

# REVISTA CENTRO

BRUJAS EN LA ARGENTINA

ISMAEL VIÑAS

ROBERTO ARLT - LA PLANCHA DE METAL

OSCAR MASOTTA

LAS AVISPAS

JORGE RAUL LAFFORGUE

LA COBARDIA

MARCELO N. ABADI

CRONICA DE LA PRISION 1957

JUAN JOSE SEBRELI

SOBRE LA PALABRA FILOSOFIA

EUGENIO PUCCIARELLI

LA TRASCENDENCIA DEL EGO

JEAN PAUL SARTRE

FASCINACION DE LA CONCIENCIA POR EL YO

DANIEL LAGACHE

PARA UNA IMAGEN REVISIONISTA DE LA  
REVOLUCION DE MAYO

TULIO HALPERIN DONGHI

Tercer Trimestre 1959

BUENOS AIRES

NUMERO 13

**PEREZ ARTASO**

**PROPIEDAD HORIZONTAL**

DESPLÉGALO

**ARENALES 1147 - 1er. Piso • T. E. 42-8997/44-5123**

**BUENOS AIRES**

**SEDERIA**

**L I M A**

- LANAS
- SEDAS
- NOVEDADES

**LIMA 945 - T. E. 23-7005**

**GACETA  
LITERARIA**

**REVISTA  
DE  
CULTURA**

EN VENTA EL N° 18 \$ 10

**Gral. RODRIGUEZ 2548**

**BUENOS AIRES**

**REVISTA SUR**

N° 259 (julio-agosto 1959), dedicado a la INDIA

**Introducción de Victoria Ocampo y textos de Nehru, Gandhi, Tagore, Radhakrishnan y Kabir. Con una Antología de Poetas Indios Actuales. Artes en la India.**

**EL EJEMPLAR: \$ 25.-**

**SAN MARTIN 689  
BUENOS AIRES**

**Los libros son más sonrientes,  
más corteses, en**

**Librería Letras**

**VIAMONTE 472**

**T. E. 31 - 2612**

# **AIR FRANCE**

**LA RED MAS EXTENSA DEL MUNDO**

**LIBRERIA**

**"QUARTIER LATIN"**

**CORDOBA 347**

**1er. Piso - T. E. 31 - 8885**

**LIBROS FRANCESES**

- **FILOSOFIA**
- **ORIENTALISMO**
- **LINGÜISTICA**
- **LENGUAS CLASICAS, etc.**

**IMPORTACION DIRECTA**

# **CAPITALIA S.A.**

(EN FORMACION)

INMOBILIARIA

COMERCIAL

INDUSTRIAL

FINANCIERA ARGENTINA

FILOSOFÍA  
LITERATURA



FOLKLORE  
LINGÜÍSTICA

## LIBRERÍA VERBVM

VIAMONTE 411 • T. E. 31-2255  
BUENOS AIRES

### RECIENTEMENTE PUBLICADOS:

León Dujovne: <i>La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII</i> .....	\$ 150
Georges Gurvitch: <i>Tres capítulos de historia de la sociología: Comte, Marx y Spencer</i> .....	\$ 104
Elton Mayo: <i>Problemas humanos de una civilización industrial</i> .....	\$ 110
Ernst Cassirer: <i>Mito y lenguaje</i> .....	\$ 75

### EDICIONES GALATEA NUEVA VISION

Cerrito 1371 • Capital • T. E. 42-1347

## REVISTA - LIBRO FICCION

Los mejores cuentos de América,  
ensayos, crónicas, artes plásticas,  
música, libros...

Precio del ejemplar: \$ 20 m/arg.

#### Suscripción anual:

Argentina y países limítrofes:  
\$ 120 m/arg.

Otros países: 4 dólares, en cheque  
o giro sobre cualquier ciudad de  
los Estados Unidos.

PARAGUAY 479 - T. E. 31-3694  
31-5163  
BUENOS AIRES

## BIBLIOTECA DE CLASICOS ARGENTINOS

- Solicite folletos ilustrativos sobre volúmenes publicados.
- Pueden adquirirse directamente en nuestra Casa mediante un ventajoso sistema de ventas a crédito.

## ESTRADA EDITORES

BOLIVAR 466  
BUENOS AIRES

## LIBROS DE NUESTRO FONDO EDITORIAL

BRUGGUER

Diccionario de Filosofía  
2ª edición

HIRSCHBERGER

Historia de la Filosofía, 2 vols.  
2ª edición

COPLESTON

Filosofía contemporánea

RAMIREZ

La filosofía de Ortega y Gasset

RAMIREZ

¿Un orteguismo católico?

Los profesores y estudiantes gozan de un 10 % de descuento pagando al contado. También existe la posibilidad de pagos mensuales.

### EDITORIAL

# HERDER

## LIBRERIA

CARLOS PELLEGRINI 1179

T. E. 44-9610

BUENOS AIRES

**Anibal Ponce:** ESTUDIOS DE PSICOLOGIA. (La gramática de los sentimientos. Psicología de la mano. Psicología del asombro. Introducción a la psicología de la persona). Un volumen 335 páginas \$ 45

**Anibal Ponce:** APUNTES DE VIAJE y DIARIO INTIMO DE UNA ADOLESCENTE. Un volumen rústica, 30 páginas ..... \$ 45

**Anibal Ponce:** SARMIENTO (Constructor de la Nueva Argentina) y LA VEJEZ DE SARMIENTO. Un volumen rústica 288 pág. \$ 45

**Anibal Ponce:** LA EVOLUCION DE LA INTELIGENCIA INFANTIL. Un volumen 40 páginas (agotado), rústica ..... \$ 10

**Sergio Levi:** ALBERTO L. MERANI. EL NIÑO ABANDONADO (Psicopedagogía del asilado, el ilegítimo y el débil mental). Un volumen 270 páginas rústica ..... \$ 65

**Juan Cuatrecasas:** PSICOBIOLOGIA DEL LENGUAJE. 2ª edición muy ampliada, con 12 ilustraciones del autor, rústica, 282 páginas \$ 85

**Sergio Levi:** HIGIENE MENTAL DE LA EDAD EVOLUTIVA (Infancia y Adolescencia). Un volumen 190 páginas, rústica ..... \$ 50

**Nicola Pende:** A DONDE VAS, HOMBRE (Problemas humanos de nuestros tiempos). Primera edición castellana, versión del Dr. Alberto L. Merani. Un volumen 155 páginas rústica ..... \$ 50

TODOS ESTOS TITULOS EN VENTA EN TODAS LAS LIBRERIAS DEL PAIS

# "ALFA"

LIBRERIA - EDITORIAL

San Martín 693 • T. E. 32-0015

BUENOS AIRES

# EDITORIAL PAIDOS

IMPORTANTES OBRAS QUE INTEGRAN  
EL PLAN DE PUBLICACIONES 1959

**Paul Guillaume**  
MANUAL DE PSICOLOGIA

**Erich Fromm**  
EL ARTE DE AMAR

**H. J. EYSENCK**  
EL ESTUDIO CIENTIFICO DE LA PERSONALIDAD

**C. G. Jung**  
LA INTERPRETACION DE LA NATURALEZA Y LA PISQUE

**Erich Neumann**  
ORIGENES E HISTORIA DE LA CONCIENCIA

**Otto Rank**  
EL MITO DEL NACIMIENTO DEL HEROE

**L. Bellak**  
TEST DE APERCEPCION INFANTIL (CAT)

**E. Anstey**  
TEST DE DOMINOS

**Otto Rank**  
EL TRAUMATISMO DEL NACIMIENTO

**Kurt Lewin**  
TEORIA DEL CAMPO EN CIENCIA SOCIAL

**M. Dufrenne**  
LA PERSONALIDAD BASICA

**W. H. J. Sprott**  
PSICOLOGIA SOCIAL

**G. S. Brett**  
HISTORIA DE LA PSICOLOGIA

**G. Murphy**  
INTRODUCCION HISTORICA A LA PSICOLOGIA CONTEMPORANEA

**Kimball Young**  
PSICOLOGIA SOCIAL

# EDITORIAL PAIDOS

CABILDO 2454 • T. E. 76-2440 • BUENOS AIRES



**UNIVERSITE DE PARIS • UNIVERSITE DE BORDEAUX**

**INSTITUT FRANCAIS DE BUENOS AIRES**

**Maipú 1220 - T. E. 31 - 5740**

**SUS CURSOS:** literatura francesa, filosofía, historia del arte y de las ciencias, etc.

**SUS CONFERENCIAS** y actividades teatrales.

**SU BIBLIOTECA** de 20.000 volúmenes y 162 revistas, entre las cuales: Annales, Bulletin Hispanique, Critique, Dialectique, Etudes philosophiques, le Français Moderne, Journal de psychologie, Lettres nouvelles, la Nef, N. R. F., revues de Littérature comparée, de Métaphysique et de Morale, des Etudes anciennes, des Sciences morales et politiques, d'Esthétique, d'Histoire littéraire, d'Histoire moderne et contemporaine, Philosophique, les Temps modernes, etc.

---

## **LA EDITORIAL NOVA**

SE ESPECIALIZA EN OBRAS DE ALTO NIVEL CULTURAL,  
DESTINADAS A LA ENSEÑANZA SUPERIOR.

Sostiene las siguientes colecciones:

**La vida del espíritu**, serie filosófica dirigida por el doctor Eugenio Pucciarelli;

**El árbol de la ciencia**, dirigida por el doctor Luis Munist;

**Biblioteca Nova de Educación**, dirigida por el prof. Raúl A. Piérola;

**Biblioteca Histórica y Compendios Nova de Iniciación Cultural** a cargo del prof. Luis Aznar.

**EDITORIAL NOVA - Perú 613**

---

## **"Cuadernos de Cultura" No. 42**

- **VOLODIA TEITELBOIN:** La generación del 38 en busca de la realidad chilena.
- **FLORENCIA FOSSATTI:** Renovación educacional y ofensiva reaccionaria.
- **BERTA PERELSTEIN:** La reforma educacional soviética.
- **JAIME SCHMIRGELD:** Sobre derecho y política.
- **CARLOS MARX:** Ciencia y capitalismo.

**LOS LIBROS (Comentarios críticos)..... \$ 20.-**



# CÚSPIDE

Libros y Publicaciones Universales

Lavalle 556-2º ♦ BUENOS AIRES ♦ Tel. 31-11

♦ Obras de la EDITORIAL IBERIA S. A.

y de EDICIONES OMEGA S. A., de Barcelona, (España).

Clásicos griegos, latinos, castellanos.

Historia. Geografía. Geología. Arqueología. Filosofía. Arte. Literatura.

♦ Reciba el boletín de novedades de estas dos editoriales.

Solicite catálogos y examine estas obras en nuestra casa.

un sello joven  
para espíritus jóvenes



PRESENTA:

**Bertolt Brecht**, por Volker Klotz. 186 págs. m\$.n. 52.—

(Colección **Clásicos del Siglo XX**).

"... el mejor —¿o acaso el único?— libro publicado en español sobre Brecht... con la ventaja de una consideración estética y filosófica de su obra, sin parcialidades políticas..."

**Angel Rama** en "Marcha", Montevideo 24/7/59.

"... el libro más claro y preciso que hayamos leído sobre Brecht... La justeza de la indagación técnica, la amplitud del tono, el conocimiento evidente de lo que se dice, y una ejemplar actitud de comprensión hacen apreciar y conservar este libro..."

**Roberto Juarroz** en "La Gaceta", Tucumán 19/7/59.

**Benito Lynch**, por Roberto Salama. 330 págs. m\$.n. 120.—

(Colección **Clásicos Argentinos del Siglo XX**).

Quizá el primer estudio exhaustivo del gran novelista argentino, cuya obra —a pesar de su popularidad— aún no había sido valorada en sus justas dimensiones.

**Teatro alemán expresionista**, por Ilse T. M. de Brugger. 160 páginas m\$.n 88.— (Colección **Panoramas del Siglo XX**).

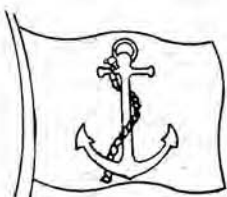
Con su reconocida honestidad intelectual, la autora analiza la obra dramática de Wedekind, Kaiser, Barlach, Werfel y de muchos otros, ofreciendo, asimismo, valiosos fragmentos inéditos en castellano.

**Zen y el arte de los arqueros japoneses**, por Eugen Herrigel. Prefacio de D. T. Suzuki. 78 págs. \$ 63.— (Colección **Asoka**).

El notable relato de la iniciación de un filósofo occidental en las doctrinas del Zen a través de la práctica de un "deporte".

EN LAS MEJORES LIBRERIAS Y EN

**LA MANDRAGORA**  
SANTA FE 3117 (T. E. 84-5389) y MONTEVIDEO 1763



**LINEA DE LUJO A  
NUEVA YORK  
Y  
ESCALAS**

Viaje en las suntuosas  
y confortables motonaves

- RIO DE LA PLATA
- RIO JACHAL
- RIO TUNUYAN

17 DIAS DE VERDADERO DESCANSO,  
EN UN AMBIENTE AMABLE  
Y CORDIAL

**FLOTA MERCANTE  
DEL ESTADO**

25 DE MAYO 459 - T. E. 32-6311  
BUENOS AIRES - Argentina

**El libro  
que usted busca,**

**lo tiene**

**LIBRERIA GENERAL  
DE  
TOMAS PARDO  
S. R. L.**

**MAIPU 618 - T.E. 31-0496  
BUENOS AIRES**

**Revista del Mar Dulce**

**Nº 9 aparece en setiembre**

- Panorama Universitario
- CAFADE, avanzada del plan de entrega
- El Departamento de Filosofía y los planes de estudio
- América y el pensar (Rodolfo Ortega Peña)
- El proceso económico-político posterior al 43 (Ricardo M. Ortiz)
- Cine Nacional: conversación con Fernando Birri
- Notas de libros, teatro, etc.

**PEÑA 2033, D. 1 - T. E. 84-1364  
BUENOS AIRES**



EN VENTA

LOS 10 PRIMEROS

## CUADERNOS DE EUDEBA

1. Las bases físicas y químicas de la herencia - **G. W. Beadle.**
2. La universidad de Utopía - **R. Hutchins.**
3. Forma y simetría - **K. L. Wolf** y **D. Kuhn.**
4. La orquesta - **L. Aubert** y **M. Landowski**
5. La investigación científica - **V. Kourganoff.**
6. La expresión corporal del comediante - **J. Doat.**
7. Introducción a la topología combinatoria - **M. Fréchet** y **Ky Fan.**
8. Sócrates - **R. Mondolfo.**
9. La edad crítica - **P. Guilly.**
10. Los fracasos escolares - **A. Le Gall.**

§ 27 el ejemplar

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

LIBROS DE ARQUITECTURA

EDITORIAL WINDSOR

NECOCHEA 843 • SAN FERNANDO, Prov. de Buenos Aires

## EN VENTA:

La Libertad, Roger Garaudy .....	\$ 140.—
El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Antonio Gramsci .....	\$ 120.—

## DE PROXIMA APARICION:

Fenomenología y materialismo dialéctico, Tran-Duc-Thao  
Los intelectuales y la organización de la cultura, Antonio Gramsci.

