en el mundo post-histórico ya no habrá ni arte ni filosofía).

Una aproximación prudente a la cuestión, por lo tanto, requiere considerar sus dos extremos: lo que nos lega el pasado y lo que anuncia el futuro. Vale decir, someter a examen tanto los paradigmas tradicionales como los que, supuestamente, habrán de sustituirlos.

Al convocar a este ciclo, la Biblioteca del Congreso de la Nación ha querido abrir un espacio de pensamiento en el que fuera posible discurrir acerca de los paradigmas en los que reposaba la modernidad, en quiebra, y respecto de la presunta formación y avance de los ejes básicos del orden civilizatorio por venir.

A ese propósito, pues, obedeció la elección de los temas y expositores que conformaron los distintos paneles del ciclo. Luego de un panorama general al que se dedicó la primera sesión, las restantes versaron sobre la filosofía, la ciencia, la religión, la historiografía, la ética aplicada.

(Notemos, al pasar, que mientras en el encuentro inicial se sostuvo la casi absoluta innovación de los parámetros y el principio de realidad, ninguno de los especialistas convocados admitió, por su parte, que sus respectivas disciplinas –la ciencia, la filosofía, las prácticas y creencias religiosas, el saber historiográfico– se hallen en trance de desaparición).

El último panel significó agregar una instancia generacional: un grupo de profesores aún jóvenes que cultivan la filosofía, fue invitado a brindar su punto de vista, con la responsabilidad de colocarse frente a las difíciles y célebres preguntas kantianas.

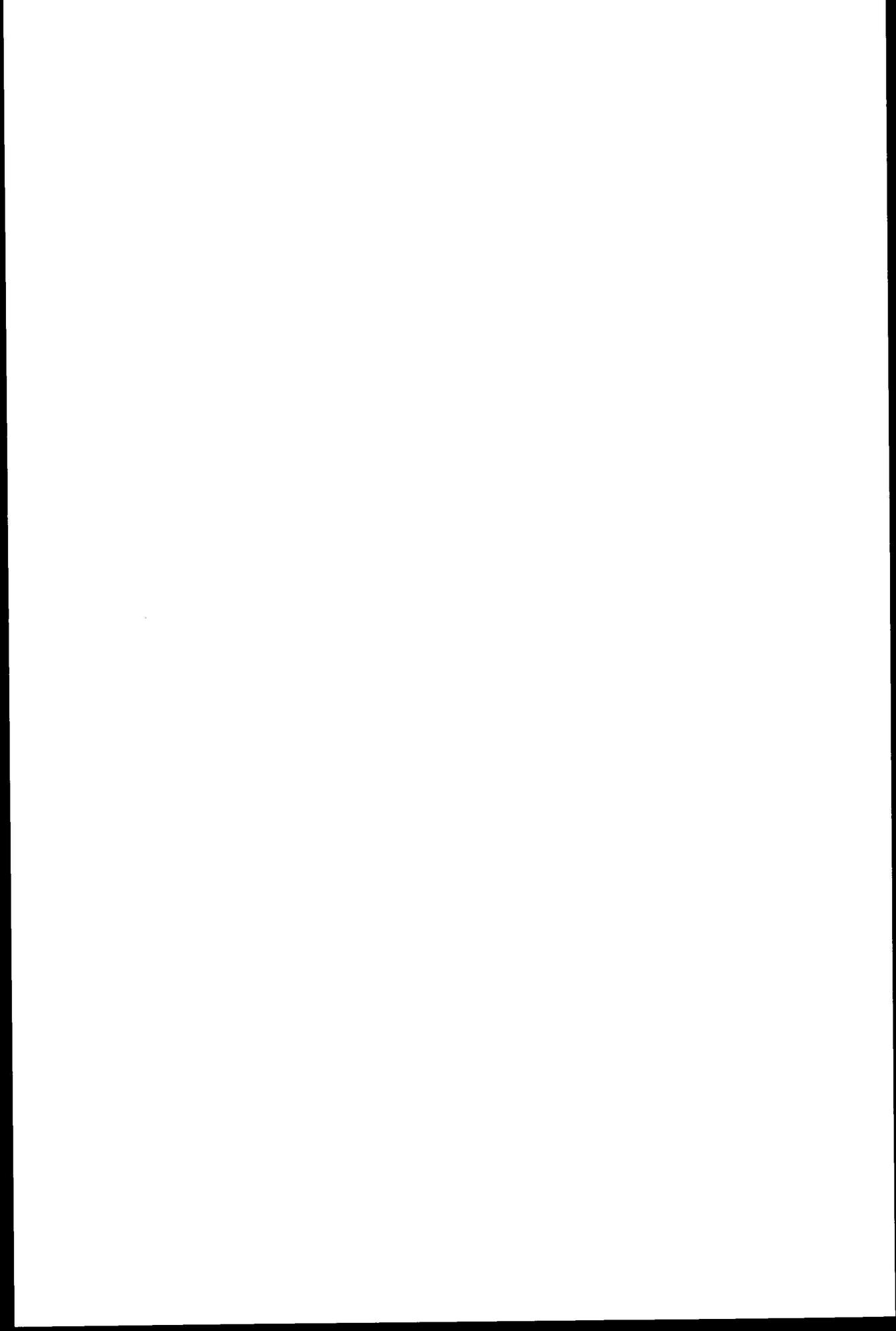
De los logros intelectuales obtenidos por el ciclo, juzgará el lector.

Aquí sólo cabe expresar la satisfacción de la Biblioteca del Congreso de la Nación al ofrecer a la comunidad estos materiales de indudable interés y estimulante valor, junto con el reconocimiento y gratitud hacia sus autores.

**DEPARTAMENTO
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS**



***Nuevos
escenarios
del cambio
de mundo***



Nuevos escenarios del cambio de mundo

Jorge Bolívar

Quisiera plantear si tenemos posibilidades de saber cuáles son las fuerzas impulsoras más importantes que están operando en este cambio de mundo, ya que mayoritariamente advertimos que hay una mutación, como dice Pérez Lindo. Esta palabra es muy interesante, porque es superior descriptivamente a la de "cambio", que da idea de un proceso y que, dentro de ese proceso, hay una continuidad que expresa un pasado y lleva a un futuro. La palabra "mutación" es más profunda y radical. La mutación dice que hay un reordenamiento de lo existente.

Todo lo existente, de pronto, como en un gran juego de piezas se reordena. Es como en el clima, donde están todos los elementos, y con ellos hay días asombrosamente tormentosos y días asombrosamente diáfanos; pero los elementos del clima son los mismos: todo depende de cómo están ordenados y en qué proporciones y combinaciones participan en la formación de los fenómenos meteorológicos.

En este fin de siglo, ¿cuáles son las fuerzas impulsoras del cambio de mundo? ¿Dónde se encuentran radicadas? Si pensamos el mundo como una organicidad, como un conjunto de cosas vivientes, entonces se presentan tres ideas nucleares: un orden político, una estructura tecnoeconómica, y por otro lado, la cultura. Estos sistemas (como el sistema digestivo, el sistema respiratorio, el nervioso) actúan para el mismo organismo, pero tienen su propia lógica.

El orden político tiene su propia lógica. El orden económico también, como la cultura. Lo asombroso es que, todos estos sistemas que tienen su propia lógica diferente en cada uno de los casos, juegan para un mismo cuerpo, para un gigantesco cuerpo social planetario. Juegan, como decíamos con el ejemplo de la meteorología, con sus proporciones, con sus decisiones, con sus posibilidades.

A mí me parece que una de las fuerzas impulsoras más importantes de este cambio de mundo, está en una nueva experiencia del poder y del tiempo. Todos nosotros, algunos más y otros menos, pero sobre todo las nuevas generaciones más que las anteriores, estamos ante un hecho

cultural formidable, por sus dimensiones y las posibilidades que abre, que consiste en vivir una nueva experiencia de poder y de tiempo.

Es evidente que lo que llamamos el mundo moderno, o la modernidad, tuvo una experiencia de poder y de tiempo nacida de la idea de que el hombre podía producir efectos de poder progresivos y cada vez más perfectos y perfeccionables en dirección a un futuro. De manera que el poder y el tiempo jugaban cosmológicamente. Eran un cosmos. Hegel mismo llega a decirlo, en alguna medida, respecto del papel de la conciencia y la historia. Es decir, el hombre histórico a medida que se hace consciente de sus necesidades las va resolviendo, y al resolverlas crea un mundo nuevo.

Éste es el paradigma más profundo de la modernidad: la perspectiva de que el poder y el tiempo, sobre todo en el ejercicio del poder humano, se convierten en un factor decisivo de la transformación del mundo. Hay allí subyacentes dos cuestiones fundamentales. Primero, la idea de que los hombres controlamos los efectos de poder con los cuales jugamos. En el fondo, hay una suposición de que controlamos el juego del mundo. Los que han estudiado sobre todo la transición del medioevo a la modernidad encuentran esa lucha entre los dos grandes absolutos: el Dios creador, absoluto del medioevo, y el hombre creador, absoluto de la modernidad.

De alguna manera en estos últimos cuatrocientos años ha habido un traslado de la potencia del Dios creador al hombre creador. El hombre entonces podía originar un horizonte de perfección y podía plantearse como en Marx, el fin de la historia, o para él, el fin de la pre-historia que era la desigualdad social.

Es este paradigma, el del poder del hombre a través del conocimiento, del desarrollo de las ciencias, y por otro lado, del tiempo lineal, progresivo, en el cual la conciencia histórica se va realizando. La conciencia histórica de los modernos es muy fuerte en el sentido de la progresividad, de que "lo mejor viene mañana". Nosotros hoy no nos animamos a decir eso. Tampoco yo diría que "lo peor viene mañana". Pero nuestra actitud se ha modificado. La cultura a la que adviene el hombre en la actualidad es la más grande que ningún hombre ha conocido. Nosotros tenemos hoy las posibilidades más grandes que ningún hombre tuvo, que ninguna cultura ofreció al ser humano. Pero, a su vez, también tenemos las complejidades y los riesgos de semejante poder, porque en realidad los efectos de poder son múltiples y, gran parte de ellos, incontrolables.

La experiencia de la URSS, desde un punto de vista experimental, es fantástica. Pues este Estado se propuso racionalizar su riqueza y distribuirla en forma igualitaria. Setenta años duró esta experiencia. Al cabo de ella, de la racionalización igualitaria del Estado, se mostró que era

una especie de nudo burocrático infernal. Como todo estaba planificado, según la producción de cada área, era muy común que si fallaba, por ejemplo, la producción de un tipo de tornillo, por un año podía paralizar la parte de la industria en la que intervenía porque había salido mal ese tornillo, esa tuerca, esa herramienta, esa pieza.

El mecanismo burocrático tenía elementos de autodestrucción que no habían sido pensados por el hombre, efectos de poder asombrosos y desconcertantes. Periodistas amigos que estuvieron en la crisis de la URSS en Moscú, me decían que el hotel donde se hospedaban era vetusto, pero imponente. En el cuarto piso los periodistas tenían una sala maravillosa, con computadoras, parecida a una nave espacial. Pero al bajar al segundo piso para comer no había comida. Ése era el desfase de la racionalización: se habían quedado sin comida. Las hambrunas del 89 y del 90, fueron grandes en la ex-Unión Soviética.

Las grandes ideologías perdieron protagonismo. En el caso del socialismo esta pérdida fue directa. En el caso del liberalismo hay todavía unos cuantos espejismos y una contradicción insalvable entre la ambición de poder propia de la época y la realidad de que el liberalismo, como ideología originaria, fue pensada contra el poder absoluto de los reyes. ¿Cómo convertirla hoy en la expresión de las grandes empresas multinacionales y transnacionales y, a la vez, en la perspectiva del individuo aislado que quiere vivir al amparo de los derechos humanos en la continuidad de una democracia? Hay demasiados problemas no pensados allí. Muchos matices y diferencias que se pierden en las generalizaciones ideológicas. En su esencia el liberalismo fue una idea despolitizada: en Locke, en Kant mismo. Los grandes pensadores liberales piensan en contener el poder, en enfrentar al poder absoluto y a toda concentración de poder. Stuart Mill, con mucha lucidez, planteaba al final de su vida, cuando conoció los textos socialistas acerca de la apropiación de los bienes de la humanidad para distribuirlos equitativamente, cómo harían esas sociedades para encontrar legitimidad política para manejar las riquezas de los países. En realidad, ninguna sociedad comunista logró legitimidad política, ni siquiera la cubana que debe haber sido la más humanista. Pues todas se manejaron a través de dictaduras.

La caída de la URSS, la caída de la racionalización de la economía, reinventa o hace recuperar espacio a una utopía que ya había caído, que era la utopía de la economía libre. La economía de mercado recupera prestigio justamente porque los que intentaron racionalizarla hicieron finalmente un desastre. Pero ahora también recuperamos la memoria. Esa economía de mercado no soluciona los problemas humanos, ya que su función es, más bien, técnica. Es tomar los juegos de la producción y del consumo en un sentido técnico, no político. De modo que no está en sus posibilidades distribuir equitativamente las riquezas, ni realizar una sociedad justa.

Esto, los liberales nunca se lo plantearon a fondo. Ellos entienden que existe una "mano invisible". Cuando hay demasiado hacia un lado, produce un derrame hacia los sectores que menos tienen. Pero esto es una ilusión ideológica. Hoy sabemos que hay todo un mecanismo de mercado, todo un juego económico, que se globaliza. Es un juego de construcción y destrucción, pero nada tiene que ver con la utopía moderna de manejar el poder. Es más bien lo contrario. Es decir, deja el poder en manos de un mercado libre, arbitrario, que responde a voluntades muy complejas. Por eso, lo que se llama hoy globalización de la economía, es el triunfo de la complejidad.

La nueva experiencia del poder y del tiempo, que es la que coloca este nuevo escenario de mundo, se fundamenta en que los hombres producimos efectos de poder, pero no los controlamos en su totalidad. Ni siquiera los controlamos en sus aspectos más benéficos.

Esto el hombre político no lo pone sobre el tapete. El hombre político se ofrece más o menos como el médico, pero su poder real no es tan grande. Además cuando se resuelven algunos problemas suelen aparecer otros. La Argentina ha resuelto el problema de la estabilidad, por ejemplo, pero han aparecido otros problemas que no había antes y que son consecuencia del mismo juego.

El tiempo se desliga del poder. El tiempo, como dice Prigogine, es una flecha que cruza los espacios. Y los espacios son más bien caóticos. El tiempo es una flecha que atraviesa el caos. Hay sí, fenómenos de autorrealización y de autoorganización; pero también algunas esferas más caóticas que otras. Si echamos una mirada al mundo actual vemos naciones mucho más organizadas y autoordenadas que otras. Es muy difícil que todas las naciones del mundo puedan adquirir la misma autorrealización y las mismas posibilidades de poder. Pedirle esto a la globalización sería ingenuo. Aquella idea de un *telos*, de una finalidad de la historia a la que los pueblos primitivos iban llegando, hoy advertimos que no es una realidad. Hay en el interior del hombre, en su voluntad de poder, operando un nuevo paradigma de la experiencia de poder. Esto es muy importante porque detrás de este nuevo paradigma y como efecto de la técnica planetaria y la globalización de la economía de mercado, se está produciendo una nueva construcción orgánica del mundo.

Éste es un suceso de dimensiones colosales. Pensemos esta cuestión desde el orden político, las tecnoestructuras y las culturas. En el orden político es evidente que se debilita el Estado-nación como sujeto histórico. Hacia los años 30, 40 y aún 50, la frase de Mussolini que decía «*todo el poder al Estado*» en realidad no era del fascismo sólo. Hoy es más bien al contrario. Saquémosle al Estado todo lo que se pueda. Se da un juego pendular. En el orden político tenemos un suceso nuevo que nos empuja: administrar la Tierra como un todo. Hasta ahora no lo hemos

hecho, porque hemos administrado la Tierra a través de naciones o de imperios, y estos imperios fueron imperios nacionales, defendían intereses nacionales.

Por ejemplo en este momento el Amazonas es una de las últimas reservas de oxígeno del mundo. Desde el punto de vista de la administración de la Tierra como un todo, esta reserva no debería ser destruida. Pero desde el punto de vista de los intereses nacionales brasileños, inexorablemente avanza la destrucción de la selva. Lentamente la industrializan, van aniquilando ese pulmón ecológico hecho durante millones de años. En la selva del Zaire, quizás con menos ritmo, está ocurriendo un fenómeno semejante.

Por otro lado Francia y China han hecho recientemente experiencias atómicas, respondiendo a sus intereses nacionales. Pero hoy la tecnología atómica es accesible, y si cincuenta naciones hicieran explosiones atómicas, sería catastrófico. No puede accederse a la idea de administrar la Tierra como un todo, de acuerdo a la voluntad de poder todavía moderna, que es la voluntad de poder de los Estados nacionales.

En cuanto a la economía, ya no es más economía. Y yo no sé si hoy en la universidad se enseña todavía que la economía debe satisfacer necesidades humanas. Supongo que no. El experimento Genoma Humano cuesta millones de dólares y podría satisfacer la hambruna de importantes zonas de la humanidad. Pero se prefiere no satisfacer esas necesidades humanas sino buscar, en el misterio del poder biológico, la clave genética de la reproducción de la vida. Invertir allí y no satisfacer las necesidades humanas de los hambrientos.

Esto es la alienación de la maquinaria productiva que se ha vuelto no sólo ingobernable, sino que avanza y actúa según su propia lógica. Otro ejemplo es la televisión y los mecanismos de los espectáculos culturales y deportivos. Para mantener esos espectáculos es necesaria una inversión de publicidad millonaria. Por eso el valor del producto, en ciertas industrias, es el veinte por ciento de lo que cuestan, ya que el ochenta por ciento es publicidad. Los automóviles mismos, tienen un alto costo en publicidad. Así es como hay superestrellas del espectáculo que ganan millonarias sumas. En esto también se demuestra cómo esa producción incondicionada genera condiciones totalmente ingobernables.

El fenómeno de la alienación de la maquinaria productiva es muy profundo. Marx estudió el fenómeno de la alienación, pero nos separan muchos años de Marx. Para él la alienación estaba en el trabajador separado de su producto y del valor de uso separado del valor de cambio. Para Marx eso era la alienación. Hoy en realidad la alienación es mucho mayor. Es la de los sistemas económicos que no pueden garantizar un orden global al mundo, ya sean socialistas, liberales, populares o an-

tipopulares, keynesianos o antikeynesianos, monetaristas o antimonetaristas.

Garantizan sólo algunas zonas de crecimiento y autoorganización. Tenemos el gran fenómeno de la tecnoeconomía que es la de la alienación sistémica de este gigantesco juego, tan pleno de posibilidades para todos nosotros.

La cultura es otro de los escenarios de la mutación. Lo que nos vincula a los hombres es un tejido cultural formado, fundamentalmente, por el idioma, las valoraciones morales, los sentimientos, las sensibilidades comunes. Ese inmenso tejido cultural nos une. Lo asombroso de la cultura global es que haya elementos que puedan unir a tantos millones de seres en un juego común.

La cultura une potencias. Une formas de pensar, de sentir, de creer, formas de saber y de hacer. La técnica justamente es un hacer y la ciencia una forma de saber. La filosofía es una forma de pensar, la religión es una forma de creer, el arte es una forma de sentir. La cultura global ha perdido su amor por los grandes absolutos conocidos: Dios, la Naturaleza, o el Hombre. No es que los pueblos hayan dejado de creer en Dios o de amar la naturaleza o al hombre como figura real, pero estos amores se han empequeñecido y ya no forman redes y valores vinculantes que movilizan a la cultura global. En algunas sociedades, por ejemplo en las sociedades cristianas, todavía los valores tienen alguna presencia. Sucede algo similar en las sociedades islámicas o judías. En las sociedades budistas esto es más laxo, porque la propia creencia en el nirvana nos acerca a la experiencia de la nada, de lo ilusorio del mundo.

Estas creencias existen, pero existen más bien como espacios particulares. No son fuertemente vinculantes. Sin embargo hay una gran creencia común que crece en el horizonte del fin de siglo en la sociedad global: es la búsqueda del poder. El nuevo amor extremo, el nuevo amor absoluto de los hombres, de todos los hombres del mundo, es la búsqueda del poder. Nuestras sociedades están acuciadas por una búsqueda de poderío ilimitado como no se conoció en períodos anteriores en los cuales, justamente, había fines. Hoy el poder es un medio, una relación de fuerzas.

El amor por el Dios Creador y el humanismo moderno, estas creencias, están siendo sobrepasadas por un nuevo amor extremo que es mucho más fuerte que ellas y que además no es metafísica. Porque estas creencias de la *fysis*, del Dios Creador, del Hombre como suma de todos los hombres, son metafísicas. En cambio, el poder es ultrafísico, es un efecto. Foucault dice que el poder no se posee, se ejerce simplemente. Nadie posee el poder. Los poderes son transitorios y efímeros.

Este nuevo amor extremo genera una nueva cultura del poder, porque hay un culto del poder. Nadie confiesa esto, pero aún el hombre más humilde piensa en el sentido del poder. Por eso se producen fenómenos de violencia tan particulares. Estamos entonces en una encrucijada, en un momento histórico de transformación, donde hay una nueva experiencia del poder y del tiempo, impulsada por un culto del poder. En la sociedad global la creencia que nos une a todos los hombres es ese amor extremo, aunque todavía no lo hemos reconocido.

Lyotard empieza *La condición posmoderna* con esta frase: «ya no se hacen las cosas para conocer la verdad, sólo para encontrar poder». Esto está motivado por un nuevo absoluto, que no es metafísico. Nosotros podemos hacer ejercicios de poder, tenemos posibilidades de ejercicios de poder múltiples. Lo que no podemos es controlar nuestros ejercicios de poder. Ni individuales ni sociales.

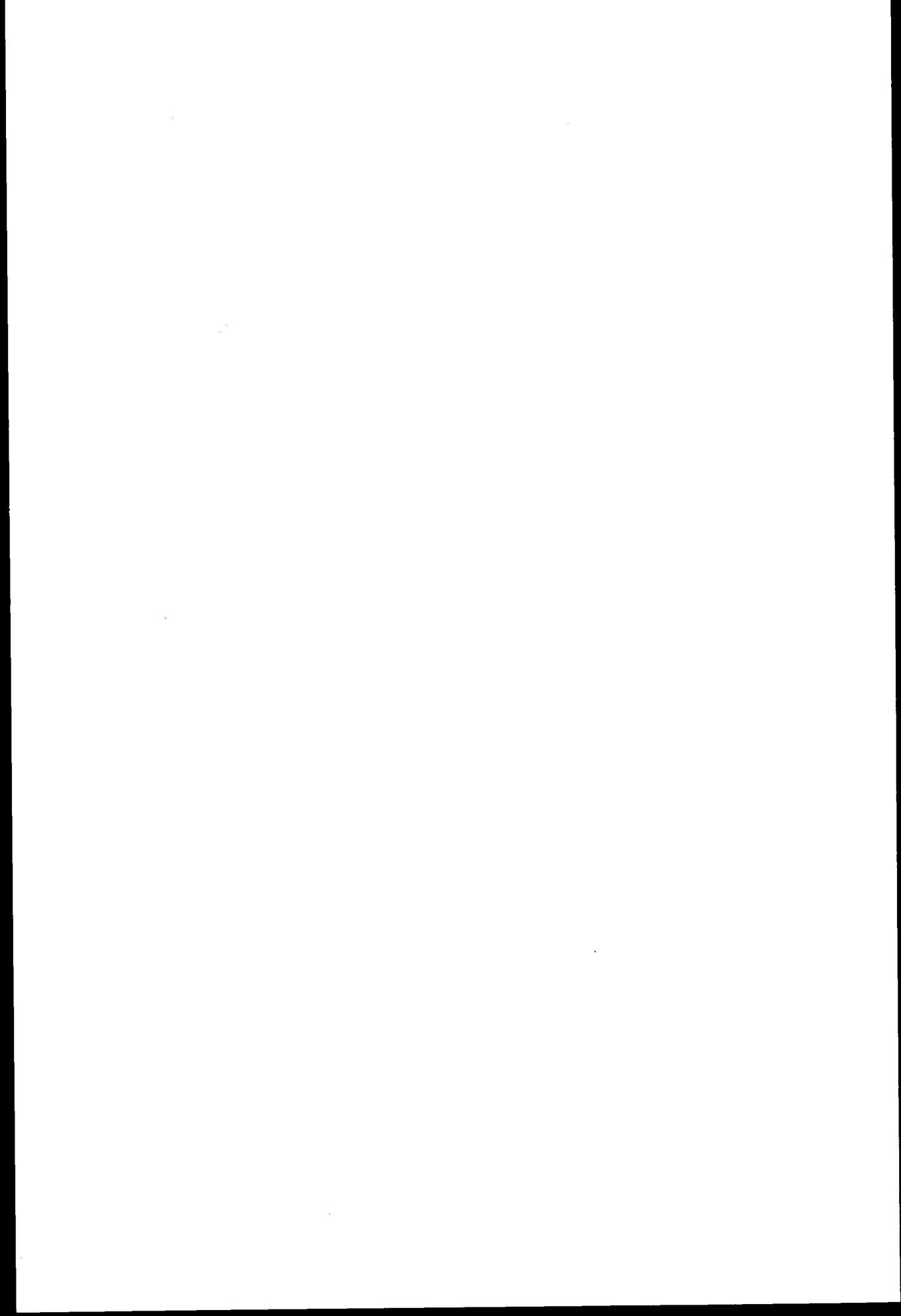
Ante esta nueva experiencia de poder y de tiempo el hombre de fin de siglo se encuentra, y con esta nueva experiencia de poder y de tiempo el hombre de fin de siglo va a construir una nueva cultura orgánico-simbólica. Aunque muchas veces me duela vivir en una sociedad donde hay tantos marginados y tanta gente que padece, sin embargo por otro lado pienso que estoy viviendo una época excepcional.

Quizá esto es un defecto de pensador, ya que para nosotros no hay nada mejor que el desafío del pensar lo nuevo. La época que adviene es profundamente nueva. Mutante. Y en la mutación crece una gigantesca reordenación.

La idea de una nueva construcción orgánica del mundo no quiere decir que hay un nuevo mundo – insisto – sino que las piezas que hacen el mundo se están disponiendo de otra manera.

Pensemos en la administración de la Tierra como un todo. Pensemos en la administración de la maquinaria productiva. Pensemos en la cultura como vínculo viviente entre todos los seres humanos. En ese juego hay una nueva experiencia de poder y de tiempo, y un amor extremo, un amor absoluto, que nos impulsa más allá de nosotros y que está construyendo un juego que no podemos vaticinar, pero sí vivir.

Hay que decir de este juego que es muy incierto, pero también, que ofrece infinitas posibilidades para todos los hombres y para todos los pueblos.



Conjeturas para pensar el cambio de mundo

Augusto Pérez Lindo

1. MUTACIÓN Y VIOLENCIA

Todo lo que podemos hacer para interpretar los cambios que estamos viviendo es inventar conjeturas. Y es todo lo que necesitamos hacer si queremos seguir siendo sujetos, protagonistas, de una historia que parece sobrepasarnos todos los días. El pensamiento y la acción han sido las fuerzas permanentes que permitieron a los humanos colocarse por encima de las otras especies. Pero ahora parecemos asistir a un escenario donde los hombres buscan simplemente adaptarse a las situaciones que ellos han provocado y donde muchos han declarado que el mundo se ha vuelto impensable e incontrolable.

En el libro *Mutaciones. Escenarios y filosofías del cambio de mundo* (Biblos, 1995) intenté registrar las tendencias y las ideas dominantes sobre el cambio de mundo. He recibido diversas adhesiones, críticas y observaciones al respecto. Por un lado, muchos aprobaron el intento de interpretar el proceso de las mutaciones a través de una serie de esquemas. Por otro lado, algunos señalan que soslayé algunos aspectos importantes tales como el terrorismo, el narcotráfico o la violencia urbana. Parece que hubiera sido demasiado optimista respecto a los procesos de pacificación en el mundo. Es cierto que las guerras interestatales disminuyeron en amplitud e intensidad. Pero, la violencia estalla en todas las ciudades y en todos los contextos. La criminalidad infantil y los crímenes aberrantes aumentan. Todo esto tiene algo que ver con la tremenda implosión que provocan las mutaciones en la sociedad.

Nada ilustra mejor el drama de la violencia como el crecimiento de la violencia escolar y de la delincuencia infanto-juvenil. Varios casos de homicidios entre niños en Gran Bretaña y Estados Unidos conmovieron a la opinión pública en los últimos tiempos. En Argentina, una estimación discreta nos permitiría afirmar que se producen cerca de treinta mil hechos de violencia escolar por año. Estos hechos, que van del jardín de infantes a la escuela secundaria, incluyen intentos de violación, agresiones con armas blancas y de fuego, agresiones a las maestras y profesores, intimidaciones, actos de patoterismo, etcétera.

Las reacciones de las autoridades y de la población son elementales: se apela a la policía, se trata de imponer controles o de mejorar la disciplina. En Gran Bretaña, las asociaciones de padres ganaron un juicio para restablecer los castigos corporales en las escuelas. En Francia el sindicato de docentes ofrece cursos de autodefensa para sus afiliados. En Buenos Aires las maestras jardineras recurren a los psicoanalistas para defenderse de las agresiones de los infantes. A diferencia de lo que sucedía en las décadas de los 60 y de los 70 ahora los conflictos son más frecuentes en las escuelas secundarias que en la universidad. Lo que ha hecho que en Estados Unidos un profesor secundario pueda ganar más que un profesor universitario. ¿Qué es lo que está pasando?

El fenómeno de la violencia infantil y escolar no es más que una secuela de la implosión subjetiva provocada por la televisión, por los cambios culturales y sociales. En parte, este escenario había sido previsto por Marshall McLuhan en *Paz y guerra en la aldea global*, y en otros ensayos. Pero el panorama se ha amplificado con el debilitamiento de los estados-naciones, de los criterios morales vigentes, de las ideologías integradoras.

Ya no existe una cultura infantil o juvenil. Los niños se inician desde los tres años en el mundo adulto a través de la televisión o de la calle. La infancia tiende a desaparecer. Pero ocurre que también desaparecen la imagen del padre, el prestigio de la escuela, la autoridad de los maestros, los estímulos para aprender. La escuela ya no sabe qué rol jugar. Las clases dirigentes no tienen una idea clara de la función social que la escuela puede cumplir en este momento. A veces intentan reforzar las funciones del pasado, a veces intentan adaptarla a los contextos actuales. El presidente Clinton reclama que la escuela y la familia vuelvan a ser fuerzas integradoras de la sociedad. En otras partes, como en Argentina, se ha difundido la idea de que hay que mejorar la "calidad de la educación". Pero muchos entienden el asunto en términos meramente cognitivos o administrativos.

Creo que la "calidad" de la escuela pasa por enseñar a vivir. Ya no se trata sólo de transmitir conocimientos, que se pueden adquirir más rápidamente por los multimedios y la informática. Ni se trata sólo de preparar a los niños para adaptarse al mundo tal cual es. Tenemos que asumir que el mundo cambió, que cambiaron los actores, que cambió el modo de producción y de transmisión de los conocimientos. Por lo tanto, debemos preparar a los niños y jóvenes para pensar de otra manera, para vivir de otra manera. La disociación entre el cambio real y las instituciones vigentes genera una quiebra del principio de realidad y de los parámetros morales en los jóvenes. Si queremos que los individuos sean sujetos, actores, y no meramente objetos y víctimas de los cambios, debemos repensar el mundo y debemos inventar estrategias para reubicarnos en la mutación.

2. MUTACIONES EN LA VIVENCIA DEL ESPACIO

El caso de la violencia escolar nos señala la necesidad de comprender de manera más profunda las transformaciones que estamos viviendo. Vengo sosteniendo la hipótesis de que vivimos una mutación, algo mucho más radical que una crisis o una serie de cambios. El curso de la civilización se reorienta hacia otros sentidos. Marchamos hacia otra etapa evolutiva. La realidad cambió, pero nuestras categorías para pensarla siguen siendo las mismas que las del pasado. Por lo tanto seguimos incrementando la disociación entre el pensar y el actuar, entre la inteligencia y la realidad.

Vamos a tratar de explorar algunos cambios producidos en nuestra experiencia del **espacio**, del **tiempo**, de la **vida**, de la **sociedad**, de la **historia**.

Hasta hace muy poco estuvimos acostumbrados a tener como referentes espaciales a la Tierra, a nuestro país o región. Hace menos de veinte años el mundo aún poseía territorios a explorar o donde emigrar. Ya no es el caso. El colectivo está completo. Asistimos más bien a la expulsión de extranjeros y de inmigrantes en todas partes.

El Estado-Nación, por otra parte, se ha visto desbordado por la globalización de las relaciones económicas y políticas. Por momentos parecemos aproximarnos a un sistema de gobierno mundial. Por momentos parece que marchamos a un período de anarquía generalizada y sin fronteras. El sistema **estado-céntrico** que gobernó durante los últimos 200 años deja el lugar a un **sistema multicéntrico** donde las *maffias*, el narcotráfico o las organizaciones no gubernamentales como las de los ecologistas, compiten con los estados-naciones, con las multinacionales o los organismos internacionales. Más de uno añora la época de la "guerra fría" en que todo parecía someterse al control de Washington y Moscú. Retrospectivamente parecía un mundo más previsible.