## EDICIONES PROCYON

(Distribuidor Exclusivo EDITORIAL LAUTARO)

Contribución a la estética, Henri Lefebvre .....	\$ 50.—
Para una política de la cultura, Héctor P. Agosti .....	\$ 50.—
El marxismo y las escatologías, Carlos Astrada .....	\$ 70.—
Meditación Americana, Juan Marinello .....	\$ 70.—
Nación y Cultura, Héctor P. Agosti .....	\$ 98.—

## EDITORIAL LAUTARO

SANCHEZ DE BUSTAMANTE 68 - BUENOS AIRES - T.E. 89-6860

## HOTEL TRES SARGENTOS

- Departamentos con baño privado
- Radio
- Televisión
- Teléfono
- Aire Acondicionado
- Agua Caliente y helada
- Calefacción

TRES SARGENTOS 345 - T.E. 32-6081

BUENOS AIRES

## SEDERIA CARLOS MASSONE

La Casa leal y amigo de siempre

- S E D A S
  - L A N A S
    - TELAS BLANCAS
    - TAPICERIA
    - DECORACIONES

LIMA 1061

T. E. 26-9309

## LIBROS

ADQUIERALOS AL MEJOR PRECIO

Solicite gratis el  
BOLETIN DE NOVEDADES

## LIBRERIA PERLADO

Editores

RIVADAVIA 1731

# **PAPER BAGS**

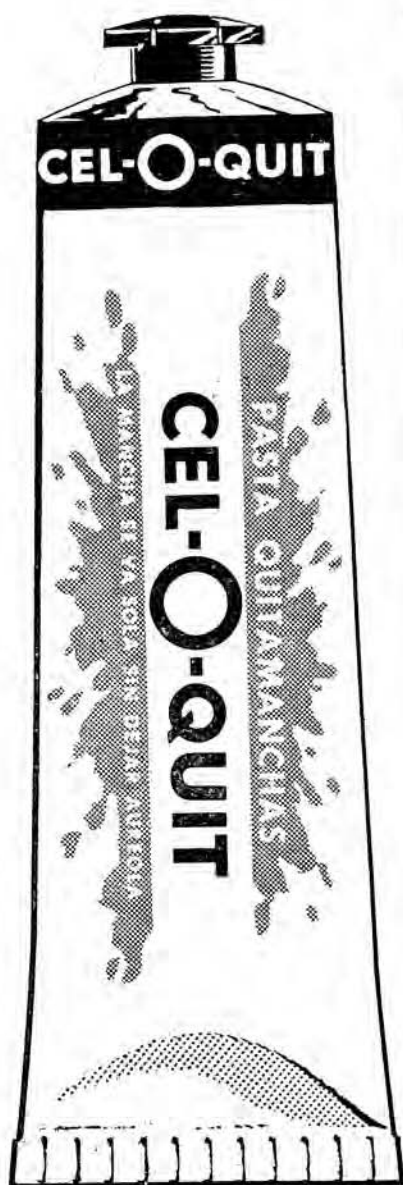
**Industrial y Comercial S. R. L.**

- BOLSAS DE PAPEL LISAS E IMPRESAS
- PAPELES PARA EMBALAJE EN BOBINAS Y HOJAS
- IMPRESOS - TALONARIOS DE NOTAS DE VENTA

**INDEPENDENCIA 2155**

**T. E. 48-9064 y 1050**

**BUENOS AIRES**



## Sedería "JOSE"

ESPECIALIDAD EN TELAS  
PARA NOVIA

T. E. 21-5925 • MONTES DE OCA 870

## BOTELLA AL MAR

un nuevo libro de  
ARIEL CANZANI D.

**TATABOMBA**  
(Poemas)

portada de  
LUIS SEOANE

prólogo de  
ARTURO CUADRADO

SANTA FE 899 • CHARCAS 806

## VERGER & CIA.

- PASAJES
- TURISMO

LAVALLE 415 - T. E. of. 31-9331

part. 743-4393

# CON SU SOLA FIRMA... EN CUOTAS MENSUALES

LE OFRECEMOS

## CREDITOS TRES AMERICAS, LIBROS

para que usted pueda ampliar  
su biblioteca con obras de  
carácter universal, diccionarios y  
obras de texto fundamentales:

- ORTEGA Y GASSET: Obras Completas (6 tomos).  
ARNOLD J. TOYNBEE: Estudio de la Historia (8 vols.).  
DICCIONARIO ENCICLOPEDICO LAROUSSE UNIVERSAL  
ILUSTRADO (3 tomos).  
GARCIA LORCA: Obras Completas.  
S. FREUD: Obras Completas.  
W. JAEGER: Paideia.  
HEGEL: Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (3 t.).  
FERRATER MORA: Diccionario de Filosofía.  
JASPERS: La Filosofía (2 tomos).  
N. HARTMANN: Ontología (3 tomos).  
W. STERN: Psicología General.  
ARNOLD HAUSER: Historia Social de la Literatura y el  
Arte (3 tomos).  
DICCIONARIO ENCICLOPEDICO ABREVIADO **ESPASA-  
CALPE** (7 tomos).

**Háganos su visita o solicite telefónicamente  
a nuestro agente de ventas**

## CREDITOS "TRES AMERICAS", LIBROS

SAN MARTIN 1015

T. E. 31-5630



## COLECCION

# "OBRAS CLASICAS DE LA REFORMA"

LA LIBERTAD CRISTIANA, por M. Lutero .....	\$ 20.—
EL PADRENUESTRO, por M. Lutero .....	\$ 20.—
PREFACIOS A LAS BIBLIAS CASTELLANAS DEL SIGLO XVI .....	\$ 25.—
LA JUSTIFICACION POR LA FE, por F. Melanchthon .....	\$ 20.—
EL NUEVO TESTAMENTO, versión de F. de Enzinas .....	\$ 20.—
DIALOGO DE DOCTRINA CRISTIANA, por J. de Valdés .....	\$ 25.—
ALFABETO CRISTIANO, por J. de Valdés .....	\$ 20.—
LOS SALMOS DE DAVID, versión de J. Pérez .....	\$ 30.—
INSTITUCION DE LA RELIGION CRISTIANA, por J. Calvino .....	\$ 95.—
EL TESTAMENTO NUEVO Y EPISTOLA CONSOLATORIA, por J. Pérez de Pineda .....	\$ 40.—

**EDITORIAL Y LIBRERIA "LA AURORA" S. R. L.**

**Av. CORRIENTES 728**

**Buenos Aires (R. 31)**

**L. A. E.**

LABORATORIOS DE APLICACIONES  
ELECTRONICAS

JOSE INGENIEROS 2551  
O L I V O S - F.C.N.G.B.M.

**RAFAEL A. HASSON**

INGENIERO CIVIL

90-0683

senillosa 178, I. B  
part. 55-1311

**Roberto Atilio Masotta**

COMISIONES  
Y  
CONSIGNACIONES

T. E. 67-9779

**Rodolfo Ortega Peña**

ABOGADO

LAVALLE 1312, 6º A

T. E. 40-6856

# REVISTA CENTRO

*Dirección:*

JORGE RAÚL LAFFORGUE

*Secretaría de Redacción:*

SAÚL KARSZ

*Secretaría Administrativa:*

SAAD CHEDID

*Consejo de Redacción:*

CELIA DURRUTY

OSCAR MASOTTA

SOFÍA FISHER

MARÍA LUZ ROMERO

JUAN CARLOS FRANCO

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

## DESPLIEGADO

### SUMARIO

	PÁG.
ISMAEL VIÑAS	Brujas en la Argentina ..... 3 ✓
OSCAR MASOTTA	Roberto Arlt. II - La plancha de metal 9 ✓
JORGE RAÚL LAFFORGUE	Las avispas ..... 43
MARCELO N. ABADI	La cobardía ..... 45
<i>Testimonios</i>	
JUAN JOSÉ SEBRELI	Crónica de la prisión 1957 ..... 51 ✓
<i>Textos</i>	
EUGENIO PUCCIARELLI	Sobre la palabra filosofía ..... 61 ✓
O. M.	La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache ..... 71 ✓
JEAN PAUL SARTRE	La trascendencia del Ego ..... 85 ✓
DANIEL LAGACHE	Fascinación de la conciencia por el yo . 117 ✓
<i>Notas</i>	
TULIO HALPERIN DONGHI	Para una imagen revisionista de la Re- volución de Mayo ..... 129 ✓

*Suscripción por tres ejemplares*

Argentina .....	55.— m\$n.
Sud América .....	60.— m\$n.
Otros países .....	3.— U\$A.

*Número suelto*

Argentina .....	20.— m\$n.
Sud América .....	25.— m\$n.
Otros países .....	1.— U\$A.

© by Revista CENTRO

Registro de la propiedad intelectual, número 532608

La responsabilidad de los juicios emitidos queda a cargo de sus autores

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

*Viamonte 430 (Subsuelo)*

BUENOS AIRES - ARGENTINA

## Brujas en la Argentina

*The New York Times*, del 15 de mayo de 1959, señalaba que se necesitaba “una fuerza despiadada, amoral y apolítica, para restablecer la cordura” en nuestro país. Esa fuerza estaría representada por el actual gobierno. Varios meses antes, cuando este gobierno recién comenzaba y existía a su respecto una especie de juicio en expectativa, la revista *Visión*, en un artículo llamado algo lúgubrementemente *Segundo libro negro* apuntaba —al denunciar las “actividades comunistas en la Argentina”— que el actual presidente de la República había obsequiado con un ramo de flores a María Rosa Oliver. Aparentemente, el gobierno ha restablecido su propia cordura desde entonces.

Lo cierto es que en ese lapso se ha ido reduciendo considerablemente la democracia entre nosotros; si es que por democracia entendemos inocentemente lo que los manuales nos dan por tal, incluido el derecho a votar desde el partido y por el partido que queremos, el derecho a sostener públicamente las opiniones que sustentamos, el derecho a reunirnos en los lugares públicos, el derecho a reclamar y peticionar.

Los hombres que ocupan todos los cargos públicos —a partir de los electivos— han llegado a ellos—nadie puede ocultárselo— porque el partido actualmente mayoritario fue excluido expresamente de toda posibilidad electoral. En esos momentos la democracia se encontraba bastante recortada. Y no sólo por eso: los sindicatos estaban impedidos de desenvolverse normalmente, en las cárceles había un amplio número de dirigentes políticos y gremiales, funcionaba una especie de inquisición ideológica bastante ridícula conocida como Junta de Defensa de la Democracia (mayúscula más o menos). Nada ha mejorado con el tiempo: han salido unos detenidos y entrado otros, los sindicatos siguen llevando una vida anormal, y en lugar de un partido son dos los proscriptos.

En verdad, desde que nuestro país existe como nación pocos son los momentos en los que la democracia formal ha sido efectiva. Apenas, quizás, si en la mayor parte del gobierno de los dos primeros presidentes radicales. Con todo, durante cerca de un siglo pudo pensarse que se seguía un proceso de ampliación, con zigzags y retrocesos parciales, semejante al

proceso atravesado por la mayoría de los países de cultura europea. Pero a esta altura del siglo será bueno pensar si no habremos llegado en condiciones tales a la etapa del capitalismo como para rozar apenas las formas políticas de su madurez —la democracia formal burguesa— y entrar a estadios diferentes, acompañando una evolución mundial que ya es inocultable para todo aquel que no se niegue a ver lo evidente: que la democracia, tal como teóricamente es concebida, no existe en ninguno de los países de nuestro orbe sino en cuanto su ejercicio no implique poner en cuestión seriamente las estructuras económicas. En teoría, en efecto, la democracia significaría que cualquier ideología o movimiento político que acumulara una mayoría suficiente de sufragios debe ocupar el poder sin oposición de parte de los derrotados en las urnas. Ni qué decir tiene que, de darse tal eventualidad respecto de ciertos partidos, las cosas no serían tan sencillas. Vivimos, pues, una contradicción profunda, tan profunda que indica que todas las convenciones sobre las que nuestra cultura vive son mera superchería, y, lo que tal vez es peor, una superchería que no se ignora, cuyo conocimiento apenas disimulado envenena y falsea la totalidad de nuestra vida. La superchería en virtud de la cual están virtualmente proscritos el peronismo y el comunismo tiene exactamente la misma raíz que permite que se tome en serio a personajes tan ridículos como Alsogaray, a estulticias tales como las que día a día se imprimen en *Correo de la Tarde*, *La Nación* y *La Prensa*, que hace de éstos formadores de la opinión de grandes masas de lectores, que permite pasar como árbitros culturales a los macacos literarios de *Sur*. Esa superchería encuentra su raíz en la ocultación y opresión de una realidad que en vano se pretende encajar dentro de moldes que ya no pueden contenerla, moldes agrietados y caducos a los que es inútil seguir emparchando y calafateando: una sociedad a la que se pretende impedir que busque su propia forma, un proletariado al que se pretende obligar a vivir sin ser dueño de sí mismo. Eso se quiere tapar con decretos que declaran prohibidas actividades políticas, con maniobras que impiden a las clases populares manifestarse, con carros mojadores y gases lacrimógenos, con movilizaciones y jueces obedientes. Sobre esa realidad pontifica aburridamente la prensa seria— pretendiendo ignorarla. Por esa realidad se vuelven histéricos marinos que repiten fórmulas vacías como si fueran ya, apenas inaugurados como políticos, políticos tan gastados como todos los que siguen chapaleando en la misma retórica de siempre. Sobre esa realidad reitera *Sur* sus sonseras y hablan sonsamente de democracia y de respeto al derecho los hombres del actual gobierno. Tratando de ocultar esa realidad, se han lanzado a descubrir brujas, a husmear brujas, a cazar brujas, a señalar sombras de brujas los realistas de nuevo cuño que llegaron a la casa de gobierno hablando de su izquierdismo y que han terminado en pobres instrumentos, en despreciados instrumentos de la más ramplona derecha, en héroes del *New York Times* y del *Selecciones*.

Una interpretación simple —pero no poco eficaz— podría señalar que estos gobernantes que atribuyen al relativamente pequeño Partido Comunista local huelgas que arrastran a un par de millones de obreros, no son más que una variante de los dictadores southamericanos que perduran merced a la debilidad de nuestras estructuras y al servicio del imperialismo —instrumentos más o menos voluntarios de una enajenación total de la colectividad—. Traidores de un anhelo nacional, se ven obligados a exagerar su traición, haciendo méritos, no ya solamente ante sus amos imperialistas, sino ante los tristes remedos de clases dirigentes nativas que los retan y los arrinconan. Ni siquiera serviles antes los macartis originales, deben temblar ante las copias locales, los manriques, los rojas, los dubois. Triste juego en el que las brujas deben ser husmeadas como en un juego de espejos que las señalan en los mismos cazadores.

El *realismo* descubrió que no podía realizarse sin recurrir a los buenos oficios de Estados Unidos. Pero ante Estados Unidos había que presentarse con una blancura de novicio, absolutamente insospechado de haber hablado nunca mal de la legitimidad de las ganancias, de los beneficios de la libre empresa, del altruismo de los monopolios, de las santas intenciones de Dulles, Rockefeller y Holland, de los énfasis espirituales de De Mille y de Rank. No bastaba devolver DINIE, llegar a buenos acuerdos con la CADE, firmar concesiones petroleras. No bastaba obedecer al Fondo Monetario Internacional, ni recorrer las universidades norteamericanas, ni hablar *cuerdamente* ante los Leones de N. Y. No bastaba reprimir las huelgas ni importar gases lacrimógenos y carros de asalto para disturbios callejeros. También había que limpiarse espiritualmente. ¿No es acaso la cultura occidental espiritualista? Así comenzó el juego de espejos de la caza de brujas: el presidente de la República alguna vez había defendido presos políticos; el presidente de la República tenía amigos izquierdistas; el presidente de la República había escrito contra los monopolios; el presidente de la República había regalado un ramo de flores a una izquierdista notoria, vieja amiga suya. Los amigos del presidente de la República, sus asesores, habían militado alguna vez en movimientos de izquierda; algunos hasta habían sido comunistas; algunos hasta habían ido a Moscú. El presidente de la República hasta había dicho alguna vez que se podía usar a la derecha para hacer un juego de izquierda, maniobrando hábilmente para liberar a estas naciones de segundo orden engañando a los amos. El presidente de la República hasta había querido ser hábil con la iglesia católica. Debía demostrar la buena fe de su conversión, entonces; tragarse su habilidad junto con sus hábiles amigos hasta que tomara el agrio gusto de la abyección, de la sumisa docilidad de los servidores fieles. No era bastante que la legión de los hábiles y de los realistas apalearan y engañaran a los obreros; debían denunciar a sus amigos de ayer, además. Así empezó: *El Nacional* denunciaba a los que no entendían el *realismo*,

como comunistas, como peligrosos enemigos de la cultura occidental que era parte de la nacionalidad misma. *Qué* se enorgullecía de su habilidad para señalar brujas. Pero ya funcionaban los espejos: amablemente *Visión* componía su *Libro negro* para recordar que los redactores de *Qué* y de *El Nacional* también eran brujas, que los asesores del presidente de la República eran o podían ser brujas, que el propio presidente de la República tenía un tufo sospechoso. Las más fervientes exbrujas del oficialismo se desgañitaban proclamando su adhesión a los dólares, a la libre empresa y a Occidente. Pero el gobierno había rehabilitado económicamente a un diario cazador de brujas; y *El Pueblo*, pagado por los mismos equipos del señor presidente de la República, redactado con la ayuda de sus amigos, publicaba listas inmensas de brujas en pesada tipografía, haciendo saber a los amigos del señor presidente que no estaban perdonados. Servicialmente, los perros de los cazadores de brujas levantaban la casa: *Correo de la Tarde* insistía en que eran inútiles los disfraces. Una vez bruja, se es bruja para siempre. En vano *El Nacional* acusaba a *Correo* de no ser bastante libreempesista: Usted es bruja, le contestaban. Bruja. Bruja. Nosotros somos mejores sirvientes que usted, señora bruja. No es cierto, respondía *El Nacional*; yo he hecho méritos que usted no ha hecho, el señor Frigerio es más libreempesista que usted; el señor Frigerio... El señor Frigerio es bruja, contestaban los espejos; el amigo del señor Frigerio, el señor Liceaga, es bruja. Bruja. Bruja. El señor presidente de la República es...

Todos sabemos qué está haciendo el señor presidente de la República. Ha jurado su conversión. Ha alejado dos veces al señor Frigerio. Ha proclamado que va a ser inexorable contra quienes no entiendan que el país va a salvarse con Occidente, que va a ser inexorable con los obreros que no entiendan, con los "ideólogos" que no entiendan, con los que protesten, con los que no se callen, con sus amigos de ayer, con sus amigos de hoy. El señor presidente es hábil. Pero los verdaderos cazadores de brujas menean la cabeza; *Correo de la Tarde* sigue chillando; los almirantes siguen vociferando; *El Pueblo*, pagado por sus amigos, sigue publicando listas de sus amigos; los espejos siguen mostrando brujas. Quienes se benefician de todo esto, quienes viven de la enajenación del pueblo, no están dispuestos a aplacarse, a dejar de exigir. Porque las brujas, las verdaderas brujas, están en este pueblo que ya no entra dentro de los viejos moldes.

Por eso, por eso es que no podemos callar. No se trata aquí de comunismo o de procomunismo, de peronismo o de properonismo. Se trata de que no podemos dejarnos engañar por esta gastada historia. O aceptamos ser también nosotros sirvientes dóciles, cazadores de brujas, con todas sus consecuencias. O entramos en el juego de espejos, y apaleamos obreros, y aplaudimos las movilizaciones, y estamos de acuerdo con que se impida la circulación de las ideas, y dividimos las ideas en buenas y peligrosas, y

servimos a la libre empresa como única libertad posible. O estamos del otro lado; y estamos al lado de los perseguidos contra los cazadores de brujas, contra los perros de los cazadores de brujas. O estamos de aquel lado o de este lado de los carros mojadores y de los gases lacrimógenos.

En ciertos momentos, cuando la historia hace crisis, no cabe habilidad, ni realismo, ni sutilezas. O aquí o allí. Pues lo demás es juego de espejos y de perros husmeadores; sucio juego de cazadores de brujas, mugre de amos, olor a miedo.



Roberto Arlt

## II. - la plancha de metal \*

*El pragma, producto del trabajo y del cuidado de la subjetividad histórica del hombre, contiene la unidad solidificada del gesto humano y de su sentido.*

JEAN DISANTI, Historicidad y verdad

Una obra con estas características estaba llamada a ejercer una profunda atracción sobre los comunistas, pero simultáneamente produciría bastante desasosiego entre sus filas. Pensemos en la desorientación que cunde en el libro de Larra. Después de haber sentado la tesis, o de haber afirmado con todo énfasis el sentido progresista de esta obra, se topa de narices con el hecho de que en Arlt, tal lo explícito en sus novelas, faltaba con toda evidencia la comprensión del papel histórico del proletariado. Larra reflexiona ensombrecido, "la misma idea central de la novela (*Los siete locos*) —provocar la revolución mediante la preparación escolásticas de terroristas, sin tener en cuenta al proletariado y a la acción de masas— denuncia su debilidad ideológica".<sup>1</sup> Algunas frases de Erdosain y otras expresiones con el mismo sentido de otros personajes, lo ensombrecen aún más.

Pero el error de Larra es demasiado grueso como para que no pensemos que ni a él mismo se le pasaba por alto: confunde las opiniones del autor con la de los personajes asignando al primero las frases de los últimos. Para que sus inquietudes fueran justificadas sería preciso que entre novela y ensayo no existiera ninguna diferencia: pero esto no es así. De cualquier modo hay una contradicción flagrante en las pocas páginas de su libro en las que se propone interpretar seriamente a Arlt; por comodidad o por espíritu de análisis Larra no ha querido confesarse este hecho simple, y contradictorio sólo en apariencia: que para sostener su tesis podía extraer muy pocos argumentos de las ideas explícitas en las novelas de Arlt. Y como la estructura misma de esa obra se lo impedía, optó por pasar muy rápidamente sobre esas ideas explícitas para salvar sus argumentos echando mano de un trabajo de crítica literaria salido de la pluma de Arlt, en el que, por suerte, era evidente la formación marxista.<sup>2</sup> Pero

\* Este artículo es parte de un ensayo más largo.

<sup>1</sup> R. Larra, *Roberto Arlt, el torturado*, Buenos Aires, ed. Futuro, 1950, p. 133.

<sup>2</sup> *Fosco o la economía al revés*, publicado en "Argentina Libre", 1940 (Ver Larra, *op cit.*, p. 134).

de esta manera se colocaba fuera del nivel inmanente de la obra de ficción. En otros momentos, cuando no hace biografía, retorna a la obra para equilibrar la balanza. Pero entonces el resultado ha permanecido a la altura de la debilidad del método y Larra no ha podido evitar entregarnos una polvareda de significaciones explícitas cuando debía darnos una unidad sintética de sentido; y es tan poco riguroso que nos hace pensar en alguien que intentara atrapar el color rojo de cinco manzanas contándolas con los dedos. Por un lado, leyendo a Larra, no se entiende bien si Arlt prefería la destrucción de la sociedad o su cambio, o simplemente el crimen. Lo que se complica más aún con respecto al personaje porque no se sabe cuál de las tres cosas prefería Erdosain, o si no prefería las tres a la vez. Por otra parte, siempre según lo que nos sugiere la cautela del crítico, nos encontraríamos con una ristra de personajes que nos hacen pensar en la época rusa de la novela nihilista, personajes que oscilan entre una visión pesimista de la sociedad y el más extremo de los optimismos. Por otro lado encontraríamos finalmente algunas manifestaciones directamente de izquierda: "páginas que revelan el carácter colonial de nuestra economía".<sup>3</sup>

Ahora bien, como ésta es la única visión de la obra de Arlt a la que nos induce Larra, bien podríamos pensar que el crítico ha leído mal a su autor. Pero también podría ser que no ha sabido expresar lo que en cambio comprendía. Me inclino por lo segundo. Si el tono unificador de su ensayo es tolerante con Arlt, si no calla los elementos de la obra que conspiraban contra su tesis, es porque en el fondo está convencido de que esos elementos no la desdicen. Entiendo que no se equivoca.

¿Pero cómo explicar, dentro de la pudorosa perspectiva de Larra, la presencia del mal en esta obra de ficción? En cambio de encontrar en el cinismo, por ejemplo, un hilo para comprender a la obra, el crítico opta en cambio por disculpar al autor y concluye que *a pesar* de ese cinismo Arlt deseaba "relaciones humanas desnudas de toda hipocresía". Y ésto tal vez sea cierto: pero como lo dice demasiado rápidamente, olvida agregar entonces que gracias al cinismo de sus personajes Arlt revela la hipocresía de la sociedad presente.

Inventar, crear, robar, imaginar, soñar, asesinar, mentir, delatar: todos estos actos se corresponden en que, a través de ellos y en ellos, los personajes de Arlt apuntan a hacer efectivo una suerte de corte de amarras con lo que son. Por un lado cumplen algunos de esos actos porque ellos estaban inscriptos en el destino personal, porque no podría ser de otra manera, porque el hombre de Arlt, lo sabemos, no actúa, sino que es actuado por lo que él es. Erdosain no es malo porque él hace el mal, sino que hace el mal porque él es malo. Pero aparte de esas órdenes venidas desde la propia personalidad-entidad, el hombre de Arlt encuentra en

<sup>3</sup> R. Larra, *op cit.*, p. 129.

la práctica de la maldad un hábito de soberanía, la convicción de que es posible pasar a la trascendencia a través de él. En estas novelas la acción mala es tonificadora, es el aliento que ayuda a soportar la tenebrosa atmósfera interior, es un respiro que separa de la "tristeza" que envuelve a la vida. En el mal, y de un salto, se pasa de las tinieblas a la claridad, y parece entonces que la vida y la alegría fueran ahora posibles. Inmediatamente después de haber traicionado a su amigo, Astier exclama: "... saber que la vida es linda me alegra, parece que todo se llenara de flores... dan ganas de arrodillarse y darle gracias a Dios por habernos hecho nacer".<sup>4</sup> Y un instante después cuando se le pregunta si cree en Dios, Astier contesta que "Dios es la alegría de vivir". A la trascendencia por el camino del mal, tal parece ser el prurito más profundamente arraigado en estos apestados, en estos intocables. ¿Pero todos los actos malos serán entonces equivalentes? Es evidente que no, ya que no solamente hay actos más malos y actos menos malos y que hay por lo mismo una verdadera graduación dentro del mal, sino que al mismo tiempo cada acto malo se diferencia de los otros, en tanto que es la expresión o la explicitación de un contenido determinado. No es lo mismo robar que delatar y el valor negativo que se hace luz en el acto del robo es inmediatamente incomparable con el de dañar, sin beneficios personales inmediatos, a alguien a quien amo. Estos dos actos, distintos por sus estructuras y por sus contenidos, se proyectan hacia mundos de valores absolutamente distintos. Y en este sentido hay en *El juguete rabioso* toda una gama de actos malos que difieren entre sí. A lo largo del relato el autor va mostrando, a la vez que desechando, una sucesión de maldades posibles. Es como si el propio autor realizara a través de la marcha del relato un verdadero aprendizaje del mal: obra a tientas, procede, para decirlo así, por ensayos y errores. Hasta que finalmente se decide, a la vez que cierra el libro con ella, por la maldad que cumple con los requisitos de esas significaciones que busca, tal vez no totalmente a ciegas, y que sólo parecieran cumplirse en la delación de Astier. ¿Pero cuáles son esas significaciones? ¿Qué es lo que Arlt ha querido decir y ha dicho tan bien en el final de su primera novela? ¿Qué significa la delación de Astier?

La primera novela de Arlt es una verdadera fenomenología, en el sentido que Hegel daba a la palabra, de la aparición del mal; es decir que en ella se hace el relato de un desarrollo verdaderamente dialéctico donde algo nuevo emerge en cada etapa: el punto de partida es la necesidad de trascendencia y el convencimiento de que su satisfacción reside en el mal. Pero ya en medio del camino el sujeto hace la experiencia de una serie de engaños: él había creído alcanzar *el* mal cuando sólo había logrado *un* mal de escasa significación. El pequeño Silvio, condenado por su condición social a una vida vulgar y al anonimato, sueña con la vida aventurera, la eternidad o la fama. Y cuando inventa su pequeño cañón se sacude de "ale-

<sup>4</sup> *El juguete rabioso*, Buenos Aires, Ed. Futuro, 1905.

gría" al comprobar que el artefacto estaba capacitado para matar. Este primer maridaje de invención y de mal es demasiado pretencioso para adecuarse a esa horma determinada de mal que estará más acá de lo puramente metafísico. Y es obvio que este primer contacto con el mal pertenece más a la esfera de lo metafísico que a la de lo social, y sólo tiene sentido social por un rodeo. Es porque esa "alegría" se recorta sobre el fondo de la vida pobre y miserable del pequeño Silvio, por lo que no es desde el principio, diríamos, meramente metafísica. De cualquier modo se coloca más allá de ese más acá de la metafísica pura al que apunta el autor. Y es por esto que la alegría de haber inventado un artefacto capaz de hacer entrar la muerte sobre la tierra, va a ceder lugar, en el desarrollo del libro, al acto por el cual el adolescente Astier, ahogado por la vergüenza y la humillación, intenta quemar el local de la librería de su patrón. Una vez realizado el intento —que se ha de frustrar, pero él lo ignora— Silvio se entrega a las inevitables reflexiones sobre la felicidad, que en esta obra, deben seguir inexorablemente al acto malo: "vida, vida, que linda que sos vida"<sup>5</sup>, al mismo tiempo que se sume en este pensamiento: "Qué pintor hará el cuadro del dependiente dormido, que en sueños sonríe porque ha incendiado la ladronera de su amo".<sup>6</sup>

Lo primero que salta a la vista en esta nueva situación es que en ella se inserta una flamante forma de mal adoptada, que niega la anterior, y que por lo mismo, la enriquece; es una llamada de lo social frente a la significación todavía vacía de la forma anterior. Pero por lo mismo, así como aquélla se excedía por metafísica ésta se excederá por su contenido social. Este incendiario que busca una ventaja individual, que quiere pasar al absoluto a través de su acto destructivo, dirige claramente su acto hacia su patrón, es decir, que la intencionalidad del acto reenvía a un mundo presente de patrones y que su sentido explícito consiste en una implícita solidaridad entre oprimidos. Si las leyes que rigen el mundo real fueran las mismas que las que rigen el mundo novelístico, habría sido seguramente más conveniente que Arlt se detuviera aquí; pero como no son las mismas, el acto malo queda demasiado empañado por su abundante significación social, permanece demasiado impregnado por esa solidaridad subyacente como para alcanzar el grado de mal que postula el acto de intención más puramente metafísica. Todo acto cuyo supuesto es la solidaridad participa del bien, y el mal, en cambio, debe ser más solitario. El que ha cumplido el incendiario Astier no va más allá de una etapa que podríamos llamar del anarquismo al derecho y no alcanza todavía el nivel del anarquismo al revés.