El espacio terrestre se encuentra sometido a unas presiones tremendas. La aceleración de los intercambios y de la producción económica hace que se valoricen ahora regiones que antes parecían inhabitables y marginales: los polos, los desiertos, las selvas, los mares, todo es comercializable. Sólo en América del Sur quedan grandes espacios colonizables. Pero aun aquí la mundialización ha penetrado hasta las regiones marginales. Los indios jíbaros de Ecuador poseen su sistema de educación a distancia. Las comunidades indígenas del Neuquén se conectan a través de la red informática. Los campesinos zapatistas del Chiapas utilizaron la red Internet para conseguir el apoyo de la opinión pública mundial.

Al mismo tiempo que la Tierra se achica con la mundialización económica y la explosión demográfica, los programas espaciales desde hace

varias décadas se han lanzado a explorar las posibilidades de supervivencia extra-terrestre. Esto ha modificado profundamente el imaginario colectivo. **Nuestro espacio mental ya no es la Tierra sino el Cosmos.** Nos encontramos inmersos, objetiva y subjetivamente, en la fantástica colonización interplanetaria que dentro de unos cincuenta años podrá reorientar el flujo de las poblaciones de la Tierra.

El espacio ha perdido las dimensiones naturales con las que aprendimos a situarnos en la realidad. La ciencia y la tecnología han modificado los parámetros espaciales: lo que está cerca y lo que está lejos, lo compacto y lo difuso. Las distancias ya no se miden por los kilómetros sino por la velocidad de nuestros transportes. Es más fácil a veces viajar en avión hacia un lugar distante que concurrir a un trabajo dentro de la misma ciudad. Lyon se convirtió en un suburbio de París con los trenes de gran velocidad.

La perturbación de los parámetros espaciales y temporales se encuentra en muchos de los accidentes fatales de los medios de transporte. En Argentina varios centenares de jóvenes motociclistas mueren por año a causa de ello. Al fascinarse con el poder tecnológico que parece liberarlos de las limitaciones del espacio natural se acercan fatalmente al personaje de Alan Parker en *Alas de libertad*.

3. LA VIVENCIA DEL TIEMPO

La experiencia del tiempo se encuentra casi siempre asociada con la experiencia del espacio. Pero en el cyberespacio de la informática y en la realidad virtual nos encontramos con espacios atemporales y tiempos inespaciales. Por otra parte, hace tiempo que los chicos son alimentados televisivamente con dibujos animados donde los robots interplanetarios luchan con hombres de las cavernas. El pasado y el presente se confunden. Como afirma Paul Virilio, marchamos hacia una gran regresión que nos conduce, como en Europa, simultáneamente hacia la retribalización y hacia la mundialización de las culturas.

Es cierto que el general De Gaulle ya había notado que a veces la historia avanza reculando. Después de todo, el Renacimiento quiso ser una recuperación de la cultura clásica griega y la Revolución Francesa tuvo muchos aspectos de retorno a los romanos. Pero toda la onda del progresismo moderno desde el siglo XVIII alimentó durante los últimos siglos la creencia de que marchábamos inevitablemente hacia un mundo más perfecto donde desaparecerían los vestigios de las religiones, de las identidades ancestrales, de la cultura primitiva.

La fascinación con que el público y en particular los niños de hoy consumen las historias de los dinosaurios, del *big-ban* o de los extra-

terrestres, tiene que ver con las modificaciones de nuestra conciencia histórica. O sea, de nuestra idea del tiempo. Por momentos, **parecemos ser más concientes que nunca de la nebulosa cósmica que dio origen a nuestro universo**. Como diría Stephen Hawking, el autor de la *Historia del tiempo*, parece que estamos en condiciones de colocarnos en el lugar de Dios, o sea, en el instante mismo de la creación. El Génesis dice que en los principios el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas. Nosotros en cambio, nadamos en la incertidumbre.

El tiempo para Aristóteles era la medida del movimiento. ¿Qué significa ahora esto frente a las conexiones *on-line* de acontecimientos distantes y de diferente temporalidad que nos brindan las redes de Internet o la realidad virtual? La intersubjetividad mediática que constituye cada vez más nuestra cultura destruye los parámetros tradicionales del espacio y del tiempo. El naturalismo ya no sirve, el mecanicismo tampoco.

El tiempo del naturalismo clásico o del mecanicismo se redefine en los sistemas complejos con los cuales tenemos que aprender a situarnos en la realidad actual. **La materia ha sido atravesada por el tiempo**: la historicidad se ha introducido en la naturaleza. Prigogine completa desde la termodinámica la tarea que comenzara Hegel en las ciencias sociales a comienzos del siglo XIX. La historicidad y la temporalidad recorren el universo. Pero el tiempo, a su vez, ha pasado a ser una variable de la tecnología.

4. EL SURGIMIENTO DE LA BIO-TECNÓPOLIS

Es sobre todo la experiencia y la idea de la vida lo que más profundamente denota las mutaciones actuales. El hecho de que podamos fabricar especies vegetales y animales a través de la ingeniería genética, el hecho de que podamos modificar la transmisión de los caracteres hereditarios, el hecho de que podamos reemplazar cada vez más frecuentemente los órganos, que podamos inclusive clonar, o reproducir, embriones o tejidos humanos completos, marcan una frontera fundamental en la evolución. **La vida ha dejado de ser, para nosotros, un hecho natural para convertirse en un hecho cultural.**

En 1992 el patentamiento de una manipulación genética, el "ratón cancerígeno de Harvard", dio lugar a un debate sobre la legitimidad del patentamiento de la vida. Actualmente, los japoneses poseen el mayor número de patentes sobre los cerca de 100.000 caracteres hereditarios que se están identificando dentro del Programa del Genoma Universal. Este proyecto, como se sabe, está destinado, entre otras cosas, a brindar información sobre las posibilidades de controlar genéticamente las enfermedades. Pero, de hecho, ya está pensado para brindar a cualquier pareja

la posibilidad de elegir, por catálogo, las características deseables de sus hijos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, 1939-1945, el gran fantasma tecnológico de la humanidad era la energía atómica, la bomba nuclear. Durante décadas vivimos con el espectro del holocausto nuclear. Ahora el fantasma que comienza a inquietarnos se encuentra en las biotecnologías ¿Veremos salir a Walt Disney de su hibernación para festejar los inicios de la nueva era en el año 2000? ¿Podremos prolongar la vida promedio de la gente hasta 150 años en las próximas décadas? ¿Podremos fabricar seres humanos sin defectos, sin alteraciones mentales? ¿Podremos manipular la vida conforme a nuestros deseos? ¿La inteligencia artificial llegará a superar la inteligencia humana?

Ya no son cuestiones de ciencia-ficción. Casi todas ellas se encuentran en vías de realización. Junto con las manipulaciones genéticas nos encontramos con las neurociencias que van trazando un mapa minucioso del cerebro y sus funciones físico-químicas a fin de operar sobre las mismas para producir comportamientos previsibles. Las tecnologías de inteligencia artificial junto con las computadoras van reemplazando paulatinamente las funciones de la memoria, de la inteligencia y del trabajo humano. Nos aproximamos al escenario de la sociedad programada que Aldous Huxley temía en *Un mundo feliz*.

Sólo que Huxley parecía optimista. En el contexto actual las manipulaciones genéticas, cerebrales y mentales, se encuentran fuera de todo control. En primer lugar, porque **no disponemos de criterios comunes para definir lo que es y lo que debe ser la vida**. Por eso los terapeutas andan buscando desesperadamente manuales de bio-ética para afrontar situaciones límites cada vez más frecuentes. En segundo lugar, no existen mecanismos eficaces que impidan la difusión de técnicas que puedan utilizarse con fines perversos. Para que existan estos mecanismos necesitaríamos un consenso universal que se encuentra impedido por la diversidad de criterios morales y por la presión de los grupos económicos que ya están fuertemente lanzados a la comercialización de la vida. Pensemos en lo que es ya el mercado de drogas y de órganos. Pensemos lo que puede ser el mercado del "menú hereditario".

Yo denomino **biotecnópolis** a la civilización que surge con el control de la producción y la reproducción de la vida. Varios elementos de esta nueva cultura ya son manifiestos. Casi nadie acepta los determinantes naturales y sociales de origen. El cuerpo de la mujer puede ser transformado en un cuerpo de hombre y vice-versa. La edad y los signos de la misma se pueden eludir con cirugías adecuadas. Muchos recurren a las "tecnologías del yo", a las terapias alternativas o a las sabidurías ancestrales para modificar su personalidad. El número de intervenciones químicas, médicas, tecnológicas y psicológicas en el cuerpo y la mente

humana se han incrementado exponencialmente. Cada cual quiere una vida y una identidad conforme a sus deseos. El secreto de la vida parece al alcance de todos.

Muy pronto, insinúa Mervin Minsky en sus últimas especulaciones, la obsesión de la gente consistirá en que la vida se va a prolongar demasiado. No va a ser tan fácil morir. De hecho, el doctor Khevorkian, en Estados Unidos, ha tenido que enfrentarse con la cultura médica para ayudar a morir a gente que muchas veces era víctima del encarnizamiento terapéutico. Alfred Kostler y su mujer, hace más de dos décadas, fundaron una asociación para la defensa del derecho a la muerte. Ellos mismos eligieron la edad en que debían dejar este mundo en buenas condiciones.

El control y la prolongación de la vida contrasta con el enorme desprecio que se tiene hoy de la vida humana. En efecto, de acuerdo a estadísticas de UNICEF cerca de 12 millones de niños mueren cada año a causa del hambre y la desnutrición. Cerca de 35 millones de personas, niños y adultos, padecen la misma suerte. O sea, un genocidio monumental cada año, cada día, cada hora. Que no nos conmueve tanto como un accidente en la esquina de esta Biblioteca. Nuestras percepciones son selectivas. Al asesinato de un presidente lo denominamos magnicidio. ¿Cómo denominar al exterminio que estamos practicando en escala universal?

La bio-ética, desde este punto de vista, debería comenzar por el respeto del derecho a la vida de todos los humanos existentes. De lo contrario se convierte en un vademécum para resolución de casos clínicos pero no para orientar nuestros comportamientos frente a la vida. Paradójicamente, la bio-ética ha sido más útil hasta ahora para los laboratorios farmacéuticos que para el hombre común. Lo que muestra que habría que pensar esta disciplina con un sentido más amplio: filosófico, bio-médico, ecológico y social.

5. DESINTEGRACIÓN Y RECONSTRUCCIÓN SOCIAL

De lo dicho se desprende que estamos viviendo un proceso de mutación cultural y social en gran escala. Se conjugan allí dos procesos: la **desintegración social** y la **desestructuración cultural**. Casi nadie está preparado para afrontar estos fenómenos. Por ejemplo, cuando aparece un hecho de violencia escolar se llama a la policía o se intenta reforzar los controles. Pero hace falta mucho más que eso: hacen falta interpretaciones adecuadas de los cambios que están ocurriendo y nuevas políticas culturales y sociales congruentes con el diagnóstico.

La socialidad está en crisis. No es una novedad. No se trata del derumbe del Estado de Bienestar como afirman neo-liberales y anti-liberales. Es más grave que esto. Hace unas décadas no más, tanto la izquierda

como la derecha defendían fuertes paradigmas de integración: socialistas, populistas, comunistas, socialdemócratas, socialcristianos, integristas, liberales o conservadores. Ahora la izquierda más radical se ha vuelto anarquista y nihilista, los liberales se han vuelto neodarwinistas, los movimientos sociales defienden grupos sectoriales, los Estados se desentienen de los desamparados, el individualismo burgués se ha vuelto narcisista y hedónico. Casi todos tratan desesperadamente de adaptarse a las nuevas reglas de juego que nadie sabe exactamente quién determina. Aunque todavía se hagan referencias al imperialismo, al Fondo Monetario Internacional o a los países dominantes, los actores han cambiado y a veces no nos damos cuenta de ello.

La vida de un pequeño poblado que se sustentaba con producciones tradicionales en lugares apartados puede quedar totalmente alterada con la producción tecnológica de tomates o de espárragos que puede organizarse en cualquier punto del planeta. Las relaciones parentales y familiares son interferidas permanentemente por los medios de comunicación de masas. El empleo, la seguridad social y otros mecanismos de socialización se encuentran permanentemente amenazados por cambios tecnológicos, financieros o políticos que se producen en lugares distantes. Y mientras que las víctimas del cambio piensan localmente sus intereses, las multinacionales trabajan de acuerdo con el mapa del mundo. **El espacio económico no coincide con el espacio social y político.** Por eso puede afirmar Noam Chomsky que existe de hecho un poder mundial paralelo más allá de los gobiernos y los parlamentos.

Los flagelos del desempleo, de la pobreza y del hambre, castigan a más de dos mil millones de personas en el mundo actual. Es decir, un tercio de la humanidad. En América Latina arriba del 35% de los habitantes. Además de las situaciones que nos conmueven y que nos exigen respuestas inmediatas nos encontramos con la necesidad de pensar lo que está sucediendo. De ver más allá de lo inmediato, de anticiparnos para no reproducir lo mismo en el futuro.

Muchos jóvenes y adultos intuyen justamente que "no hay futuro". Lo dicen en las letras de rock, lo escriben en las paredes. ¿Cómo pueden creer en los beneficios del orden social aquéllos que se encuentran excluidos del mismo? Estando en Bélgica en 1980 un joven desempleado sequestró un ómnibus escolar para que lo dejaran hablar por televisión para exponer su desesperación. Dos años más tarde otros jóvenes en el mismo país salieron con ametralladoras y dispararon ciegamente contra la entrada de un supermercado lleno de gente. Actos de esta naturaleza los encontramos bajo múltiples formas en la crónica de las sociedades actuales.

El contrato social se ha roto. Cualquiera puede constatarlo en el aumento de los crímenes aberrantes, de los actos perversos o de la marginalidad en todo el mundo. Las sociedades locales se vuelven como al

estado coloidal. Reaparecen las fuerzas primitivas, el canibalismo, el tribalismo, la barbarie. La recomposición del Estado de Bienestar parece una misión imposible en un mundo donde los resortes de acumulación y de bienestar económico han cambiado. Donde además se percibe con claridad que el viejo sistema había sido socavado por la corrupción, la ineficiencia, el clientelismo o las *maffias*.

La pérdida de los patrones de socialización o de integración social (el Estado, los movimientos obreros, los partidos orgánicos, las burguesías nacionales, la Nación) ha dejado un inmenso espacio vacío dominado por intereses de los más contradictorios como se ve en América Latina, Europa del Este, África y Asia. **Necesitamos un nuevo contrato mundial.** En la era de la globalización la reconstrucción social sólo será posible si existe un proyecto de desarrollo solidario a escala mundial. Los nuevos movimientos sociales y las nuevas corrientes mundialistas (como el ecologismo) apuntan en este sentido.

6. HISTORICIDAD Y FUTURO

No decimos entonces nada sorprendente al afirmar que nuestra conciencia histórica ha cambiado. Más que eso: nuestro principio de realidad ha cambiado, aunque no siempre podamos reconocerlo. Sebrelli habla del vacilar de las cosas en un ensayo reciente. Gilles Lipovetsky, junto a otros postmodernos, habla de la vaciedad y de lo efímero en las sociedades actuales. Con otro sentido, pero cercano a los precedentes, Milan Kundera nos presenta magistralmente la contingencia humana en su novela *La insoportable levedad del ser*. Éstas y otras metáforas aluden a lo mismo: a la disolución de un mundo, de nuestro mundo.

Por lo tanto, no sería original decir que **nuestra historicidad se ha modificado**. Pero, ¿qué significa esto? Ante todo, ya no tenemos una expectativa finalista o determinista sobre la historia. Parece que el mundo no va necesariamente hacia ningún lado como creían los finalistas cristianos, los progresistas racionalistas y materialistas, los evolucionistas. El desenlace próximo parece depender de situaciones aleatorias o de la voluntad humana. O sea, **del azar y la libertad**. Para que triunfe la segunda **necesitamos humanizar la ciencia, la tecnología y la economía a fin de orientarlas hacia la resolución de los problemas humanos**. Ésta podría ser la verdadera utopía del fin de siglo.

Desde el punto de vista de la conciencia histórica nos encontramos con algo desconcertante: **la contemporaneidad de todas las culturas y de todos los tiempos**. Hasta hace muy poco casi todos creían que lo nuevo suplantaba a lo viejo, que lo moderno suplantaría las formas culturales arcaicas. Actualmente, gracias a la descolonización y a la defensa de las identidades culturales, los modos de ser de las culturas indígenas o de

las culturas no-occidentales tienen la misma dignidad que las culturas industriales. El pluralismo cultural se ha impuesto.

Junto con la pluralidad cultural se ha recuperado la memoria de todas las culturas y saberes ancestrales. De pronto, en New York, Buenos Aires, Londres o París, vemos cómo se difunden la informática junto con el budismo, la astrología junto con la cibernética, las medicinas alternativas junto con las biotecnologías, el pensamiento mágico junto con Internet. Tal vez sea el signo de que vivimos en el tiempo eje, en una hora decisiva de la Historia: todas las creaciones humanas se nos aparecen como iguales y todas nos parecen contemporáneas. A pesar de las apariencias nuestra época ha profundizado como nunca en las raíces del pasado. Es quizás la señal de que nos preparamos para el largo viaje del futuro.



***Formas de
religiosidad
en los albores
del tercer milenio***

...the ...

Formas de religiosidad en los albores del tercer milenio

José Míguez Bonino

"La muerte de Dios", "el ocaso de los dioses", "el fin de la religión" fue un tema dominante en la cultura occidental desde la segunda mitad del siglo pasado. Lo que para Jean Paul era a mitad de siglo una pesadilla de la que despertaba con alivio constituyó años después para Nietzsche una realidad irreparable. Y todavía un siglo después, en los 1970, los teólogos de la "muerte de Dios" (Altizer, van Buren, Hamilton) daban una nueva versión del tema. Un siglo después de Nietzsche, cuando muere el milenio que presencié la expansión incontenible de Occidente, parece que estuviéramos presenciando "el retorno de los dioses". Con mil rostros distintos, confundiéndose y metamorfoseándose, la religión ocupa espacio en los medios, levanta templos, terreiros, salas de conferencia, reúne multitudes y desata conflictos en todas las latitudes del planeta.

¿Se trata de un espejismo? ¿de un efecto pasajero convocado por las características 'histerias' de fin de siglo o del eco distante de los fines del primer milenio? ¿Volveremos pronto a retomar el camino, que parecía inevitable, de la secularización o al menos de una "religión sensata", razonable y modesta? «*Los pietismos*, dice el teólogo católico José Comblin en un libro recién aparecido, *se limitan a acciones a corto plazo; no forman un pueblo activo en la historia*» (*Cristaos rumbo ao século XXI*, p. 45).

Aunque sólo fuese un 'espejismo', los efectos de esta re-religionización no dejarán de marcar el 'campo religioso' por mucho tiempo. Basta señalar, por ejemplo, que ya es evidente que la expansión de la religión mahometana en África y Asia modifica el panorama religioso de esas regiones y, tal vez más significativo aún, que para el fin del milenio la mayoría de los cristianos -probablemente casi un 70%- no se hallarán en 'el occidente cristiano' sino en el llamado 'tercer mundo': África, América Latina y Asia y una buena parte de ellos no pertenecerán a las iglesias cristianas tradicionales. Por todo ello, el tema que se nos propone no es sólo importante en el ámbito religioso sino que representa un factor cultural y social que nadie que se proponga diseñar un 'escenario' de los comienzos del tercer milenio puede dejar de lado. En función de este tema, me propongo, brevemente: (1) preguntarnos qué condiciones caracterizan -y ayudan a entender- este proceso de expansión religiosa; (2) qué características manifiestan estas 'religiosidades' y finalmente, (3) haciéndome cargo de

mi participación como protestante en esta conversación, qué lugar ocupa el Protestantismo, particularmente en América Latina, en este proceso.

1. RELIGIOSIDAD Y POST-MODERNIDAD

La noción de post-modernidad es suficientemente imprecisa como para atribuirle diversos sentidos pero a la vez refleja un fenómeno real: las nuevas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales en las que se desenvuelve la vida humana en este fin de siglo. Es frecuente analizarla como un 'talante' o 'actitud' cultural. Pero no conviene olvidar los factores económicos y sociales que la condicionan. En su interesante obra *The Condition of Post-modernity*, el autor inglés Harvey marca la importante transición entre la organización de la producción del llamado "fordismo" -la gran empresa estable- a la de un sistema de producción 'flexible', totalmente móvil en términos geográficos, laborales, de especialización, de la nueva empresa. A esta constante mutabilidad de la empresa económica corresponde una semejante mutabilidad de la cultura: se resienten las 'ideologías' que se proponen como explicación suficiente y total de la realidad y camino hacia la realización de metas históricas, mueren los 'metarrelatos' que señalaban el camino de la humanidad, queda sepultada la confianza en una 'razón universal' que integra las distintas realidades que experimentamos, desaparecen las 'convicciones fundantes' y los 'valores eternos'. La vida es una colección heterogénea de pequeñas historias y de 'momentos', de 'preferencias' y 'gustos' más bien que de necesidades y propósitos.

Paradójicamente -o no- este proceso se realiza en el seno de una creciente 'globalización' geográfica -"la aldea global"-, económica -"el mercado total"-, cultural -los "medios masivos"- y religiosa -la expansión misionera mundial de religiones hasta hace poco consideradas ligadas a ciertas naciones o regiones-. Y a la vez parecería que la globalización ha despertado una búsqueda y una afirmación de los 'espacios particulares' regionales, étnicos, religiosos. Una búsqueda penosamente ilustrada por los conflictos europeos o africanos o promisoriamente por el 'renacer' de las culturas indígenas, la recuperación de las lenguas regionales (España, Gran Bretaña, Francia) y la búsqueda de autonomías regionales y de representación política de la unidad comunitaria inmediata. Es dentro de este panorama que, creo, debemos ubicar las 'formas de religiosidad' en los albores del tercer milenio.

2. FORMAS DE RELIGIOSIDAD EMERGENTES

Formalmente, la característica más evidente me parece la **pluralidad** de las manifestaciones religiosas. Recuerdo una tarde en la Plaza Mayor de Quito (Ecuador). En un costado de la plaza, un predicador

pentecostal se dirigía a un centenar de personas reunidas en torno a él, invitándolas a una 'decisión personal', una 'conversión' inmediata; a unos veinte metros de distancia, una joven anunciaba, con fondo musical y una veintena de personas, las conferencias de Hara-Christna que se celebrarían ese día; al otro lado de la plaza, un grupo -Testigos de Jehová, Adventistas e Iglesia de los Santos de los Últimos Días por lo que deduje- discutían arduosamente las condiciones y el momento de la Segunda Venida de Cristo. Y más allá, a la puerta de la Catedral, donde se celebraba la misa, un grupito escuchaba a un organillero y sacaba las 'suertes' que les ofrecía un simpático lorito.

La escena podrá verse igualmente en Plaza Miserere. Hemos entrado a un escenario religioso a la vez crecientemente porque cada 'localidad' está atravesada por todas las ofertas religiosas imaginables. En todas partes, religión significa a la vez las confesiones tradicionales, los televangelistas, los "nuevos movimientos religiosos" y los "cultos de misterio". Hay una inserción transterritorial de todas las manifestaciones religiosas. Esta situación ha creado un 'mercado libre' donde las opciones religiosas están cada vez menos ligadas a la familia, la nación, la tradición y más determinadas por un número casi infinito de otras variables culturales, psicológicas, económicas y coyunturales. No hay más 'clientelas religiosas' cautivas. Las religiones tradicionales parecen terriblemente perplejas ante esta situación. A veces se indignan y denuncian la situación; otras, se sienten frustradas y tratan de imaginar formas 'prolijas' de imitar a sus rivales religiosos más exitosos; a veces tratan tozudamente de reafirmar sus 'derechos' tradicionales o territoriales y no faltan los intentos de utilizar el poder político que aun detentan para impedir una 'competencia desleal' (normalmente llamada 'proselitismo' cuando lo practican otros y 'evangelización' cuando lo hacemos nosotros).

La otra característica del campo religioso, ahora más sustantiva, me parece **la búsqueda de sentido y certezas**. Ya Max Luckman, en su libro *La Religión Invisible* nos había llamado la atención sobre el carácter religioso de los 'horizontes de sentido' vigentes en la sociedad moderna. Cuando la modernidad secular arría las banderas del progreso, la libertad o la justicia, ¿qué sentido le queda a la vida? En la crisis de esa modernidad, y más allá de su instrumentación política, los **fundamentalismos** son uno de los rostros de esa búsqueda. Se trata en ellos de rescatar un 'pasado' arquetípico (un libro, una persona, una gesta), concebido no tanto históricamente como una memoria creadora sino míticamente como autoridad absoluta y garantía de identidad personal y colectiva. Cuando hasta el hinduismo, que parecía ajeno a una pretensión de absoluto, comienza a generar su propio fundamentalismo, esta necesidad se hace evidente. El reclamo de **revelaciones** trascendentes únicas y últimas, desde el libro de Mormón hasta el Dr. Moon y desde los horóscopos hasta la Nueva Era atestiguan la misma necesidad de amarrar la existencia a algún puerto seguro.

Las **señales y milagros** completan la búsqueda de un contacto inmediato con lo trascendente, de un mundo simbólico que dé estabilidad y esperanza. Por una parte, estas manifestaciones son comprensibles frente a la precariedad e incertidumbre del mundo post-moderno y como protesta contra el monopolio de la razón técnica. Pero a la vez reflejan unas necesidades materiales e inmediatas generadas por factores tales como la precariedad del empleo y la amenaza constante de la desocupación, la limitación o desaparición de servicios sociales de salud, educación o seguridad. El milagro aparece como recurso último cuando la posmodernidad del neoconservadurismo les cierra todas las puertas 'seculares' a aquella calidad de vida que a la vez le presenta como deseable. Aunque esta búsqueda es comprensible y debe ser mirada con respeto, en tanto se refugie exclusivamente en el campo de lo simbólico, de hecho entrega la historia humana a esa misma racionalidad que se pretende inmanente a la realidad y que reclama para sí misma una 'confianza' y 'fe' sin límites: 'la religión del mercado' como fin de la historia. Sin embargo, hay indicaciones de que ese mundo simbólico, que a veces opera mágicamente, tiene capacidad de movilizar para una búsqueda histórica.

3. EL PROTESTANTISMO LATINOAMERICANO

Desde mi propia óptica como religioso protestante, quisiera concluir con unas breves observaciones sobre el lugar del Protestantismo -o, como le llamamos nosotros, del cristianismo evangélico- dentro de este campo religioso y en referencia específica a América Latina. Creo que estas observaciones se hacen necesarias en vista del crecimiento de la presencia y el protagonismo social -e incluso político- de las iglesias y grupos evangélicos durante las últimas décadas.

1. Los protestantismos de misión (mayormente procedentes del mundo anglosajón) y los de inmigración (mayormente de Gran Bretaña y Europa Continental) se hacen presentes en América Latina a partir de la independencia de los estados americanos y especialmente a favor de la tolerancia religiosa que ofrecen los partidos liberales que ascienden al poder en la segunda mitad del siglo pasado y a veces a invitación de los mismos. En ese sentido, se vinculan al proyecto histórico liberal-modernizador y representan la relación innegable de protestantismo y modernidad. En América Latina las primeras manifestaciones de ese protestantismo (hasta el final de la Primera Guerra Mundial) sintetizan una religiosidad pietista, altamente subjetiva y personal y una actitud social progresista, influida por las ideas de democracia, justicia social, transformación social mediante conversión y educación, propias del llamado "evangelio social". Crecieron muy lentamente, mayormente en sectores obreros y populares y fueron progresivamente ascendiendo socialmente a una clase media modesta, que es hoy el común denominador de lo que

suele llamarse "Protestantismo histórico". Hoy están básicamente estabilizadas numéricamente o con un crecimiento muy lento y se vinculan entre sí y mundialmente en el llamado 'movimiento ecuménico', con una teología y piedad ligadas a posturas sociales e ideológicas características de una clase media 'progresista'.

2. A partir de la segunda década de este siglo, comienza a crecer en varios países latinoamericanos un movimiento religioso que, aunque se inspira en experiencias carismáticas de USA y Europa, crece en iglesias populares criollas, con el nombre genérico de 'pentecostalismo'. En las últimas tres décadas -en Argentina sólo desde los 1980- su crecimiento ha sido espectacular, mayormente, aunque no sólo, en los sectores populares y marginales, llegando en algunos países al 20 ó 30% de la población. Pueden distinguirse sectores distintos de este movimiento, algunos de ellos más centrados en la formación de congregaciones o grupos barriales autónomos, que crecen a partir de las redes sociales de sus miembros y otros que se vinculan a evangelistas itinerantes, reuniones multitudinarias y uso extendido de medios de comunicación masiva. Unos y otros dan un lugar decisivo a manifestaciones religiosas carismáticas como el don de lenguas o de profecía, la curación por la fe y el exorcismo.

Nos encontramos en esta nueva forma de protestantismo con una religiosidad marcada por algunas de las características que mencionamos anteriormente (multiplicidad, milagros y señales, acceso personal e inmediato a los bienes de salvación, prioridad de la experiencia religiosa sobre la doctrina). Podría casi hablarse de una religiosidad afín a la pos-modernidad. Fenómenos semejantes se dan en las llamadas 'iglesias independientes' de África o en los pentecostalismos de Corea o India, en los países de la ex-URSS y en países socialistas como China o Cuba. Y tampoco están ausentes -con algunas características propias- en el mundo 'desarrollado' de Europa y América del Norte.

A menudo es visible la incorporación en estos pentecostalismos de elementos de la religiosidad popular y/o de las religiones indígenas o africanas tradicionales. Por una parte, puede advertirse ya, en algunas de las primeras iglesias pentecostales, los procesos de rutinización e institucionalización que la sociología de la religión viene analizando desde Max Weber en adelante. La aparición de una segunda y tercera generación, con demandas intelectuales y sociales nuevas, lleva en esa dirección y favorece una relación entre estas iglesias y el protestantismo 'histórico'. Por otra parte, el constante crecimiento y la dinámica expansiva y misionera del movimiento tiende a mantener viva una religiosidad ferviente y altamente participativa. La creciente presencia de estas iglesias en la sociedad les da un rol que empiezan a asumir -con diversa suerte y en diversas direcciones- en la vida política de los países. Sea cual fuere el futuro de estos movimientos, dos cosas me parecen claras: una, que

marcarán profundamente el campo religioso, al menos por varias décadas; otra, que -como ya lo indicamos- trasladan el peso numérico y la dinámica religiosa cristiana a la periferia geográfica y social (presencia popular y predominancia del llamado 'tercer mundo').

La religiosidad en los albores del tercer milenio*

Juan Carlos Scannone S.I.

El actual intento de modernización neoliberal de América Latina, en el cual se entrelazan la modernidad tardía y la postmodernidad, implica nuevos desafíos a la religión. Hablaré, en primer lugar, de esos desafíos (1); luego señalaré algunas tendencias de futuro en la religiosidad, que ya se bosquejan como resultantes de los mismos y de las repuestas que se les están dando (2). Por último indicaré algunas pistas de acción que corresponden a dichas tendencias de futuro (3).

1. DESAFÍOS MODERNO Y POSTMODERNO A LA RELIGIÓN

1.1 El desafío moderno

La religión, que para la premodernidad parecía obvia y fundamentaba toda la vida humana y social en una comprensión simbólica y trascendente del mundo, el hombre y la comunidad, se vio en la modernidad amenazada tanto en su especificidad como en su función sociocultural. Ello se debió al **principio de inmanencia** implicado por la búsqueda de **autofundamentación** de la razón, de **autonomía** de la libertad y de comprender científicamente al mundo como **autorregulado**.

Así es como la religión corrió el peligro de reducirse, a lo más, al ámbito de las meras opciones privadas, cuando no se la cuestionó radicalmente en su racionalidad (agnosticismo), se la negó explícitamente (ateísmo) o en la práctica (indiferentismo). Así se conformó en Occidente el fenómeno cultural del secularismo.

En América Latina los distintos intentos históricos de modernización dependiente no pocas veces afectaron a las élites en su relación con la religión, pero no tanto a la mayoría popular. Por el contrario, en muchas oca-

* Retomo aquí parcialmente lo que he expuesto en mis artículos: "La religión en la América Latina del Tercer Milenio", *Stromata* 51 (1995), 75-88, y "La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en: D. García Delgado (et al.), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Ed. San Pablo, 1996, pp. 251-282. La bibliografía consultada puede verse en las notas de ambos trabajos.

siones la religiosidad popular, aun transformándose, fue el núcleo de una resistencia cultural de los pueblos latinoamericanos a formas alienantes de modernización compulsiva. Con todo, el pueblo frecuentemente supo aceptar a su modo (**a la criolla**) valores modernos como son la emancipación política, la instrucción pública, la constitución escrita, el voto universal, la industrialización, el sindicalismo, las instituciones y procedimientos democráticos, etc., no viviéndolos como incompatibles con su concepción última-mente religiosa de la existencia, y sabiendo generalmente distinguir -en la práctica- entre lo religioso y lo secular (por ejemplo, lo político, social o cultural).