En la siguiente, en cambio, el nuevo acto de Silvio posee ya la característica constitutiva del acto final. Mientras camina por la calle y sin motivos aparentes, Silvio enciende un fósforo y lo arroja sobre un bulto humano

<sup>5</sup> *Id.*, p. 94.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 94.

que dormita en un zaguán: "una pequeña llama onduló en los andrajos, de pronto el miserable se irguió informe como una tiniebla".<sup>7</sup> Esta maldad tiene mucho de nuevo con respecto a la anterior, y sobre todo, es su negación. Por un lado, es un acto gratuito; pero por otro lado esa ocurrencia absurda cobra una significación determinada en la medida que el repentino odio de Silvio hacia "los dueños de esos comercios (que) dormirían tranquilamente en sus respectivos dormitorios"<sup>8</sup>, no se descarga contra ellos, sino que invirtiendo su dirección hace pie en ellos para dirigirse hacia un pobre desgraciado que duerme en la calle. También este acto niega la significación del anterior: había en él algo que ahora aparece como profundamente repudiado. ¿Pero qué es ese algo? Se trata evidentemente de un acto más metafísico que el anterior, y su aspecto negativo se refiere a lo que el anterior sordamente suponía: lo que aquí se repudia es simplemente, aquella implícita solidaridad entre oprimidos. En fin, Larra tenía razón al sentirse embarazado por esta obra por la cual sin embargo sentía una segura atracción; solamente que silenciando estos lados de la obra no hacía más que silenciar a la obra misma. Pero hay aquí algo más: tal vez la raíz del equívoco y del malentendido por el cual ningún comunista ha escrito nunca con profundidad sobre Arlt<sup>9</sup>, y al mismo tiempo la razón por la cual el propio Arlt nunca se decidió a superar una corrosiva ambigüedad que queda en la base de sus compromisos efectivos con el partido. Es que Arlt, entre otras razones tal vez menos comprensibles y justificables, no tenía derecho de ir en contra de su propia obra. En cuanto a los comunistas, ellos no tenían derecho, tal vez, de internarse demasiado en las preocupaciones *metafísicas* del novelista. De cualquier manera, y volviendo a la obra: Astier, el humillado, el pobre Astier que triste y solitario se arrastra por las calles, se siente, para decirlo de una vez, ontológicamente degradado. El sentimiento de una carencia interna, dé algo que le falta a su ser y que él debe lograr para sí, es el móvil que lo arranca hacia esos actos malos que debieran servirle de accessis: en medio de las calles oscuras y tristes, un pequeño fogonazo, una llama de maldad recortaría a la figura de su autor, un joven que un instante antes permanecía achatado por las tinieblas de la noche.

Pero ya han transcurrido más de cien páginas y el autor ha aprendido. Incendiar a un pordiosero: un acto realmente *significativo*. Y llega entonces la situación arltiana por excelencia. En ella el acto cumplido, como ocurre en cierta novelística<sup>10</sup> tiene la virtud de trastocarlo todo. Se produce en-

<sup>7</sup> *Id.*, p. 131.

<sup>8</sup> *El juguete rabioso*.

<sup>9</sup> Lo que no quiere decir, por supuesto, que el libro de Larra, con toda su sencillez, no sea superior a la prosa ilegible y retrógrada de Juan Carlos Ghiano.

<sup>10</sup> Me refiero a una situación, la mejor del libro, de *Un Dios cotidiano* de D. Viñas. Pero el personaje de este autor, el padre Ferré, se coloca en las antípodas del Astier de

tonces una quiebra de complicidades: la quiebra de la complicidad de Astier con el feriante y simultáneamente la quiebra de la complicidad del lector con el personaje. Un momento atrás el lector quedaba fundido con el personaje y con sus peripecias, permanecía en un mundo donde la maldad poseía todavía el perfume familiar de la bondad, quedaba envuelto en la atmósfera de un pacto cálido y colectivo entre los espíritus, de la cual tal vez nunca había reflexionado que se podría salir. En el seno de un mundo que marchaba hacia objetivos loables, y codo a codo con los otros espíritus, a través y en el acto de seguir por la lectura las *simpáticas* aventuras de un muchacho pobre: he ahí una comunidad espiritual atravesando como una hebra a cada uno de los espíritus individuales, y he ahí encarnada en la realidad cultural del acto de la lectura la categoría ontológica del "ser-con" heideggeriano. Hasta el momento de la delación y hasta después del instante en que Astier piensa, como en una ocurrencia no necesariamente realizable, en la posibilidad de delatar, el lector vive desde adentro el compás de las dificultades y proyectos del personaje. En el acto de la lectura, y por la estructura propia de este acto, el lector posee, una tasa de buena voluntad que va haciendo pasar al personaje: la historia personal del personaje, sus caídas y sus pequeños triunfos, el desarrollo de una vida que a tumbos intenta insertarse en la sociedad, en una sociedad que sin embargo repudia; su tensión hacia un futuro que permanece vacío y en el que se juega esa inserción, a todo esto hace pasar el lector esa cercanía casi absoluta con que se viven los acontecimientos de la propia vida. Y cuando Astier parece embarcarse en la empresa del robo, o se entrega a la ocurrencia del fósforo, la buena voluntad del lector refluye sobre la decisión presente del personaje, sin necesidad de representarse todas las significaciones que el relato había puesto al descubierto. Esto ocurre en toda obra de ficción en que la maldad queda presentada como la consecuencia involuntaria de las presiones externas o de las desgracias que pesan sobre el personaje: aquí, no es por empecinamiento, ni por cobardía, ni por una maldad intrínseca y voluntariamente elegida que Astier se habrá de jugar en una empresa propia de un "fuera de la ley"; y el lector reaprende mientras lee este lugar común: el "sufrimiento" cotidiano de los que viven en el mal testimonia de la bondad de los malos...

A su turno, Astier es con respecto al Rengo como un lector interno a la novela: se hace cómplice de él, pasa por encima de sus suciedades para afirmar su lado simpático, y encuentra en esas mismas suciedades el signo de cierto vigor e independencia en la vida de ese maltrecho. Y si ya antes

Arlt. Y para ser precisos habría que decir que solamente Astier *traiciona* al lector; el personaje de Viñas es él mismo un traicionado. Como hemos tratado de mostrarlo en otro lado (*Comentario*, Año V, Nº 3, 1958) los personajes de Viñas están siempre tocados por una significativa pasividad.

de convertirse en el traidor de su amigo Astier no podía evitar el percibirlo con una repugnancia a secas, con una repugnancia no simpática, esto no quiere decir que en ella le fuera posible al lector anticiparse demasiado la delación. Es que la complicidad no se opone a la repugnancia, y tal vez la última no sea más que la condición de la primera. Cómplice y solidario del otro a través y por la repugnancia que siente por él, Astier permanece, para nosotros como para el Rengo, absolutamente transparente. El feriante siente a Astier como a uno de los suyos, alguien semejante a sí mismo, en tanto que el lector ratifica a su turno esa creencia. Y he aquí, entonces, la estructura de esa fusión entre espíritus. Lector, personajes, y por detrás de ellos el mismo autor: todos participan de un ser continuo y colectivo, del paraíso de una totalidad sin fisuras.

Pero como en Arlt la complicidad es sólo una noción, que no puede realizarse en lo concreto, ahí donde hay repugnancia por el otro es imposible que exista la complicidad con él. Si en la vida real la complicidad implica a la repugnancia, en esta obra una y otra no cuajan entre sí y por una necesidad mecánica veremos siempre que toda complicidad termina irremediablemente en la traición. Hay un momento en las novelas de Arlt en que el repudio que se siente por la persona del otro no excluye la permanencia en la complicidad: pero hay también un momento inmediatamente posterior en que la complicidad se diluye, cesa o se revela como imposible. Es que algo ha crecido desde el fondo del ser: la repugnancia se convertirá en una verdadera pulsión, en una flor negra que generándose a sí misma se desembaraza de todo lo que no sea ella misma.

Este crecimiento no se desarrolla sólo en la interioridad del personaje, sino que se desenvuelve al nivel de una estructura interpersonal. En la relación de Astier con el Rengo, éste cree poseer el secreto de su interioridad, y si por momentos parece dudar de su fidelidad es porque de antemano ha decidido creer en él. Para el Rengo la interioridad de Astier no se diferencia mucho de la suya propia. Esto a pesar de todas las diferencias: el aspecto exterior, las ropas, el modo de vestir, el que Astier use cuello y corbata. A su turno, el propio Astier se encuentra como apresado por lo que el otro piensa de él y no puede no aprehender, a través de la creencia del Rengo, su interioridad como ya cualificada: él no es más que aquello que en su niñez se había decidido que él fuera, un triste y melancólico ladrón en potencia. ¿Pero qué es entonces lo que él es ahora? Nada más que un trozo de hombre reducido a ese lado de la personalidad en la que todo lo que se es ha sido conformado desde afuera. Su personalidad es una personalidad sin autonomía, el individuo que él es, no es más que aquello que los otros han decidido que fuera. Pero por lo mismo: Astier es entonces un puro para-los-otros que carece de para-sí, él no es nada para sí, nada más que un inquietante vacío interior.

Pero como ese vacío anhela el ser, en el seno mismo de ese hueco interior aparecerá como un islote de mal, esto es, de autonomía. Cuanto más el

Rengo se empecine en creer en él y en hacerlo su cómplice, más se sentirá Astier atraído por la idea de desengañarlo; cuanto más el Rengo lo condena a ser lo que cree que Astier es, más sentirá Astier la necesidad de decidir él de por sí lo que él es. Esta necesidad toma en él la forma de una idea que se genera a sí misma. Astier comienza entonces a sentir en sí un pequeño aire tranquilizador, a ser para sí este leve y pueril interrogante: ¿y si su *ser* en lugar de coincidir con aquello que la fe del feriante pone en él, se pusiera a coincidir en cambio con aquello que él debiera ser según su modo de vestir, según esa distancia objetiva y visible que lo separa de ese rengo grotesco que vive entre trozos de tocino y verduras y que usa un pañuelo anudado al cuello mugriento? Porque si por el lado invisible de su persona Astier coincide con el Rengo a través de lo que éste cree de él, por su lado visible, en cambio, por su aspecto, por sus ropas, por esa cortesía más o menos medida y más o menos cínica propia de su empleo de corredor, no se halla muy por debajo de lo que se llama un hombre común, un joven hombre de la clase media cuyo aspecto decente *debe* reenviar a la decencia de su persona. Lo que se ve desde afuera debe ser lo que él es. He aquí un bosquejo de la estructura de la persona de Astier en el momento en que el Rengo le propone el robo. Una personalidad escindida y doble: y él siente un desacomodo entre esos datos de su aspecto exterior que cualifican de hecho su interioridad, y los datos opuestos de esa interioridad determinada por la fe que el Rengo pone en él. Astier en verdad no es más que ese desacomodo, pero en el instante mismo en que toma conciencia de él, el interrogante, la repugnancia, va tomando cuerpo hasta trocarse en "idea", la idea pura y helada en la que el personaje optará por quedar fiel a los datos "geométricos" de su aspecto más superficial y visible. Y si uno de los polos de esa personalidad doble es el Rengo, comprendemos entonces cuál es en verdad el otro: la clase media, la clase cuya condición de supervivencia afectiva consiste en confundir el valor de la persona con lo que exteriormente se ve de ella. Si Arlt ha elegido a un ingeniero para encarnar el otro polo, es porque un profesional universitario representa el lugar vivo hacia el que confluyen las más hondas aspiraciones de esa clase y del que deben emanar directamente la ratificación de sus creencias y sus mitos.

En función de esta personalidad escindida, es necesario ver en el acto mismo de la delación, una doble faz. Por un lado la traición al Rengo tiene su contrapartida en la fidelidad a los valores de la clase. Delatando, demostrará al delatado, que él Astier, nada tiene que ver con aquello que se creía de él; quiebra entonces la cercanía y la cálida complicidad con el otro para reivindicar en su contra la distancia postulada por las diferencias exteriores. Es éste un verdadero acto de *desapegamiento* en el cual Astier se recupera para sí. Pero ese desapegamiento implica un apegamiento, esa traición es el signo de una fidelidad: al mismo tiempo Astier se sujeta a lo que por su aspecto parece que él fuera y la traición a su amigo



es lealtad al ingeniero y a la clase. Sin embargo en la otra cara de esa delación la fidelidad se revela como un nuevo desapegamiento: si en la delación se separa de esa imagen de sí a que lo condenaba su amistad con el Rengo, no deja menos de traicionar también su "decencia" de derecho mostrándose como agente de un acto malvado. A no ser que la "decencia" y la maldad no se excluyan. Y en verdad es solamente eso lo que Arlt nos quiere decir: que no se excluyen. Pero a pesar de la sencillez del mensaje y tal vez a causa de esa sencillez, Arlt traiciona al lector: hay entonces como un hiato, como un verdadero boquete en esa extraña temporalidad que existe cuando con nuestro tiempo individual de lectores constituimos el tiempo novelístico; nosotros creíamos que con la lectura prestábamos un tiempo efectivo a ese tiempo de ficción, pero he ahí que al revés una cierta temporalidad se nos impone. Y de pronto, no sería ilícito decirlo, un movimiento que parte desde el mundo de la novela hacia el nuestro, *constituye*, con una sacudida, nuestro tiempo extranovelístico. Reina entonces el tiempo de la traición, el oscuro tiempo de la sorpresa: el instante en el cual se hunde el paraíso de la comunidad de los espíritus y emerge en su lugar la realidad del aislamiento de cada una de las *personas* individuales.

Pero es de este mundo atomizado, del cual la propia conciencia del lector se ha convertido en trozo, desde donde emanan las significaciones. Ante todo el acto de la delación tiene un sentido moral positivo, en la medida que revela la esencia de lo que para la hipócrita moral de la sociedad en general como para el burdo sentimentalismo de la clase media es el bien. La condición del bien es el mal, el castigo al ladrón no es un acto bueno de por sí, en tanto que supone la delación e implica por lo mismo el mal. En el corazón del bien, como una mosca verde en el seno de la leche más pura, vive el mal. O al revés, el bien se alimenta de mal, el bien de la sociedad es un bien putrefacto.

Astier es un verdadero "destapa cloacas" para usar una expresión que en otro lado viene a la pluma de Arlt. Para desapegarse de su clase le permanece leal: pero no encuentra otro modo de hacerlo que poniendo al descubierto un mecanismo abyecto y ocupando el rol de verdugo que ese mecanismo pretende dejar vacante. Adopta la moral de las gentes honestas y comprueba —sin darse por avisado— que esa moral es imposible en la práctica y con aparente espíritu liviano se pone cuidadosamente a practicarla. Pero en verdad ¿qué es lo que busca para sí? Busca el mal puro, quiere convertirse en una voluntad absolutamente mala, lleva consigo un propósito ontológico, persigue el mal por el mal al mismo tiempo que un cierto tipo de mal, y pretende convertirse en artífice de un absoluto. ¿Lo consigue? Sí y no. En la perspectiva de aquel que lo sufre, en este caso, del Rengo, el acto de Astier es un absoluto, una pared de mal que se ha derrumbado sobre él a causa de la arbitraria decisión de Astier. El mal es un absoluto *para los otros*, para aquellos que lo padecen; pero

¿en la perspectiva del agente que lo realiza? Si nos adentráramos en la dialéctica del mal con el bien<sup>11</sup> tal como ella aparece para una subjetividad que busca instaurar el mal para fundirse con él, encontraríamos que esa búsqueda persigue un fin imposible. Si un hombre lograra, sin dejar de permanecer *abierto* hacia el mundo y hacia sus fines, cerrarse sobre un objetivo absoluto y fundirse con él; si sin dejar de permanecer abierto lograra cerrarse sobre sí como sobre una cosa, si lograra convertirse en un ser abierto-cerrado, en una libertad cosa, si este sueño tal vez el más profundamente humano lograra convertirse en realidad, o para decirlo con palabras de Sartre, si un hombre lograra convertirse en una cosa (en el caso de las individualidades sobresalientes de Arlt, en una cosa absolutamente mala) pero sin dejar de ser conciencia, ese hombre se habría convertido en Dios. Sin embargo la delación tiene mucho de alentador para quienes se embarcan en la empresa metafísica de alcanzar el absoluto a través del mal: es uno de los actos más malos posibles y que, por su estructura, por los medios con los cuales es realizada, por su objeto y por sus consecuencias, se identifica con el acto poético. No es por casualidad que haya quienes encuentran un profundo parentesco entre poesía y mal.<sup>12</sup> Como el poeta el malvado conoce el desamparo y la libertad de los creadores; y como la poesía, la traición también se realiza con palabras, y como en la poesía la palabra se convierte en ella en un instrumento para fijar a distancia una dirección en la vida de los hombres: "Es el mal desembarazado de su cotejo de emociones violentas —balazos, sangre que corre, caza del hombre— y reducido a la simple utilización demoníaca del discurso. Sin duda la frase que delata permanece prosa (...). Pareciera que se limita a enunciar hechos. Pero esas pocas palabras murmuradas en la habitación de un juez tienen la eficacia de un embrujamiento a distancia. Esta fórmula mágica provoca necesariamente el arresto de un hombre y tal vez su muerte. Traicionar es, con palabras, hacer nacer un destino".<sup>13</sup>

Por un lado entonces la traición de Astier —el ademán máximo de su empresa de alcanzar el ser— revela que la condición del bien social —en este caso preciso: el salvaguardo de la propiedad privada— es el mal, y simultáneamente que ese ademán queda condenado al fracaso. Auténticamente malo para los demás, Astier es un casi-malo para sí; y en la medida en que la delación es un acto por el cual Astier permanece fiel a la clase

<sup>11</sup> Esta dialéctica ha quedado desmenuzada hasta en sus más pequeños detalles en el *Saint Genet* de Sartre. Utilizo solamente las conclusiones más generales que en ese libro quedan abundantemente probadas. Sin duda que en adelante no se podrá ya hablar del problema del Mal sin detenerse en las reflexiones de Sartre.

<sup>12</sup> Me refero al trabajo de George Bataille, *La Littérature et le Mal* (París, Gallimard NRF, 1957) donde este autor polemiza contra el *Baudelaire* de Sartre, afirmando (no sin alguna oscuridad sin embargo, y sin abandonar un tono de un tragicismo místico y estetizante característico de su modo de pensar y expresarse) que el Mal es constitutivo de la esencia de la poesía.

<sup>13</sup> Jean Paul Sartre, *Saint Genet*, Gallimard, N.R.F., 1952, p. 173.

social y a las gentes honestas, cabría decir que el hombre de Arlt se sacrifica por la cohesión del grupo al que pertenece. Y efectivamente, el instante de su sacrificio ontológico, es como el punto de reencuentro y de unión de una sociedad que aparentemente se encontraba escindida en diferentes bloques de sentido sin aparente relación entre sí, pero en ese instante la sociedad se reordena a sí misma y reina entonces en lo concreto la noción que creíamos abstracta de categoría social. Comprendemos entonces que para que la sociedad se manifieste en lo que es, se hace imprescindible que haya traición, delación, mentira, maldad. Y la sociedad, nos dice Arlt, no es más que un conjunto de verdugos escalonados según su jerarquía. La delación de Astier, el acto por el cual un hombre de la clase media se erige en destino de un hombre de la clase inferior no es otra cosa que la toma de conciencia y la aceptación de un determinado nivel jerárquico, y por lo mismo, es una réplica de ese destino que pesa sobre las clases bajas y que se origina en las clases que están por arriba de la clase media. En el mundo de Arlt la jerarquía social se trueca en una jerarquía de verdugos. El mal aquí deja de ser ejercido a distancia por el grupo para ser ejecutado concretamente por el individuo. Pero el mal entonces no es ni la consecuencia ni el efecto de la jerarquía social, ni tampoco que las novelas de Arlt *representen* a un mundo donde las jerarquías existen; sino que en el mal —y como si esto sólo fuera posible a través de él— ese mundo de jerarquías se nos *presenta*.

Pero aquello que la novela significa para el lector no coincide con eso otro que el personaje personalmente busca. Y como el personaje no encuentra lo que busca se trata de reflexionar sobre eso que no encuentra. Si no puedo no ser eso que los que están arriba han decidido que yo sea, si el castigo más insostenible consiste en que en ese momento que pretendiendo decidir el sentido de mi vida, o sobre el sentido de mi relación con los otros, en el momento en que pretendo decidir a quién entregar mi amistad o decidid sobre la más insignificante de mis preferencias, si en el momento en que pensándome como una voluntad espontánea, me descubro como ya determinado y como una voluntad dirigida, y hago entonces la experiencia de que todo lo que yo no quisiera rechazar se me aparece como rechazable, de que soy un nudo de repugnancias que yo no he puesto en mí. Brevemente: si cuando queriéndome libre me encuentro como ya determinado y comprendo que si yo me tomaba por sujeto no era en verdad más que un objeto, entonces, tal vez, no me quede más remedio que buscar mi autonomía llevando a sus últimas consecuencias eso mismo que soy e intentar entonces perfeccionarme como objeto. Pongo entonces toda mi libertad en adoptar el rol de verdugo del escalón que me corresponde y para adecuarme del modo más perfecto a ese rol, me entrego, por la vigilancia más escrupulosa, a las convenciones más ridículas de la sociedad tal como se dan al nivel de mi clase. Miro entonces al mundo desde esas convenciones y me involucro a mí mismo en lo mirado.

Lograría entonces ser a la vez el objeto mirado y la mirada que mira. Pero para que esto sea posible es necesario que se cumpla una condición: que yo no agregue ni la menor crítica ni ninguna otra cosa a los prejuicios de la sociedad y que con el movimiento más subrepticio y silencioso convierta esos prejuicios en mis propias categorías operacionales. De esta manera se cumpliría esta pequeña maravilla: ya no sería yo quien mirara el mundo, sino que sería el mundo que se miraría a sí mismo a través de mí, y entonces, y sin dejar de ser yo mismo, me vería convertido en un puro yo espejo del mundo.

En el momento del crimen el hombre de Arlt calla. Después sigue callando o habla abundantemente, pero para no decir mucho: la "alegría", la "vida". O bien se entrega a una charla interminable, a una suerte de chochería cínica: "conversaba incansablemente" e "impasiblemente amontonaba iniquidad sobre iniquidad".<sup>14</sup> Toma una actitud apagada, pero también la de un indiferente, y ese silencio que envuelve al crimen y a la delación es, asimismo, cínico. Pero es un cinismo dolorido en el que leemos entre líneas: estos apestados se encuentran perturbados y trabajados por lo que podríamos llamar *el complejo del espejo*. En el ser de estos cínicos algo se había posado, creando en el hueco de ese sujeto que había en ellos una necesidad imperiosa e irreversible de mal, al tiempo que ese sujeto se ha lanzado hacia esa necesidad para coincidir con ella: "lo real es que hay en su entraña, escondido, un suceso más grave, no sabe en qué consiste, pero lo percibe como un innoble embrión que con los días se convertirá en un monstruoso feto. *Es un suceso*, pero de este suceso incognoscible y negro emana tal frialdad que se dice: "es necesario que aprenda a tirar. Algo va a suceder".<sup>15</sup> La semilla negra es nada menos que la pulsión de la autonomía individual, la que, al mismo tiempo, tiene una dirección determinada. No se trata de hacer un mal cualquiera, sino de dirigir el acto malo hacia todo aquello que permanece ajusticiado por la moralidad social, se trata de que la víctima coincida con una víctima de la sociedad, se trata, simplemente, de hundir a un hundido. Y esa coincidencia se realiza a un alto grado de presión, o mejor, como en un vacío atmosférico absoluto, en una verdadera zona supersónica en la que el hombre de Arlt recita esa "lección grabada al frío por infinitas atmósferas de presión".<sup>16</sup> Para que el ajusticiador descargue el mal contra un ajusticiado por la sociedad, es preciso que él mismo sea un ajusticiado, o al menos un mistificado, es decir que es imprescindible que adopte las categorías morales y afectivas de la moral social más nefasta, que la colectividad pese sobre él y sobre sus modos de pensar y de juzgar, es preciso que se cumpla el determinismo social y que la conciencia de este malvado sea el producto puro del ser social. Pero al mismo tiempo, y ya que a

<sup>14</sup> *Los Lanzallamas*, Buenos Aires, "Claridad", p. 238.

<sup>15</sup> *Id.*, p. 45.

<sup>16</sup> *Id.*, p. 238.

través del acto malo el agente debe recuperar una autonomía que ese mismo determinismo social le negaba, el determinismo no existirá aquí más que por una libertad que lo ayuda a cumplirse. La oscuridad absoluta de una conciencia mistificada debe coincidir con su lucidez total. Para recolocar a Dios sobre la historia, Hegel decía que la divinidad sin el hombre es el desierto. El Dios de Hegel necesitaba al hombre para existir. Paralelamente, el determinismo en Arlt necesita de la libertad individual para hacerse operativo. Esta fusión impensable entre libertad y determinismo, convierte al hombre de Arlt, si cabe la expresión, en un auténtico *objeto criminal*. Objeto: lo repetimos, no porque carezca de libertad. El acto de Astier, la traición, esa maldad pura y gratuita, ese acto por el cual el personaje niega su pasado y todos los lazos personales que vive en el presente, esa acción a contrapelo en el que daña a alguien a quien no está lejos de amar y beneficia a quien desprecia, está hecho con la estofa misma de la libertad. El hombre de Arlt es un objeto porque en él se cumple el determinismo social: pero ahí mismo donde un encadenamiento de causas se cumple, ahí mismo el héroe se convierte en efecto por su voluntad libre de exteriorizar esas causas que, de otro modo, quedarían confinadas en su interioridad. No se podría comprender a las individualidades apesadadas de Arlt sin esa voluntad de vigilancia y de vigilia que las lleva a adecuar el acto, a través de una serie de pruebas y de errores, a aquello que la sociedad ha hecho de ellos y de todos; y entiendo que si se desea atrapar el sentido profundo y el origen de esas metáforas metálicas que inundan sus libros, habría que reflexionar sobre la idea contradictoria de un *objeto-libre*: "anchas láminas de plata", "nuez de plata", "plancha de acero", etc. Se trata ante todo de objetos que tienen esta característica especial: son superficies bruñidas capaces de funcionar como espejos, y en este sentido remedan a la conciencia, o a un lado de la conciencia, a la capacidad de reflejar el mundo exterior.<sup>17</sup> Pero como en todo espejo, en esas superficies lo reflejado aparecerá textualmente idéntico a sí mismo en el reflejo. Al mismo tiempo, esos espejos metálicos, que son susceptibles de ser reconocidos por el tacto, no se dejan modificar con facilidad por nuestra voluntad, la que permanece bloqueada por su dureza, detenida por la imposibilidad de modelarlos con las manos: como todo metal, las planchas de acero de las metáforas de Arlt nos hacen pensar en una materia que resiste a nuestros deseos. Es como si en la constitución misma de toda materia metálica existiese el designio implícito de negar toda comunicación, de encerrar entre muros infranqueables a una zona de verdad interior a la que nosotros no podríamos llegar usando de esos instrumentos demasiado humanos con los que pretenderíamos hacerlo: nuestras manos, con esa unión dudosa de huesos, tendones y músculos que constituyen

<sup>17</sup> Un lado de la conciencia: porque ésta no es un reflejo del mundo; y si se quiere quedar dentro de esta terminología, habría entonces que agregar que es un reflejo-reflejante (Sartre).

nuestros dedos. Todo metal es para nosotros impenetrable en profundidad. Pero, por lo mismo, estos metales con superficies bruñidas, ¿no tienen mucho de semejante con la intención que subyace en la delación de Astier? Por aquel acto ha quedado de manifiesto, como en un espejo, la verdad de la moralidad efectiva de la sociedad. A través del mal la sociedad ha quedado revelada en lo que es, textualmente expresada por una "potencialidad sorda y glacial" que no muestra del mundo más que su lado más nefasto, conservador y mistificado, es decir, su *sentido* global. Pero simultáneamente y por otra parte, la semejanza va más allá, y una plancha de acero bruñido es como la réplica impecable de la finalidad que leímos en la estructura de la delación. En ella, Astier el apestado, el hombre espejo, el malvado, el doble traidor, ha negado toda solidaridad con los demás, ha traicionado a un amigo porque su clase lo ajusticiaba, y ha elegido la fidelidad a uno de su clase para mejor traicionar a la clase entera. Brevemente: a través del crimen Astier buscaba *desapegarse* de todo y de todos para convertirse en un ser inalcanzable e impenetrable, para encerrarse sobre un intocable ser interior: "lo mismo que una plancha de acero. Espeja en su superficie pulimentada las cosas que la rodean, pero la substancia de las cosas no penetra en ella".<sup>18</sup>

Pero junto al nivel de estas fulguraciones reina una atmósfera de desencanto, opaca, terrestre. Astier ha conseguido un empleo de corredor, y a pesar de su aspecto más o menos correcto, no ha conseguido en cambio alejarse demasiado del filo de la miseria. Pero su aspecto basta, y de él se ha valido Arlt para hacernos vivir la diferencia de Astier con el Rengo y para expresar el conflicto interior de una clase, o si se quiere de dos clases: la clase media y aquella otra que le oficia de horroroso espejo interior, el lumpenproletariado. En las novelas de Arlt es verdad que el proletariado no aparece, pero la causa de esto es que hay en ellas una inteligencia que no se proponía un muestrario horizontal de estratos sociales, sino una incursión en profundidad en una clase determinada.