Sin embargo, pareciera que el actual intento (neoliberal) de modernización es más radical que los anteriores, no sólo por el fuerte impacto económico y político producido por el mercado autorregulado y regulador del todo social (que en su formalismo prescinde de las necesidades humanas y de los valores éticos), sino por los cambios culturales que lo acompañan, en especial, el **individualismo competitivo** y sus consecuencias para la religiosidad, que implican un nuevo desafío -que podemos llamar **postmoderno o post-ilustrado**- a la religión.

1.2 Desafío postmoderno a la religión

La ambigüedad, característica de lo postmoderno, se muestra también en su relación. Por un lado se dan el reconocimiento de la diferencia y alteridad, el cuestionamiento de la absolutización de la razón y de su autotransparencia y autorreferencia, la superación de ideologías modernas como la del progreso indefinido o el cientismo como promesa de resolución científica del misterio de la existencia, la apertura a la gratuidad y novedad de la imaginación creadora y a los símbolos, el énfasis puesto en la fruición y la experiencia personales (también las religiosas), etc. Todos esos rasgos crean nuevas posibilidades para ir **más allá de la razón secular**, para replantear el problema religioso y para reabrirse a la trascendencia.

Pero, por otro lado, está surgiendo otro tipo de secularización, que convive con un fuerte renacer religioso postmoderno, el cual no deja de tener su propia ambigüedad. Así es como, según José María Mardones, se está dando en Europa, pero -añado yo- también entre nosotros, no tanto un secularismo craso sino cierta desinstitucionalización religiosa. Allá se vuelve a lo religioso desinstitucionalizado, acá se nota no pocas veces un cambio en la religiosidad. Se trataría de una **secularización suave**, que -de acuerdo al autor ya mencionado- no tiende a la desaparición, sino más bien a la pérdida de relevancia social y a la reconfiguración, distinta, nueva, de la religión en la modernidad capitalista de las sociedades diferenciadas y complejas.

Pues el individualismo competitivo de la sociedad actual, y el privatismo y pluralismo que lo acompañan, inciden en el ámbito religioso. La religión se privatiza, muchas veces se la elige a partir, no de la razón o de la fe, sino del sentimiento, la experiencia y la preferencia subjetivas; las creencias tienden a flexibilizarse, se da a veces una fragmentación doctrinal, y las normas se relativizan según un nuevo tipo de libre examen. El pluralismo religioso se añade así, muchas veces al pluralismo de cosmovisiones y de éticas, llegando a veces también a darse una especie de mercado de ofertas religiosas y nuevas formas de eclecticismo y sincretismo.

La crisis de los grandes metarrelatos, de la autoridad en general y de las grandes instituciones como el Estado, incide también en la actitud ante las normas éticas universales, las autoridades eclesiales y las grandes instituciones religiosas

Pero, por otro lado, el cuestionamiento postmoderno de la absolutización y del reduccionismo de la razón autotransparente, y de las ideologías de la ciencia, el progreso, la revolución, etc., promueve una nueva apertura al misterio, al lenguaje simbólico, a lo místico, mágico, mítico y esotérico, a la experiencia de oración personal y grupal. Tal apertura es asimismo favorecida por la situación de inseguridad y desarraigo causadas por la exclusión social y el desempleo.

Pero tal religiosidad no raras veces tiende a darse en forma privada, emocional, desregulada, centrada en el bienestar individual, la salud del cuerpo, la autorrealización sentida y una especie de **salvación** aquí y ahora. Se busca no separar lo natural y lo sobrenatural, la naturaleza y lo divino, la experiencia y la fe, la immanencia (no tanto política o social como psíquica y biológica) y la trascendencia. En algunas nuevas formas religiosas como la *New Age* aparentemente no se trata tanto de entrega incondicionada a Dios o de compromiso social fraterno, sino de una religiosidad difusa *lighth*.

Tales privatización y desinstitucionalización liberan un capital simbólico no controlado por las grandes religiones, poniéndolo a merced de los individuos o de líderes religiosos ocasionales. Así es como no pocos viven la religión **a su manera** o en pequeños grupos unidos por relaciones primarias. Éstos confieren a cada uno participación y arraigo, pero no pocas veces adquieren caracteres sectarios y fundamentalistas.

También en esos nuevos fenómenos no todo es negativo ni positivo, sino que se dan valores y antivalores, que será necesario discernir. Pues el renacimiento o *revival* religioso, aunque ambiguo, cuestiona no sólo a las religiones universales sino también a ciertas teorías sociológicas, y aun teológicas, de la secularización. Aún más, provoca una transformación

moderna y postmoderna de la religiosidad popular, que así se enriquece con profundos valores humanos y cristianos, según lo diré luego.

2. TENDENCIAS ACTUALES INDICADORAS DE FUTURO

Ya sea como resultado del impacto de la modernidad y/o de la postmodernidad, ya sea como fruto de la respuesta religiosa al mismo, se están hoy dibujando entre nosotros ciertas tendencias en las que parecen estar germinando aspectos importantes del futuro religioso latinoamericano para el Tercer Milenio. Claro está que no se trata de hacer profecías sino de indicar realidades actuales en las que parece estar implicado un futuro inmediato realmente posible. Su realización y/o sus modos de realización dependerán de muchos factores, no en último lugar de la libertad creadora de los agentes religiosos.

Entre esas tendencias, a veces ambivalentes, de varias de las cuales ya he hablado, escogeré las que me parecen más relevantes, a saber: 1) la secularización; 2) el pluralismo; 3) la crisis de la razón moderna; 4) la transformación de la religiosidad popular.

2.1 La secularización

Ésta consiste en la autonomía de lo temporal (sociedad, cultura, política, ciencia, técnica, etc.) con respecto a la instancia religiosa. La modernidad tendía a absolutizar dicha autonomía, transformando la secularización en secularismo. Precisamente la postmodernidad ayuda a comprender el carácter relativo de cada ámbito cultural (y cada juego de lenguaje) con respecto a los otros y a la dimensión del sentido y los valores últimos. No por ello se cae necesariamente en el relativismo, sino que es posible guardar entre dichos ámbitos tanto nexos transversales como una unidad de orden.

Aparentemente en América Latina se está dibujando una secularización así entendida, que toma en serio y respeta la autonomía y trascendencia de lo religioso. Sin embargo esa tendencia —que estimo dominante— se da simultáneamente con remanencias premodernas (v.g. la falta de reconocimiento suficiente de la legítima autonomía de lo temporal), así como con reacciones integristas y con más o menos amplios bolsones de secularismo, tanto teóricos como, sobre todo, fácticos. Entre éstos se destaca el indiferentismo religioso práctico que amenaza propagarse tanto en las elites como en el pueblo, a pesar de la perdurabilidad de la religiosidad popular y de un indudable *revival* religioso.

En cuanto a la desinstitucionalización, muchos intérpretes creen que, más que una negación de las instituciones, apunta a **nuevos modos de**

institucionalización: menos rígida y más flexible, menos vertical y más participativa, menos fija y más creativa, tomando como modelo no la metáfora de la pirámide sino la de la red. Pues bien, lo mismo se está dando en la dimensión religiosa.

2.2 El pluralismo

En los últimos años se ha dado en América Latina una explosión de pluralismo religioso, pues junto a la iglesia Católica y las confesiones tradicionales (propias, sobre todo, de las distintas corrientes de inmigrantes), se han ido multiplicando, propagando, y aun creando diversas sectas cristianas, judaizantes, afroamericanas, orientales y postmodernas (como la *New Age*). Muchas veces tienen rasgos fundamentalistas, aun fanáticos, y fuertemente proselitistas. Aúnan en sí distintos fenómenos típicos de la postmodernidad (y, a veces, de la modernidad): la diferenciación hasta el sectarismo, la crisis de confianza en las grandes instituciones y jerarquías, el libre examen –las más de las veces sujeto a preferencias más sentidas que racionales–, la búsqueda de experiencia religiosa sentida (cuanto más sensible, mejor) y de fruición personal y grupal del Misterio religioso, el nuevo arraigo en relaciones inmediatas de grupo dentro de un marco de desarraigo local (por las migraciones del campo a la ciudad) y social, en el seno de una sociedad fríamente funcional, etcétera.

Entre las características positivas de tal pluralismo pueden sin embargo discernirse: el *revival* de la experiencia y contemplación religiosas, cuando éstas no suplen sino que suponen la fe, y, en consecuencia, el redescubrimiento de las dimensiones sapienciales, contemplativas, simbólicas y místicas de lo humano así como de distintas formas de oración tanto individual como comunitaria; la búsqueda de libre discernimiento personal adulto, de protagonismo laical, de participación activa y comunicación solidaria, tanto en el ámbito específicamente religioso como en el del servicio caritativo y misionero; la reconstitución de grupos intermedios dentro de la gran sociedad, etc. Además, se van dando cada vez más un mayor respeto a las diferencias religiosas y a la conciencia personal de cada uno, la revalorización de las religiones indígenas y afroamericanas como verdaderas religiones, el diálogo interreligioso, etc. Como se ve, ni todo es positivo ni todo negativo, sino que se necesita un discernimiento inteligente.

2.3 La crisis de la razón moderna

Aunque la racionalidad ilustrada moderna nunca terminó de entrar de lleno en la cultura popular latinoamericana, ciertas formas de ella penetraron sin embargo en la conciencia general, siendo recibidas –como

se dijo más arriba- a la **criolla** y, por consiguiente, salvándose generalmente de caer en absolutizaciones.

Dicha racionalidad influyó en cambio más fuertemente en algunos ambientes especiales, como son los intelectuales y universitarios, y en cierto tipo de agentes religiosos de pastoral (así llamados **progresistas**, tanto liberales como de izquierda). De ahí que esos ámbitos hayan sido más afectados por la actual crisis de la racionalidad moderna, ya sea por la relativización de la razón y de la justificación racional o la verificación experimental absolutas, ya sea por la crítica al eurocentrismo, a mitos como los de la ciencia, la técnica o el progreso indefinido, o a utopías como la sociedad sin clases, la revolución (concebida como un acto fundacional) o la liberación (como conseguible a través del solo acto de la toma revolucionaria del poder), etcétera.

El hecho de que la razón ilustrada en general, y la científica en particular, se hayan hecho hoy conscientes de sus límites epistemológicos y éticos, reabrió la cultura al Misterio y favoreció el actual renacimiento religioso, con el riesgo de que éste -como ya lo dije- esté acompañado de irracionalismo y relativismo.

Sin embargo, tal crisis de la racionalidad moderna no lleva generalmente en América Latina a poner en duda aportes importantes e imprescindibles de la modernidad, como son el relevante papel teórico, social y cultural de la ciencia y la tecnología; el aprecio de la democracia, aun para salvaguardar la libertad religiosa; la necesidad del aporte de las ciencias humanas y sociales para la reflexión teológica sobre la realidad histórica y para la pastoral religiosa y sus implicancias socioculturales; la explicitación de la misión social y cultural de la fe religiosa, en especial si se trata de la fe bíblica y/o evangélica (cuando a esa misión no se la piensa en forma integrista sino mediante un influjo indirecto a través de la revalorización religiosa de lo humano y de los valores y símbolos culturales de los pueblos); el reconocimiento del papel adulto, participativo y responsable, del laicado, y el específico de la mujer, en dicha misión y en las instituciones religiosas; el respeto de la libertad de conciencia y de culto para las personas y grupos que disienten; el diálogo entre las religiones y de éstas con el ateísmo, a partir del reconocimiento de la dignidad del hombre y de los derechos humanos, etcétera.

2.4 La transformación "moderna" y "postmoderna" de la religiosidad popular

Uno de los fenómenos más característicos de **mestizaje** cultural y religioso entre los aportes modernos y la cultura tradicional latinoamericana acontece en la religión del pueblo, en especial, en el catolicismo popular. Pues ésta, sin perder su sustancia, su hondo sentido de la tras-

condencia y cercanía de Dios, su simbolicidad y sapiencialidad, ha ido adquiriendo -sobre todo en ambientes suburbanos latinoamericanos- características urbanas, modernas y aun postmodernas, a la par que a éstas les confiere un nuevo sesgo, distinto del que se da en otras sociedades (como las europeas o norteamericanas) más secularizadas.

Pienso, por ejemplo, en las comunidades eclesiales de base, los círculos bíblicos y los grupos populares de oración, así como en la transformación que en ellos y aun fuera de ellos se está dando en la religión popular latinoamericana. En ellos aparece -en la dimensión religiosa- un fenómeno cultural más amplio, es decir, la emergencia de la sociedad civil a través de la formación de una especie de neosociacionismo, sobre todo en la base, que implica un cambio del imaginario colectivo. Ahora hablaré sólo de los aspectos religiosos de dichos cambios socio-culturales.

Así es como ya no se trata (premodernamente, como en el mundo campesino tradicional) sólo de tradiciones religiosas orales y rituales, sino también y principalmente de una interpretación contemplativa de la Palabra **escrita** de Dios: he aquí un rasgo moderno. Desde la Escritura se lee la propia vida y la de la comunidad y sociedad, de modo que el pueblo redescubre el sentido simbólico y actual de la Escritura. Aún más, se hace actor responsable y adulto -y no mero receptor- de una hermenéutica bíblica genuinamente popular, que luego los teólogos han llevado al nivel de reflexión teórica (por ejemplo, en las teologías de la liberación). Por otro lado tal tipo de lectura comunitaria popular ayuda a (re) vincular estrechamente la fe religiosa no sólo con la vida y convivencia seculares cotidianas, sino también con la **praxis histórica, social, y aun política**: he ahí otras características modernas. De ese modo tales prácticas inauguran nuevos modos de ser Iglesia, de liderazgo y participación **del laicado y la mujer** en la institución eclesiástica, y nuevos estilos -**más participativos**- de ejercicio de la autoridad dentro de la misma.

Asimismo se dan características religiosas **postmodernas**, como son la valoración de la experiencia religiosa personal y comunitaria, nuevas formas de oración y contemplación, la unidad de lo espiritual con lo corporal (las sanaciones), la valoración de las diferencias de género (con un fuerte protagonismo femenino) y de cultura, la importancia religiosa dada a la vida cotidiana, el sentido de lo místico y espiritual y, a veces, de lo extraordinario (don de lenguas, apariciones de la Virgen María [por ejemplo en San Nicolás], milagros), etcétera.

Todos estos rasgos modernos y postmodernos modifican la religiosidad popular tradicional a la vez que son modificados por ella, conformando así una **nueva síntesis emergente**. Además, son transferibles y están siendo transferidos a otros tipos de organizaciones e instituciones sociales, no específicamente religiosas. Ese nuevo tipo de **síntesis vital** o

nuevo **mestizaje cultural** entre modernidad, postmodernidad y cultura latinoamericana implica importantes indicadores de futuro para la religión en el Tercer Milenio.

3. ALGUNAS PISTAS DE FUTURO REFERIDAS A LA RELIGIOSIDAD

Antes de concluir, señalaré algunas pistas para una acción pastoral que, en los albores del Tercer Milenio, tenga en cuenta los cambios que se han realizado o se están realizando en la religiosidad.

Como respuesta a la secularización como desinstitucionalización es necesario seguir desarrollando formas flexibles y participativas en las estructuras religiosas de modo que las instituciones y la formulación inculturada de las normas y doctrinas, se liberen a la vez de toda rigidez y ahistoricidad, y asimismo, del relativismo y la equivocidad. Para lograrlo la tradición cristiana nos ofrece ricos aportes, como son, en la praxis, el discernimiento espiritual y la sabiduría práctica sapiencial, y en la teoría, el pensamiento analógico con su correspondiente comprensión histórica, situada y contextualizada (analógica) de la universalidad. Por su parte, el documento de Santo Domingo (IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1992) nos recuerda que universalidad no es uniformidad, recurriendo al ejemplo y símbolo de Pentecostés, contrapuesto - a su vez - a la desintegración representada por la torre de Babel.

La comunión y la participación, de las que nos hablan los documentos de Puebla (III Conferencia del mismo Episcopado, 1979) y de Santo Domingo, se hacen así inspiradoras para recomprender y para vivir y convivir de manera nueva las instituciones religiosas, de modo que la desinstitucionalización no sea tal sino una transformación evangélica inculturada de aquéllas.

Ante la ambigüedad de ciertas nuevas formas de religiosidad, pero en consonancia con éstas, es necesario ir redescubriendo cada vez más la tradición iniciática y catecumenal cristiana o, mejor, la de la mistagogia. Pero, a diferencia de la *New Age* o de ciertas escuelas orientales de oración, esa iniciación mistagógica no acentúa el fruto del propio esfuerzo, o de técnicas y métodos (de relajación, meditación, control mental, etc.) - sin despreciarlos a éstos -, sino ante todo, la apertura a un don divino gratuito que viene de arriba.

La contemplación de la presencia actual de lo divino, entonces, no se encuentra primeramente en fenómenos extraordinarios, sino en el milagro ordinario de nuestra existencia cotidiana y en su transformación por las bienaventuranzas y los dones y frutos del Espíritu Santo. No es la gnosis sino el amor el punto de culminación de esas aspiraciones religiosas que se perciben en la nueva cultura tanto adveniente como emergente. Pero

precisamente así el cristiano experimenta la vida en Cristo según el Espíritu no como ley que constriñe sino como gracia que conduce, en el amor a Dios y al prójimo, al pleno florecimiento de cada individuo humano, aun de sus posibilidades y diferencias más propias.

Por otro lado, a la valoración de la experiencia se responde también con la del **testimonio** espiritual. De ese modo se vuelve a descubrir algo esencial al Cristianismo, como lo recuerda la exhortación de Pablo vi *Evangelii Nuntiandi*. Se trata tanto del testimonio personal de vida y **experiencia** de Dios como también del comunitario de **comunidades vivas y dinámicas**, para usar la expresión del documento de Santo Domingo.

Algunos autores interpretan que de ese modo se pasa de la mera religiosidad a la **espiritualidad** (revalorando fuertemente la pneumatología y lo carismático en el momento institucional de la Iglesia). Así es como, por ejemplo, los votos religiosos no se ven como un contrato rígido sino como un compromiso mutuo con Dios que no queda estático sino que se profundiza en el diálogo –siempre inesperado– con el Señor y la comunidad. Por consiguiente no se trata de algo estático, ya cerrado, sino de un peregrinar abierto a nuevos descubrimientos y a la gratuidad desconcertante de la acción divina y las respuestas humanas, tanto las propias como las de los otros en la comunidad eclesial.

El paradigma de comprensión de las instituciones religiosas (como lo indica el ejemplo de los votos) no es entonces la ley (que se aplica e impone) sino la creación artística (ante todo la de Dios, pero también la de los hombres), en una especie de búsqueda siempre renovada de la orquestación de los dones divinos (propios y ajenos).

Así es como tampoco los ritos religiosos aparecen como opresores o fomentando actitudes pasivas, individualistas o dualistas. Por el contrario, se viven como momentos (institucionalizados) de afirmación de Dios y de cada uno, en los que se recrea, reconoce y comparte la espiritualidad de cada miembro de la comunidad en la vida común cotidiana movida creativamente por el Espíritu.

Todo ello parece corresponder a la nueva sensibilidad religiosa y a una nueva manera de vivir la institucionalidad religiosa, fiel –sin embargo– al Evangelio. Pues se trata de la encarnación institucional (porque social) del Amor imprevisible pero siempre fiel a sí mismo.

Según se dijo, son caracteres de la postmodernidad, el **descentramiento** (fruto de la crisis de la razón absoluta moderna), la consiguiente **fragmentación** de las grandes unidades sociales, y el posterior refugio en una mera cultura de la **imagen**. Pues bien, el descentramiento –interpretado evangélicamente– puede ser comprendido como **pobreza de espíritu** secularizada; y, por lo mismo, puede ser vivido por los cristianos como

despojo evangélico. La fragmentación puede ser superada en y por la **co-munidad** (que respeta la individualidad de las personas), y por la Iglesia recomprendida como **comuni6n** y comunidad de comunidades. En cuanto a la mera imagen, puede ser integrada en el marco más amplio, ya no de un mito, como en la Antigüedad, o de un metarrelato ideológico, como en la modernidad, sino de una "**visi6n**" **evangélica** como la del Reino de Dios que se imagina en esperanza, se espera, se recibe, se acoge, hacia el cual se peregrina y por el cual se trabaja, cooperando imaginativa y creativamente con la acci6n prioritaria y sorpresiva del Se6or.

Desde esa nueva actitud espiritual es posible **resignificar** algunos elementos claves de la modernidad, pero desabsolutizándolos (pues en la pobreza de espíritu de desabsolutiza el sujeto). Se trata de **la historia (relatada), la ideología y la utopía**, cuya resignificaci6n -según Jorge Fernández- *«permite el redimensionamiento de lo público como espacio social de la comunidad, independiente de las absorciones del Estado y de las apropiaciones del mercado»*.

Así es como desde el ámbito religioso es posible redimensionar lo público y social, a través de una nueva actitud espiritual y cultural. A ella deben contribuir la acci6n pastoral, la vivencia y las instituciones religiosas en los albores del Tercer Milenio.

Formas de religiosidad en los albores del milenio

Severino Croatto

Voy a coordinar lo que tenía pensado decir con lo que me fue surgiendo a medida que escuchaba a los dos expositores anteriores. En primer lugar, se ha insistido en la mesa en ciertos rasgos de la expresión religiosa de los últimos tiempos. Así, se ha destacado el pluralismo religioso. Me parece que es un dato significativo. Sobre él quisiera hacer algunas reflexiones más.

Dicho pluralismo se desprendería de una uniformidad precedente, localizable en el nivel de las prácticas rituales y sociales, lo mismo que en la doctrina. Como si hubiese habido una *unidad* originaria que luego se fue quebrando. La pluralidad, entonces, es un fenómeno posterior, tal vez una pérdida de algo que fue "mejor".

Aquel fenómeno, empero, puede ser considerado desde el otro lado, que es el de la experiencia religiosa misma, es decir, la vivencia del Misterio, de lo totalmente Otro. Es cierto que a primera vista lo trascendente tiene que ser algo "uno". Sin embargo, esa experiencia de lo sagrado es de *seres humanos*. Mirada, entonces, la experiencia religiosa desde el *homo religiosus*, se la percibe como necesariamente **plural**. ¿Por qué?

Porque la experiencia de lo divino se da siempre en un ámbito cultural determinado. Ahora bien, el lenguaje religioso, que es la respuesta y la expresión de aquella vivencia, tiene necesariamente que ser *particular*.

En un momento se dijo, y muy bien, que el pluralismo es en cierta manera "postmoderno". También se puede señalar que el pluralismo es *originario*. El estudio de las religiones antiguas, y aquéllas de las actuales que no han variado significativamente en siglos, demuestra que la **diversidad** en todos los aspectos es la forma tradicional de la manifestación religiosa. Las grandes religiones no son originarias, ni fueron universales desde un principio. Son lo que no fueron, y lo que fueron ya no lo son. Representan un momento "segundo" en la historia. En su nacimiento fueron particulares, geográfica y étnicamente. Su universalidad está ligada

a factores históricos y culturales. Al hacerse universales, por otra parte, fueron perdiendo en raigambre cultural.

En efecto, la experiencia de lo sagrado es particular (de grupos o parcialidades limitados en un espacio cultural y en un momento histórico). Por eso el lenguaje religioso que la expresa es siempre *cultural*, por cuanto deriva de las cosas y de los sucesos de la vida. El símbolo, en primer lugar, por cuanto es la matriz de toda expresión de lo trascendente. La historia de las religiones constata una insospechada y riquísima variedad de símbolos religiosos, extraídos de la propia realidad en que se desarrolla el grupo humano que los elabora. Y nunca se puede afirmar que la simbólica de una religión sea mejor que la de otra. ¿Por qué razón? Porque el núcleo de la experiencia religiosa es, en definitiva, lo Otro (el Misterio, lo trascendente, o sus configuraciones como divinidades específicas). Ahora bien, en esto todos los seres humanos han de coincidir. Lo trascendente es, se diría que por definición, lo que se opone a todo lo fenoménico y limitado que es propio del ser humano que *por eso* busca "trascender" sus limitaciones y llenar su impenitencia.

Pero lo que marca la pluralidad es *el lenguaje* por cuanto éste sólo puede ser cultural y coyuntural, como todo lo histórico.

En síntesis: el lenguaje religioso fontanal que es el símbolo emerge de lo particular y cultural —de allí su pluralidad— pero en cuanto remite a lo trascendente, converge, a lo largo del tiempo y de las culturas, en lo mismo, esa Realidad que únicamente por el símbolo se deja expresar.

¿Y qué sucede con el *mito*? El mito es el segundo lenguaje de la experiencia religiosa. El mito recoge al símbolo, pero se diferencia radicalmente de él. El símbolo es universal; el agua, por ejemplo, tiene las mismas equivalencias significativas en todas las culturas. El mito en cambio crea la *clausura* de una cosmovisión dada. Mejor aún: *genera* las cosmovisiones religiosas. Visto desde otro ángulo, las *expresa*, las muestra. ¿Por qué es así?

Porque el símbolo es en todos los casos un elemento de nuestra experiencia fenoménica, de nuestro mundo (puede ser un árbol, una piedra, la luz, el mar) o cualquier realidad histórica (un acontecimiento puede 'llegar a ser' simbólico, lo mismo que una figura especial). ¿Qué quiere decir que 'llega a ser' simbólica? Lo siguiente: que las cosas, **cómo** son, **cómo** se manifiestan, remiten *analógicamente* a aquello totalmente Otro, *que no se puede expresar sino a través del símbolo*. Paul Ricoeur dijo alguna vez que el símbolo "da en transparencia" (mientras que la alegoría "da en traducción"). **Cómo** es una determinada realidad de este mundo,

nos permite intuir algo, que está en otro nivel, que podemos expresar de alguna manera solamente a través del símbolo. Retirado éste, desaparece la referencia a aquello. Por eso el objeto simbólico es "actual". La alegoría en cambio es fugaz, en el sentido de que me "traduce" el segundo sentido, que es previo y representado por ella. Con el símbolo no es así, sino que lo significado se percibe "a través de" el significante. El 'águila grande' de Ezequiel 17 es una representación *alegórica* del rey de Babilonia (hecha tal equivalencia, el texto habla *de él* y no del águila) pero puede ser *simbólica* del poder de ese mismo rey imperial. Como símbolo, "dice" más que una larga descripción. Va en profundidad.

Por ello el símbolo pertenece a la esencia de todos aquellos lenguajes que expresan experiencias profundas, como son los del amor, de los sueños (ligados a vivencias profundas del ser), de la poesía y, por supuesto, de lo sagrado. Esto hace también a la universalidad del símbolo, ya que la comunidad en el cosmos (que proporciona los símbolos) ayuda a expresar la semejanza de las vivencias humanas más hondas, que son semejantes.

El mito, por otra parte, es muy diferente. Aunque usa el símbolo como componente sustancial, es otra cosa. Por empezar, es un hecho *literario*, por cuanto es una **narración**.

¿Qué es el mito? Es la narración de un **acontecimiento originario** en que **actúan los Dioses**¹, acontecimiento en el que se instauran determinadas realidades, cuyo "sentido" es de esta manera establecido para la conciencia del hombre religioso.

Desde luego que el punto de partida del mito es *la realidad*. El "acontecimiento" relatado en el mito es ficticio, imaginario, y *debe* ser así. Porque no es descripción sino interpretación de algo presente. Por eso, el mito es el elemento del lenguaje religioso que expresa *lo particular*. Por el recurso de remitir a un suceso primordial, el mito sólo puede hablar de realidades particulares. No puede haber mitos universales. El mito usa símbolos que suelen ser universales (los hay también particulares de una cultura), pero en su construcción literaria *los clausura*. El símbolo, que de por sí es polivalente o polisémico, una vez que ingresa en el mito tiene que ser unívoco. Si, como ejemplo, tomamos la serpiente, que puede significar cosas tan diferenciadas como la sabiduría (por su astucia), la vida (porque cambia anualmente de piel) o la muerte (por su veneno), en un relato como el de Génesis 3 sólo puede expresar la sabiduría. No la muerte, como suele decirse. Sería salirse del relato, que "clausura" las varias valencias simbólicas de la serpiente para destacar una, la que conviene al acontecimiento narrado.

¹ El texto en negrita indica los elementos de la definición del mito.

De allí entonces que el mito es lo que en definitiva crea las *diferencias* entre las religiones. Estamos suponiendo un sentido positivo del mito, al revés de lo que se hizo durante tantos siglos. Tomado el mito al pie de la letra, los sucesos relatados en él no son creíbles, ya que a todas luces son imaginarios. Pero lo que hace el mito es interpretar realidades *actuales*. Allí está su "historicidad". Al interpretarlas empero, y no describirlas, debe reexpresar los hechos y no sólo eso, sino sobre todo *transportarlos a un punto originario*, para así entroncarlos con la esfera de lo primordial.

El mito, de esta manera, es "verdadero" dentro de tal o cual cosmovisión. Si el suceso que narra es "fundante", lo que funda no tiene realidad si no es verdadero. Se puede constatar por la historia de las religiones que no hay mitos de cosas banales o secundarias, sino de todo aquello que es significativo, como el cosmos o el ser humano mismo, los distintos aspectos de la cultura, las leyes, las instituciones centrales. ¿Por qué los hebreos *resignificaron* sus leyes en el gran suceso del Sinaí? El gran relato del Sinaí (Éxodo 19ss) es un mito desarrollado. Y es importante justamente porque es un mito. Si las leyes son sentidas como significativas, y vehiculan tanta vivencia religiosa, no podrían ser entendidas en su conexión con lo trascendente en cuanto instituidas por un rey de Israel. Parece curioso el hecho de que en la Biblia no se dice de ningún rey que haya establecido leyes. Sí en Mesopotamia; lo mismo en Egipto. Porque los reyes allí se autocomprendían como Dioses. Los grandes códigos legales que han sido recuperados, como los de Lipit-Istar, de Urnammu, y más tarde el de Hammurabi, se atribuyen a *reyes*. Pero en cuanto éstos eran lugartenientes de la divinidad, sus leyes en definitiva se remontaban a los Dioses.

De esta manera, todo lo que es significativo en una sociedad necesita haber tenido un momento fundacional, que es justamente el narrado en el mito.

Ahora bien, como las cosas que funcionan y son significativas son al mismo tiempo propias de una cultura, los mitos que las interpretan son también *propios de una cultura*. Cuando un mismo mitema es compartido por religiones distintas, su expresión literaria (y por tanto la interpretación de la realidad que denota) es *diferente*. Para dar un ejemplo sencillo, el relato bíblico del diluvio (Génesis 6-9) proviene de Mesopotamia. Es claro justamente por los símbolos usados y por otros elementos literarios. Por otra parte, no tiene sentido ese mito en Canaán, donde no se dan grandes inundaciones que necesiten ser "interpretadas" por un relato mítico. Sin embargo, la expansión cultural babilonia que acompañaba a la militar y conquistadora, lo difundió por todas partes como consta por los hallazgos arqueológicos. ¿Qué hicieron los hebreos? Lo integraron pero

no lo 'repite'ron', sino que lo *recrearon* desde dentro de su propia cosmovisión. De tal modo que desde ese momento el mito bíblico del diluvio "dice otra cosa" diferente que cualquiera de las versiones babilónicas encontradas. Ahora es un mito *hebreo*, y como tal crea una clausura cosmovisional. El hebreo no puede aceptar el mito babilónico; los babilónicos no podrían leer el de Israel.

El mito, en efecto, expresa *las diferencias*. Es lo que clausura las cosmovisiones religiosas, el elemento esencial de la pluralidad. Se opone a la unidad entre las religiones. Unidad que, a la luz de todo lo dicho, no aparece como un valor primordial.

La prolongación del mito, en algunas grandes religiones, se da en la *doctrina*. Hay religiones que han elaborado con el tiempo un corpus doctrinal, que llamamos 'texto sagrado', que más tarde produjeron algún tipo de especulación. Pero también en las religiones no literarias y en las no proféticas, en las que no hay un canon de Escrituras, existe su equivalente que es el "ciclo mítico". Sin estos elementos cosmovisionales no funciona ninguna religión o grupo religioso. La clausura que otorga el conjunto de mitos, o de textos sagrados, o la doctrina más elaborada discursivamente, permite al ser humano autocomprenderse en relación con lo sagrado *en su propia historia* que, lo decimos una vez más, es particular y diferente en cada caso.

Ahora bien, entender correctamente estas cosas puede ayudar también a superar la clausura. ¿Por qué decimos esto? Cuando se forma una religión, en un contexto histórico-cultural determinado, se elaboran los símbolos y los mitos que van configurando la cosmovisión, la que siempre es cerrada y conflictiva con otras. Pero el símbolo, que es el componente fontanal del lenguaje religioso, es en principio lo más universal, como dijimos hace un momento. Efectivamente, el símbolo es aquello que más permite la comunicación entre las visiones religiosas. Diferencias abismales que se han dado en la historia de las religiones, por ejemplo entre el politeísmo y el monoteísmo, en realidad son secundarias. Se ha instalado la polémica en una definición de la divinidad (plural, trinitaria, una, según las religiones), cuando la ciencia de las religiones, o la fenomenología religiosa en particular, demuestran que todas esas 'definiciones' *se unen en algún lugar*.