Cuando se salta dentro de estas novelas se acepta como natural esa atmósfera grotesca donde los problemas son siempre demasiado sencillos como para que los tomemos en serio, y al mismo tiempo lo suficientemente sencillos como para dar testimonio de su veracidad y obligarnos a que lo hagamos; una atmósfera oscilante donde lo patético se impregna de un sentimentalismo aprehensivo y donde el lector queda librado a ese pasaje continuo de lo serio a lo burlesco y de lo burlesco a lo serio, que nos impide reírnos de lo ridículo y nos constriñe a tomar en serio a lo caricaturesco. Estas contorsiones reenvían a las contorsiones de una conciencia apesada en las contradicciones de la sociedad efectiva. Esa conciencia angustiada de comediante que se levanta de las novelas de Arlt es una verdadera conciencia delirante. Pero su delirio, nosotros lo sabemos, es verdadero, se refiere al mismo mundo al que se refieren nuestras

<sup>18</sup> *Los Lanzallamas*, p. 164.

conciencias normales, fabula sobre la misma cuestión que nuestra normalidad solamente comenta. Es un delirio que queda ligado a la verdad, en tanto que en él una conciencia se agota en aquello en que se compromete, sin temor de la puerilidad de sus problemas, y recatándose a sí mismo en la convicción de que una conciencia no se comprende fuera de una ligazón a un cuerpo en tanto depende, en sus solicitudes y necesidades, de una determinada clase social y de una situación: "descubrió que su alma estaba triste por el destino que en la ciudad aguardaba a su cuerpo".<sup>19</sup>

Pero ¿qué ocurre cuando una conciencia se pone a reflexionar sobre su relación con el cuerpo y descubre, en el impulso que la lleva a reflexionar y en la reflexión misma, que en ese cuerpo se piensa a sí misma la sociedad entera y que a través de su cuerpo se hace pasar el pensamiento mistificado por el pensamiento verdadero? Pueden ocurrir varias cosas: o bien que se intente reconstruir el sistema entero de razonamientos de la sociedad para referirlo a las estructuras económicas, y alcanzar de esta manera ese punto primero a partir del cual se generan todas las mistificaciones. O bien, queda también lanzarse a una actitud escéptica, o estoica, u optar por la ironía, o más simplemente por la burla. Roberto Arlt opta en el fondo por la burla. Sin embargo, ésta no se opone a la búsqueda reflexiva del origen de la mistificación, y se sabe, por detrás de todo burlón hay un sujeto herido que razona incansablemente.

El método de razonar de Arlt es sencillo, sordo y difuso. Diseminadas sus partes a lo largo de la obra, no deja de ser en cambio bastante preciso. Si los sociólogos se topan con dificultades realmente espinosas cuando tratan de definir a las clases sociales para fijar sus límites, en Arlt el asunto es simple: inicia dos caminos al mismo tiempo, en la convicción de que son uno solo, y termina por hacernos comprender hasta la náusea lo que es una clase social. Adopta un método adecuado para dar cuenta de un objeto que se bifurca y trabaja en la certeza de que cuando transita por un camino determinado está transitando al mismo tiempo por otro. Por un lado deja al desnudo la condición social de los personajes, salpica abundantemente a sus novelas con dinero, nombra el precio de las cosas y pone en relación a los hombres con sus salarios. Por otro lado, y simultáneamente, se aboca a las normas éticas que rigen a la clase. Y más específicamente a la moralidad sexual, o si se quiere, a la sexualidad moral. Toda su obra está plagada de escenas, de acontecimientos, de imágenes y de símbolos que implican o nombran directamente lo sexual. Se diría que un aliento expreso unas veces, pero otras anónimo, impregna la totalidad de sus situaciones, y en las novelas de Arlt, se podría decir, como en Freud, que todo es sexualidad. Sin embargo, y sin caer en la paradoja y sin colocarnos en un plano donde se podría jugar con las ideas, habría que agregar, por lo mismo, que nada tiene aquí únicamente

<sup>19</sup> *Los siete locos*, Buenos Aires, Ed. Futuro, 1950, p. 100.

sentido sexual. Habría que aplicar a la obra de Arlt esa idea, no demasiado difícil, que encuentra Merleau-Ponty para comprender el pansexualismo de Freud. Es solamente porque lo sexual se generaliza que todo lo que es sexo queda imbricado con todo lo que no lo es, y es gracias a su completo grado de difusión que lo sexual se impregna con otros niveles significativos de la existencia; el paisaje, las ropas, la ciudad, todo cobra un sentido sexual; pero entonces, y del mismo modo, la vida sexual, el paisaje, las ropas, cobran una fuerte significación económica. En el mundo de Arlt no hay un mundo o una esfera de significaciones sexuales que pudiera permanecer desconectada de la esfera aislada de las significaciones sociales o económicas. Como en nuestro mundo la percepción no es en ella un mosaico en el que se acumulan las sensaciones, sino que el mundo es percibido como un todo que si se nos entrega por partes, posee una estructura significativa que puede ser reconocida en cualquiera de esas partes, en sus distintos niveles, y en que las cosas y los hombres aparecen en un campo en el que se opera una constante conversión de uno a otro de ellos. Un objeto percibido como sucio y como perteneciendo a un determinado status económico, queda del mismo golpe impregnado de una tonalidad sexual, sugiere o reenvía a un cierto estilo de sexualidad, o para parafrasear a Merleau-Ponty, sobre un objeto sucio se bosqueja ya, como en filigrana, un determinado estilo de práctica sexual y es posible como palpar en él las aristas de una sexualidad inquietante y promiscua. Arlt saca todo el provecho de ese transitivismo y en algunos párrafos se muestra perfectamente consciente de él y hace de lo que es sexualidad algo tan simétrico de lo que es status económico de la clase, que es como si quisiera introducirnos en el secreto mismo del mecanismo: "Erdosain se imaginaba las relaciones sexuales con la bizca después del aborto, la malevolencia de la mujer en entregarse temerosa de que suceda «eso» otra vez, las fornicaciones incompletas, como de las que hablan las escrituras refiriéndose a Onán, la impaciencia casi frenética a fin de mes en saber si ha «venido» o no la menstruación, y toda la realidad inmunda de los millares de empleados de la ciudad, de los hombres que viven de un sueldo y que tienen un jefe".<sup>20</sup> Estos paralelismos tan estrictos son tal vez algo más que casos límites y en ellos aparece con todo vigor la verdad del transitivismo. Estos puentes de sentido, estas síntesis significativas en que la sexualidad se tiñe con el valor que emana de las relaciones efectivas de producción entre los hombres, y donde lo económico, sexualizado, pasa por el mismo movimiento y a través del mismo puente a configurar la tonalidad afectiva del paisaje y la vida en la ciudad tal como aparece en las novelas de Arlt, tiene un origen y una génesis que quedan descriptos en estas mismas novelas. Para seguir esta descripción sería preciso comenzar por ciertos actos de cinismo verbal característicos de los personajes. Pero en el desenvolvimiento mismo de ese sentido veremos

<sup>20</sup> *Los Lanzallamas*, p. 177.



generarse un impulso que nos hará regresar a nuestro punto de partida, el mal, y tal vez comenzaremos a entrever cuáles son los obstáculos y las determinantes que hacen que en las novelas de Arlt, como en esas metafísicas en que la libertad tiene un camino trazado de antemano, el acto libre se confunde con el acto malo.

Para comenzar, pensemos en el momento en que Erdosain le larga a boca de jarro a la dueña de la pensión, la madre de la Bizca, como dejándose llevar por un movimiento arbitrario que lo impulsa a la más grotesca de las burlas, que ha visto a su hija con las manos en la "bragueta" de un hombre. Por el feísmo que pareciera ser la condición del tono burlón, esta palabra es como un verdadero estallido en medio del relato, y el lector queda repentinamente frente a una situación cómica, en la cual quedará indicada la conexión de la condición social de la mujer con lo sexual. Cuanto más trata de justificar o de permanecer ajena a lo que Erdosain le dice, más insiste él agregando detalles sobre lo que dice haber visto. La actitud de Erdosain es cínica, en tanto que por debajo de la cómica solemnidad que emplea cuando habla con la madre ("eso" le parece impropio de una "señorita") aparece el móvil de conseguir a la hija, pero al mismo tiempo hay un dejo de desengaño en ese cinismo, el móvil oculta cierta indiferencia de fondo, y se siente como si el burlador fuera él mismo el burlado. Es como si Erdosain, que está hablando de algo que sabe temible para el otro, y que el otro no puede en verdad desconocer, estuviera hablando en verdad de algo que es temible sólo para sí mismo. Y lo que secretamente teme no es otra cosa que aquello que hace cómica la situación, la contradicción flagrante entre una moralizante concepción de las relaciones sexuales y una práctica sexual burda e ilegal. Esta contradicción es tan evidente que Erdosain juega con la desarmada mujer como el gato con el ratón. El gato Erdosain ha puesto el dedo en la llaga de un ratón culpable, un lastimoso ratón que inmediatamente y para justificar a su hija, delata, al tratar de enmascararla, su condición social: le contesta que no puede ser, porque ella está emparentada con una familia de "abolengo" de Tucumán, en la que había un general. La contestación es otra vez, cómica, y tiene la virtud de envalentonar cada vez más a Erdosain, que se entrega a una verdadera fiesta de furor mientras constata lo incoherente del modo de razonar de la mujer. Un razonamiento que se coloca, a la vez, en dos niveles distintos: la lógica que se desprende de las palabras de la mujer parece calcada de aquella en que consiste la contestación de ciertos hombres de Estado, cuando ante una situación peligrosa para la estabilidad del poder, un periodista le pregunta si es cierto que un sector del ejército amenaza con dar un golpe de mano. El hombre de Estado contesta: No es cierto, y ningún sector del ejército podría intentar el golpe porque la Constitución establece que el ejército está subordinado a las autoridades constituídas. Como es evidente, esta falacia consiste en que se quiere esconder una

situación ilegal *de hecho*, echando mano a la legalidad *de derecho*. Solamente que en el caso de la madre de la Bizca la ilegalidad *de hecho* se refiere a una práctica sexual, y la legalidad *de derecho* a su situación de clase. Cuando ella habla de la familia tucumana no hace más que poner en evidencia que está lejos de su jerarquía presunta: en tanto que ella no es más que la dueña de una pensión más o menos miserable. Y si ha querido hacer pasar desapercibida la culpa que para ella suponía el comportamiento sexual de su hija, no ha logrado en cambio sino impregnarla de mayor obscenidad. Pretendía sostener la ilegalidad con la legalidad, y no logra más que socavar la ilegalidad con la ilegalidad, descubrir por debajo de una cáscara de culpa un corazón verdaderamente culpable: como dice Nelson Algren, por la culpa de no tener en una sociedad donde propiedad y virtud son una y la misma cosa. Y pareciera que no se puede escapar de ella más que por el cinismo: la jocosa conversación con la madre termina en que Erdosain le da quinientos pesos y la mujer le deja a solas con la hija en las rodillas. ¿Pero quién es más cínico, Erdosain o la mujer? Por supuesto que la mujer: en verdad aquí el cinismo verbal ha quedado desarmado ante un efectivo cinismo en acción, que lastima visiblemente a nuestro héroe.

Es seguro que si se le hubiese pedido a Arlt que definiera a la clase media, habría contestado: histérica. Un conglomerado de individuos temerosos, temblorosos, cínicos, inocentemente mentirosos. Es que en una sociedad donde el hombre se define por lo que tiene, un gran sector queda condenado a ocultar lo que no tiene, esto es, que debe aceptar incursionar por el largo e interminable camino de la hipocresía.

La clase media carece de *conciencia de sí* y sólo tiene un turbado *sentimiento de sí*: se autodesconoce a sí misma y no sabe confesarse que ella ya es "el fruto podrido que se desprende y se desolidariza del árbol social", que la propia situación en el circuito de la producción le vela que permanece, a pesar de todas las apariencias, más cerca del proletariado que de las clases poseedoras. Pero si se esconde a sí misma lo que efectivamente es, no deja en cambio de tener un *sentimiento de sí*, una certeza vivida donde el hueco interior de lo que no se tiene *aparece* como escondido, una conciencia turbada donde lo que se esconde amenaza a cada instante con aparecer a la luz. En Arlt están los sinceros<sup>21</sup>, los que ponen al descubierto

<sup>21</sup> Es preciso tomar a la palabra *sinceridad* con pinzas. Aquí me refiero a la del personaje, en la que Astier, Erdosain, Balder, ponen de manifiesto su situación social. Simultáneamente estos mismos personajes, en otro sentido, son, pienso, completamente insinceros. Lo he dicho: son demasiado idénticos a sí mismos para ser verdaderamente lo que dicen ser. Hay por otra parte lo que se llama la sinceridad del autor. Cuando se oye hablar de ella es imprescindible afinar las pinzas. En nuestro país hay una pésima tradición de crítica literaria, de la cual la obra de Arlt ha sido especialmente víctima. ¿Es necesario nombrar otra vez a Ghiano? Yo creo que este autor es sólo un caso extremo. Excepto una nota de J. José Sebrelí en la revista *Sur*, y algunos de los trabajos del número de Contorno dedicado a Arlt, cuando se habla de él se lo convierte en

la verdad de su condición. Pero también están los otros, los que encarnan, llevándolos hasta la exageración, los mitos y dificultades de una clase que se quiere sincera y que ni por un instante deja de mentirse a sí misma. Y si por momentos hay en la obra de Arlt una repetición de temas, o tal vez una baja del nivel estético, o una tendencia a la farsa o a la comedia de costumbres, es porque en ella el tema de la suegra le sirve de instrumento para señalar eso que dentro de su sistema constituye el punto culminante de la hipocresía de la clase. La suegra, y los temas del casamiento, del noviazgo, de la virginidad y del adulterio, se encuentran en las cuatro novelas y se convierten en temas expresos de algunos de sus cuentos. Y en un lado no poco importante de esta obra las individualidades sobresalientes libran un duelo a muerte con las suegras.