Los antropólogos que han estudiado las religiones politeístas han podido constatar que en todas las cosmovisiones politeístas se da la creencia en un Ser Supremo. Y viceversa, cuando una fe religiosa se consolida (generalmente en conflicto con otras sociedades) como monoteísta afirmando a *una sola divinidad*, necesariamente la tiene que "pluralizar" nue-

vamente, de una forma u otra. El judaísmo lo ha hecho por medio de las figuras de los ángeles o emisarios divinos; el cristianismo por medio de la pluralización de las personas en el seno de la única divinidad, el mazdeísmo (la religión de Zoroastro) a través de una constelación de atributos (los Amesha Spenta) del único Ahura Mazda, atributos que en el hinduismo precedente eran Dioses claramente definidos.

En las religiones politeístas, estos mismos atributos son *Dioses* concretos. Porque el ser humano no puede captar lo trascendente como totalidad. Éste es experimentado como vida, como lluvia, como fuerza de la tierra, como verdad que se expresa en las leyes, como luz que alumbra, orienta o hace crecer la vegetación, y así podríamos multiplicar las vivencias humanas para tener otras tantas figuras divinas que les "dan sentido". La vida humana en efecto es concreta y ligada al mundo, y por eso fragmentaria.

Es natural entonces que los Dioses sean representados por "especialidades", porque éstas expresan lo trascendente de cada experiencia fenoménica.

Hay un valor profundo en el politeísmo, como lo hay en el monoteísmo en sus diferentes modalidades. Como los Dioses son también "modelos" para el ser humano, la concepción de *un solo Dios* es sumamente importante, cuando representa la justicia y la verdad de una manera eminente como es el caso del Yavé bíblico. El proyecto social y ético que él instituye y legitima hace la "diferencia" con los otros Dioses del entorno cultural, lo que explica que no quiera a otro delante de él (Éxodo 20:2).

La diversidad de Dioses en una religión dada, o la diversidad de religiones en la sociedad humana, no pueden ser evaluadas sin más desde una fe monoteísta o desde "mi" religión. El pluralismo en la visión de la divinidad misma, o en la cristalización de las creencias, debe ser comprendido como un hecho normal. Y hasta como un hecho sano cuando una religión adquiere ribetes imperiales y rasgos absolutistas.

De esta manera, no debería hablarse de "sectas" en el sentido en que se usa el vocablo. Éste significa que algo está "cortado" (del latín *secare*, 'cortar') de una totalidad, que siempre es la de quien califica así al grupo que expresa su fe de otra manera. Con el término "herejía" sucede lo mismo (*hairéo* en griego es 'dividir, separar'). A veces hay que preguntarse por qué suceden las divisiones. ¿No son formas de recuperar la diversidad perdida, o de protestar contra expresiones totalitarias u opresivas de una religión?

También puede ser lo contrario, a saber que el grupo que se 'corta' de la totalidad quiera legitimar deseos de autoritarismo o escaparse

de exigencias éticas que claman desde la realidad. El fariseísmo fue en su momento percibido como una "secta" (ver Hechos 5:17; 15:5; 26:5), como lo fue el mismo movimiento de Jesús. Notable es la confesión de Pablo ante el procurador romano Félix (Hechos 24:14):

Te confieso que según el camino, que ellos llaman secta, doy culto al Dios de mis padres, creo en todo lo que se encuentra en la Ley y está escrito en los Profetas.

Lo que desde dentro de una totalidad (el fariseísmo) es llamado 'secta', desde la propia vivencia es un 'camino', o sea un modo de orientarse en la vida. Lo curioso es el hecho de que el mismo autor del libro de los Hechos (textos arriba indicados) llama o hace llamar 'secta' al sector religioso de los fariseos...

Por otro lado, en algunos movimientos religiosos se busca recuperar lo que en las grandes religiones se fue relegando a un segundo lugar. Tal el caso de la experiencia de lo trascendente en el interior del ser humano mismo, como en la gnosis. En religiones como el judaísmo, el cristianismo y el islam, la experiencia de Dios es puesta enfáticamente en lo histórico y social. Ahora bien, una muestra de la expresión de la experiencia personal de lo sagrado es la aparición de las tendencias místicas en las tres religiones (en el islam es el sufismo; en el judaísmo, el movimiento del jasidismo).

Los movimientos pentecostales tienden a recuperar también elementos de la fe cristiana que han sido puestos en un segundo lugar por la gran iglesia, como ser las manifestaciones de lo sagrado en sanaciones y revelaciones/visiones, elementos que, por otra parte, son muy marcados en los textos bíblicos, más que nada en las narraciones evangélicas sobre Jesús y en las tradiciones proféticas. Ahora bien, si el pentecostalismo fue considerado tanto tiempo como una 'secta' desde *dentro* de una totalidad cristiana que lo consideraba con ojos dudosos, hoy ya no es lo mismo. El pentecostalismo (al menos en algunas de sus vertientes) empieza a ser reconocido como un 'adentro'.

Lo mismo había sucedido con la apocalíptica en el judaísmo de los últimos siglos antes de la era común. En un principio era un movimiento de la periferia. Recordemos de paso que la apocalíptica no tiene que ver de por sí con la imagen de un "fin del mundo" ni con catástrofes cósmicas (esas representaciones, simbólicas por cierto, son un elemento literario al servicio de la idea fundamental). Es una literatura de *revelación* (eso significa el vocablo griego *apokálupsis*).

¿Por qué nace tal literatura? Porque en los círculos de poder (Jerusalén, instituciones sacerdotales, etc.) se imponía la Ley ya establecida

(la *Torá*) como la revelación de Dios, que era interpretada desde el centro. Dicha revelación, sin embargo, no daba cuenta de las situaciones de opresión que vivía el pueblo. Era necesario escuchar otra palabra de Dios, además de la transmitida. Entonces surgieron los visionarios que recibían revelaciones sobre el curso de la historia, ante todo respecto del "fin". No del fin de la historia (idea contraria a todo el pensamiento bíblico) sino de **esta** historia de sufrimiento, marginalidad y persecuciones.

El caso es que la cosmovisión y los textos apocalípticos, nunca bien aceptados por el fariseísmo judío, constituyeron la atmósfera en que se originó el movimiento de Jesús, señal de su amplia difusión y de que de alguna manera habían sido incorporados a la cosmovisión religiosa de aquellos tiempos.

Hoy, en América Latina, se dan dos formas de recuperar la apocalíptica. Una es más fundamentalista, pues toma al pie de la letra los textos, sin discernir los lenguajes, simbólico y mítico, que usan para transmitir su mensaje. Éste entonces queda desfigurado: se leen aquellos textos como una filmación anticipada del fin, como si hubiesen sido escritos para anunciar lo que va a suceder *hoy* en la historia del mundo y sobre todo en el cosmos mismo. Nada tiene que ver esto con la intención de tales textos.

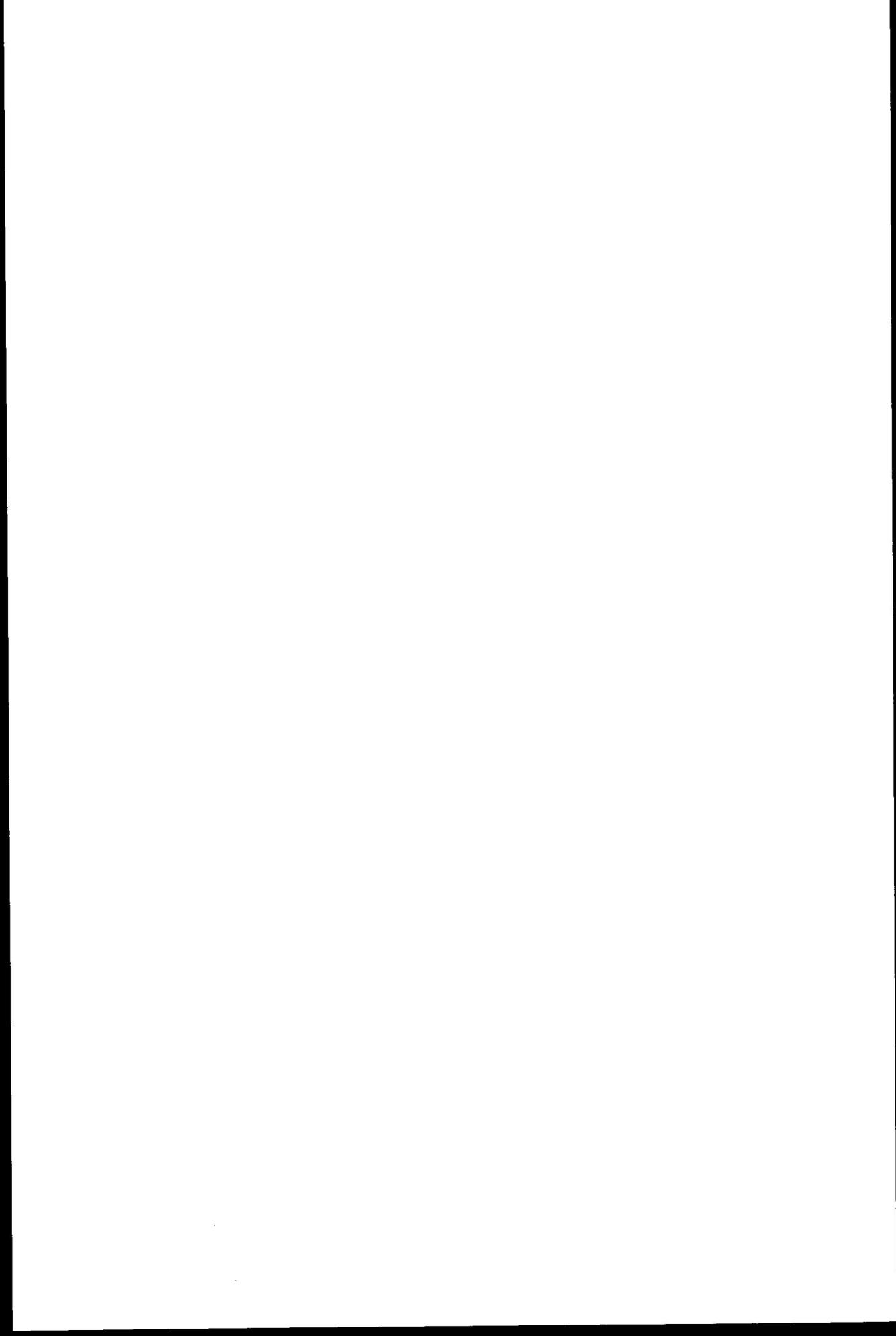
La otra forma de reapropiarse de la apocalíptica es la que surge en los movimientos populares con conciencia crítica de la realidad social. Tal sucede con la lectura popular de la Biblia en las comunidades de base o en la teología de la liberación. Esa lectura retoma justamente la función que tuvo la apocalíptica en sus orígenes, la de ser una forma de hacer resistencia frente a los poderes políticos opresores, a los centros de poder religioso que manipulaban "la revelación" desde arriba. El esquema visionario apocalíptico propone la fidelidad en el sufrimiento por cuanto el "fin" cambiará las situaciones y Dios salvará a quienes ahora sufren, y resucitará a los mártires. Y todo esto tiene mucho que ver con la experiencia histórica de tanta gente en nuestro continente.

Por eso es actual una sana lectura de los textos apocalípticos.

Para concluir: es importante revalorar lo religioso. Se observa un gran interés, incluso en las universidades, por desarrollar el estudio de las religiones. Aun los cristianos, que tienen su propia formación religiosa, buscan profundizar su propia fe y el fenómeno religioso en general *en un ámbito no confesional*. Necesitan conocer lo diferente. Eso los ayuda a comprender mejor su propia fe y a "comprender" la de los otros. De esta manera, la pluralidad de experiencias religiosas y de lenguajes de la misma expresan magníficamente al Único que creó al ser humano a su imagen y semejanza. Si es así, ¿cómo no podrá encontrarlo y nombrarlo todo ser humano, de cualquier cultura que sea?



***La implacable presencia
de la historiografía
y los retos de
la ética aplicada***



La implacable presencia de la historiografía

Hebe Clementi

Otro título podría ser "tributo modesto a la historia tradicional", o también "consideraciones críticas en torno al papel educador de la historia".

Al cabo de casi cuatro décadas de vivir profesando la historia como medio de entender la sociedad y los hombres, creo que las dudas sirven, y las seguridades también, en la medida que mantengan una membrana crítica que permita ser flexibles e incorporar nuevos entendimientos. Las reflexiones de Nietzsche a propósito de los estudios históricos ("De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida", 1874)¹ mantienen mucha vigencia, y algunos brevísimos pasajes no hacen más que categorizar mis convicciones:

[...] tenemos necesidad de la historia para vivir y obrar, y no para desviarnos negligentemente de la vida y de la acción, o acaso para adornar una vida egoísta y una conducta cobarde y perversa. [...]

Un fenómeno histórico estudiado de una manera absoluta y completa y reducido a fenómeno del conocimiento está muerto para el que lo ha estudiado, pues, al mismo tiempo, ha reconocido la locura, la injusticia, la ciega pasión, en general, todo el horizonte oscuro y terrestre de este fenómeno, y, por lo mismo, su poder histórico. Desde entonces, este poder, para el que sabe, ha perdido su fuerza, mas quizá no para el que vive.

[...] La historia pertenece a un ser vivo bajo tres aspectos: le pertenece porque es activo y aspira, porque conserva y venera, porque sufre y tiene necesidad de consuelo. A esta trinidad de relaciones corresponden tres especies de historia, si es lícito distinguir, en el estudio de la historia, un punto de vista "monumental", un punto de vista "anticuario" y un punto de vista "crítico".

[...] Cuando el hombre que quiere crear alguna cosa grande tiene necesidad de tomar consejo del pasado, se apodera de éste por medio de la "historia monumental"; cuando, por el contrario, quiere conformarse con lo convenido, con lo que la rutina ha admirado en todo tiempo, se ocupa del pasado como "historiador anticuario". Únicamente aquél a quien tortura una angustia de presente y

¹ Nietzsche, Federico. "De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida". En "Consideraciones intempestivas". *Obras Completas*. Tomo I. 5a. ed., Buenos Aires, Aguilar, 1962.

que a toda costa quiere desembarazarse de su carga, sólo ése siente la necesidad de una "historia crítica", es decir, de una historia que juzga y condena. El crítico sin angustia, el anticuario sin piedad, el que conoce lo sublime sin poder realizarlo: he aquí plantas que se han hecho extranjeras en su suelo nativo y que, a causa de ello, han degenerado y se han convertido en cizaña.

[...] El conocimiento del pasado, en todos los tiempos, no es de desear sino cuando está al servicio del futuro y del presente y no cuando debilita el presente, cuando desarraiga los gérmenes vivos del porvenir. [...]

Cerramos esta especie de introducción con una expresión de deseos: la de concebir la historia como la recuperación del olvido, de un olvido que opere como un mar de olvido anegando islotes de la memoria, y quitando el sentido al pasado, lo cual introduce a la primera cuestión: qué definición de historia adoptaríamos, por un lado, y por el otro, cómo analizar los modos de la memoria que nos estarán marcando qué recordar, qué olvidar, qué conocer para comprender, qué conocer antes de olvidar.

La definición de Collingwood acerca de la historia, sintetiza buena parte de los estudios que desde Kant en más trataron de preservar la intencionalidad del accionar humano y al mismo tiempo la fundamentación científica aceptable como verdad, posición que arrecia a fines del siglo pasado con la polémica del positivismo y su referencia a la verificabilidad de las ciencias de la naturaleza, que finalmente derivó en la calificación de la historia como ciencia del espíritu, junto a otras, que se enfrentaban con las "ciencias de la naturaleza" en cuanto a método y sentido. La importancia de la historia y el lugar que ésta ocupa en el conjunto del saber humano (Cruz, Manuel [ed.] y otros, *Individuo, Modernidad, Historia*. Tecnos) ha sido como una trasposición de la **teología**, en hombres de la Ilustración como Turgot, Voltaire o Condorcet, y en tanto la historia se orienta hacia el análisis de la historiografía, ofrece una inmejorable **perspectiva para abordar un programa totalizador orientado en la dirección de hacer inteligible el presente.**

Volviendo a Collingwood, su idea de la historia es la de encontrar «*el sentido del accionar en el pasado, a través de documentos escritos que lo expresen*».

Dos limitaciones encontramos hoy a primera vista: la adhesión a la documentación escrita, que deja fuera a las sociedades ágrafas y a la documentación de todo tipo que ofrecen cantidad de otras ciencias aplicables al develamiento del pasado, y la exclusión de la irracionalidad, que hoy sabemos mueve muchas acciones humanas. Pero en cuanto a la historiografía, en sentido amplio entendida como cuanto se escriba sobre el pasado, se inscribe en el tiempo y en los marcos conceptuales que con-

forman la conciencia social, por una parte, y por la otra, en la posesión de una cultura de pertenencia sobre la cual se apoya la concepción del pasado. De lo cual resulta evidente el papel relevante que **juega la historiografía en la elaboración de la red social**. Con lo que no quiere afirmarse una absoluta relativización derivada de las diversas construcciones sociales, sino que por el contrario, se muestra **la cualidad universal de la persona en el sentido de que todo miembro de la sociedad debiera gozar esa condición que implica acceso a derechos involucrados en la satisfacción de necesidades básicas**. Y la expresión de deseos, de memorias, de interpretación de los hechos pasados y presentes, debiera ser meta en la formación espiritual de cada quien, porque implica la condición de **personas**, que es una potencialidad que sólo se alcanza cuando puede ejercer sus cualidades dentro del contexto social (León Olivé).

Volvamos pues al inicio de la historiografía en la historia de nuestra cultura, que arranca del *epos*, y llega a la historia científica, como marcara un profesor recordado, Antonio Pérez Amuchástegui. De la fábrica de mitos, y la incorporación de héroes epónimos a la mitología, paso a paso, llegamos a las historias nacionales, que siempre se forjan con una dosis crecida de intención política de preservación o ataque al poder de turno. La historia romana da tantos ejemplos, pero también las historias nacionales de todos los países configurados en naciones, con la marca que deja el paso del tiempo, la movilidad social, la fluidez del cambio, etc. Si nos referimos a nuestros países americanos, que nacimos como naciones (vale la redundancia) bajo el hechizo del voto ciudadano, conocemos la dosis de invención y de interpretación que nos aqueja. Ha dicho bien el historiador Hobsbawm, al calificar toda nacionalidad como invención. Más o menos imaginativa, más o menos apoyada en datos, pero siempre interpretativa, con lo cual no negamos su opción ni su imperio. Tanto es así, que en todo lugar se advierte la utilización primera de textos literarios, que marcaron los modos expresivos, el perfil creativo de los héroes y el accionar. Dejemos de lado la Odisea, y el Homero, la guerra de Troya, y los mitos. Pero en ellos se reflejaron los griegos por largos siglos, y seguimos espejándonos nosotros cuando nos reconocemos herederos de la *polis*. Otro tanto cabe a los romanos, aunque el avance del imperio los conmina a recurrir a datos explícitos, y deja documentos a recabar, testimonios inagotables, etc. Lo cierto es que la historiografía ha jugado un papel señero en la didáctica social, en la muestra del pasado, en la formación de la sensibilidad de pertenencia. Está la historia de los símbolos, de las canciones, de los primeros festejos, de las celebraciones escolares y públicas, que dejaron la impronta en el perfil de nuestras infancias, colectivas e individuales y que fueron la sustancia germinal de nuestros primeros pasos en la historia, mezcladas con la emotividad y el afecto. Cada historia primera es una especie de inventario de estos logros, siempre trabajosamente elaborados, y dificultosamente reconstruidos. Darles nombre, formularlos desde la palabra, ha sido tarea delicada.

Los argentinos debiéramos recordar el texto del famoso deán cordobés, don Gregorio Funes, que en prisión escribió aquel primer esbozo —así lo llamó— en donde destina solamente el último brevísimo capítulo a los hechos de la Revolución de Mayo, escrito por encargo del jefe de gobierno, Bernardino Rivadavia, y desde la prisión adonde esos mismos hechos confusos lo han conminado.

Fue la primera presentación hacia afuera de lo sucedido en Mayo de 1810, desde el Cabildo de Buenos Aires, aunque antes cuenta cómo esta ciudad y esta región del Plata salieron de la oscuridad de la tierra virgen, hasta constituirse en un área conectada con lo que fuera después el Virreinato del Río de la Plata. La presentación debía hacerse ante las autoridades de la Corona Inglesa, con miras al reconocimiento como nación, y eventualmente ante la Francesa. De la dignidad de ese esbozo dependería la validez de la postulación del gobierno, en medio de dificultades muy serias, aparentemente insalvables.

Siguen años de confrontaciones y difíciles acuerdos. Los testimonios no faltan, aunque adolecen del apasionamiento del momento. No son historiadores los que dejan estos testimonios, sino hombres sensibles, lanzados al ruedo político, expresando su punto de vista, rebatiendo leyes y decretos, mostrando formas de vida e insensibilidades sociales, reclamando al fin, la reposición del ideario primero. La Generación del 37, así llamada por la culminación que en ese año provee nuestra vida política, y una serie de jóvenes altamente calificados, proporciona textos inolvidables. El *Facundo* de Sarmiento, *La ojeada retrospectiva* de Echeverría, junto a *El matadero* y *La cautiva*, el *Fragmento preliminar* de Alberdi (Antesala de *Las bases*), las novelas de Vicente Fidel López, los textos de Mitre, son todos escritos políticos y basamento de nuestra historiografía, así como lo fueron de nuestros hechos históricos también. Todos estos esfuerzos, verán en un hombre de las letras, inspirado en la historia y en la política, a un intérprete consistente, responsable, esforzado. Se trata de Ricardo Rojas, un estudioso santiagueño que llega a Buenos Aires, y alcanza la dirección del primer Instituto de Investigaciones en Literatura Argentina, en la segunda década del siglo xx dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde allí se entrega a la recopilación ordenada de cuanto texto escrito se le ocurre revelador. Cartas, decretos, artículos periodísticos, sagas, poesías, ensayos políticos, o literarios, nada le fue ajeno, y logra un compendio lleno de reveladora expresividad, salvando resquemores y lavativas borroneadoras de intenciones. Acompañaba entonces un gobierno elegido según la Ley electoral de 1912, que amplió la base social del electorado, y garantizaba la expresión genuina de la verdad constructiva de la nación.

Enseñaba así Ricardo Rojas a leer textos hasta allí literarios, desde la crítica social e histórica, reveladora y hermanadora de intenciones y propuestas. Reivindicaba a la literatura en esa condición, sustrayendo a

la historia de la rígida adhesión al documento oficial, que a veces tiene el único aval en su procedencia o su antigüedad, aunque su contenido esté lesionado de nulidad o de apostasía. Lo mismo ha ocurrido en otros campos nacionales. En los Estados Unidos, por ejemplo, el trabajo de Vernon Louis Parrington, sobre la literatura de frontera norteamericana, constituyó un primer enfoque omnicomprensivo de los esfuerzos cumplidos por todos los norteamericanos en el avance de la frontera hacia el oeste, en los múltiples oestes que cada instalación aseguraba desde su voluntad de cambio y de configuración de vida con horizontes dictados por la esperanza de la propiedad de la tierra, no importa cuánto esfuerzo demandara la empresa. Quizás Gilberto Freyre, unas décadas después, cumplió idéntico propósito con su *Casa Grande e Senzala*, que expresó la configuración de la estructura socio-cultural e histórica del Brasil, desde la vivencia de la Casa Grande, en un texto al que siempre se volverá en el develamiento primero. Labor que cumplió Juan Rulfo en México, con su *Pedro Páramo*, sin dudas, o Arguedas para el Perú con su *Todas las Sangres*. No quisiera dejar de citar un trabajo señero nuestro en este mismo sentido, que creo debe estar a la misma altura que los mencionados, aunque parezca una especie de memoria de un viaje, *Una Excursión a los Indios Ranqueles*. Mezcla de viaje utópico y de investigación, verdadero procesador de ideas y designios del período que siguió a Caseros, que acerca a los verdaderos problemas que subyacían en la aparentemente segura y férrea generación del 80, problemas que todavía están circulando sin que nos atrevamos a pensarlos y decidirlos. También *El Terruño* de Carlos Reyles, nos ofrece un perfil hondo y revelador de la historia uruguaya, que denota su esencial identidad y complejidad mucho más que ensayos e historias imprecisas. Podríamos seguir, a riesgo de que se piense que desviamos el camino, pero lo hemos transitado para mostrar que la esencialidad del pasado, y su reveladora manera de inscribirse en nuestro presente, sigue caminos imposibles de delimitar, y derroteros necesarios para alcanzar esa pertenencia legítima a la que se aspira.

De igual manera, y para volver a nuestro tema específico, los manuales que nos enseñan nuestra primera historia, que nos alfabetizan en la construcción de nuestra nacionalidad, a pesar de su necesaria superficialidad, y de los imperdonables olvidos en cuanto a agentes y sujetos históricos que han estado siempre allí, tienen un lugar preferido en nuestra consideración, por su misma prioridad dada por el contacto primero, por la fuerza confirmadora que tiene la historia en sí misma.

Y aquí retomamos nuestra preocupación: ¿Qué debe incluirse en los manuales, qué debe destacarse especialmente, qué debe dejarse de mencionar, qué debe olvidarse? Y la respuesta no puede ser una opción más, sino que debe pensarse a la luz de cuanto hoy se conoce acerca de las ciencias que contribuyen a conformar la sociedad en su conjunto y asegurar su futuro democrático. La sociología nos da muchos datos insos-

layables; la demografía nos propone estadísticas muy reveladoras; la sanidad social atiende muchas respuestas hoy obvias; la pedagogía advierte sobre caminos posibles que, sin embargo, no se toman; la psicología ha dejado de ser conjetura para instalarse en las consideraciones más elementales de buen gobierno... de modo que el estudio de los contenidos que deben incluir los textos de ciencias sociales (historia especialmente) para la formación de educandos, ha pasado a ser una cuestión de primera preocupación para el educador, y para la instrumentación del poder político. Si nuestros primeros manuales (el del italiano Grosso - que fue el primero de difusión masiva - es toda una categoría en la conciencia argentina) fueron objeto de críticas más o menos aceptables, lo cierto es que el tema viene siendo objeto de consideraciones cada vez más complejas y sofisticadas, sin que se vea el puerto de llegada.

Esto se complica, y es obvio puntualizarlo, con nuestra difícil trayectoria político-institucional, que complicó también el ejercicio del poder político. Los cambios revolucionarios o no, a partir de los años 30, arrojaron décadas de confusión, formación de ideologías de distinto cuño, importadas en parte desde otras áreas, pero plasmadas aquí con la fuerza de realizaciones en pugna como la del peronismo (en ascenso en años complejos posteriores a la segunda guerra mundial) y sucesivas transformaciones a partir de su caída por una intervención militar en el año 55. Nada quedó indemne desde entonces, en relación con la posibilidad de armar contenidos socio-culturales desde los manuales, que fueron quedando como al margen del pasado, y sin capacidad de urdir una textura social proveedora de un diseño del presente y una quilla hacia el futuro. Si la ley 1420 que proveía a una educación primaria básica, obligatoria y sin fijación doctrinaria, atendió sin dudas al reclamo básico de la sociedad en ciernes de alcanzar una ciudadanía, y a la par, de facilitar la comunicación a partir de esa cultura masiva conseguida, es muy cierto que los cambios sociales emergentes hacen dudosa esa continuidad operativa basada en tan laxa alfabetización. En efecto, la sociedad mundial ha cambiado, las exigencias que implican pertenencia no pueden salvarse con una mera campaña de alfabetización, que descuide el interés suscitado por las novedades tecnológicas y por la alfabetización mínima que requiere instalarse en el medio técnico actual. Y por otro lado, la complejidad de las sociedades que acceden al horizonte histórico hoy - por ejemplo la inmigración masiva de africanos y asiáticos en áreas desarrolladas de un occidente teórico al que perteneceríamos - y el cambio de nuestra misma sociedad que deja de ser rural para convertirse en urbana en su enorme mayoría, reclama otras medidas, otras informaciones, otra cultura, y otro entendimiento de nuestro futuro posible.

He aquí lo que estaba en nuestra mente cuando aludíamos a la **implacable presencia de la historiografía**. Implacable porque ella es formadora, y se forma también cuando se niega, cuando se rechaza, cuan-

do se olvida. Y por otra parte, lo que es indudable también es que **la historia es acción**, mientras que todo lo que se diga en torno a la acción, referido a la **intención**, **no cambia la acción**. Y esto se dice pensando en lo que afirmábamos al principio con palabras de Nietzsche en torno a la historia monumental o museística, que siempre escamotea en función de esa elección, una parte de la verdad, menos espectacular, menos mostrable, pero sub-estante, tan real y concreta e histórica como la que no se menciona.

El gran discurso, el discurso altisonante, supone olvidos, sustracciones del pasado, que derivan en deformaciones cuya calificación puede llegar a ser infinita en matices y perversiones. Ejemplos no faltan, y supongo que éste no es el lugar para abrumarlos. Sin embargo, la historia de los americanos está plagada de esos olvidos, y de esas permanencias no mencionadas, omitidas, caídas de las historias oficiales, que hoy son fuente de discriminaciones y rencores, y también de omisiones que luego contribuyen a crear cuestiones sociales imprevistas, impensadas, distorsionadoras.

Habrà pues que desandar los caminos de nuestra historia pasada, observar de más cerca sus omisiones, restaurar las estructuras sociales y las urdimbres de la convivencia tal como fueron, para poder entender las rémoras que hoy sufrimos. Sarmiento escribió aquel libro último suyo *Conflicto y armonías de las razas en América*, que si se lo analiza a la luz de lo que decimos, es un verdadero vademécum de los espejos falsos que atosigaron nuestras ópticas propias. Pero no fue Sarmiento el único. Nuestras historias americanas derivaban del encuadre de las coronas europeas, y de España especialmente en nuestro caso, que parten desde 1492. Las coronas no dejaban ver las espinas. La red institucional española, con todo el esplendor de su ideación y preservación que todavía hoy conmueve y admira, no alcanzó para permear la inmensidad del espacio americano, ni las mil formas con que la sumisión del indígena fue generando variaciones de instalación y aculturación - siempre mestizas - en la diversidad de lugares que suponen los cabildos, los caminos, las ciudades, que alcanzaban identidad de americanas a lo largo de los siglos. Los espacios vacíos que denotaban las imposibilidades de la conquista, y de la colonización, la esclavitud negra necesaria para las plantaciones que cubrían de verdor las áreas explotables, el mestizaje de todas las sangres, fueron lentos actores de una realidad difícil y heroica en su misma perseverancia. La omisión que de todo este cúmulo de vida y cultura ha practicado la historia cultural vivenciada desde entonces, y recorriendo los siglos de pretendida "independencia" de la Europa, devuelve todo este material desaprovechado no a la historiografía, sino a la realidad intocada, a la realidad mancada, a la impotencia manipulada.

Es allí donde falla nuestra historiografía. Es allí donde fallan nuestras realidades actuales, con implacable presencia. Habrá pues que reciclar ignorancias, volver a restaurar presencias, a conectar evidencias, a impulsar reivindicaciones, a ponernos delante de la realidad, y acabar con los espejos impostados. He aquí la labor que nos devuelve la historiografía crítica, con implacable escozor, con vigencia viva, con llamado vibrante.

Los nuevos sujetos de la historia serán sus mejores agentes, una vez que la voluntad siquiera de mencionarlos sobrepase la mofa, la indiferencia, el mirar para otro lado. Pensemos un poco en esa mitad del mundo que son las mujeres, convertidas en despreciadas malinches, o bien pagadas piezas de gineceo, u olvidadas campesinas de las áreas rurales. Pensemos en el mestizaje que alcanza a todos, y que sólo podrá ser ignorado cuando sea plenamente incorporado. No hay ni habrá olvido sobre la ignorancia, el desentendimiento, o el fraude, o la banalización de lo que pudo ser diferente. De eso se trata cuando se manifiesta la importancia de democratizar la cultura, de la globalización bien entendida, del salto adelante que se espera en el umbral del tercer milenio y del nuevo siglo.

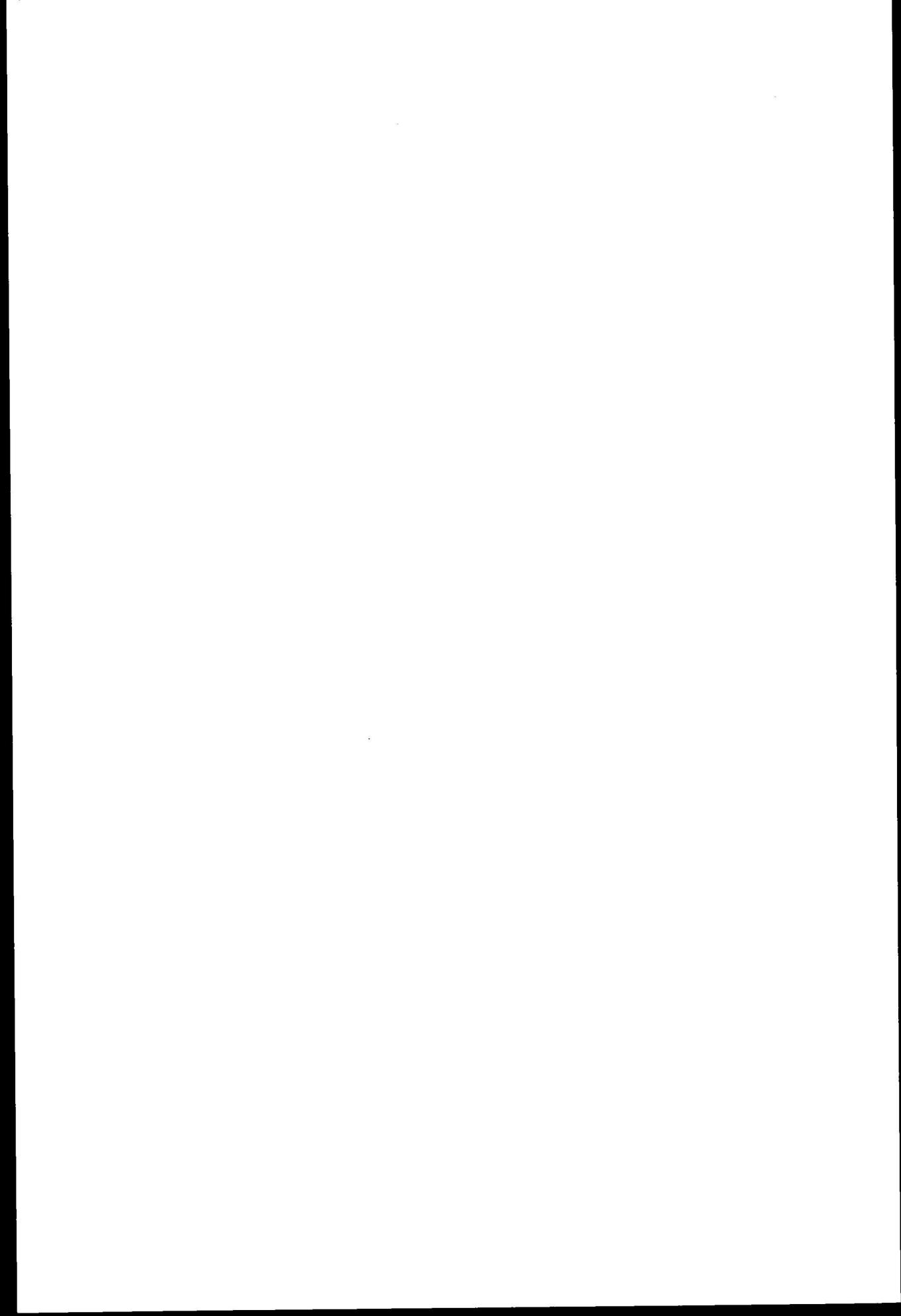
Quizá haya que transitar hacia otro tipo de historia, que incluya cuanto tiene relación con la gestación de la realidad. Realidad viene de *res*, de cosa, palpable, no necesariamente res muerta, como la que se cuelga de un gancho en la carnicería. La historia si es conocimiento del pasado no puede dejar de ser una construcción, deliberada, inspirada, omni-comprensiva o excluidora. Le toca al que la recibe procesarla, incluirla, aceptarla, remozarla. Demasiada historia no procesada impide el accionar libre, y el olvido no puede asentarse sobre la ignorancia, ni sobre el saber de infinitos datos desconectados del todo, como un encadenamiento de detritos, no importa qué residuo estético conserven.

Y cerramos con palabras de Nietzsche también, en torno al olvido:

La serenidad, la buena conciencia, la actividad alegre, la confianza en el porvenir, todo esto depende tanto en un individuo como en un pueblo, de la existencia de una línea de demarcación que separe lo que es claro, lo que se puede abarcar con la mirada, de lo que es oscuro y está fuera del radio de la visión, y dependerá de la facultad de olvidar en el momento oportuno, así como de cuándo es necesario recordar el buen momento...

La posibilidad está abierta para que la memoria no se convierta en una carga -la carga del pasado- que doblega y no deja vivir. "Se tiene necesidad del olvido, como de la oscuridad frente a la luz", pero no puede alcanzarse el olvido liberador sino cuando se está capacitado de desprenderse de un pasado ominoso. Ahí y para ello cuenta **la persona**,

que no existe independientemente de los papeles que desempeña en la sociedad de pertenencia, en cuyo contexto pueden evaluarse sus acciones y comunicarse con los demás, cuyas creencias, deseos y fines conoce y puede compartir. Fuera de estos contextos, es imposible la pretensión de entenderse, y ese ámbito de comunicación debe tener una fluidez constante, al amparo de la libertad de expresión y la convivencia pacífica. La intersección de las vidas privadas y las vidas comunitarias, está siempre alertando sobre la configuración del horizonte cultural realmente compartido, y es tarea del historiador sortear la empiria dogmática, o la sanción que el poder ha dado a la configuración propia del pasado, y pasar a construir desde aquel pasado omitido, un presente posible y un futuro donde la utopía pueda recuperarse sobre bases genuinas. Toda una propuesta. Elaborar un futuro posible y deseable, sobre la base de lo conocido en el pasado y la eliminación de espejos simplificadores y peor aún, desconocedores de nuestra realidad. He ahí el desafío. Un desafío desde la historiografía, para historiadores buenos y mejores.



Los retos de la ética aplicada

Liliana Delgado

Cuando se comienza a hablar de ética aplicada suele emplearse un discurso más proclive a puntualizar sus áreas específicas (salud -bioética-, negocios, medios de comunicación, ecología, etc.) que a problematizar sobre el tema en sí. Aunque tales puntualizaciones remiten a preguntas del tipo: ¿cómo se vinculan "ética filosófica" y "ética aplicada"? ¿aplicar la ética a qué? ¿para qué? o ¿qué significa "aplicar"?, lo cierto es que a veces se descuida el lugar mismo de la disciplina en relación con problemas históricos de la filosofía y su reformulación en el presente.

A fin de evitar descuidos de esa naturaleza, estimo necesario tener en cuenta algunas líneas orientadoras en tal dirección. Una posible es partir de las complejas relaciones entre **teoría** y **praxis** como marco adecuado para pensar la ética aplicada en estos tiempos. O, dicho de otro modo, quizá la ética aplicada sea el escenario desde donde podamos preguntarnos en los 90 por los nuevos modos de ligazón entre **teoría** y **praxis**, sin temor a caer por ello en cierto anacronismo. No obstante, considero que la inquietud por dichas relaciones tiene sentido propio en tanto nos identifica como generación, lo cual no es poco. Una generación que por haberse enfrentado con las fuertes contradicciones que lo teórico-práctico le impuso décadas atrás, necesita inevitablemente reconocerse a sí misma a través de temáticas propias. Creo que aún nos liga un pasado del que hemos perdido más la utopía que su memoria.

Ciertamente, tales interrogantes remiten a otra época. En el clima filosófico argentino de las décadas del 60 y 70, así como en otros países, se fue modelando la figura del "intelectual comprometido" para quien, sin embargo, resultaba problemático precisar si la práctica constituía una aplicación, una consecuencia de la teoría o si, por el contrario, debía inspirar una teoría. Se trataba, básicamente, de establecer fuertes vínculos entre intelectuales y política como contrapartida de las carencias de la filosofía académica. Actualmente, debilitado como está el campo político, es necesario encontrar nuevos lugares desde donde reformular estas viejas preguntas. Para ello se impone revisar los discursos filosóficos de las últimas décadas, medir si son capaces de respaldar o presuponer la idea de práctica alguna. Es en tal sentido que invito a detenernos en la **ética aplicada**.

Como señalé a comienzo, no son pocas las preguntas - ni menos aún las sospechas- en torno a cómo se relacionan "ética filosófica" y "ética aplicada". Ahora bien, cuestiones de tal índole traslucen la dificultad de conciliar en este terreno el plano teórico con el práctico. En el punto de partida entre ética filosófica y ética aplicada está el conflicto, porque para muchos esa conciliación ni siquiera es deseable. Se corre el riesgo, consideran, de exponer la ética a "vicios cientificistas", que la ubicarían más cerca de una razón instrumental, ocupada en los medios y teñida de intereses, que de una racionalidad capaz de dar cuenta de fines, normas y valores en juego cuando del accionar humano se trata.

A pesar de ello, es necesario tener en cuenta algunas precisiones. En la ética aplicada confluyen **dos niveles de reflexión**: por ser "ética", participa de la ética normativa; por ser "aplicada", participa de la reflexión moral. De este modo a la pregunta: ¿es la ética mera filosofía de (o sobre) la *praxis*, o es "práctica" ella misma? puede responderse: la "ética aplicada" por consistir en una tarea de "reflexión moral" - aplicación de la norma a la situación concreta- se considera dotada de normatividad directa. Es decir, su carácter práctico reside en el esfuerzo por proporcionar indicaciones para la acción en situaciones concretas.¹

Sin desestimar precisiones de este tipo, los planteos en torno a la ética aplicada, como nueva manera de pensar posibles vínculos entre lo teórico y lo práctico, se multiplican en preguntas.

En efecto, la **interdisciplinariedad**, por ejemplo, en tanto uno de sus factores constitutivos, es difícil de definir cómo juega en el proceso de reflexión moral. Este último suele considerarse convenientemente ilustrado por la ética normativa y la ciencia. Sin embargo, importa destacar que "interdisciplinariedad" no significa que las ciencias constituyan el único "interlocutor válido" de la ética aplicada. Intuyo, entonces, que el punto de partida de la reflexión moral comienza más abajo. De los problemas suscitados por la economía, la empresa, la genética, o las tecnologías reproductivas surgen los primeros interlocutores, aquéllos que hablan en nombre de múltiples aspectos humanos: afectivos, psicológicos, éticos, ideológicos, vitales. Precisamente, la especificidad y concreción de tales ámbitos, moralmente cuestionados, obliga a funcionar "de abajo hacia arriba", no en rígida verticalidad invertida sino, más bien, en sentido de una circularidad -propia de la hermenéutica crítica-.

Otra pregunta se refiere al "para qué" de la ética aplicada. Aquí debe recalcarse que está considerado como su principal tarea esclarecer lo concerniente a la **toma de decisiones**. De ese modo, mediante una adecuada instrumentación, podríamos determinar criterios racionales o razonables que nos permitan decidir frente a problemas delicados, involucrados

¹ cfr. Maliandi, Ricardo. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires, Biblos, 1991, (capítulo III)

en valores y principios morales, y tradicionalmente reservados a los expertos de cada área. La ética aplicada es, por ende, un intento de "sacar a luz" aquello que podría quedar encerrado en los peligrosos límites de la moral individual.

Una tercera pregunta bien puede ser ¿qué significa "aplicar"? Se puede responder de distintas maneras. Algunos conciben la ética aplicada como un modo de aplicación práctica de alguna teoría filosófica previa. Un ejemplo lo constituye el "casuismo", según el cual las normas válidas pueden "aplicarse" a todo "caso" particular. Así se convierte al "caso" en un modelo paradigmático o ejemplar pero abstracto, alejado de una toma concreta de decisiones, siempre en manos de personas concretas.

Otro modo de concebir la ética aplicada es desde las ciencias. Aquí lo primordial es la *praxis*; la ética aplicada sería en realidad ética aplicable. Esto no trae menos inconvenientes que el enfoque anterior, pues se corre el peligro de reducirla a un burdo pragmatismo. En realidad, se trata más bien de un equilibrado y peculiar equilibrio entre la filosofía, las ciencias y los concretísimos casos.

De cualquier manera, esto no es todo. Ya señalé que las relaciones entre teoría y *praxis* constituyen una línea posible para pensar la ética aplicada, no obstante considero que no es la única. El hecho de que esta disciplina haya nacido por los años 60 impone detenernos un poco en la atmósfera "moral" de nuestro tiempo sin descartar, asimismo, algunos antecedentes históricos que pueden ser enriquecedores.

Sabemos que en torno a la ética, tal como ésta acontece a finales del siglo xx, se cruzan corrientes de pensamiento de muy diversa índole: desde las identificadas con un "relativismo blando" -incluidas las posturas críticas sobre el mismo- hasta aquellas defensoras de la mediación de la razón en virtud de su capacidad dialógica, a la hora de las disputas morales. Esta diversidad de posturas parece reflejar cierta ironía paradójica de los tiempos que corren. Tenemos, por un lado, la sensación de vacío, de anarquía de valores; por el otro, el clima ya cotidiano de una regulación disciplinada y vigilante ejercida mediante las **tecnologías del yo**, en sus distintas versiones. Dicho en sentido foucaultiano significa reconocer que los hombres a lo largo de la historia han desarrollado un saber acerca de sí mismos mediante diferentes técnicas: de producción -tal es el caso de la ciencia-, de poder, de signos, y también del yo. Estas últimas son las que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo entonces una transformación

de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, o inmortalidad, según la cultura de que se trate.²

Precisamente estas tecnologías del yo se encuentran a la base de diversos planteos éticos. En el caso de la cultura griega clásica - siglos v y iv a. de C. - se trataba de la constitución de una ética como estética de la existencia, lo cual se limitaba a un problema de elección personal. De ahí que médicos y filósofos de la época formularon las prácticas de sí de acuerdo con consejos de prudencia en el "uso de los placeres": desde la relación con el cuerpo (dietética) hasta con la verdad (el verdadero amor). Pero lo interesante es que esta *tekné* de la vida tenía una proyección social: de ella dependía el cuidado de su ciudad y de sus conciudadanos. A partir del período imperial comienza la cultura del silencio y del arte de la escucha, la introspección y las técnicas de autodesciframiento, lo cual no significa renuncia sino, por el contrario, consideración progresiva del yo, o dominio de sí mediante las prácticas del "cuidado de sí". No obstante, al igual que en el período clásico, las doctrinas más partidarias de la austeridad en la conducta eran las que más insistían en cumplir los deberes para con la humanidad, los conciudadanos y la familia, y las que, por lo tanto, más tendían a denunciar en las prácticas de retiro una actitud de relajamiento y de complacencia egoísta. Los estoicos constituyen un buen ejemplo de esto. En consecuencia, en la antigüedad grecorromana *aletheia* se convierte en *ethos* de modo tal que las tecnologías del yo atienden a la "governabilidad" tanto respecto de sí como de los otros.³

¿En qué medida dichas técnicas constituyen un antecedente histórico de la "ética aplicada"? Según señalé no son pocos los autores que identifican nuestra época con lo que podríamos llamar el individualismo de la autorrealización. La "cultura del *self-love*", en palabras de Lipovetsky; la "cultura del narcisismo" según Lasch; un mundo donde "la vida se angosta y se achata", indica Bloom: «[...] Más estrechos porque les falta lo que es más necesario, una base real de descontento con el presente y de conciencia de que hay alternativas al mismo [...] Más chatos, porque sin la interpretación de las cosas, sin la poesía o la actividad de la imaginación, sus almas son como espejos, no de la naturaleza, sino de lo que les rodea».⁴ Es en este clima que surge la ética aplicada.

Veamos un par de cuestiones:

- 1) Siguiendo a los autores mencionados, tenemos la impresión de que las prácticas de sí en el fin de siglo modelan un sujeto moral en los límites del individualismo narcisista. El uso de los placeres y

² Foucault, Michel. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1991.

³ cfr. Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, Tomo II, "El uso de los placeres" y Tomo III, "El cultivo de sí". México, Siglo XXI, 1986.

⁴ Bloom, Allan. *El cierre de la mente moderna*. Barcelona, Plaza y Janés, 1989, p. 61.

los cuidados de sí, al carecer de la significación social que tenían en la antigüedad grecorromana, por ejemplo, conforman una suerte de circuito cerrado: el "yo" como punto de partida y, a su vez, único destino. Pareciera que es la ética, reformulada ahora en el terreno de la *praxis*, la que podría venir a compensar las carencias de unas técnicas del yo limitadas al sí mismo. En tal sentido, queda más claro el por qué de cierta "revitalización" de la ética, la cual parece haberse convertido en «*el espejo privilegiado donde se descifra el nuevo espíritu de nuestro tiempo*»⁵ según afirma Lipovetsky, no sin alguna ironía.

- 2) Sin embargo tal "efervescencia ética", en medio del debilitamiento político, genera la sospecha de haber convertido a la ética en moda o maquillaje, en cuyo caso queda bajo la lupa por su presunta complicidad con los nuevos tiempos democráticos, ahora signados por los derechos subjetivos y el individualismo narcisista. Quizá éste sea uno de los principales retos de la ética aplicada: desbaratar la cultura del *self-love* en aras de "lo otro", la relación *ego-alter*, lo social, pero sin caer en la trampa de convertirse en mera operación cosmética.

En esta dirección, es interesante el planteo de Adela Cortina⁶ cuando define a la **democracia radical** como aquélla que, respetando la diversidad de facetas humanas y de esferas sociales, no sólo cumple con sus compromisos políticos: también debe poder afrontar el reto de tomar seriamente, en la teoría y la práctica, que los hombres concretos son interlocutores válidos, lo cual conduce a la necesidad de construir una ética de la sociedad civil. Ahora bien, tal necesidad -según la autora- sólo podrá ser satisfecha a partir de la mediación de la ética aplicada. Sólo desde ella se modelará la figura de un sujeto moral autónomo, de modo tal que la alteridad sea constitutiva de su conocimiento y de su acción. En efecto, dándole cabida al otro, el sujeto deja de ser "monólogo autocrático", autosuficiente, sujeto cerrado, que conduce a la atomización de lo social y a la destrucción del espacio público.

Pasemos ahora a algunos ejemplos de ética aplicada. Me interesa señalar dos áreas: **la bioética** y **la ética empresarial** o también llamada "ética de los negocios".

La primera (bioética) cobra importancia en tanto estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y la atención de la salud, en la medida en que dicha conducta es examinada a la luz de los principios y valores morales. Pensemos que en las décadas del

⁵ Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora en los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994.

⁶ Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos, 1993.

60 y 70 las nuevas tecnologías determinaron una serie de prácticas médicas cuyos resultados eran éticamente cuestionables: el mantenimiento con vida de pacientes terminales irreversiblemente inconcientes, los trasplantes de órganos, la hemodiálisis, las técnicas de reproducción asistida, etc. En un clima regido por el "imperativo tecnológico", la judicialización (demandas por malpráctica) y la economización a través de la atención "gerenciada" ingresa la ética al campo de la medicina. Ciertamente la bioética contribuyó a replantear la relación médico-paciente; en tal sentido, por dar un ejemplo, cuestiones como el "consentimiento informado", el "saber de qué se trata" o el "morir dignamente" se constituyeron en derechos inalienables. También a mediados de los 70 los filósofos comenzaron a intervenir en comités hospitalarios de ética, encargados de debatir criterios acerca de las decisiones moralmente adecuadas en cuestiones de ética biomédica, dentro del ámbito de la práctica hospitalaria. De este modo la bioética:

- 1) introduce la reflexión normativa de manera sistemática en la razón médica.
- 2) promueve el *ethos* médico autonomista correspondiente a la democracia participativa y el pluralismo moral.

En tal sentido, la bioética se dirige hacia "una concepción antropológica, hermenéutica y axiológica de la medicina"⁷, según la cual el sujeto es también agente moral y el cuerpo es historia, biografía, no un cuerpo universal e invariable sino una construcción cultural e histórica.

Precisamente es esta concepción del cuerpo la que nos ayuda a pensar desde lugares "extracientíficos" -la ética, los estudios de género- a las tecnologías reproductivas, uno de los temas cruciales de la bioética. Tales tecnologías operan sobre un cuerpo femenino perteneciente a una persona llamada "mujer", en tanto las categorías de femineidad y masculinidad son construcciones sociales históricamente determinadas, con atribución de cualidades y adjudicación de funciones vinculadas a un orden material y simbólico.

De esta manera el "cuerpo femenino" es el espacio privilegiado donde a lo largo de la historia se ha construido la maternidad en sus distintos significados y alcances, según las épocas. En los años sesenta, de la mano de la liberación femenina y los ideales sociales, la maternidad se encuadraba dentro de un paradigma eminentemente "social": el cuerpo podía o no estar involucrado, no era lo decisivo para "ser madre". Con el auge de las tecnologías reproductivas la maternidad se ha convertido en un fenómeno esencialmente "genético" "biológico". De modo que el cuerpo femenino opera como pivote básico para el desarrollo de

⁷ Mainetti, José A.. *Antropobioética*. La Plata, Quirón editora, 1995, p. 40.

las nuevas técnicas de procreación. Surge así la fragmentación del proceso de reproducción, la disociación entre reproducción y sexualidad y la aparición de nuevos roles: madres genéticas, madres de parto, madres sociales, y padres genéticos y/o sociales. Tema de gran complejidad sobre el que la ética aplicada tiene mucho material para seguir trabajando.

En cuanto a la ética de los negocios o ética empresarial constituye uno de los ámbitos más polémicos de la ética aplicada. Aún sus más fervientes defensores no dejan de reconocer que se trata de un tópico "especialmente difícil".

Una de las primeras objeciones que salen al cruce es cómo atreverse a enlazar "moral" y "negocios", o "moral y economía" en un sistema económico que es en sí mismo inmoral, en la medida en que ha abismado cada vez más las diferencias sociales y los rostros de la injusticia en la distribución de la riqueza se multiplican por todas partes. Esta objeción suele estar seguida de otra: "el negocio es amoral", pues se trata de una zona moralmente neutra; o, en términos más radicales: "los negocios son siempre inmorales", puesto que la explotación de los empleados, los productos engañosos, la contaminación, etc., constituyen la prueba irrefutable de esta afirmación.

Sin embargo tales reparos, aunque convincentes, no abarcan las innumerables facetas que componen tan compleja realidad. En efecto, estas objeciones nos hacen pensar que no parece posible obviar la dimensión social tanto de la economía como de la empresa. Si partimos de la base de que el mundo es inmoral *per se*, lejos de anular la necesidad de la ética, más bien se la reclama.

Pero ¿qué circunstancia produjo el encuentro entre "ética" y "negocios"? Como primera advertencia tengamos en cuenta que la ética de los negocios no es simplemente "la aplicación" de normas. Más bien consiste en apelar a criterios éticos suficientemente elaborados, que sean capaces de legitimar una determinada "toma de decisión". En tal sentido la ética en el mundo empresarial consiste en una clave, una herramienta alternativa para entender los complejos problemas de una organización en donde "los valores" están permanentemente en juego -explícita y sobre todo implícitamente- al momento de decidir.

Hacer un recorrido completo por las distintas posiciones, perspectivas y valoraciones existentes sobre la denominada *business ethics* excede las posibilidades de este artículo.⁸ De todos modos, llama la atención que aun las posiciones más duras sobre el tema (Robert Jackall, Jacques Le Mouel o Gilles Lipovetsky, entre otros) terminan reclamando una ética

⁸ cfr. López Gil, Marta/Delgado, Liliana. *De camino a una ética empresarial*. Buenos Aires, Biblos, 1996.

de los negocios. El sentido de tal reclamo no obedece a un optimismo repentino, sino, por el contrario, consideran que si bien las injusticias nunca desaparecerán lo máximo -al menos por ahora- que puede hacerse es limitar la tensión de lo injusto, adoptar un ética "prudente" para ganar tiempo contra el mal y el dolor de las personas.

Para finalizar, si algo queda claro de todo lo dicho es que la ética aplicada no admite respuestas que cierren los problemas suscitados por los distintos ámbitos de la realidad que la ocupan. Ciertamente, a la hora de entender los conflictos morales de nuestro tiempo percibimos que las complicaciones del mundo tecnocientífico -ligadas a lo económico, lo social y lo político- plantean cada vez con más insistencia la necesidad de acercamiento entre diferentes disciplinas y la ética. Las nuevas realidades, en tanto inéditas, obligan a "inventar" formas de hacer y pensar también inéditas. Tal vez no se trate ahora de transformaciones totalizadoras, intuyo que la ética aplicada tiene un destino mucho más modesto que los ideales políticos de otras épocas. Tampoco parece perfilarse como promesa de Felicidad, pero en honor a las diferencias y a la diversidad ¿quién podría decir hoy en qué consiste la felicidad humana?



**Saber,
hacer,
esperar**



Transfiguración de lo humano

Carlos A. Casali

1. ¿QUÉ ES EL HOMBRE?

En pleno auge del movimiento histórico de la modernidad, a punto de alcanzar ésta las instituciones políticas que le resultarían más adecuadas para la realización de sus propósitos, hacia fines del siglo XVIII, el pensamiento ilustrado de Kant reunía las tres preguntas clave de su filosofía en la pregunta antropológica ¿qué es el hombre? Con este paso, no hacía otra cosa que explicitar el supuesto fundacional de la modernidad; ponía a la luz el soporte de un proyecto civilizatorio que unos siglos antes había tomado con Descartes la forma del sujeto. Allí, el centro dinámico del mundo había pasado del Dios creador al hombre creador. Consecuentemente, las cosas del mundo habían perdido su peso propio, dejaban de estar sustentadas en sí mismas en cuanto referencias creativas de Dios, para orbitar ahora alrededor del nuevo centro sustentador que se configuraba en el hombre. El hombre como *subjectum*, es decir: soporte. ¿Qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me es dado esperar?, tres preguntas que ponían a trabajar al pensamiento kantiano conforme con las disciplinas clásicas y académicas de la filosofía: metafísica, moral, teología. Pero también, preguntas que interpelan al hombre en su especificidad: ¿cómo debería ser pensado el hombre para que su saber, hacer y esperar pueda tener las características que de hecho tiene? ¿cuáles son las condiciones de posibilidad que determinan y encausan la dispersión de los saberes, la anarquía de la acción, las ilusiones vanas de la esperanza? Puesto de hecho el hombre como soporte del mundo, presente el mundo en la representación que el hombre en cuanto sujeto tiene de él, se trata ahora de determinar los caracteres específicos de la subjetividad; es decir, de los modos humanos de ser soporte de la representación. Preguntamos al hombre ¿qué es?, preguntamos por su esencia, y formulamos esas preguntas dentro del horizonte de sentido abierto por la modernidad.

No sin razón Heidegger caracterizaba a la época moderna como el tiempo histórico dominado por la metafísica de la subjetividad. Ponía de relieve, con este título, el doble principio subjetivo que determina los rasgos esenciales de la época: la configuración del mundo sobre un fundamento indubitable e inmovible, esto es, el sujeto en su sentido de *subjectum* (lo siempre ya puesto debajo), y la posición del hombre como

sujeto fundamentador. Correlativamente, el mundo, horizonte de sentido desde el que se determinan saberes, haceres y esperanzas, va aplanando sus múltiples posibilidades de ordenación para devenir **universo**, es decir, vuelta de lo múltiple sobre las posibilidades de lo uno. "Metafísica de la subjetividad" significa entonces clausura de sentido dentro de un orden de juego mundano circunscripto por la posición metafísica de un hombre que, en cuanto sujeto, se busca a sí mismo en la imagen que él mismo proyecta de sí. Juego de ilusiones sin exterioridad ni trascendencia que Kant ha expresado de forma canónica: «...la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que deben marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que la propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje» (*Crítica de la Razón Pura*, prefacio de la 2ª ed.). Metafísica de la subjetividad, empresa moderna de conquista del mundo por medio del sometimiento y dominio de la naturaleza, de **toda** la naturaleza, incluido lo natural en el hombre, sus inclinaciones e instintos, y también el hombre natural, el bárbaro, el salvaje. En una palabra, reducción de **lo otro a lo mismo**.

La pregunta ¿qué es el hombre? adquiere en este contexto epocal una relevancia muy especial y está bien lejos de ser una pregunta inocente. Ella insta un trono en el torbellino de la revolución copernicana; por ella se decide quién es el nuevo amo del mundo; postula un centro de soberanía para todo saber, hacer y esperar. Consecuentemente, postula también el ancho territorio de lo que es sometido a su dominio: la naturaleza.

2. SUPERACIÓN DE LA MODERNIDAD

Ahora bien, si la modernidad, según parece, ha cumplido ya su ciclo histórico, hay que repetir entonces la pregunta por el horizonte de sentido de esta época posmoderna. Hay que replantear la pregunta antropológica, reuniendo en ella las tres preguntas kantianas.

Como se sabe, el estatuto de la posmodernidad es hoy un asunto sumamente polémico y casi nadie quiere aceptar para sí mismo esta calificación: lo posmoderno se ha convertido en sinónimo de superficialidad y decadencia. No ocurre lo mismo con su correlato filosófico, lo posmetafísico, término que se erige como clave afectiva para despertar adhesiones en la milenaria lucha por el concepto. Si es posible una superación auténtica de la modernidad, ésta acontece como superación de la metafísica. Pero ¿qué entendemos por "metafísica"?

El agotamiento del proyecto histórico de la modernidad dará lugar a un proyecto ya no moderno si es que su núcleo metafísico, en el sentido de aquella metafísica de la subjetividad de la que hablaba Heidegger, es traspasado hacia un nuevo horizonte. También la filosofía kantiana había

puesto a la metafísica sobre un nuevo horizonte al acotar sus pretensiones de conocimiento, dándole a éste un anclaje en la experiencia.

Cuando Nietzsche, ahondando la crítica kantiana hasta llevarla más allá de su límite y de sus posibilidades, dice que el hombre es el animal no definido, no hace otra cosa que repetir lo mismo que Aristóteles había dicho en los albores de la metafísica: el hombre es el viviente que tiene *logos*; es decir, el hombre encuentra su esencia, la respuesta a su ser **qué**, en el *logos* por medio del cual se determina o define toda esencia. El hombre no es, pues, una cosa del mundo, un objeto del que pueda darse una definición, un ente cuya finitud o limitación pueda ser determinada por el concepto, por la simple razón de que el hombre mismo es el soporte del mundo, el sujeto de toda presencia objetiva posible, el lugar en el que se destina la verdad del ser en su diferencia con la verdad del ente. Hombre y *logos* se copertenecen, pertenecen ambos a un ámbito que les es común. La metafísica de la subjetividad había cerrado ese ámbito por medio de una serie de operaciones complementarias: la disolución del mundo en imagen, del objeto en proyección representacional, del ente en lo disponible de antemano para el dispositivo científico-técnico. Operaciones que quedan referidas a la posición del hombre que en estas operaciones realiza su esencia. ¿Cómo se formula la pregunta antropológica desde un horizonte epocal que intenta superar la condición moderna y metafísica del pensamiento? ¿Qué pasa ahora con la esencia del hombre? ¿Qué es el hombre?

Siguiendo la inspiración nietzscheana, la filosofía se fue tornando desconfiada, un arte de la sospecha. Sospecha, ante todo, de que la tradicional pregunta antropológica pudiera tener alguna utilidad más allá del efecto encubridor que la metafísica de la subjetividad le asigna, con lo cual la utilidad de la pregunta consistiría en su no verdad, en su falsedad. Pero ¿cómo puede una pregunta ser falsa? ¿no es la afirmación, el juicio, el lugar tradicional de la verdad? Las preguntas pueden ser falsas de dos maneras: cuando son inadecuadas y no dirigen el pensamiento hacia aquello que se busca y cuando son encubridoras y no permiten que otras preguntas puedan formularse.

Desconfiemos de la pregunta ¿qué es el hombre?, lleva nuestra mirada lejos de nosotros mismos. No porque el hombre sea algo más que las cosas del mundo que podemos encontrar cuando buscamos algún qué, algo diferente en su modo de ser de las esencias clausuradas y definitivas respecto de las cuales Sartre ponía en rebelión la inacabada tarea de la libertad del hombre, sino porque mientras preguntamos ¿qué es el hombre? abandonamos la búsqueda de nosotros mismos. ¿Quiénes somos? ¿quién es el hombre en el saber, hacer y esperar dentro del horizonte de sentido de la superación de la metafísica? y, sobre todo, ¿quiénes somos nosotros, los que preguntamos?

Resulta notorio que este modo de formular la pregunta antropológica, cambiando el **qué** por el **quién**, sirve poco a los fines de desarrollar una teoría del hombre que permita articular a las diversas disciplinas que hoy disputan el campo de su conocimiento. Es más, la pregunta **quién** no admite por respuesta la presentación de un objeto sino la identificación de un sujeto, configura una identidad. Se trata de una pregunta que pone en movimiento una interpelación ética: la pregunta misma en cuanto es efectuada como pregunta auténtica interpela éticamente, configura el sujeto de una responsabilidad, demanda una respuesta e identifica un responsable. No se trata entonces de abandonar el modo de preguntar esencialista y objetivante que la pregunta tradicional por el **qué** habría erigido como uno de sus ídolos metafísicos más eficaces sino de trascender la posición metafísica del sujeto en la que el hombre moderno se ha configurado en una identidad falsa. De lo que se trata es de superar al hombre espectador de sí mismo en la estructura reflexiva del *cogito* para abrirlo a la mirada que le viene de la alteridad y lo interpela. Si se acepta que éste es el sentido legítimo de la superación de la modernidad, entonces habría que cuestionar el tránsito posmetafísico que se busca por el lado del pragmatismo, tránsito que se asemeja más a una disolución de la metafísica de la subjetividad por la vía de la implosión del sujeto que a una superación auténtica. Cuando Platón fundaba la tradición occidental de la filosofía discutiendo las tesis de los sofistas, afirmaba que: *«el dios ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir. El que haya de ser amado por este dios, es necesario que se haga a sí mismo, hasta donde alcancen sus fuerzas, semejante a él...»* (*Leyes*, 716, c-d). A la tesis antropocéntrica de Protágoras, Platón opone una tesis teocéntrica.