En Arlt las suegras representan algo así como el instrumento a través del cual, de generación en generación, la sociedad se perpetúa a sí misma. En ellas confluye un circuito de mistificaciones espirituales y un circuito de miserias y prohibiciones efectivas. "El empleado —dice Claude Lanzmann— que recibe generalmente su salario en un sobre, guarda el secreto pasando bajo silencio la cifra o exagerándola; en su tren de vida se aplica ante todo a *salvar las apariencias*, es decir, que trata de aparecer otra cosa de lo que es (su profesión lo exige), ya que está obligado a consagrar una gran parte de lo que gana a vestirse con decencia".<sup>22</sup> Constreñido entonces a ocultar la ilegitimidad que lo amenaza, pide que se lo juzgue, no por lo que hace efectivamente, ni por lo que vale de verdad, sino por los valores inefables de la personalidad. Pero al mismo tiempo, y en tanto miente sobre la cifra que gana, no puede dejar de reconocer el valor de eso mismo que oculta. Para esconder algo es preciso conocer eso mismo que se esconde, y el terciario que se niega a ser juzgado por su salario no deja en cambio de juzgarse a sí mismo y a los otros por el salario mismo. Ahora bien, las suegras son la piedra del escándalo de este débil mecanismo de ocultamientos. En el seno de todas las convenciones y de todos los silencios cómplices propios del grupo, participan de ellos, los sustentan y los reafirman, pero sin dejar, demasiado fielmente al grupo, de percibir al "hombre" por el dinero que gana. Algunas, tocadas por un orgullo que carece de pudor, intentan llevar el ocultamiento hasta la simulación de la riqueza, pero como no han aprendido previamente esa

algo así como en un monstruo de sinceridad y de autenticidad. Contra esta crítica sería preciso realizar una tarea purificante, y comenzar por el comienzo. Habría que recordar, entonces, como lo han probado las profundas observaciones de Maurice Blanchot (*La part du feu*, París, Gallimard, NRF), que el acto de escribir es constitutiva y fundamentalmente insincero. Lo mejor de una obra de ficción no es que sea sincera, puesto que entonces no sería ficción, sino la actitud que el escritor adopte frente a esa sinceridad que le queda originariamente vedada. Es esto lo que se propone en parte un trabajo todavía inédito de Noé Jitrik sobre Horacio Quiroga, que quedará, en este sentido, como una rara excepción en nuestra literatura crítica.

<sup>22</sup> *L'Homme de Gauche*, "Temps Modernes", N° 112-113, 1955.

sabia lasitud por el dinero que caracteriza el comportamiento del hombre de las clases altas, esa avidéz misma que ponen ahí donde debiera haber indiferencia deja más al descubierto lo que era preciso ocultar. Para Arlt, no es nada más que esto lo que hace a la estructura de esa entidad "suegra" que aparece en sus novelas: esos seres altaneros, ridículamente soberbios y malignos de sus novelas; esas mujeres agriadas y de mirada fría y cortante, prestas a desnudar de una ojeada al "candidato" para averiguar cuánto dinero son capaces de tener en el bolsillo a fin de mes. Estos seres desorbitados caricaturizan las contradicciones de la clase que pretende adscribirse a la esfera de los poseedores. Tener no significa solamente tener objetos: sino poseer objetos para poseer a través de ellos a los hombres, tener es tener hombres. El enamoramiento que un industrial o los dueños de la tierra soportan por sus máquinas o por la extensión de sus campos, no es en verdad más que autofascinación por su poder efectivo sobre los demás. Y más acá del nivel de los instrumentos de la producción y de la posesión de la tierra, más acá de los objetos útiles están los objetos inútiles, y como su género más alto, los objetos lujosos. Se ha señalado con razón que el lujo no es una cualidad del objeto poseído, sino una cualidad de la posesión, que es un modo de tener: es que si la posesión del instrumento reenvía inmediatamente al poder afectivo que se detenta sobre los otros, el objeto lujoso reenvía a lo mismo, pero a través de un rodeo simbólico. Su posesión significa la mediatización de ese poder, su alejamiento. En el lujo la realidad cruda de la posesión, por una inversión de tipo simbólico se irrealiza a través de la inutilidad, y si hay, a pesar de todo, una grosera ostentación de autoridad en una joya de valor, es porque en ella se niega la conexión mágica de necesidad que existe entre lo que se tiene y lo que se es, y se acentúa el carácter arbitrario de esa conexión. Pero como de cualquier manera en la sociedad actual el criterio para juzgar la autenticidad de algo o de alguien, emana de aquello que la persona verdaderamente tiene, la grosería en la ostentación de lujo de las clases altas queda sostenida por un sello de legitimidad, es, por decirlo así, grosería legítima. En la clase media, al revés, desprovisto de esa base de legitimidad el objeto se va a pique y aparece en la superficie la verdadera sustancia del presunto poseedor: "¡Pero esto no parece una casa de familia sino una ferretería! ¿Cómo no ha tenido la precaución de perfumar la casa con esencia de nardo?... ¿No se dan cuenta de la pestilencia de aguarrás que hay aquí?".<sup>23</sup> Las individualidades sobresalientes son las encargadas de la percepción de estos desajustes, pero, sobre todo, lo que no les perdonan a las suegras, es que ellas lo mezclan todo, lo lujoso y lo inútil con lo útil, el espíritu con la materia, las habitaciones de la casa llamadas a dar testimonio de la "decencia" de la familia con sus trasfondos: "fina y alta apareció mi novia en la

<sup>23</sup> *El jorobadito*, Buenos Aires, Librerías Anaconda, 1933, p. 81.

sala dorada”<sup>24</sup>; y un momento después “aparecieron en la sala su padre y su madre, la última con una servilleta en la mano”.<sup>25</sup>

Pero miremos bien que a partir de estas mezclas y en ellas se excita la imaginación de las individualidades sobresalientes. Se ha dicho que estos personajes, a través del sueño y de la imaginación, se evaden de la realidad, y esta frase, que no es falsa, resulta en cambio molesta porque tiene la virtud de dejar intocado lo que dice explicar, ya que sería preciso decir entonces de qué realidad se evaden, hacia dónde lo hacen y qué significa y a qué apunta el movimiento de esa evasión. Por un lado, habría que recordar que la imaginación es imaginación de algo que es vivido como ausente. La imagen siempre denuncia una determinada carencia de la realidad presente, y en este sentido es su negación, el movimiento mismo por el cual trascendemos el presente, nos colocamos por encima de su realidad. Pero no es una negación pura y simple sino una negación imaginada, que niega la opresión del presente sin destruirla; y después del momento de la imaginación la situación permanece tan opresiva y nosotros tan inmersos en ella como antes. Pero con esta novedad: que a través de la puesta de un objeto ausente logramos apresar el sentido de la realidad presente, podemos establecer ciertas determinadas relaciones entre las cosas y los hombres, y en especial el lazo de *totalidad* que los une, que en la actitud natural, y a causa de nuestra cercanía a ellos, permanecía velado para nosotros. Imaginar es acercarse al sentido global de un mundo que en lo concreto solamente vivimos, es alejarse del árbol para avistar el bosque, es pasar de lo inmediato a lo mediato. Debíamos por lo mismo acostumbrarnos a separar la idea de imaginación de la idea de evasión, para acercarla a esta otra que seguramente da cuenta mucho mejor de ella: un modo de comprender. Y si aceptamos que imaginando se hace pie en una situación concreta para alcanzar el sentido total de esa situación y su significado más propio, comprenderemos entonces cómo a partir de lo cómico las individualidades sobresalientes se ven empujadas a subir por los hilos de la imaginación, y cuál puede ser el resultado de ese movimiento. Si las costumbres propias a un determinado grupo social no pueden no quedar referidas a los otros grupos de la sociedad y a la relación que existe entre ellos, si cada grupo no inventa sus costumbres sino que ellas se forjan sobre un piso económico que constituye el marco por el cual ha de pasar la posibilidad que existan tales costumbres determinadas y no otras, si en cada costumbre es posible reencontrar el sentido del sistema entero, la presencia de una “servilleta” en la “sala” es ya, en sí misma, la *manifestación absoluta* de lo aberrante del sistema. Solamente que para apresar ese *aberrante absoluto* es preciso abandonar la *percepción* de las situaciones para pasar, de un salto, a *imaginarlas*: “Anonadado, Erdosain amontona ante sus ojos con el es-

<sup>24</sup> *Id.*, p. 94.

<sup>25</sup> *Id.*, p. 96.

panto de un condenado a muerte, la inmundicia cotidiana (...) el órgano genital se congestiona e inflama y crece; la mujer deja su sartén en el suelo y se tiende en la cama, con una sonrisa desgarrada mientras entreabre las crines que le ennegrecen el sexo. El hombre derrama su semen en la oscuridad ceñida y ardiente. Luego cae, desvanecido, y la mujer entra tranquilamente en la cocina para freír en la sartén una lonja de hígado".<sup>26</sup> Entonces nos encontramos con un mundo que la percepción solamente adivinaba: la simulación en el nivel económico de la clase se conecta *expresamente* con el contenido de un determinado comportamiento sexual, la hipocresía señala hacia las mayores obscenidades sexuales...

Es útil que nos detengamos un instante más: obscenidades sexuales, aberraciones, en verdad no es más que un modo de decir, porque si le quitamos al párrafo de arriba algunos términos de humor erizado y negro: "congestiona", "crines", no encontraremos más que el encadenamiento de dos momentos de la vida conyugal rodeados con los utensilios propios de una clase: un simple coito y el momento posterior en que la mujer retoma los quehaceres domésticos. Podríamos decir entonces que si esos adjetivos no convienen a la situación en sí, se adecuan, en cambio, a cierta impregnación de lo doméstico por lo sexual, y viceversa, y que esa impregnación depende, a su turno, de la manera cómo esa situación ha sido vivida. El sentido de la situación no depende de la situación misma, depende de cómo ella es vivida por el hombre de Arlt, o como no se puede hablar de *situación* excluyendo la perspectiva humana que la vive, habría que decir que ella no se diferencia de esa perspectiva. Pero entonces, ¿de dónde viene ese humor? ¿Cuál es esa perspectiva?

Si no olvidamos que el fondo de donde emana la legitimidad del grupo, es su status económico, y que por lo mismo las clases altas son entonces legítimas por derecho divino, apesaremos inmediatamente cuál es el origen de la obscenidad que las individualidades sobresalientes encuentran en el coito más vulgar cuando no está sostenido por esa fuente de toda legitimidad. Cuando la carne no aparece como puesta a salvo por ese fondo de derecho, se revela entonces con toda su facticidad y sólo queda una "cáscara de carne en las oscuridades".<sup>27</sup> Y a partir de lo mismo podemos entender inversamente por qué las individualidades sueñan con "doncellas" adineradas y por qué la sexualidad cuando es referida a las clases altas se envuelve en una ola de placer y pierde ese pringoso que la caracteriza cuando queda referida a las clases bajas; si en las abyectas e ilegítimas clases no poseedoras el coito normal es espantoso y aprehensivo, para las clases poseedoras la sexualidad más viciosa se trocará en la manifestación misma de la belleza, y el joven Astier no deja de pensar, como en una esperanza imposible, en aquel beso fugaz que recibe de propina en un departamento de la calle Juncal.

<sup>26</sup> *Los Lanzallamas*, p. 174.

<sup>27</sup> *Los siete locos*, p. 63.

La idea de abyección sexual queda ligada al dinero y a la jerarquía social, y cuanto más bajemos en esa jerarquía nos toparemos en esta obra con una sexualidad pensada como más abyecta y el lumpenproletariado económico, en el escalón más bajo, se convertirá en lumpemproletariado sexual: "una multitud de hombres terribles que durante el día arrastran su miseria vendiendo artefactos o biblias, recorriendo al anochecer los urinarios donde exhiben sus órganos genitales a los mozalbetes que entran a los mingitorios acuciados por necesidades semejantes".<sup>28</sup>

El duelo entre las individualidades y las suegras se establece entonces sobre el nivel de la sexualidad tal como es vivida por el hombre de la clase. Pero no se podría comprender la estructura de los personajes de Arlt (el característico espíritu desencantado, la melancolía de Erdosain, la razón de su cinismo controlado y temeroso), si pensáramos que en ese duelo de las individualidades contra las suegras, de los sinceros contra los hipócritas, unos y otros parten de principios diferentes. El odio que los primeros sienten por los segundos se tiñe a menudo con la tonalidad propia de las pasiones contradictorias: "y llegó a producirse en poco tiempo una de las situaciones más raras de que haya oído hablar, pues me retenía en la casa, no el amor a ella, sino el odio al alma taciturna y violenta de la madre".<sup>29</sup> Efectivamente, esta atracción repulsiva no nos deja olvidar que unos y otros permanecen dentro de un mismo sistema de normas y que si el duelo es posible lo es gracias a esa identidad. Las suegras y las individualidades convergen hacia una misma ideología, la que legisla sobre las relaciones sexuales, y han adoptado para siempre el espiritualismo más extremo. La única diferencia de fondo consiste que mientras las primeras adoptan la moral más vulgar, los otros sin contradecirlas en el plano de los principios, permanecen en el espiritualismo. Y lo que a las suegras, y tal vez a las mujeres en general no les perdonan, es que lo traicionen: porque Erdosain es antes que ninguna otra cosa, un idealista de las relaciones sexuales. ¿No le había prohibido su "ingenuidad" besar a su futura esposa? ¿No había creído él que "a una señorita no debe besársela"?<sup>30</sup> ¿Ingenuidad o espiritualismo? Tanto da, y también se podría decir: infantilismo. O se podría pensar en una infancia mal liquidada. ¿Pero la infancia de quién? ¿La del personaje o la del responsable de haber pensado ese personaje? En fin, si se piensa que el relato de la aventura prematrimonial de Erdosain es de importancia para comprender a este mundo novelístico, y si por otro lado se postula, como se dice, una estrecha relación entre ese mundo y la biografía del propio Arlt<sup>31</sup>, tal vez se tenga derecho a levantar un muro de desconfianza. Sería necesario entonces

<sup>28</sup> *Id.*, p. 100.

<sup>29</sup> *El jorobadito*, p. 86.

<sup>30</sup> *Los siete locos*, p. 98.