Si la muerte de Dios cierra el capítulo histórico de la modernidad y dispone el escenario en el que habrá de desplegarse el nuevo juego del mundo ¿será posible todavía para el hombre configurarse en la identidad de una interpelación que le venga más allá de sí mismo?

3. ORIGEN DE LA MODERNIDAD

El origen de la modernidad, como todo origen, sólo puede determinarse mediante un relato. El relato fundacional de la modernidad dice que, cuando Descartes emprende el camino de la certeza, luego de que al pensamiento le hubiera sido retaceada la verdad, llega por fin al punto arquimédico que hará época y que le permitirá mover al mundo: en la duda el hombre se refleja a sí mismo y en esta tautología encuentra su certeza, forma privilegiada, a partir de entonces, de la verdad. El hombre encuentra su esencia según el modo en que se busca. Si la búsqueda es reflexiva, entonces es en aquello que nos hace frente, en los objetos, en donde encontraremos reflejada nuestra imagen. Heidegger llamaba a la modernidad la "época de la imagen del mundo" y sostenía que no se

trataba de que entre el hombre y el mundo se interpusiera una imagen, tal como si un velo ilusorio impidiera el acceso a la verdad para confinar al hombre a una certeza meramente imaginaria, sino que la operación metafísica de la modernidad, su acontecimiento, consistía en que el mundo había devenido imagen. Es decir, ningún mundo por detrás de la imagen, y mucho menos un mundo verdadero; el mundo mismo ha devenido imagen. Por su parte, el *homo faber*, paradigma antropológico de la modernidad también configura su esencia en la imagen reflejada del mundo: el hombre sujeto para la objetividad del mundo. La relación hombre-mundo como relación sujeto-imagen.

El problema típicamente moderno que aquí se le plantea a Descartes es el de cómo podrá el hombre salir del círculo de su propio saber, tender un puente hacia las cosas, cuando las diversas formas de estar presentes las cosas en nosotros han demostrado la posibilidad de ser engañosas: los objetos lejanos que me trae la sensibilidad (porque los sentidos suelen ser falaces y deforman aquello que nos transmiten); los objetos más próximos, como el propio cuerpo instalado en el mundo inmediato (porque los sueños o la locura testimonian imágenes tan vívidas como éstas y que no son, sin embargo, más que imágenes); los objetos puros de la matemática (porque en la luz de su evidencia es posible que me engañe, ya no por mí mismo o por defecto de mi sensibilidad o de mi entendimiento, sino por la acción de una alteridad maligna que me instala en el error allí donde mi entendimiento afirma estar en la verdad). Por fin, el hombre solo, sin las cosas, hombre sin mundo que sólo tiene certeza de sí en la reflexividad de la duda (si dudo, soy; ya que poner en duda el pasaje de la duda al ser es afirmar la duda) arriba al punto de inflexión subjetivo en que el hombre moderno toma posición y fundamenta su posterior salida al mundo. Solipsismo se llama a esta posición.

Resulta claro que la salida al mundo de este sujeto no puede ser sino una empresa de conquista. El saber no es ya la trajinada adecuación a los modos múltiples de darse las cosas en los cambiantes horizontes del mundo sino conquista del conocimiento a través de la razón. Pero como el mundo ha devenido imagen, el conocimiento racional no es más que racionalización, es decir, autojustificación racional de la imagen. El hacer práctico abandona progresivamente el campo de los asuntos morales y políticos (Descartes nada puede afirmar sobre cuestiones morales que no tenga un estatuto provisorio) para expandirse ilimitadamente como hacer productivo a cuyo servicio se vuelca la conquista del mundo por el conocimiento, su racionalización efectiva y material, la materialización de la imagen en que el mundo ha devenido.

Pero ¿cómo sale el hombre cartesiano del frío refugio solipsista? Respuesta: por la idea de Dios; es decir, la idea de un Otro que no soy yo y que de ninguna manera puede ser reducida a mi medida. Entre Dios y el hombre hay una diferencia de naturaleza que va de lo infinito a lo

finito. Pero ese infinito cuya idea está en mí y que yo en tanto finito no puedo reducir a mi identidad reflexiva sino que la abre a lo absolutamente Otro, no hace oír la interpelación que le dirige al sujeto, o éste malentende y deforma su mensaje: ese Otro no lo intima a ninguna empresa ética sino que es el mero garante de la verdad de sus representaciones, de la posible adecuación de sus certezas con el mundo; ese Otro es la textura misma de la imagen del mundo. Como se ve, el hombre cartesiano no logra salir efectivamente del solipsismo y la historia moderna de Occidente termina por suprimir al otro tanto como a la ficción de este Otro.

4. ¿QUIÉN ES EL HOMBRE?

«El hombre es por naturaleza un animal ideológico»; la frase pertenece a L. Althusser y fue escrita en 1969, cuando el acontecimiento de la muerte de Dios no había hecho llegar todavía su onda expansiva hasta el muro de Berlín que, treinta años después de la formulación althusseriana, pretende constituirse como el evento epocal más típico de la posmodernidad política: la muerte de la ideologías, la crisis de los grandes relatos emancipatorios, el fin de las utopías, la instauración del nuevo orden mundial. Unos años después, y desde una trinchera ideológica y política diferente de la de Althusser, en la presentación de la edición castellana de *Totalidad e infinito*, E. Levinas describía la omnipresencia de la ideología en estos términos: *«Que todo aparecer del ser sea una posible apariencia; que la manifestación de las cosas y el testimonio de la conciencia no sean, quizá, sino el efecto de una cierta magia, capaces de extraviar al hombre que espera salir de sí hacia el ser, todo esto no es un loco pensamiento de filósofo. Es todo el desarrollo de la humanidad moderna: su temor a dejarse hechizar. Sabemos ya, en efecto, que la teoría no nos pone al abrigo de la mixtificación. La ideología, inocente o maligna, ha alterado ya nuestro saber. Por ella los hombres se engañan o son engañados»*. Althusser confiaba en la capacidad de la ciencia (materialista y dialéctica, discurso sin sujeto) para trascender las imaginерías ideológicas; Levinas apuesta a la experiencia metafísica del Otro, experiencia que instaura una relación ética al escuchar la voz "del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero". En ambos, la relación del hombre con las cosas que la modernidad ha erigido como paradigma y fetiche de toda relación humana, determina, o viene determinada por un privilegio de la ontología respecto de la ética. Marx había encontrado la clave de estos desplazamientos en lo que él llamaba el **fetichismo de la mercancía**: *«Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son producto de trabajos privados independientes los unos de los otros [...]. Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo, es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio [...]. Por eso, ante éstos [los productores], las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son;*

es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas» (*El Capital*, t.I, lib.I, secc. I, cap. I, "C", 4). La realización típicamente moderna del mundo de la *praxis* como mundo de la **producción**, termina por superponer el espacio público del ágora con el del mercado, de manera que la relación social sólo será posible a través de su reflejo fetichizado en las cosas. Tenía razón Descartes al sospechar la cautividad de la conciencia solitaria por parte de un genio maligno. Sólo que su sospecha es de corto vuelo: se torna prisionera de aquello de lo que quiere verse libre, realiza el engaño en su voluntad de clarividencia. A esta lucidez mezquina contraponen Levinas el altruismo, posiblemente ingenuo, de don Quijote: «Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia; que la formaría muy grande si yo pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta jaula perezoso y cobarde, defraudando el socorro que podría dar a muchos menesterosos y necesitados que de mi ayuda y amparo deben tener a la hora de ahora precisa y extrema necesidad» (I, cap. 48). Se trata aquí de una conciencia hechizada, es decir, moderna; sin embargo, el artificio del genio maligno no es suficiente en este caso para encerrar al hombre dentro de los límites de su certeza autorreferencial: la llamada del otro lo impide.

El muro de Berlín de la ideología ha caído, Dios ha muerto, la masa de los "menesterosos y necesitados" que sobresaltaba la dignidad del ingenuo don Quijote ha crecido lo suficiente (recuérdese el famoso gráfico de la "copa de champagne" que ilustra el informe 1992 de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Humano) como para sospechar que una severa sordera afecta a los pocos quijotes que tal vez queden en el mundo moderno. ¿Triunfo definitivo del genio maligno? Todo parece indicar que sí.

Retomemos la pregunta: ¿quién sabe, hace y espera en el horizonte epocal de la posmodernidad? ¿a quién dirige su interpelación un Otro que la cultura occidental carga sobre sus espaldas como una presencia ausente? La respuesta es ambigua. Si, como decíamos, la interpelación antes que presentar un objeto configura la identidad de un sujeto ¿cómo evitar que se repita en la nueva escena del mundo la figura del hombre moderno, sólo que ya no sobre la base del fundamento inconcluso que Descartes ponía al descubierto sino en esa suerte de afirmación desencantada de la metafísica de la subjetividad que algunos saludan como el advenimiento pragmático de los nuevos tiempos? A su manera, el hombre posmoderno repite la figura del hombre moderno haciendo la experiencia de la abismalidad de su fundamento en la contingencia y gratuidad de su saber, hacer y esperar. En condiciones similares, Sartre afirmaba la esencial libertad del hombre y sostenía que «al elegirse elige a todos los hombres». La libre elección de cada hombre implicaba un compromiso con la totalidad de lo humano. Hemos borrado la segunda parte de esta tesis: lo humano, inflado hasta el hartazgo por siglos de hipocresía, se ha vuel-

to transparente. El último hombre naufraga en el relativismo de los valores. Ha quedado sujeto del genio maligno. Como Descartes, al comienzo de la segunda *Meditación*, sobrevive en la vorágine: no hace fondo en lo profundo ni se sostiene en la superficie del mundo. Sólo que ahora no es la duda -ese *pathos* típicamente moderno que conforma las posibilidades de la meditación-, la que pone en movimiento los puntos fijos de la orientación del hombre en el mundo sino la demasiado cruda evidencia de los hechos, la desmesura de la información, la oferta desmesurada de posibilidades abstractas; es decir, la proliferación del mundo refleja la identidad del sujeto posmoderno, asimilando toda exterioridad ya no a un Mismo sino a un otro para sí mismo. Triunfo de la diferencia que se afirma sobre el plano homogéneo del mundo.

Sin embargo, este Otro que como exterioridad interpela al sujeto para rasgar el velo de la imaginaria ideológica y liberar al cautivo de la prisión del genio maligno no deja de estar presente en su ausencia. Presencia de una ausencia que está allí como aquello que falta y desacomoda los bien aceitados mecanismos del conformismo posideológico. Presencia de una ausencia que hace oír su sordo reclamo en la previsibilidad de un saber reducido al cálculo positivo, en la monotonía de un hacer diseñado a la medida de la producción, en la paradoja de una esperanza sin futuro ni novedad. Presencia de una ausencia que, al estar como aquello que no está, impide al hombre realizar su figura en la incommovible certeza de la metafísica de la subjetividad para lanzarlo hacia la aventura de su transfiguración. Finalmente, presencia de una ausencia, de un Otro no disponible que transfigura la esencia del hombre en el reclamo de la justicia por el cual también los otros se hacen presentes y configuran la identidad del Mismo desde la exterioridad de todo aquello que es incluido como excluido; es decir, sometido.

¿A quién dirige su interpelación este Otro?

El estallido del encuentro

Julio Antonio Corigliano

"El punto de partida de Kierkegaard es que no podemos nosotros mismos encontrar la verdad del hombre, ya que no está en nosotros y no estamos en ella. [...] Se ha propuesto preguntar cómo andaría la verdad si nos oponemos a la idea socrática de que la verdad ya existe -aunque latente- en el hombre." Emil Brunner¹

En este pequeño informe intentaré dos cosas que por razones de espacio sólo pueden ser tratadas de una manera un tanto superficial: la primera, es una caracterización del largo proceso que damos en llamar Modernidad; la segunda, una escueta presentación de lo que considero una de las posibles sendas que se abren a nuestro horizonte y que de ningún modo pienso como un camino único sino una empresa en la cual sólo algunos estamos embarcados.

EL DESPLIEGUE MODERNO

No hay manera de presentar una época histórica de casi quinientos años bajo un solo concepto y en este sentido comparto absolutamente las críticas que se le han efectuado a Heidegger cuando por ejemplo Ricoeur señala: *«Ha llegado el momento, me parece, de prohibirse la comodidad, convertida en pereza de pensamiento, de considerar bajo una sola palabra -metafísica- la totalidad del pensamiento occidental»*.² Y del mismo modo cuando Gadamer anota: *«Según la filosofía hermenéutica, la teoría de Heidegger sobre la superación de la metafísica abocada al olvido total del ser durante la era tecnológica, pasa por alto la permanente resistencia y tenacidad de las unidades de la vida que siguen existiendo en los pequeños y grandes grupos de coexistencia interhumana»*.³ Por ello me parece totalmente desmedida e injusta la pretensión de cualquier descripción orgánica. Lo que intentaré entonces es un acercamiento lo más acotado posible, moviéndome dentro de **una lectura**, de una interpretación consciente de la distancia de los fenómenos mismos. Aquí, dentro de

¹ Brunner, Emil. *La verdad como encuentro*. Barcelona, Estela, 1967, p. 27.

² Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Buenos Aires, La Aurora, 1977, p. 465.

³ Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 335.

este contexto hermenéutico, nombraré **una** de las variables significativas del devenir moderno. En este marco puedo afirmar que la modernidad es el despliegue de la dinámica de **la producción propia de lo propio**; en ello encuentro una de las líneas históricas que, entre otras, han constituido la experiencia moderna; es más, tal vez se designe así lo que podríamos llamar la modernidad de la modernidad, en tanto el propio ser autoconciente de la época ha querido pensarse, lo cual no aporta ninguna garantía de que la cosa misma así sea; pues si algo resulta problemático para el sí mismo es su autotransparencia, pero pone sí de manifiesto una intencionalidad que ha dejado sus huellas en el cuerpo mismo de la historia, aún cuando esto no alcance para agotar en el objeto constituido todos sus elementos. En definitiva, asumiendo que ninguna teoría orgánica de la historia pueda dar cuenta de ella, ninguna concepción pueda sintetizar lo que realmente los hombres han hecho, no por ello estamos inhibidos de aproximarnos a nuestro propio pasado a través de "lecturas" que resulten más o menos valiosas en cuanto proporcionen una clave rica de comunicación con este pasado y aún más una metáfora eficaz para nuestra propia empresa de constitución histórico-cultural. Partiendo de lo dicho volvemos a afirmar que la Modernidad es el proyecto de producción propia de lo propio; que aquí se juega una de las **formas de la verdad moderna**, que se simboliza a sí misma como un derrotero que va desde **la verdad de la producción propia de lo propio** hasta **la producción propia de la verdad propia**, es decir en un arco que se extiende en la historia de la filosofía desde Descartes hasta Nietzsche, y que me atrevo a caracterizar como la historia del idealismo o de la subjetividad. Ahora bien, el ensayo pretende hacer *pendant* crítico con otra manera de entender la verdad, y que conviene declarar desde el vamos para no escamotear intenciones y permitir también una comprensión más acabada. Esta alternativa crítica me permitiré declararla con ayuda de Emil Brunner de este modo: «*Esta verdad consiste en que no se la puede tener, ni aún menos, poseer*». ⁴ Pero vayamos ahora al desglose de lo que venimos anticipando.

En principio la modernidad es esta empresa que coloca el eje de las prioridades históricas en la producción, que de una manera más o menos rápida podemos definir como la sanción altamente valorativa del **obrar humano como cultura**. El hombre moderno es aquél que crea, procrea, cría, inventa productos nuevos. Para el hombre de otras épocas o de otras latitudes la **contemplación** es el punto más elevado de la sabiduría, para nuestro hombre lo es la **acción**; acción que a su vez es cultural sólo en la medida que deja el mundo modificado, distinto, sólo en cuanto que puede exhibir los **productos** como lo único que justifica el obrar. Así, tendremos producción en el nivel de los **instrumentos**, de las técnicas, es decir de los métodos y las herramientas con que el hombre asegura su supervivencia y el dominio de la naturaleza; también tendremos la producción de **instituciones**, del orden y la dinámica de las mismas en fun-

⁴ Op. cit. p. 39.

ción de la eficacia y el dominio social; y por último la producción **simbólica**, en cuanto a lo que específicamente se refiera a ella, ya que los ámbitos anteriores no están fuera de la simbolización, y nos hallamos ahora frente al pensamiento, el arte, la religión, la moral, la ciencia, etc... En todos estos campos se valorará la creación, la innovación que deja un saldo acumulable, un stock, una pieza de museo, un bien, un patrimonio individual y social. El capitalismo no es ni con mucho, una práctica desvinculada de esta empresa cultural.

Por otro lado dije la producción **propia de lo propio**, con lo que quiero hacer explícita referencia al carácter declaradamente inmanente de la vida moderna, **se produce desde sí y por supuesto para sí**; la producción es **propiedad**, es lo que se hace y sólo se puede hacer desde la propia cultura, considerada como poseedora indiscutible de los atributos más altos de toda cultura; llamada a expandir su dominio, tutelaje y beneficios hacia el resto de los pueblos del planeta; y desde ya, si esto es así, llamada a no alienar nada de sí, llamada a poseer todo lo producido; sin más, el mundo. Pero tampoco debemos engañarnos en este punto, la producción es tan absolutamente propia que de por sí aquello que no ha sido engendrado en sus mismas entrañas pasará con todo derecho a ser deglutido, convenientemente digerido y asimilado; por lo tanto la producción lleva como estandarte privilegiado la bandera de la **apropiación** como el expediente más sencillo de creación propia. Se poseen todos los títulos necesarios para merecer lo que se conquista como propio, ya que después de todo qué es **lo otro** sino nada en sí, una excusa para plasmar el dominio de **lo mismo**. Lo que ha sido sojuzgado, oprimido, no tiene sino la forma que le ha brindado la cultura occidental; y lo que ha sido destruido, es porque el juicio de la historia ha decidido eliminar lo que se le resiste o no le sirve; pero, si esto es lo que sucede, se tiene la absoluta certeza de eliminar lo que no posee ninguna entidad, o sólo la tiene en tanto trofeo del vencedor que jamás parará mientes en lo que muere sino en el que mata, en el que vence. En la propia historia no hay muertos ajenos sino triunfos rimbombantes de lo propio, el enemigo muerto no es sino también él, **nuestro** muerto, una pieza cuyo único mérito es el de ser una muestra en el muro de nuestro museo, una anécdota del heroísmo propio que sabrá ensalzar tanto más el valor del enemigo cuanto más entonces quede a las claras la inigualable superioridad del triunfador.

Este movimiento por el cual una cultura se hace progresivamente autónoma, independiente, por el cual sólo consiente regirse por sí misma, se ve reflejado en el pensamiento filosófico. El siglo xvi abre la puerta de la experiencia moderna en un pensador como Descartes, quien aún permanecerá con un pie a cada lado del umbral histórico. Ya que por una parte testimonia la suprema desconfianza en la espontánea relación del hombre con lo otro de sí y por otra supera a duras penas la tentación del idealismo o aún el solipsismo para acceder tortuosamente a las cosas. Pero no será ni Descartes ni sus continuadores continentales quienes sabrán

recoger en el concepto filosófico la época moderna sino David Hume, quien definitivamente instala el saber en la conciencia que sólo sabe de sí y que al parecer de una experiencia suficientemente reiterada no puede sino saber sólo de sí. Finalmente con Immanuel Kant el idealismo de la conciencia alcanza una cota, ya que con este pensador queda establecida fundamentalmente la certeza de que los ángeles mismos, en tanto toda mente racional así lo debe hacer, conocen lo que nosotros podemos conocer, y esto porque constituimos en tanto seres racionales el saber con las leyes de nuestra razón. Así, nada sabemos sino de aquello que hemos constituido como reconocible, y esto según una necesidad propia por la cual no podríamos sino haberlo hecho así. De la acumulación de la experiencia propia pasamos a la necesidad impuesta desde sí. En la fase siguiente el inmanentismo que hasta entonces se vinculaba a la conciencia pasa a definirse como subjetividad histórica, en pensadores como Hegel, Marx y Nietzsche. Hegel concluirá que hay una sola historia propiamente dicha, la historia de Europa, mientras que el resto de los pueblos siguen apresados en el devenir natural; a su vez no hay otra historia posible sino la que la Razón ha desplegado, por tanto nada es racional ni real sino lo propio. Marx concretizará este desarrollo en encadenamiento dialéctico de las fuerzas económicas, que han dado de sí cuanto debían, llevándonos a un paso de la libertad, **en nuestra propia historia**. Y por último, Nietzsche, con la fuerza de la sinceridad que la estrategia del desencanto tiene, llevada hasta las últimas consecuencias, se limitará a consagrar lo propio inevitable como afirmación pura, sin ningún otro título propietario que la voluntad de poder misma; el querer desencantado de toda otra cosa que no sea sí mismo. Es interesante señalar una más que curiosa simetría en este despliegue del inmanentismo, que con Hume ingresa absolutamente en la conciencia con carácter libre, o si se quiere azaroso; con Kant adquiere ley o necesidad, también **en la conciencia**; y, luego, con Hegel, define su legalidad **en la historia**; para finalmente concluir con Nietzsche, nuevamente libre, contingente, en el ámbito ya establecido de la historia. Se observa una curiosa relación especular en este desarrollo que nos sitúa en el dominio del sí mismo que se afirma libre y contingentemente a sí mismo. El idealismo se ha desenmascarado como la libre producción de sí para sí. Giambattista Vico había elaborado ya todo un programa cuando afirmaba que **sólo se conoce aquello que se hace**, programa que concluye conociendo sólo lo que se ha producido y proponiendo el solo hacer o producir como único saber. Desde la producción de la conciencia contingente, hasta la producción de la historia, también contingente, se ha desarrollado todo un programa, que he tratado de definir en su despliegue.

Para concluir esta sección del trabajo quisiera situar el problema en la actualidad. Por un lado las filosofías de inspiración habermasiana, que hacen hincapié en la acción comunicativa y en la comunidad ideal de comunicación libre de coacción, y que pretenden superar la filosofía de la subjetividad anclando en la legalidad trascendental que la pragmática

intersubjetiva del diálogo supone, no hacen sino escamotear el producto, ya que la subjetividad histórica de Occidente vuelve a introducirse cuando, para definir estos trascendentales, es necesario suponer una forma histórica de pragmática de comunicación que casualmente es la nuestra en sus mejores momentos de democracia. Por otro lado, gran parte de la filosofía de cuño nietzscheano, que posee el mérito de la sinceridad y lucidez que he reconocido a su fundador, y que se desarrolla dentro de los parámetros de una **estética de la cultura y la existencia**. Aquí se ubica una significativa tradición del pensamiento que ha dado en llamarse posmoderno, o que tiene algunas coincidencias con él, y que propone la superación de toda metafísica por la construcción de la propia vida y la propia cultura como una libre producción, es decir, como una creación estética. Al respecto quisiera señalar que esta visión estética en tanto pretende pensar el obrar humano como creación artística libre, está suponiendo su comprensión del fenómeno ficcional del arte desde el contexto teórico que perfiló el racionalismo para hablar del arte. Así, para éste, el arte es resultado de la libre imaginación como producción propia y gratuita, como juego, como don de sí que no encuentra ni necesita otra justificación que la voluntad y el placer de ser producido, pero que no tiene ninguna referencia a lo real, ya que a lo real se refiere con propiedad sólo la razón. Así las cosas, desenmascarada la razón como una función astuta de la imaginación, sólo nos queda esta imaginación ya definida y ahora desamordazada para una creación sin otro límite que la propia capacidad prometeica de genio productivo. El real se ha volatilizado en la redoma de la imaginación donde siempre había estado, aunque escamoteado como una sustancia con vida independiente, pero ahora disuelto por la acción corrosiva que todas las esencias ejercen como infinita transmutación de las formas de las unas sobre las otras. El mito prometeico ha dado todo lo que tenía que dar, o mejor aún, ha llegado el momento en que debe darlo todo definitivamente de sí mismo, pues hasta hoy Prometeo ha sacado su fuerza de la rebelión contra los dioses que finalmente se desenmascararon meras alucinaciones, pesadillas ahuyentadas definitivamente, y en más, deberá probar para qué sirve este fuego absolutamente en sus manos.

Prometeo libre no sólo del buitres que lo atormentaba sino de los dioses, reconciliado consigo mismo, y alertado a no autoatormentarse más, no se nos ha revelado sino como el pobre Efestos; feo, deforme, condenado al aire infesto de la fragua y a vivir recluido en su propia profundidad como en una cueva solitaria y lúgubre. Efestos podrá transmutarlo todo y a sí mismo, pero jamás tendrá otra materia en sus manos que sus propias manos; Efestos está condenado a quemar a Efestos, a vivir tiznado de su propia ceniza. El idealismo ha cerrado el círculo de la producción sobre sí; no hay ningún en-sí sino un eterno reflexionar del para-sí sobre el para-sí. En el principio era la acción que en el fin sólo se reconoce a sí misma. La cultura occidental ya no es la cultura con algún endoso especial sino a lo sumo la única que ha advertido que ninguna cultura tiene endoso alguno más

que su propia existencia; particularidad ésta, advierto yo, que la destaca por sobre todas las culturas. La cultura que se ha desfundamentado y procede a desfundamentar todo el universo cultural para reconocer lo otro, no hace sino constituir desde la propia experiencia al resto; así procede la estética de la diferencia, diferencia que no es sino la posición de propio. Por eso, ya sea en la autoafirmación estética como en la pretendida mirada de la diferencia, no hay más que la autoexposición libre de sí para sí. Identidad y diferencia son categorías que se definen en relación dentro del plexo de lo propio, del mismo modo que unidad y diversidad, realidad y apariencia, esencia y accidente, en fin las categorías autodefinidas como la fenomeneidad autoexpuesta. Lo otro de sí es decididamente inexistente, salvo como lo distinto de una experiencia que idénticamente ha inventado el mundo, por tanto, lo otro es inexistente. Si en dos mil años no ha aparecido ningún dios, no será el reinado monoteísta de Dionisio quien sepa crear ninguno, ni siquiera a sí mismo. Los Dioses dejan de serlo cuando sólo nos habitan; la economía es incommensurable con lo divino. Es necesario salir, estallar, alienarse, y aún esto es poco para preparar un camino que en última instancia la cultura ha de sentir como gracia, como advenimiento, como elección, testimoniando con estas pobres palabras una experiencia que la excede, como siempre ha de ser la del verdadero encuentro, que no puede ser comprendida sino como **el asalto de un ladrón que ha aprovechado la oscuridad**. Tal vez, como quería Kierkegaard la angustia y la desesperación no sean sino el camino previo que humanamente debemos proponer para seducir al Ladrón, y tal vez, ni siquiera esto alcance. Para muchos de nosotros el sentido de la vida pende de la posibilidad de esta liberación de la experiencia de los muros de lo propio. Así lo expresan estas bellas palabras de Luis Cernuda:

El invisible muro
Entre los brazos todos,
Entre los cuerpos todos,
Islas de maldad irrisoria.

No hay besos, sino losas;
No hay amor, sino losas
Tantas veces medidas por el paso
Febril del prisionero.

Quizá el aire afuera
Suene cantando al mundo
El himno de la fiel alegría;
Quizá glorias enajenadas,
Alas radiantes pasan.

Un deseo inmenso,
Afán de una verdad,
Bate contra los muros,
Bate contra la carne
Como un mar entre hierros.

Ávidos un momento
Unos ojos se alzan
Hacia el rayo del día,
Relámpago cobrizo victorioso
Con su espada tan alta.

Entre piedras de sombra,
De ira, llanto, olvido,
Alienta la verdad.

La prisión,
La prisión viva.⁵

⁵ Cernuda, Luis. *Antología*. Madrid, Cátedra, 1988, p. 131.

Para cerrar esta sección quisiera volver a recordar que la Modernidad, extendida en el terreno del pensamiento desde el Racionalismo hasta la estética de la cultura, ha sido definida aquí como el arco que va desde **la verdad de la producción propia de lo propio hasta la producción propia de la verdad propia.**

EL MALESTAR DEL SENTIDO EN LOS TIEMPOS MODERNOS

Antes de pasar a delinear algún camino alternativo a la vía moderna conviene hacer una sucinta referencia a la situación de incomodidad, disconformidad, o aun de desesperación que la experiencia cultural definida en los términos modernos ha conllevado por lo menos para muchos. La apoteosis de la producción ha sido criticada justamente en un ámbito milenariamente privilegiado de producción, el arte. Considero que el arte es el campo del **reflejo** de lo social así como de la **distanciación crítica y superadora** de lo social. No creo que ninguna obra pueda ser valorada como buena por ser una portadora calificada de los valores histórico-culturales, así como tampoco por ser esencialmente crítica y aun utópica, pero pienso sí que toda gran obra lleva en sí estos componentes, y ello en ninguna proporción que algún crítico deseoso de objetividad pudiera calcular. De este modo me ha parecido ilustrativo centrar el siguiente análisis fundamentalmente en el arte y la creación artística, para señalar el malestar en la cultura moderna.

Nicolás Berdiaev ha escrito en diferentes obras sobre lo que diera en llamar las antinomias de la libertad o las paradojas de la modernidad, y que a grandes rasgos clasificaremos como: **creación y vida, creación y perfección moral y creación y cultura.**⁶ Veamos algo de cada una de estas paradojas:

En cuanto a la tensión entre la experiencia de **creación y vida**, diremos que aparece fuertemente declarada como problemática desde el Romanticismo en adelante; es la actitud fáustica del artista romántico que jugará todo **el sentido de la existencia en la creación** la que conocerá dolorosamente los límites de esta experiencia. El artista clásico sabrá separar vida y profesión, dos andariveles con un *ethos* propio cada uno; así, se podrá ser un gran innovador en arte, un transgresor, un verdadero genio creador, y sin embargo llevar una vida que desde el exterior no posee ninguna nota sobresaliente, ni la distingue ningún escándalo transgresor de aquéllos que la literatura de *best sellers* sensacionalista nos tiene acostumbrados en el terreno de las biografías. El artista clásico podrá expresar el infinito desconuelo de la vida o la exultante gloria de la misma, pero esto sucede en su obra; conoce los límites insalvables entre la

⁶ Por ejemplo en *El sentido de la creación, Reino del espíritu y reino del César, Esclavitud y libertad del hombre*, entre otras de sus obras.

libertad y la vida como para querer transformar la experiencia estética en experiencia sin más. El artista romántico en cambio emprenderá la riesgosa ascensión de la religión del arte, o de otro modo, **la salvación por el arte**. La vida es arte, ya sea porque debe ser sacrificada en el ara de la creación artística, ya sea porque debe ser estetizada como una obra, ya sea porque puede ser invadida y transformada por el arte. Para artistas como Van Gogh el arte es el frenético altar donde se debe arrastrar toda razón de ser, donde se debe ofrendar todo esfuerzo, aún al precio de todos los precios, la vida misma. La intransigencia de la entrega caracteriza la fe y el valor del artista. La producción artística es el lugar del más alto sentido para la existencia. Otra actitud romántica está ejemplificada en autores como Oscar Wilde, para quien la naturaleza imita al arte, es decir que la vida puede ser construida como una verdadera obra de arte. El precio de esta actitud no es otro que la superficialidad y el ingenio al servicio de la diaria tarea de intentar superar el aburrimiento. De otro modo también el surrealismo hará la experiencia romántica en cuanto ya no construirá la vida como una obra sino que intentará transmutar la existencia desde el arte, intentará el asedio y el asalto de la cotidianeidad desde las obras de arte mismo, como un desbordamiento del arte hacia la vida. El precio es la impotencia.

Es interesante destacar que uno de los autores más calificados para hablar de la empresa romántica, por haber sido el artista del *Fausto* y de *Las penas del joven Werther*, W. Goethe, ya señalara frente al romanticismo naciente «*si yo tomo ese camino arrastraría conmigo a mí y a cuantos me rodean hacia la perdición*». Por eso el "olímpico" fue tildado de traidor por la joven generación romántica. Goethe sabrá permanecer clásico o mejor intentará por todos los medios serlo o aún parecerlo. La vida no es arte, no es libertad, no es realización plena. El hombre debe saber contener en sí sus más profundos anhelos de felicidad y plenitud, o como dirá Rimbaud mucho después «*la vida está en otra parte*»; cuando la desesperación o el optimismo romántico pretendía tenerla entre las manos como un escultor a su obra.

Un autor también olímpico, Thomas Mann, sabrá dar en el punto medular del problema en varias de sus obras, ya sea en su *Fausto*, en *Muerte en Venecia*, en *Tonio Kroger*, en el hermoso relato *Los hambrientos*; Mann advierte sin más que la visión romántica del creador fáustico consumido en el fuego de su pasión creadora es un arquetipo bastante difícil de sostener, y que en verdad el proceso de gestación, elaboración y conclusión de una obra tiene mucho menos que ver con la pasión y la vida de lo que ese arquetipo quiso hacernos creer. En principio, pone en cuestión la ingenua pretensión de identificar vida y creación; el supuesto romántico era que la creación es la más alta forma de vida, pero Mann advierte que el arte no es la vida, que la plasmación de una obra supone por un lado la contemplación estética, el ingreso en un registro de experiencia humana que necesita de la distancia de la inmediata tarea del vi-

vir; una distancia insalvable, que arrastra al creador hacia un registro de **inteligencia artística** en el que se pergeña la obra. Así el artista sumergido en su propia experiencia no sólo se habrá alejado de la vida, sino que por otro lado también de la pasión. Pues bien, si Fausto, separado irremediabilmente de Margarita, obtuviera el consuelo de una vida apasionada en el ejercicio de su **ciencia inmemorial** ya tendría entonces su recompensa, pero esto no es así; el artista habita un mundo congelado, hierático, en el que las grandes cuestiones, los arquetipos ideales de la belleza lo acompañan con su presencia escultórica. El personaje de *Los hambrientos* dirá: «*Nosotros, los solitarios, nosotros, soñadores, segregados y desheredados de la vida, que desperdiciamos nuestros días ensimismados en un apartamento y una exclusión artística y glacial... nosotros, que esparcimos a nuestro alrededor un soplo frío de pasmo invencible tan pronto como enseñamos nuestras frentes marcadas con el signos del conocimiento y la depresión... nosotros, pobres fantasmas de la existencia... todos nosotros abrigamos en nuestro interior un afán secreto y consuntivo por lo inocente, lo sencillo y lo decente, por un poco de amistad, de afecto, de confianza y de felicidad humana. La "vida" de la que hemos sido excluidos no se nos presenta a nosotros, los extravagantes, como lo extravagante, ni tampoco como una visión de grandeza sangrienta y belleza salvaje, sino que lo normal, lo decente y lo amable constituye el reino de nuestros anhelos, la vida en su seductora banalidad...*»⁷ De este modo se procede al **desencanto** de Fausto, de la estereotipada imagen del fuego creador indudablemente deudora de los tiempos modernos. Fue una verdadera ingenuidad pretender que la vida hubiera podido redimirse en la creación. La vida, con todo su encanto y banalidad... la creación, con su trabajo y su soledad... El fuego de Prometeo está en manos de Efestos, el deforme enamorado de la infiel y seductora Afrodita. El creador es también un hombre que necesita ser salvo.

La segunda antinomia de la que nos habla Berdiaev es la producida entre **creación y perfección moral**. Tanto desde la tradición griega, Platón es testigo de ello, como aun mucho más específicamente desde la tradición profética y evangélica, el mundo cultural está bajo el juicio de la Justicia. Una mirada crítica, desconfiada y por momentos de radical condena pende sobre todas las realizaciones culturales. El Juicio de Dios es irreconciliable con los sacrificios, las penas y las injusticias que toda cultura implica inevitablemente. Cuando el sentido de la vida está jugado fundamentalmente en la ética, la cultura aparece como una actividad secundaria y en última instancia, en caso de conflicto, prescindible. Ésta es la vía que privilegiará el cristianismo. En tanto religión de la salvación, la construcción del mundo es secundaria; el acento está colocado en el prójimo que sufre con impotencia un mundo cultural que lo oprime y que por designio de Dios ha sido condenado a desaparecer en justo castigo. Marco Aurelio verá en los cristianos una secta enemiga de la humanidad

⁷ Mann, Thomas. *De la estirpe de Odín*. España, Luis de Caralt, 1966.

o de lo humano, es decir, de la cultura romana; pero detrás de este malentendido se esconde la aguda percepción de la irreconciliable tensión entre la justicia absoluta y la sociedad. Así, San Agustín en sus *Confesiones* nos relata la perspicaz vigilancia ejercida sobre sí mismo y la dolorosa censura por degustar la belleza de los cantos religiosos y perderse en la seducción de la música olvidando el objeto último de toda alabanza y toda vida, o sea oscureciendo la inmediata intencionalidad cultural, o San Francisco de Asís lucha con denuedo para evitar la intelectualización de la Orden y el peligro de sucumbir en el carisma específico del servicio al más pobre. En cambio, la Modernidad invertirá este modelo; en el conflicto entre el santo y el genio se pronunciará por este último. El creador se antepone al hombre bueno. En principio, se separará vida y obra en el sentido de que la vida moral o no de su autor nada tiene que ver con la calidad de su creación. Mientras que la cultura antigua sancionará esta unidad, ya que lo menos que se espera de un hombre es que refrende con su vida aquello que piensa; y si aún hilamos más fino para reparar en la ontología ética que el pensamiento antiguo conlleva, veremos que la propia vida aparece como el instrumento o método de primer orden para develar el mundo. Pero en la medida en que la ontología moderna se va perfilando como la energía sin más, como la producción, esto implicará que el hombre excepcional está eximido de toda moral, que se halla más allá del patrón que rige en cambio para el común de los mortales. En última instancia la cultura estará dispuesta a hacer cualquier sacrificio, es decir, a cometer cualquier injusticia, para realizar una gran obra. Esta suerte de programa axiológico con que la Modernidad prioriza de diferentes maneras la adhesión al Dios del Mal, un dios fundamentalmente activo, inquieto, creador, taumatúrgico, prometeico, ante la abúlica divinidad moralizadora de la tradición tiene diferentes caras. Una de las más originales creaciones del Romanticismo es el satanismo. La cultura romántica inventó nuestro Demonio, no ya un repugnante homúnculo o un *magister* despreciable del bestiario medieval, sino esa fuerza seductora y bella que promete una vida llena de encanto y misterio en contraposición a la aburrida moralidad modelo. En algunos artistas aparecerá como un halo de secreto connubio con el Diablo, un pacto o una connivencia que nadie puede certificar pero que la leyenda y el propio artista se encargarán de hacer circular. Son creadores como Paganini, o Liszt. En otros casos el artista emprenderá una declarada rebeldía frente al buen Dios, como en los poetas demoníacos, Lord Byron, Shelley y compañía. Pero corrida el agua bajo el puente, cuando justamente el satanismo se torna monoteísmo invertido y no hay padre a quien bravuconear, el adolescente se encuentra con la ímproba tarea de encargarse sólo del mundo; es decir, cuando ya no alcanza con vivir de la fuerza de la rebelión, el desafío pierde sentido y se ve a la distancia con una dimensión teatral de mal gusto, típicamente romántico, con ese placer por el melodrama y la exageración que tantas veces lo ha perdido. De este modo hay que interpretar la frase de Gide cuando ya en nuestra época nos dice que «ninguna gran obra se realiza sin una pizca de colaboración con el demonio».

Quienes no sepan ver la fina ironía aquí contenida se estarán dejando arrastrar por problemas decimonónicos, aún cuando la biografía desgarrada de Gide pudiera sugerir ese camino. Para realizar un gran libro hay que ser un niño desobediente, podríamos parafrasear. Aquí concluye la epopeya romántica del desafío, salvo para quienes aún no tengan otra sustancia que la de la pobre contraposición a papá. Para una crítica lúcida de este deflacionado Prometeo conviene leer *Los monederos falsos* o *Las cuevas de Vaticano*, donde el escritor francés describe magistralmente el agotamiento existencial en el que se ha sumergido una cultura que está dispuesta a ir ya mucho más allá del bien y del mal, que ya no tiene ni memoria de que alguna vez hubo bien y mal, y para la cual sólo cuenta sin más crear algo que valga la pena, no se sabe muy bien por qué ni para qué. Pero para autores menos arquetípicamente modernos esta contraposición entre ética y cultura es más seria y la han sufrido aún en su irreconciliable tensión. Un ejemplo claro de esto es Tolstoy, quien luego de la consagración indiscutible como el gran artista de su tiempo, se sumerge en verdaderos dilemas morales sobre la justicia de la cultura que para sus logros más espectaculares necesita el sacrificio de ingentes masas humanas; y acabará por censurar todo aquello que no conduzca de una manera inmediata a la edificación y al socorro del más pobre. En su libro *Qué es el arte*, un precioso documento de la verdadera mala conciencia del hombre moderno, se llega a anatematizar el noventa por ciento del panteón cultural de Occidente en nombre de un sencilla recomendación, **amarás a tu prójimo como a ti mismo.**

Para testimoniar esta experiencia del malestar en la modernidad me ha parecido ejemplar reproducir aquí un hermosa pieza poética de Dámaso Alonso:

LA SANGRE

He viajado por la mitad del mundo.
Desde el avión miraba, insaciable, el mar, la tierra.

Sólo veía sangre derramada.

Y yo me preguntaba, cómo?, por qué?,
y quería descender, palpar aquella manta roja,
convencerme de que (quizá) no era sangre
(tal vez un meteoro
desconocido).

Pero no, que era sangre, sangre, sangre.

Yo gritaba aterrado.

Yo quería parar el gran pájaro de níquel gris sin alma,
y me retorció, impotente,
colgado allá en la altura,
entre compañeros de viaje que leían su *Life*
y pilotos albinos que no me comprendían.

Hay que bajar, hay que bajar: peligro.
 Inmensos Amazonas vierten sangre en los mares.
 Grandes ríos satélites hinchen de roja espuma hirvientes Amazonas.
 Sutiles riachuelos escarlata avanzan sigilosos (como termómetros febriles)
 sobre los torvos ríos.
 Violáceas torrenteras humeantes rugen y se descuelgan
 buscando riachuelos donde aplacar su ira.
 Sangre, sangre,
 inmensa red de sangre riega el mundo.
 Dónde sus fuentes? Quiero ver las fuentes.

 Señores, paren, paren: hay que bajar.
 Hay que bajar, ahora mismo.
 Porque hay sangre por todo el mundo,
 y yo necesito saber quién vierte la sangre,
 y por qué se vierte y en nombre de qué se vierte.

 Dame, oh gran Dios, los ojos de tu justicia.
 Porque en el mundo reina la injusticia.
 Tú no creaste la injusticia. Alguien ha creado la injusticia.
 Alguien es el injusto, y yo necesito verle la cara al injusto.
 Porque hay mentira y quiero ver sus fuentes ocreas.
 Ojos míos, alerta, alerta:
 yo quiero ver qué brazos ahogan la justicia de Dios, qué bocas
 retuercen su verdad.⁸

Así grita el poeta, paren, paren este monstruoso pájaro de níquel, no se puede seguir hasta no saber quién es el responsable, que por supuesto no es otro que el monstruo que nos porta a todos, a algunos leyendo distraídamente "el diario para el delfín", una *Life*, donde la vida no es la vida, a otros en llaga abierta por el horror.

Por último, la contraposición entre **creación y cultura**. Por razones de espacio no voy a extenderme más que para decir que este tipo de antinomia es fundamentalmente una experiencia de una cultura vieja, cargada como un árbol que ha dado todo de sí y que por tanto está a punto de quebrar su tronco o sucumbir agobiada en el suelo. Pero en el caso de la Modernidad el asunto tiene sus peculiaridades. Desde comienzo de siglo se percibe el malestar como la contradicción de que para pertenecer a la cultura de la producción, de la creación, es decir, para ser un productor se hace necesario desentenderse de dicha cultura. El creador verá con verdadero desgarramiento, que o crea o consume cultura, pero ambas cosas a la vez ya son imposibles. En este sentimiento tendrán origen gran parte de los movimientos vanguardistas que para efectivizar el imperativo cultural de la creatividad deberán distanciarse de la cultura gracias a un gesto irreverente e iconoclasta. Ser un occidental ilustrado

⁸ Alonso, Dámaso. *Antología de nuestro monstruoso mundo*. España, Cátedra, 1985, p. 144.

implicaba necesariamente haber arrojado a la pira inquisitorial toda la biblioteca y el museo. Así la cultura de la creación se rebela contra sí misma para ser sí misma. Hay un hermoso cuento de Stanislaw Lem, "Perycalypsis", incluido en el libro *Vacío perfecto* en el que el personaje, diseñando una cruzada para el saneamiento y la salvación de la cultura, propone un riguroso programa que incluye desde multas al que se atreva a crear la más mínima obrita hasta la radical eliminación de todo lo producido desde el novecientos hasta hoy en día.⁹ Otra excelente reacción a la contaminación productiva, a la indigestión de sí mismo, la encontramos en el primer capítulo del libro *Presencias reales* de G. Steiner, titulado "La ciudad secundaria", donde se describe la ingobernable producción crítica que atesta los ambientes culturales más diversos, desde la universidad hasta los diarios y revistas de circulación masiva. El texto de Steiner no se detiene en la mera descripción de este hecho sino que avanza una valiosísima hipótesis de explicación según la cual nuestra cultura ha degenerado hacia el sinsentido de la producción por la producción misma porque se ha jugado como ninguna otra sobre el planeta en la inmanencia de sí misma, cortando todo puente hacia una realidad trascendente a todo obrar y conocer humano. Entonces, para concluir, el artista moderno fagocitará su propia pertenencia cultural, como lo hemos señalado a propósito de las vanguardias, o, en la conciencia de esta radical deformidad constitutiva de la época, se llamará a silencio, como Samuel Beckett, que intentará la maravillosa creación de la anticreación o una obra que se desrealiza a sí misma.

Para cerrar esta caracterización de una cultura que se ha producido y reproducido a sí misma, que se ha edificado, remodelado, reciclado, y que se halla perdida y asfixiada en el laberinto de su propia arquitectura, me gustaría reproducir aquí un poema de mi autoría que describe la decepcionante experiencia del agotamiento de lo propio:

TABULA RASA

Con la voracidad de mi ceguera palpé minuciosamente la superficie lisa del mundo
recorrí de punta a punta el infinito buscando algún mensaje alentador:

una grieta entre las palabras
el pliegue sorprendente entre los cuerpos
el peligro oculto de algún filo

lector voraz, sólo constaté la fatigosa insignificancia de la página en blanco
en el mismo idioma de lo mismo...

y devoré los infinitos lenguajes de la nada y la tristeza,
la inanidad del mundo en el mármol,
la pulida oquedad de nuestras manos
la losa inmemorial de nuestra vana ciencia.

⁹ Lem, Stanislaw. *Vacío perfecto*. Barcelona, Brujerna, 1971.

Me pareció correcto comenzar esta sección precedida por la frase de Marechal que no sólo hace memoria de la historia de Dédalo e Ícaro, sino que tipifica una respuesta para nuestra época. Se trata de romper la unidireccionalidad, el espacio inmanente en el que la cultura moderna ha querido construir su propia experiencia. El **arriba** de Marechal no es sino una manera de connotar la valoración de **dimensiones que escapan al plano del arquitecto mismo que ha construido el laberinto**. Dédalo es incapaz de escapar de su propia obra. Así ya no se evadirá en tanto autor del riguroso plano de senderos y desvíos desconcertantes, sino en tanto aquél que puede emprender el salto fuera de su creación, el que puede planear por fuera y más allá de sí. El camino de Dédalo no precisa de un hilo conductor que le permita como a Teseo regresar atrás, no creo que un retorno a la experiencia premoderna sea la solución, sino una apertura a la experiencia de lo otro, de lo no producido, de aquello que el sí mismo no lleva en sí como lo propio y que puede sin embargo cruzar tangencias que vuelvan a instalar entre nosotros a los Dioses. Se trata de ensayar el vuelo hacia una playa a la que no conduce ninguno de nuestros propios caminos sino un riesgoso pero inevitable salto fuera de la seguridad de los muros de nuestra clausura. Considero agotada la aventura de la Modernidad, y aún más, absolutamente consumada como decadente en la estética de la propia vida o de la cultura. Se le propone a Dédalo que no se torture contra las paredes de su prisión sino que ejercite un saludable paseo matutino, como si deambulara por los jardines de la Academia, ya sea en la contemplación de los senderos ya transitados [G. Vattimo], o en la construcción alegre y despreocupada de nuevos pasillos, como un niño inocente que nunca se cansa de levantar y derribar castillos de arena en la playas de sus manos [G. Deleuze]. Pero sucede que Dédalo a veces sufre de claustrofobia, y es esto lo único que lo puede salvar. Propongo entonces un ejercicio de ruptura en la topología de nuestro espacio, una altura que es un más allá en todas las direcciones posibles y aún más, hacia donde el espacio mismo todo se metamorfosea como huella o metáfora que se suspende a sí misma como lo hace el índice del David de Miguel Angel que indica hacia donde es imposible señalar.

Considero con los Antiguos que el espacio tiene no sólo una dimensión visible y geométrica sino que se constituye como una verdadera **simbólica de lo sagrado**, y es dentro de este simbolismo donde voy a centrar mi análisis. Comenzaré por la dimensión **lateral**. A nuestro lado se encuentra el prójimo, pero como en el Evangelio la cuestión no es quién es mi prójimo sino cómo puedo ser el prójimo, cómo puedo lograr ser el prójimo del otro. De este modo, de salida se **extraterritorializa** la relación, pues ya no es un problema planteado desde el sí mismo que busca una referencia a sí, aún para servir. Hay que merecer ser el próximo, el cercano, y no se es cercano con respecto a uno, sino en relación a un punto que no domino, que no poseo, en relación a una línea de fuga como

lo es siempre el verdadero otro. Hay que colocarse fuera de sí, hay que romper el cerco propio para ubicarse desde el otro como próximo, como quien asiste, sostiene y alienta no desde sus propias ideas sobre lo que debe ser tal asistencia sino desde lo que el otro plantea. Y aún cuando no debemos pensar ni por mucho que sólo se es el **otro del otro** en una relación de asistencia, sino que tal relación deberá comprender desde el auxilio, la amistad y aún la confrontación y la lucha, el eje deberá colocarse en dirección tal y tan desafiante que el otro sea el otro desde sí, es decir desde el giro o la inversión de nuestro autocentramiento. No se trata de **tener** un prójimo al lado, sino de constituirse en lo desconocido desde sí, en el prójimo del otro.

Esta inversión tópica resulta paradigmática para pensar las otras. Seguiremos con la dimensión de **altura**. Las grandes religiones han domesticado a Dios, lo han sentado a la mesa, lo han hecho pasar al living y al final lo han invitado casi a todas nuestras charlas de sobremesa. Un ejemplo de ello es que se pueda hablar de la muerte de Dios. Sí, al pobrecito también lo hemos matado. Otro trofeo. Si no es para matarlo, para qué estaba Dios allí entonces. Otro ejemplo de nuestra religión zoológica es que las almas piadosas consideran que el mundo marcha a su destrucción porque los hombres se han apartado de Dios, que por supuesto está allí, arriba nuestro, esperando ansiosamente que le hagamos un guiño para abrirnos las puertas de la reconciliación. Dios es amor, no se puede traicionar a sí mismo, por tanto nos esperará eternamente enamorado. Con perdón de la caricatura, pero creo que esto le ha hecho mucho mal al hombre, lo ha intoxicado de autoconfianza y autocomplacencia. A los Dioses no se los mata ni mucho menos se los domina y administra. Una verdadera reconversión de altura implicaría atreverse a experimentar lo divino desde lo divino. Aquí tampoco la pregunta sería quién es Dios para mí, sino cómo puedo ser yo para Dios. Animarse a transitar una verdadera experiencia de descentramiento, que también podría incluir desde la alabanza hasta la recusación y la negación, pero que necesariamente se piensa desde fuera, desde Dios mismo. Tal vez hasta nos deberíamos a animar al temor de Dios, o aun al temor de la sola indiferencia divina. Creo que una buena dosis de Dios aristotélico, concentrado en su propia esencia nos ubicaría mejor en nuestras melifluas plegarias y en nuestras rebeldías de pacotilla; para no hablar de la experiencia profética del *Deus irae*; en todo caso podríamos ensayar un mundo que debe seducir y conquistar la relación con Dios. Debemos perder todas nuestras seguridades para con Dios, **la cuestión es cómo ubicarnos cuando la referencia no somos nosotros sino lo otro que es Dios, cómo puedo ser un hombre para Dios**. No olvidemos aquí que según la parábola evangélica los primeros en asombrarse en haber ganado la salvación por haber servido a Dios son los salvos mismos «*Pero, ¿cuándo te hemos servido Señor, si nosotros no te conocimos?*». Mas, responde el Señor, «*venid a mí benditos*». El dueño de la proximidad es Dios.

Una de las maneras de realizar parte de este camino es la apertura de las formas religiosas para enriquecerse unas a otras sin perder la cualidad distintiva, la custodia de la propia tradición; pero, trascendiéndola con la ayuda de lo diverso, que es una de las formas empíricas del Otro.

Para continuar creo, también, que deberíamos religar nuestra experiencia de la **profundidad**. Me refiero aquí específicamente a nuestro encuentro con la naturaleza. Una naturaleza ya no a nuestro servicio o sometida a nuestro poder sino, nuevamente, pensando cómo nosotros podemos estar en relación con ella, en una relación, si se quiere, discipular con la naturaleza. Estamos tan acostumbrados por un lado a comprendernos en inmediata dependencia de la propia civilización técnico-industrial -nos sabemos "habitando el suelo de la técnica"- que todo intento por recuperar un lazo dañado con la naturaleza suena a bucólica expresión de deseos; y por otro lado, ya que el racionalismo nos ha acostumbrado a una concepción legal de lo natural, así como el realismo, a una concepción esencialista, y ambas concepciones están hoy en desgracia filosófica y cultural, pensamos, del mismo modo perdida para siempre la naturaleza. En este punto debemos dejar hablar a la naturaleza que hasta ha sabido prescindir de nuestra mediación simbólica para acercarnos algo de la vida de la cual nos hemos alejado **casi irremediamente**.

Cuando pienso en el giro hacia lo natural no sólo me refiero a la naturaleza exterior sino también a la interna, a lo que tradicionalmente hemos conceptualizado como pasiones, emociones, instintos, impulsos, sentimientos; ese magma de difícil tratamiento, con el cual debemos intentar formas de encuentro mucho más satisfactorias que la violenta represión.

Para continuar esta rápida y por lo tanto superficial enumeración de lo que podríamos denominar nuestra **estrategia de giro religatorio**, debemos pensar en la dimensión de pasado, nuestra historia, el espacio abierto **hacia atrás**. Aquí propongo una hermenéutica de las tradiciones fundantes de nuestros orígenes culturales. La Modernidad ha desvinculado el mundo de la vida de las prácticas sociales de supervivencia; allí donde las instituciones y las dinámicas técnico-económicas se extienden, se ejerce un sutil y violento desarraigo del humus espiritual. El individuo prioriza su eficiencia como única necesidad social. El resultado es la unidimensionalidad de la que Marcuse nos ha dejado una descripción inigualable. Así creo necesario el rescate del vínculo vivo con la propia tradición y con las distintas tradiciones que tramita nuestra propia cultura, tanto como el encuentro con la vida de culturas diferentes. Ahora bien, esta vinculación sólo será significativa si se supera una visión meramente arqueológica del pasado y aún meramente dialéctica, para recuperar la dimensión de **contemporaneidad** por la cual el pasado puede dialogar creativamente con nosotros sin ubicarnos desde alguna superación ficticia

a la que estamos acostumbrados. Tendremos que recuperar el viejo adagio de la historia como *magister vitae*.

Hacia **adelante** se encuentra el horizonte de futuro, del que también hemos realizado una violenta manipulación al pensarlo en nuestro poder de previsión y planificación. Así constituimos **otra** zona muerta. Si nos atrevemos a pensarnos desde lo que el futuro nos depara y no desde lo que nos deparamos como futuro nosotros mismos, comenzaremos a relacionarnos con el riesgo de un tiempo vivo; que no nos permitirá la esperanza exultante del triunfo asegurado como progreso o sociedad libre, pero tampoco esta inevitable sensación de época que sólo teme la ineluctable hora veinticinco. Un futuro abierto es imprevisible, incalculable; debe ser esperado contra toda esperanza; contra todas las formas de domesticación del tiempo se abre la puerta incontrolable del futuro vivo.

Para terminar con la **tópica de la conversión** nos queda el **centro**. Quiero recordar aquí una hermosa imagen de Pascal cuando a propósito de graficar la idea de universo infinito nos dice que el universo es un círculo cuyo centro está en todas partes; con lo cual nos estalla la idea dualista de interior-exterior, pero no lo hace en la simple disolución de un término en el otro como hoy nos tienen acostumbrados la sociología, la ecología, la geografía, la economía, y me detengo porque entraría en una enumeración inconclusa de todas las disciplinas modernas. Si el giro es cambiar la perspectiva de la proximidad desde lo propio, para eliminar justamente toda perspectiva -ya que no es sino la forma de la dominación sobre lo otro- hacia una relación que nos trasciende y disloca, nos utopiza al llevarnos a una referencia con lo otro desconocido, con aquello que no constituyo en y como lo propio, con aquello de lo que soy lo próximo, porque me he colocado junto a ello y desde allí se me refiere, se me nombra, se me llama. El otro no puede ser sino, desde el otro, por lo tanto una línea de fuga crítica para los proyectos y perspectivas de dominación desde el sí mismo. La liberación del otro comporta finalmente la liberación del sí mismo en tanto permite una proximidad de sí hacia sí no manipuladora, por tanto una relación con un sí que no se ha fosilizado como esencia fija ni se ha volatilizado como el resultado de la mera acción de fuerzas contingentes. Seguir pensando el yo con las categorías de la objetivación para afirmarlo en su permanencia o para disolverlo, deconstruirlo, siguen siendo estrategias teóricas dependientes del pensamiento dicotómico. El centro en todas partes y un círculo infinito nos lanza como a Dédalo hacia la libertad de una relación misteriosa, indefinible, con lo otro y consigo mismo. Aquí del mismo modo la pregunta no es quién soy, ni menos qué soy, como preguntando por aquello que se puede señalar por ser próximo, preguntando por aquello que ha sido circunscripto en el ámbito del Mismo, sino cómo puedo aproximarme a mí mismo sin poseerme, ni manufacturarme; cómo puedo ser el próximo de mí mismo, por tanto, admitiendo que no estoy para mí en el horizonte de lo constituido desde mí, sino como un otro que me invita, me llama a merodearlo

desde sí; de este modo, siempre lejos del yo-propio, siempre desafiándolo y convirtiéndolo hacia afuera. En este caso la conversión es hacia dentro en la forma de la implosión, porque pascalianamente estaríamos pensando en el infinito de la pequeñez cuyo punto central estaría en todas partes, o infinitamente alejado de cualquiera.

Quiero terminar esta tópica extraterritorial de la simbólica del cosmos, con una imprescindible referencia a aquello **Otro de lo Otro** en el que todo simbolismo y toda metáfora tiene su arraigo. Para lo cual voy a referir una anécdota sapiencial extraída de *Relatos de poder* de Carlos Castaneda, donde se cuenta una conversación del autor con el brujo don Juan Matos, en la cual, estando ambos en un bar, este último le dice que el Nagual y el Tonal podían muy bien representarse por la relación que hay entre las mesas y el espacio entre ellas. Todo aquello que está sobre las mesas es el Tonal, en síntesis todo lo que la percepción educada por nuestra época y nuestra cultura nos permite juzgar como lo ostensible, lo real empírico; pero en la confitería no sólo hay mesas y el topos saturado de presencia de las mismas, sino también el espacio entre mesa y mesa: éste es el Nagual, o sea lo Otro. Entonces el antropólogo luego de enumerar con el asentimiento del brujo los elementos del Tonal, tales como nuestras ideas morales, nuestras costumbres, nuestras concepciones políticas, científicas, etc... le pregunta: ¿Dónde está Dios, en el Nagual? El brujo le responde lacónico: Dios está en el Tonal, es el mantel en la mesa; pero el guerrero debe ir más allá, hacia el Nagual.

Está en la explicación de los brujos. El nagual es lo impronunciable. Todos los sentimientos y todos los seres, y todos los **uno mismos** que son posibles flotan en él para siempre, como barcas, apacibles y constantes.

Pero Castaneda precisa:

Mucho me temo no haber hecho la pregunta correcta. Quizá podríamos llegar a una mejor comprensión si preguntara qué puede uno hallar, específicamente, en el área más allá de la mesa.

—No hay manera de responder eso—acotó don Juan—. Si yo te dijera Nada, sólo haría al nagual parte del tonal. Todo cuanto puedo decir es que allí, más allá de la mesa, uno encuentra el nagual.¹⁰

¹⁰ Castaneda, Carlos. *Relatos de poder*. Buenos Aires, FCE, 1992. p.157 y ss.

Saber, hacer, esperar

Ricardo Etchegaray
Walter Gadea

Para muchas personas, la filosofía no es algo que "se hace", sino que preexiste ya hecha en un cielo prefabricado. Sin embargo, la teoría filosófica es ella misma una práctica, no menos que su objeto. No es más abstracta que su objeto. Se trata de una práctica de los conceptos, y se la juzga en función de otras prácticas con las que interfiere.

Deleuze, Cine-2: La imagen-tiempo,
Paidós, 1985, p. 365.

INTRODUCCIÓN

Se nos propone hablar sobre el tema "¿qué puedo pensar?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?"; las tres preguntas kantianas que se sintetizan en una cuarta "¿qué es el hombre?". No vamos a tratar de responder estas preguntas. Tan sólo enfrentarlas nos resulta difícil y sentimos desbordadas nuestras fuerzas. Nos sentimos como la hormiga a la que se desafía a comerse un elefante muerto y que responde: «*No es que no me anime. Es que necesito más tiempo*». Así que vamos a proponerles una reducción de la tarea: comencemos por una sola pregunta (digamos, por una "pata" del elefante).

Al pasar, quisiéramos reprochar a los organizadores de este encuentro y tratar de mostrarles a ustedes, los potenciales lectores, que no ayuda a la tarea de los filósofos ni a la filosofía el plantearles desde el comienzo tan enormes preguntas (es decir, queremos mostrarle al elefante que nos hace las cosas bien difíciles -en tanto que hormigas- al morirle frente a nuestras narices).

LA FILOSOFÍA DEL HACER

Quisiéramos proponer entonces el siguiente "aperitivo de elefante": comencemos por el **pensar**, por el saber. En esta primera sección, mencionaremos cómo es el saber en la etapa actual del desarrollo del postcapitalismo y al mismo tiempo sostendremos dos tesis que son aparentemente opuestas: la filosofía es una forma de saber extemporáneo y al mismo tiempo es el más contemporáneo de todos.

El saber en los últimos siglos ha pasado, como nos informa Drucker¹ por tres etapas centrales que acompañan el desenvolvimiento del sistema capitalista.

La primera etapa es el saber que se aboca a inventar máquinas y herramientas y a conocer las mejores metodologías de explotación de la naturaleza. La segunda etapa comienza con el saber que se dirige no tanto a las máquinas como a los procesos de trabajo: saber significa optimizar los procesos de producción, maximizar el rendimiento de la fuerza de trabajo; su forma histórica clásica es el *fordismo* y el *new deal*. El tercer punto de inflexión ocurre después de la Segunda Guerra Mundial.

A partir de allí se transita hacia una forma del saber que se ocupa del saber mismo, es decir, lo que interesa es el saber que se vuelve sobre sí. La meta consiste en producir información nueva. El tema nuevo es la gestión, es decir, producir una mayor cantidad de información en el menor tiempo posible. Esta información nueva permitirá tomar decisiones adecuadas en el tiempo más breve y producir a la vez nueva información.

Las tres etapas señalan una ruptura epistemológica similar en importancia a la acontecida en la modernidad con lo que Koyre ha dado en llamar la matematización del universo.

Dicha ruptura epistemológica implica que el saber ha dejado de ser un saber sobre el ser y se ha constituido en un saber sobre el hacer y aún más sobre el hacer nuevas informaciones. La nueva fuente de valor es la información.

Naturalmente, esto supone un acercamiento indudable hacia la especialización. La orientación está dirigida hacia un tipo de racionalidad que la escuela de Frankfurt ha denominado "razón instrumental". La misma es una racionalidad que procura los medios concretos eficaces para lograr ciertos fines específicos, pero que no alcanza a racionalizar el sentido de las metas. Jamás se discute el sentido de las acciones ni el marco en el cual se desarrollan.

La instrumentalización termina abarcando al propio hombre que se torna medio de un fin que no es él mismo. Tal fin puede ser la ganancia, la eficacia, la productividad, el consumo, etc. Este esquemático cuadro del saber contemporáneo tiene sus orígenes en el Humanismo y en el Renacimiento.² Pero lo que aquí nos importa ahora es traer a escena a la filosofía. La primera conclusión que sacamos es que la filosofía no se encuadra dentro de esta nueva dialéctica del saber. La filosofía aparece como un saber del ser, un saber general que tiene como objetivo central, aunque no único, la racionalización del sentido, la crítica de los fines y de los medios, que tiene como finalidad la comprensión del hombre como fin

de la historia. Esta definición de dignidad es extraída de la ética kantiana y nos parece correcta.

Ahora bien, el proceso de producción del saber que se concretiza en la extrema especialización y pérdida de la totalidad (razón objetiva) no ha dejado afuera a la filosofía. Ésta también sufrió y sufrirá los embates de la tecnificación y de la extrema especialización aunque he aquí que la filosofía sigue siendo un saber a la vez general y sin embargo al mismo tiempo particular. Lo general reside en su forma de reflexión y en su forma de plantearse ante los demás saberes. Es decir, supone un enunciador que no está atado a objeto específico alguno ni tampoco a una metodología de investigación definida y única, pero al mismo tiempo, tiene una tradición de enunciación y de escritura particulares y una particular relación con los demás saberes. Esta particularidad reside en las problemáticas y en los modos de conceptualizar más que en los objetos y en las metodologías de abordaje o en los resultados obtenidos. La relación particular con las demás ciencias es una relación incómoda, cínica, cuestionadora. La filosofía siempre ataca los supuestos del saber y de las acciones, no por envidia o impotencia sino porque esa reflexión crítica es su objetivo.

El objetivo de la filosofía consiste en mostrar los límites que tiene la razón y la ciencia para ampliar el marco de la acción y lograr nuevas alternativas y mayor libertad. Si alguien pregunta para qué sirve la filosofía, se puede responder: para hacer más digna la vida y las acciones; no porque un filósofo tenga alguna prioridad gnoseológica sobre los otros hombres sino porque su acción específica consiste en seguir la máxima socrática según la cual la vida más digna es la vida reflexionada. Pareciera ser que en esa marcación e interrogación sobre el límite y el sentido de las acciones reside el factor que une a las filosofías de todos los tiempos.

Ahora bien, dijimos que la filosofía se encarga del sentido y de lo general y el saber actual de las utilidades, del rendimiento, de la razón subjetiva, etc. Entendemos por general la puesta en relación de la mayor cantidad posible de conceptos que expliquen un evento o una situación o un objeto. Es decir, el carácter relacional de lo concreto es lo estrictamente filosófico. El cortocircuito parece evidente. La filosofía es un saber destinado a desaparecer: sólo importan las parcialidades. Pero la contradicción puede superarse. Veamos cómo.

Los problemas que surgen en las sociedades postcapitalistas no son problemas que puedan resolverse a partir de los enunciados que emanan de los saberes particulares. No sabemos si estos problemas tienen solución, pero sí estamos seguros de que no tienen salida dentro del marco de los saberes específicos precisamente porque son específicos, es decir, no tienen por qué poder explicar la totalidad o lo general.

Los saberes particulares no tienen por qué advertir aquellas relaciones que vayan más allá de los fines para los cuales fueron creados. La única forma de reflexión y estudio (al menos en Occidente) que piensa la totalidad de relaciones o la mayor cantidad de relaciones posibles es precisamente la filosofía y mientras sigamos neciamente rehuyendo de este tipo de reflexión, nos seguiremos mordiendo la cola como los perros.

Vaya aquí un ejemplo ilustrativo: los conservadores norteamericanos creen que el problema de la inmigración se resuelve con la persecución y con la posterior deportación. Otros afirman que debe negarse el reconocimiento de derechos humanos, tales como salud o educación a los hijos de los inmigrantes ilegales. El tema que se cree particular, no es tal. Es un problema general. Debe pensarse en mejorar las relaciones de intercambio con América Latina, en promover el desarrollo de los países del Tercer Mundo, en apelar a conceptos de justicia distributiva, dentro y fuera de los Estados Unidos, que sean más complejos. Por lo tanto, un simple problema de política local requiere una reflexión más amplia, filosófica, política.

En consecuencia, la filosofía es un saber extemporáneo (no técnico) pero al mismo tiempo es un saber contemporáneo (relacional) que integrado a los saberes particulares vigentes les puede ayudar a resolver problemas que son innegablemente generales. Es decir, exceden el marco teórico de cualquier ciencia particular y requieren una reflexión propia de la razón objetiva.

EL HACER DE LA FILOSOFÍA

Quisiéramos proponer ahora un segundo "aperitivo de elefante": reflexionar sobre el **hacer** y particularmente, sobre el hacer de los filósofos (en alguna medida sobre el hacer de los intelectuales, o de las gentes que trabajan con símbolos y palabras. La "pregunta-aperitivo" sobre la que proponemos reflexionar es "¿qué hacen los filósofos?" Esta pregunta nos muestra inmediatamente algunas complicaciones: por un lado, nos preguntamos por los filósofos como **sujetos** de un hacer; por otro lado, no podemos dejar de tener en cuenta que también son **objetos** del hacer de los otros (es decir, ¿qué se les hace **a los filósofos**?, ¿qué se hace **de los intelectuales**?). Finalmente, no hay que dejar de tener en cuenta que la pregunta kantiana es "¿qué **debo** hacer?" (es decir, ¿qué deben hacer los filósofos para ser filósofos? ¿Qué es lo propio del trabajo en la cultura?).

Comencemos por el principio, como aconsejaba sabiamente Aristóteles. ¿Qué hacen los filósofos hoy?

Cuando se pregunta a un estudiante por el rol o la función de un "profesional" (cualquiera sea la profesión de que se trate), la respuesta

se busca en los modelos más inmediatos y cercanos que el estudiante en cuestión tiene, y a los que quisiera emular o superar en un futuro próximo. Cuando nos planteamos la pregunta por el rol del filósofo, no encontramos cerca ningún modelo que quisiéramos imitar. Por el contrario, en la mayoría de los casos los ejemplos cercanos corresponden más bien a los "profesores de filosofía".³ Nuestra impresión es que los filósofos están dedicados a extinguirse, a desaparecer, a desvanecerse. ¿Cómo lo están haciendo? Convirtiéndose en profesores, en epistemólogos (y lo que es peor en metodólogos); no en reyes como demandaba Platón, pero sí en rectores, en directores, en consejeros, en periodistas (y lo que es peor en publicistas).

¿Qué han hecho los filósofos en otros tiempos? Estamos tentados a decir "de todo", porque se les podía encontrar en oficios muy variados como pulidores de cristales, abogados, padres, revolucionarios, legisladores, maestros, amigos, discípulos, suicidas, magos, soldados, monjes, y otros innumerables, incluso (aunque muy recientemente) proletarios, marginales, mujeres, oprimidos.

Si se insistiese en la pregunta, nos veríamos conducidos a una investigación de las maneras en que históricamente (en otros tiempos o en otros lugares) se ha hecho filosofía y por la *praxis* de tales filósofos. Pero estos modelos, por un lado, tienen el defecto de alejarnos de las circunstancias espacio-temporales desde las que preguntamos (por lo que su imitación nos extraña de nuestro campo histórico). Los efectos de esta actitud son la importación de las filosofías de moda europeas, y la desconexión insuperable del pensamiento y de la realidad. Por otro lado, la respuesta a la pregunta con una indicación hacia otros lugares y otros tiempos, nos deja la sensación desalentadora, de que por alguna maldición divina o por una limitación étnica o, quizás, por una esterilidad natural de estas tierras, los filósofos (y la filosofía) por aquí no arraigan.⁴

Y cuando aceptamos esta dura facticidad, intentamos desesperadamente definir los diversos caracteres esenciales de la filosofía y de los filósofos, para poder determinar las condiciones de posibilidad de su existencia, y con ello, las causas de su ausencia. Pero de ese modo, damos por supuesto que hay una **esencia** ya definida y cerrada de la filosofía y de su rol. Esto es, sin duda, cierto **en parte**: hay una tradición (aunque en otros lugares o en otros tiempos) de lo que ha significado filosofía y del rol del filósofo. Pero esto es en parte, también falso: los significados que la filosofía ha tenido entre nosotros y los roles que los que se han tenido por filósofos han cumplido, no han estado a la altura de esa tradición, ni la han profundizado o abierto a nuevos rumbos.⁵

Resultado breve, parcial y provisorio de lo anterior: los filósofos no cumplen ningún rol en nuestras sociedades y la filosofía se enseña como una suerte de visión general del mundo, como una propedéutica abstracta

a los verdaderos saberes específicos, reales y (a veces, hasta) útiles. La especie de los profesores de filosofía parece haberse replegado sobre sí misma en las cátedras y en algunas instituciones más o menos eruditas (siempre alejadas de los problemas apremiantes de la realidad inmediata -o de toda realidad-), que logran sobrevivir en los recovecos de las burocracias. Es cierto, que una pequeña parte de esta especie se ha modernizado, transformándose en una suerte de empresa privada. Responden a una **necesidad del mercado**: la enseñanza de doctrinas filosóficas "actuales", "a la moda", cuya posesión es un símbolo de distinción social, de exclusividad (tal como cualquier producto lujoso y caro). Ambos tipos de la especie, como los modelos institucionales correspondientes, tienen en común el generarse alrededor de un "Personaje" o autoridad, del que nunca dejan de depender.

Estos tipos de la especie, se plantean el éxito de dos modos: (a) como el triunfo de la resignación, de los eternos servidores del sistema burocrático y de las momias solemnes, que esperan paciente y obsesivamente la muerte del faraón, para reemplazarlo y quedarse con su aparato; (b) como el triunfo del oportunismo, de los que esperan acceder a los puestos de decisión y "poder" para cambiar el mundo.

¿Qué consecuencias se desprenden de estas prácticas? 1) No hay continuidad ni en el trabajo ni en la institución, que no esté atada fatalmente a los avatares del "Personaje". 2) Se elimina la discusión, el debate, el diálogo, y la posibilidad consiguiente de un crecimiento tanto individual como institucional. 3) No se logra nunca salir de una concepción autoritaria del saber ni de un funcionamiento represivo de las instituciones. 4) No es posible abandonar la imagen del filósofo como un individuo aislado y alejado de las circunstancias históricas, y cuya función es indiscernible. 5) El intelectual y la teoría ya no cumplen función alguna.⁶

Ha habido en las décadas recientes dos experiencias, que no podrían ser incluidas en esta generalización. La primera se fue delineando hacia fines de la década del 60, y se caracterizó por una acentuación del compromiso político y social de algunos intelectuales (siguiendo los cauces de la moda europea de ese entonces). Nos interesa destacar este proyecto no tanto por sus resultados teóricos o porque hubiera logrado formar una imagen clara del rol del filósofo, sino por sus efectos traumáticos y disolventes (aun cuando no buscados o queridos). Aquella experiencia hizo manifiesto que por estas costas cualquier argumentación era considerada como un razonamiento *ad hominem*, ya que no se había podido aún disociar la argumentación de las ideas de las personas que las sostienen y expresan, por lo que todo ejercicio del pensamiento se hizo no ya meramente sospechoso, sino "culpable"; no ya sólo condenable, sino "condenado" de antemano. El presidente Perón decía por ese entonces, que la sociedad argentina estaba muy politizada pero que no tenía "cul-

tura política". Con ello, quería decir que no se había posibilitado un ámbito para el debate y la argumentación, que no se había podido reemplazar la violencia por la "conversación", como diría Hume.⁷ Decimos que esto ha tenido efectos traumáticos, porque la violencia y el terror reforzaron los mecanismos y los hábitos de fundamentación autoritaria y personalista, y por lo mismo, han impedido el surgimiento o crecimiento de espacios de "conversación". Más aún: en muchos casos el terror y la violencia han hecho surgir o fortalecido la creencia en la impotencia o inutilidad de estos ámbitos.

La otra experiencia, que no se incluye en la generalidad anterior, es la de la "filosofía latinoamericana". Este proyecto se desarrolló en la década del 70, de modos diversos y desarticulados, pero intentando inventar "espacios de conversación". Creemos que el resultado fue rico, aunque no pudo superar las circunstancias adversas, el corte de la *praxis* histórica en la que estaba inscrita, para extenderse y afirmar su diferencia.

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD

En un tiempo se discutió la identidad de los intelectuales en relación a los intereses de las clases sociales (cuya esencia se pretendía claramente determinada). Se hablaba, así, de intelectuales "burgueses" o "pequeño-burgueses" y también del intelectual "orgánico" (siguiendo la terminología gramsciana). Más recientemente, Foucault ha diagnosticado la extinción del "intelectual universal" y su relevo por el "intelectual específico".

Entre nosotros, la identidad de los intelectuales en general, pero sobre todo la de los filósofos en particular (de los que no han sido absorbidos por el "burocratismo" o por el "oportunismo"), se encuadra en lo que llamaría el "intelectual" (de *inter* = entre; y *skidsein* = partir, disociar). Hemos quedado **disociados entre** varias identidades sociales. No nos identificamos ni con una clase, ni con lo universal ni con lo específico (y habría que llamarnos "desorgánicos", para utilizar la terminología gramsciana). Como otros hombres participamos de varias identidades que se cruzan: por ejemplo, asalariado de clase "media"/intelectual/ciudadano/casado/varón/etc... y no sabemos cómo decidir en esa trama compleja de fuerzas dispersas. Privilegiamos lo "intelectual", y por ello devenimos "intelectuales": en tanto asalariados que cobramos \$400, nos ubicamos desde nuestra posición de intelectuales para hacer un "análisis objetivo" de nuestra crisis; en tanto que intelectuales, nos ubicamos desde nuestra posición de asalariados de \$400 para excusarnos por la baja productividad (ya que ¡no se puede pedir mucho por \$400!); en tanto que ciudadanos, nos ubicamos desde nuestra posición de explotados, conscientes de que la ilusión democrática no es más que una adormidera; en tanto que explotados, nos ubicamos desde nuestra posición de ciudadanos, para

ir a votar religiosamente ¡hasta en las internas!; y así en las demás relaciones.

Sin modelos institucionales ni funcionales a los que poder recurrir, nos queda la opción única de **inventarlos** o resignarnos a lo dado. Porque ¿qué han hecho los filósofos como filósofos? Creemos que lo primero y más difícil, su tarea inacabada ha sido la de inventar la filosofía (tarea a la que Carlos Cullen llamaba "pensamiento crítico") e inventarse a sí mismos. Pero, aún suponiendo que nos quede «*voluntad del espíritu, voluntad de responsabilidad, libertad de la voluntad, como para que en adelante "el filósofo" sea realmente posible en la tierra*»⁸; ¿cómo se construye una realidad tal? ¿Cuáles son «*las condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su más bella fecundidad*»?⁹

LA CONSTRUCCIÓN DEL FILÓSOFO Y DE LA INSTITUCIÓN FILOSÓFICA

¿Para qué? ¿Para qué los filósofos inventaron la filosofía? ¿Para qué sirve la filosofía? Nos gusta la respuesta que dieron Fernando Savater y Gilles Deleuze a esta pregunta porque es provocativa y agresiva: ellos dijeron que la filosofía sirve para hacer difícil la imbecilidad y por imbecilidad entienden el someterse voluntariamente al dominio de otros. También está la fórmula de Rousseau: «*obligar a los hombres a ser libres*». Creemos que se podrían encontrar entre los auténticos filósofos, y sin mucha dificultad, otras tantas expresiones equivalentes, tantas como filósofos ha habido. ¿Cómo se hace esto? Haciendo preguntas. Molestando (no como moscas sino) como tábanos: no dejando dormir.

Hace un tiempo en un curso de filosofía en la Universidad una alumna interrumpió un debate para decir que por culpa de la filosofía había tenido que romper con su novio. Al preguntársele qué tenía que ver una cosa con la otra, dijo que desde que había comenzado a hacerse preguntas ya no podía soportar ciertas superficialidades y bajezas cotidianas.

La función del filósofo es pensar: dar cuenta de la totalidad de lo real o inventarla de modo que lo radicalmente nuevo sea posible.¹⁰ Pero el desarrollo de tales funciones es incompatible con el orden de poder existente, que impide el crecimiento (y aún la génesis) de todo proyecto que haga preguntas, que cuestione sus propias condiciones de existencia.

Por eso, hay que prestar mucha atención a las observaciones relativas al disfraz, al ocultamiento de lo nuevo que nace, a la necesidad de proteger a las fuerzas nuevas que se van creando para que les sea posible acrecentar su poder: «*A la filosofía le ocurrió al principio lo mismo que a todas las cosas buenas, durante mucho tiempo éstas no tuvieron el valor de afirmarse a sí mismas, miraban en torno suyo por si alguien quería venir en su ayuda, más aún, tenían miedo de todos los que las miraban*».¹¹

Los filósofos debieran impulsar cierto "instinto maternal", un amor secreto hacia aquello que en él germina y que es necesario proteger, para que no sea extinguido por las fuerzas actualmente prevalecientes. Lo mismo cabe esperar de las instituciones filosóficas.

Nietzsche enumera (en el texto citado) las condiciones que le parecen más favorables para que el advenimiento del filósofo sea posible¹²; nosotros creemos que "esas" condiciones responden a circunstancias espacio-temporales diversas y que no se adecuan a las nuestras. ¿Por qué? Porque creemos que la filosofía no es una tarea de "solitarios", sino que se hace entre varios, a partir de los antagonismos, de la lucha, de la discusión, de la traducción, de la interpretación y de la malinterpretación, de la crítica y la defensa de las argumentaciones. Pero estas circunstancias, no requieren menos que las otras de condiciones favorables. **Inventar** instituciones capaces de abrir un campo de cultivo de estas actividades, un ámbito de **experimentación**, "problemático" y "problematizador".¹³

Una institución, como lugar donde estas actividades sean facilitadas, ¿es posible? Sí, en la medida en que desechemos la imagen y el modelo de casi todas las instituciones dadas en la actualidad. ¿Es deseable? Sí, si queremos "hacer filosofía". ¿Es necesaria? No, aun cuando se aseguren las condiciones de su existencia, ésta no está garantizada. ¿Es probable? Tiene alguna probabilidad, aunque muchas en contra: hay muchas fuerzas sociales, para las que una institución de estas características, debe ser impedida.

Somos conscientes, por otro lado, de que tal proyecto no puede sino ser difícil y efímero. Lo primero en virtud de las complejas fuerzas, que requieren ser articuladas; lo segundo, a causa de la inestabilidad de los bloques resultantes. Pero una y otra no son objeciones para su prosecución, sino **incentivos**.

¿No sería preferible transformar las instituciones que ya están funcionando, de manera que respondan a las condiciones requeridas? Creemos que las instituciones "funcionan" y producen determinados "productos", que las realimentan. Ocupar espacios institucionales es mantener las condiciones de existencia actuales y no lograr su transformación. Las instituciones preponderantes sólo podrían ser transformadas -creemos- en la medida en que inventemos otras nuevas, que muestren la caducidad de las actuales. Ésta es la enseñanza platónica al fundar la *Academia*.

A veces, nos sentimos tentados a decir que las sociedades tienen los filósofos (o la falta de filósofos) que se merecen. Pero esto es falso: Platón se encargó de mostrarnos que los atenienses no merecieron a Sócrates. Lo que sí es cierto es que las sociedades y las instituciones, a veces, crean mejores condiciones para la filosofía. No sabemos si alguna vez tendremos los filósofos que nos merecemos. No sabemos si nos mere-

ceмос filósofos. Pero les proponemos reflexionar sobre qué hacemos con la vida nueva y cómo podríamos inventar formas de vida más libres y menos imbéciles.

NOTAS

- ¹ Cfr. Drucker, Peter F. *La sociedad postcapitalista*, traducción de María Isabel Merino Sánchez. Buenos Aires, Sudamericana, 1993.
- ² Cfr. Sábato, Ernesto. *Hombres y engranajes*.
- ³ Y aun aquí, los "verdaderos profesores" son muy pocos. La mayor parte se ajusta a la irónica descripción de Miguel Morey: «El maestro siempre tiene las respuestas sensatas, aquéllas que acallan todas las preguntas, que impiden seguir preguntando. Un buen maestro debe ser hábil y no admitir réplicas -poco importa si responde realmente o si nos quita las ganas de seguir preguntando-. Pero, ¿y si nos negáramos a aceptar la obvia y boba sensatez de una sola de sus respuestas y siguiéramos interrogando, preguntando? ¿Y si entendiéramos que en ello estriba precisamente el ejercicio de la filosofía?» (Miguel Morey, *Introducción a Michel Foucault, Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. 2a. edición, Buenos Aires-Madrid, Alianza, 1992, p. 11)
- ⁴ «Porque la filosofía no es nada. La teoría de lo que hacemos hay que hacerla, y hay que vigilar muy de cerca lo que hacemos de la teoría, lo que hacemos con ella y al hacerla» (Pardo, J. *Deleuze, violentar el pensamiento*. Madrid, Cincel, 1990, p. 118).
- ⁵ Ciertamente que esta situación es muy comprensible, explicable y hasta justificable. Parecería que ni siquiera han superado las limitaciones que tenían los llamados filósofos en la época de Platón: «podemos comprobar que son en su mayoría individuos completamente extravagantes, por no decir malvados, y que los más juiciosos sólo logran convertirse, en razón de haber abrazado ese estudio que tú tanto encomias, en personas inútiles para la polis» (Platón, *La República*, 487 d). En el mismo texto, Platón avanza una explicación de esa situación: «Es tan duro el trato que dan las polis a los hombres más juiciosos, que no hay ser humano que padezca como ellos» (488 a). Pareciera obtenerse como resultado, que los filósofos producen cosas útiles, pero que los políticos no saben valerse de ellas. Platón no tiene en cuenta que la filosofía cuestiona las bases sobre las que se asienta la conducta y la utilidad de aquellos "políticos", y que en consecuencia, será sistemáticamente evitada, anulada, o destruida por sus supuestos beneficiarios.
- ⁶ Deleuze decía que la teoría es «como una caja de herramientas», pero en nuestras comarcas, cuando abrimos la caja de herramientas encontramos los instrumentos que se utilizaban en el siglo V a.C. (o a lo sumo en el siglo XIX europeo). En la misma charla con Deleuze, Foucault decía que «la teoría es una práctica», «pero local y regional»; pero en estos "pagos" se ignora sistemáticamente la localización, regionalización o situación del pensar (Cfr. Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. ed. cit., pp. 9 y 10).
- ⁷ Y la violencia imposibilita la sociedad, la "conversación". «Todo individuo tiene una posición determinada respecto a las demás personas. Y sería imposible que pudiéramos conversar con alguien en términos razonables si cada uno de nosotros juzgara acerca de caracteres o personas solamente desde el ángulo de nuestro peculiar punto de vista. Por tanto, y para que no se produzcan esas continuas contradicciones...» (Hume, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. España, Editora Nacional, p. 828). Cfr. Gilles Deleuze. *Empirismo y subjetividad*. 2a. ed. Barcelona, Gedisa, 1981, p. 33 y ss.

- ⁸ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. 5a. ed. Madrid, Alianza, 1980, p. 135.
- ⁹ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, edición citada, p. 126. «Las condiciones más favorables de la espiritualidad altísima» (pág. 130). «Crear condiciones más favorables para...» (p. 140). «Decir que la verdad posee, en cuanto tal, un poder esencial, del que carece el error, para prevalecer contra mazmorras y persecuciones, es pura retórica. Los hombres no guardan la verdad con más celo que el error y una aplicación suficiente de sanciones jurídicas, o incluso sociales, bastará para detener su propagación. La única ventaja que posee la verdad consiste en que, cuando una opinión es verdadera, aunque haya sido reprimida múltiples veces, siempre habrá alguien en el transcurso de los siglos para descubrirla de nuevo, hasta que una de sus reapariciones ocurra en una época en que, por circunstancias favorables, escape a la persecución, al menos durante el tiempo preciso para adquirir la fuerza de poder resistir a los ataques posteriores». [...] «En verdad, los hombres de genio están y probablemente estarán siempre en minoría; pero, para que pueda haberlos, es necesario conservar el suelo sobre el que han de desarrollarse. El genio no puede respirar libremente más que en una atmósfera de libertad» (Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1980, pp. 47 y 79).
- ¹⁰ «Pensar significaría: descubrir, inventar, nuevas posibilidades de vida». «Pensamiento: poder afirmativo de la vida» (Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, traducción Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1971, p. 143).
- ¹¹ Nietzsche, F. Op. cit. p. 130. Cfr. Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., p. 12. Miguel Morey dice en relación a algunas incomprendiones que han sufrido las tesis de Foucault, que entendieron que en un orden en el que saber y poder son profundamente cómplices, «no hay más supervivencia para lo que hay de humano en el hombre que manteniéndolo en la clandestinidad: guardando silencio» (*). Es imprescindible tener en cuenta este aspecto de las condiciones de existencia de la filosofía: inventar un ámbito que permita mantener oculto y protegido el ejercicio del preguntar, de modo que tenga alguna oportunidad de supervivencia.
- «La clandestinidad se justifica no por la ley, porque va contra ella, sino por la vida nueva o por la liberación que traiga consigo. Lo clandestino aparece fuera del sistema legal establecido para traer algo nuevo, para aportar una libertad coartada por el sistema legal» (**). Creo que si la filosofía y los filósofos están ausentes de estas latitudes, es a causa de que no tienen probabilidades de sobrevivir en estas condiciones. El pensamiento es siempre peligroso para los órdenes establecidos.
- (*) *Introducción a Michel Foucault, Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 6.
- (**) Yorio, O. *Reflexión crítica desde la teología*. Stromata, Año XXIX, enero-junio, 1973, Nº 1/2, p. 151.
- ¹² «Estar libres de coerción, perturbación, ruido, de negocios, deberes, preocupaciones; lucidez en la cabeza; danza, salto y vuelo de los pensamientos; un aire puro, claro, libre, seco, como lo es el aire de las alturas, en el que todo ser animal se vuelve más espiritual y le brotan alas; tranquilidad en todos los subterráneos; todos los perros bien atados a la cadena; ningún ladrido de enemistad y de hirsuto rencor; ningún roedor gusano de ambición ofendida; vísceras modestas y sumisas, diligentes cual ruedas de molino, pero lejanas; el corazón, extraño, en el más allá, futuro, póstumo... Una oscuridad arbitraria, tal vez; un evitarse a sí mismo; una esquivez frente al ruido, la veneración, el periódico, la influencia; un pequeño oficio, una vida corriente, algo que, más bien que sacar a la luz, oculte; un tratar de vez en cuando con inofensivos y alegres animales y pájaros, cuya visión recrea; como compañía, una montaña, pero no muerta, sino una montaña con ojos (es decir, con lagos); y aun a veces un cuarto en una fonda abierta a todo el mundo, abarrotada, en la que uno está seguro de ser confundido con otro y en la que puede hablar impunemente con cualquiera, esto es aquí "desierto": ¡oh, es bastante solitario, creedme!» (Nietzsche, F. Op. cit., pp. 126/7).

Platón, por su parte, considera estas condiciones de existencia del filósofo - a continuación del texto citado anteriormente (*República* 491 c ss.)- de la manera siguiente: «Sabemos que todo germen o retoño, animal o vegetal, si no dispone de la alimentación adecuada ni del lugar y la estación convenientes, sufrirá tanto más de la privación de esas ventajas cuanto más vigoroso sea, porque el mal, creo yo, es más contrario a lo bueno que a lo que no es bueno. [...] Será razonable decir, por lo tanto, que una naturaleza excelente, sometida a un régimen adverso, se afecta más que una naturaleza mediocre. [...] Entonces, ¿no podremos asegurar que las almas mejor dotadas se tornan especialmente malas cuando reciben una mala educación?»

«- No es poca cosa -dijo- salir de este mundo después de haber vivido así.

- Pero sí lo es -repliqué- no haber alcanzado uno su más alto destino por no haberle tocado una **organización política conveniente** [una institución, diríamos nosotros]. Un gobierno adecuado beneficia y permite crecer al filósofo...» (*Rep.* 496 e - 497 a). [Negritas y corchetes nuestros].

¹³ Nietzsche, F. Op. cit., p. 132.

Colaboradores

Jorge Bolívar

Político, ensayista y periodista. Vicepresidente de la Asociación Latinoamericana de Filosofía y Ciencias Sociales.

Carlos A. Casali

Licenciado en Filosofía. Docente en la Universidad Nacional de La Matanza.

Hebe Clementi

Profesora honoraria en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Buenos Aires, área Historia de las Ideas en América Latina (Cátedra Libre). Miembro de la Fundación Otra Historia. Se dedica actualmente a Historia de las Ideas y de la Inmigración en Argentina. Autora de numerosas obras y artículos, algunos de ellos referidos a las relaciones culturales con los Estados Unidos, publicados en *Actas* de la Asociación de Estudios Americanos de la que es socia fundadora.

Julio Antonio Corigliano

Licenciado en Filosofía. Profesor de Epistemología, Introducción a la Filosofía y Filosofía Social en la Universidad Nacional de La Matanza y de Pensamiento Científico en el C.B.C. de la Universidad de Buenos Aires.

Severino Croatto

Teólogo. Licenciado en Sagradas Escrituras. Ex profesor de Filosofía e Historia de la Religión en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Antiguo Testamento en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.

Liliana Delgado

Licenciada en Filosofía. Docente Universitaria.

Ricardo Etchegaray

Profesor de Filosofía. Docente en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en la Universidad Nacional de La Matanza.

Walter Gadea

Profesor de Filosofía. Docente en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en la Universidad Nacional de La Matanza.

Horacio González

Profesor de Historia de las Ideas Argentinas en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Últimas publicaciones: *El filósofo cesante* (1995) y *Art: política y locura* (1996).

Josefina Ludmer

Profesora de Literatura Latinoamericana en Yale University. Última publicación: *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria* (1988) (Actualmente está siendo traducida al inglés en Duke University Press). En preparación: *El cuerpo del delito*.

José Míguez Bonino

Doctor en Teología. Pastor Metodista. Miembro de la Comisión de Diálogo del World Methodist Council and Vatican Secretariat for Christian Unity. Convencional de la Asamblea Constituyente de la Nación Argentina (1994).

Nelly Perazzo

Historiadora, investigadora y crítica de arte. Miembro de Número de la Academia Nacional de Bellas Artes. Curadora de la Colección Libero Badii de la Fundación Banco Crédito Argentino. Autora de numerosos trabajos y libros, entre ellos *El arte concreto en la Argentina*.

Augusto Pérez Lindo

Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Director del Programa de Investigaciones UBACYT: «Los paradigmas filosóficos emergentes y la revisión de la enseñanza de la filosofía». Última publicación: *Mutaciones. Escenarios y filosofías del cambio de mundo* (1995).

Jorge Rivera

Crítico, ensayista, investigador de temas de literatura e historia de la cultura. Profesor de Historia de los Medios, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Últimas publicaciones: *Panorama de la historieta en la Argentina* (1992), *Postales electrónicas* (1994), *El periodismo cultural* (1995). Otras en colaboración.

Juan Carlos Scannone

Doctor en Filosofía. Licenciado en Teología. Profesor Titular en la Facultad de Filosofía y Presidente del Área San Miguel de la Universidad del Salvador. Profesor invitado por la Universidad Gregoriana de Roma (1996).

Oscar Steimberg

Profesor de Semiótica de los Géneros Contemporáneos, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Miembro fundador de la Asociación Argentina de Semiótica. Última publicación: *Semiótica de los Medios Masivos*.

Gregorio Weinberg

Ex Profesor Titular de Historia de la Educación Argentina y Latinoamericana; ex Profesor de Pensamiento Argentino y Latinoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Buenos Aires. Ex Director de la Biblioteca Nacional. Ex Vice Presidente del Directorio del CONICET. Premio Consagración Nacional, 1995. Premio Internacional de Cultura (OEA, Washington, 1995). Primer Premio Nacional de Literatura en el Género Ensayo. Director de la Biblioteca SOLAR, con más de cien títulos publicados.

Índice

Nota de la Editorial 13

PRIMERA PARTE

FIN DE SIGLO EN LA ARGENTINA 15

Nuevo milenio, nueva historia.
Gregorio Weinberg 17

Las ciencias sociales argentinas: Itinerario y promesa.
Horacio González 23

Comunicación en el fin de siglo: Cambios en los medios y
en la crítica.
Oscar Steimberg 33

Algunas reflexiones sobre el arte de fin de siglo.
Nelly Perazzo 41

Notas sobre literatura y cultura popular en el "fin de siglo".
Jorge B. Rivera 53

Mujeres que matan.
Josefina Ludmer 67

SEGUNDA PARTE

LECTURAS DEL MUNDO POR VENIR 91

Ciclo organizado por la Biblioteca del Congreso de la Nación (junio de 1996).

Nota del Departamento Investigaciones Históricas 93

NUEVOS ESCENARIOS DEL CAMBIO DE MUNDO 95

Nuevos escenarios del cambio de mundo.
Jorge Bolívar 97

Conjeturas para pensar el cambio de mundo.
Augusto Pérez Lindo 105

FORMAS DE RELIGIOSIDAD EN LOS ALBORES DEL TERCER MILENIO	115
Formas de religiosidad en los albores del tercer milenio. <i>José Míguez Bonino</i>	117
La religiosidad en los albores del tercer milenio. <i>Juan Carlos Scannone S.I.</i>	123
Formas de religiosidad en los albores del milenio. <i>Severino Croatto</i>	133
LA IMPLACABLE PRESENCIA DE LA HISTORIOGRAFÍA Y LOS RETOS DE LA ÉTICA APLICADA	141
La implacable presencia de la historiografía. <i>Hebe Clementi</i>	143
Los retos de la ética aplicada. <i>Liliana Delgado</i>	153
SABER, HACER, ESPERAR	161
Transfiguración de lo humano. <i>Carlos A. Casali</i>	163
El estallido del encuentro. <i>Julio Antonio Corigliano</i>	171
Saber, hacer, esperar. <i>Ricardo Etchegaray y Walter Gadea</i>	189
COLABORADORES	201