<sup>31</sup> Entiendo que es preciso, antes de hablar sobre *la vida* de un autor, ponerse de acuerdo sobre lo que verdaderamente ocurre *dentro* de su obra. Hoy se habla mucho

hacerse esta pregunta: ¿a dónde se nos quiere llevar con esta sarta de estupideces? O bien: ¿no sería tal vez mejor retomar la lectura, pero con desconfianza? ¿No sería mejor dar a la obra de Arlt el valor que tiene, y ponerla junto a esas obras menores de la literatura nacional? Hay en esta obra, evidentemente, algunas situaciones bien pueriles; ahora bien, ¿no sería entonces más conveniente asignar a esas situaciones el valor que tienen y buscar a Roberto Arlt lejos de ellas? ¿Asignando menor importancia a esas situaciones no recuperaríamos así lo que tiene verdadera importancia en Arlt? Al lector que se haga estas preguntas, que yo mismo me he hecho, sólo cabe contestarle esto: que Arlt no es un escritor que llame a una lectura reflexiva, que esa prosa sobrecargada de imágenes negras aliadas de una puerilidad que desarma, opera por fogonazos, que sus adjetivos y las mejores situaciones de sus novelas no quieren ser más que estallidos, pero que esos estallidos iluminan el origen de esas estúpidas repugnancias que yacen en el fondo de nuestras historias personales y que no dejan de determinarnos.

La "ingenuidad" de Erdosain no consiste en otra cosa que en tomarse a la letra el espiritualismo que pesa sobre la clase, en asumir al extremo el dictado de ese espiritualismo, esto es en permanecer en un abismo insalvable entre el espíritu y el cuerpo, entre la ética y la existencia. Y dicho de otra manera: si la sexualidad ética de la clase está fundada en una metafísica donde la carne es pensada como caída, la "ingenuidad" consistirá en negarse a pasar a la práctica, en repudiar en toda práctica sexual la traición al espiritualismo, en pretender permanecer fiel a esa metafísica. Como San Pablo el personaje de Arlt sostiene que aun en el matrimonio el comercio sexual es un verdadero estorbo, un error, una perversión, o es imposible puesto que lo que no debe ser posible es el pasaje de una metafísica que piensa el espíritu como desencarnado a la encarnación de la relación sexual. Y en *Los siete locos* hay un pasaje que bien entendido debería arrancar exclamaciones de triunfo al pensamiento cristiano y que puede servir como ejemplo de la descripción que hacía Scheller del pudor. En la noche de su boda Erdosain se queda atónito y como espantado por la cercanía de la carne de la mujer, por la presencia de su cuerpo. En el momento en que se debería vivir en la fusión con la *universalidad* de un benefactor amor espiritual, he ahí la presencia de las determinantes de la materia, el escándalo de la permanencia del cuerpo. En verdad no hay ninguna diferencia entre Erdosain y San Amón<sup>32</sup> y como el santo bien podría haberse decidido a arengar a la mujer sobre los

la unidad de la vida y de la obra; tal vez sería mejor hablar de dialéctica entre una y otra. Pero antes de pasar a ella, es preciso describir las *significaciones inmanentes* de la obra. Por otra parte, y si la descripción es justa, puede dar cuenta de aquella unidad. Si el sentido de una vida no se separa del sentido de la obra, entonces es posible encontrar esa totalidad de sentido tanto en la una como en la otra.

<sup>32</sup> Ver Bertrand Russell, *Matrimonio y Moral*. Es cierto sin embargo que el pensa-



males constitutivos de la relación marital y pactar, después de haberla convencido, una separación amistosa. Pero no: aterido, Erdosain se mete en su cama de recién casado, sin poder superar un fuerte sentimiento de pudor: "Ruborizado hasta las sienes, yo volví la cabeza para no mirarla y que no descubriera mi vergüenza. Luego me quité el cuello, el saco y los botines y me puse bajo las sábanas con los pantalones puestos".<sup>33</sup> Pero lo más desolador para este San Amón porteño es que Elsa se comporta todavía según el esquema schelleriano que nos explica, a guisa de descripción fenomenológica, que la mujer, por naturaleza es mucho menos pudorosa que el hombre: "Sobre la almohada, entre sus rizos negros, ella volvió el rostro y dijo con una sonrisa extraña: —¿No tenés miedo que se te arruguen? Sacátelos, zoncito".

En la hoja siguiente, Arlt da un viraje de ciento ochenta grados con respecto al tono, y comienza el capítulo con estas palabras: "Y apareció en él la angustia". La angustia, ese pivote que en esta obra marca el pasaje desde una atmósfera interior opresiva e inmundada a una comunidad de humillados entre los cuales ninguna complicidad es posible, tiene su origen en la culpa. La sexualidad aparece vivida como culpable: estos apesados no pueden dejar de pensar en la caída en el sexo, o en el sexo como caída, y como en la mejor novelística y a la vez como en cierta novelística muy tonta, conceden un peso exagerado a los menores roces entre los cuerpos. Pero las novelas de Arlt no envuelven a ese roce con ningún misterio ni quieren sostener con él un tipo de novela de clima que construye tanto su consistencia como su inconsistencia por el eterno silenciamento de sus orígenes.<sup>34</sup> Pero para ser precisos, ¿en Arlt, de qué culpa se trata? ¿De la culpa de no tener o de la culpa de no poder vivir en la práctica las postulaciones de esa concepción espiritualista de las relaciones sexuales que la moral cristiana ha depositado en nosotros? Lo hemos dicho: Arlt no separa. La sexualidad tal como es vivida por una latente prohibición de origen religioso es una y la misma cosa con la experiencia que hacemos en nosotros mismos de la clase a la que pertenecemos. Cada clase social se beneficia o se perjudica de distinta manera con la misma moral. El nivel económico de las clases no poseedoras no es otra cosa que el correlato objetivo de una culpa que se ha interiorizado de un modo adecuado a ese nivel, y se podría llegar a conocer, leyendo el diario íntimo de alguien que anotara las experiencias exclusivamente sexuales de su historia personal, su extracción de clase. Pero cuando

miento judeo-cristiano, al menos en su origen y a través de las cabezas más inteligentes que adoptaron esa tradición, da lugar a una ética de la encarnación (Hegel por ej.). Más que de influencia del pensamiento cristiano, debiéramos hablar, con mayor rigor, directamente de catolicismo. Pero al nivel de las costumbres y de la génesis de las normas sociales, no hay diferencia.

<sup>33</sup> *Los siete locos*, p. 99.

<sup>34</sup> Me refiero, por supuesto, a las novelas de Beatriz Guido. En otro lado trataremos de probar esta afirmación.

hablamos de culpa para señalar este plano de la obra de Arlt en que ella queda expresamente nombrada, y cuando aceptamos su valor de veracidad, no nos referimos a una culpa anónima que permaneciendo en lo general no toca a nadie en especial. Nos referimos a una culpa anónima pero específica para cada grupo social y que al tocar a todos toca a cada uno en particular, a una culpa íntima, singular y concreta que muerde el corazón del terciario y, aunque de modo diferente, también a las clases bajas. Cuando en los años de la niñez y a lo largo de la adolescencia se va tomando conciencia de las privaciones que pesan sobre la familia, y cuando antes de vivir nosotros mismos el sentido de esas privaciones las vivimos a través de nuestros padres, tomamos conciencia simultáneamente, para decirlo con una frase justa, de "que no se es lo bastante como para tener".<sup>35</sup> Y para decirlo de un modo más sugestivo: al hacer la experiencia de una prohibición económica es casi imposible no hacer al mismo tiempo la experiencia de algo así como de una defeción interna. Desde nuestros primeros contactos con lo social y con los valores que emanan de la ideología imperante, aprendemos antes que nada, que todo lo que viene de la comunidad es justo, y que todo aquello que permanece fuera del alcance de nuestras necesidades carece de relación con una injusticia objetiva y exterior a nosotros, sino que al revés, se refiere a una falta sin nombre que vive en nosotros. Será, entonces, por nuestra falta que algo nos falta. No tener es sentirse culpable por lo que no se tiene, y como al mismo tiempo se nos enseña la regla de honor del equilibrio y del orden social que consiste en el consejo cartesiano que nos recomienda "vencer-nos a nosotros mismos más bien que vencer al mundo", y se nos inculca, por lo mismo, la más rígida vigilancia con respecto a nuestros humores, esto es, que se nos condena a la responsabilidad de lo que no somos responsables, no es difícil que percibamos a través de nuestras necesidades la existencia de alguna profunda anormalidad como la verdad de nuestro ser individual. Y como en el seno de los razonamientos que tenemos a nuestro alcance no es posible pensar sobre esa injusticia original, como se nos quitan los instrumentos para hacerlo, es fácil comprender lo que tantas veces ha sido dicho: el hecho de que esa inexplicable humillación interior que es vivida como originándose más allá de toda causa social accesible, pueda formar sistema con la humillación teológica, por la cual el juicio que pesa sobre el hombre, se coloca de antemano, más allá del hombre. La economía y la aventura matrimonial de Erdosain, ese puritanismo latente en el fondo de nuestra afectividad y las relaciones económicas tal como se nos aparecen a través de esa afectividad, no constituyen sino dos círculos centrados sobre un mismo punto, y cada uno es a la vez símbolo y signo del otro; o si se quiere, cada uno expresa al otro pero

<sup>35</sup> Denis de Rougemont, citado por Sartre en *El Ser y la Nada*, tomo 3 de la traducción de Virasoro, p. 7.

de tal modo, que se puede decir como en las obras de arte, que la expresión no se separa de lo expresado.

Se contestará con razón que estas síntesis de compenetración entre la opresión ideológica, que saca su fuerza de la religión, y la opresión económica, que supone un alto grado de integración del individuo a la comunidad, es imposible en nuestros días, que si aún es posible lo es únicamente en una cultura agraria, que en el interior de una cultura urbana donde la racionalización y laicización de las relaciones humanas es el producto muy transformado de la quiebra de la relación que unía al señor feudal con sus bienes raíces, esas síntesis han desaparecido. Sin embargo se sabe que las cosas no son tan claras. Por una parte habría que pensar que en la segunda y tercer década de este siglo, la clase media de nuestro país se recluta casi exclusivamente entre los hijos de inmigrantes campesinos europeos que había llegado al país en las postrimerías del siglo pasado. Los hijos de estos hombres son, al mismo tiempo, los que ocupan los puestos de la administración pública y privada. Es con ellos que, como dicen sus acusadores, Yrigoyen sobrecarga el presupuesto del estado. En los años del gobierno de Alvear sobreviene una ola de democratización de las costumbres que habría de sacudir la mentalidad del nuevo sector en crecimiento, pero que no la penetraría, alcanzando solamente las capas altas de la sociedad. La clase media en general y el nuevo sector terciario en especial, observaba el espectáculo con admiración, pero desde afuera, no obstante que la movilidad social y la circulación monetaria permiten que los estratos superiores de las clases medias se encuentren en condiciones de dar a sus hijos una educación universitaria: "Las hijas de tenderos estudian literatura futurista en la Facultad de Filosofía y Letras, se avergüenzan de la roña de sus padres, y por la mañana regañan a la criada si en la cuenta del almacén descubren diferencias de centavos. Comprobamos así la aspiración de una democracia (aparentemente muy brillante) que ha heredado íntegramente las raídas mezquindades del destripaterrones o criadotipo, y que en su primera y segunda generación ofrece los subtipos de los hombres de treinta años presente".<sup>36</sup> En las novelas de Arlt queda documentada una actitud de envidia del hombre de la clase media o de los sectores bajos en ascenso, frente a la vida mundana y relativamente despreciada de las clases altas. Y es seguro que si Arlt hubiera vivido unos años más se habría visto desconcertado ante esa nueva ola de democratización que penetra ahora los estratos medios y bajos de la sociedad. Pero lo que importa retener es que la presencia de esa severidad religiosa con la que el sexo es visto en las novelas de Arlt, no es otra cosa que el producto de una mezcla entre los comportamientos de una clase, determinados por su situación actual en el circuito de la producción, con una mentalidad originada en el seno de la familia. Ella nos hace pensar por lo mismo en uno de los caracteres manifiestos de las sociedades contemporáneas: "consti-

<sup>36</sup> *El amor brujo*, Ed. Futuro, 1950, p. 66.

tuidas por grupos heterogéneos, algunos de los cuales presentan estructuras arcaicas mientras que los otros prefiguran un porvenir que apenas podemos imaginar: en la India las formas más modernas de la industria coexisten junto a las formas más antiguas del politeísmo".<sup>37</sup> Y como decía Arlt, de la India o de Africa a América no hay mucho trecho: Bolivia por ejemplo, donde los indios usan todavía el arado de madera mientras a menos de un kilómetro las perforadoras norteamericanas trabajan en la extracción del petróleo. Es frecuente entonces que una persona quede adscripta a sistemas y a normas culturales diametralmente opuestos, cuando no quebrados, entre polos diferentes, y que no sean raros los desgarramientos psíquicos y morales en la conciencia individual. Pero aún y sin que ellos adquieran carácter patológico, una tensión entre sistemas simbólicos incompatibles constituye lo más propio de nuestra atmósfera profunda, y un hombre como Arlt que había reparado en una aldea africana en la figura de un indígena negro andando en bicicleta, y que se retrata con un vestido árabe y calzado con botines, sabe y no olvida ni por un momento que la situación del individuo en el seno de la clase, queda estrechamente ligada con la posición de la clase en el seno de una cultura cuya característica es ser una yuxtaposición de culturas. Por lo demás, sabe sacar provecho de ese sincretismo, en el que se reconoce el origen de ese tornasol exótico que aparece en la superficie de su prosa y de ese tono notablemente ridículo en que algunos términos del español clásico aparecen junto a otros tomado del lunfardo porteño. Pero no nos desviemos y pensemos en el relato matrimonial de Erdosain: ¿no es algo así como el par de botines de su historia individual?

Pero ese par de zapatos, el extravagante puritanismo de Erdosain en la noche de bodas, es nada menos que el punto culminante a partir del cual se conforma el mundo novelístico de Arlt. Si pensamos en cuál es la estructura más propia y común a las individualidades sobresalientes, descubriremos sin dificultad que se ordena según esta línea de puntos: a) se trata de seres sumergidos en su condición social y humillados por ella; b) que reaccionan a la humillación por medio del orgullo (el orgullo no es nunca otra cosa que el reverso de la vergüenza); c) pero como lo más insopportable de la humillación que padecen consiste en la hipocresía que la clase a la que pertenecen les obliga a adoptar, para sustraerse a ella reivindican una sinceridad absoluta; d) y de esa sinceridad absoluta a la pureza no hay ni siquiera un paso. Arribamos entonces a la cúspide de esa estructura, y el relato de Erdosain no es más que una de sus manifestaciones posibles. Es como uno de esos momentos fugaces en que se nos revela el sistema de determinantes que aprisiona a nuestros actos. El orgullo, la postulación de la pureza, el pudor y el repudio de la carne, no son entonces más que la contrapartida de la humillación soportada.

Y si damos un paso más nos encontraremos con un mecanismo que ya

<sup>37</sup> J. P. Sartre, *Saint Genet*, p. 57.

conocemos. Los apestados de Arlt adoptan el purismo extremo para repudiar a un mundo que los repudia, y lo hacen con las categorías mismas de ese mundo: proyectan de este modo ser absolutamente autónomos ahí donde son absolutamente pasivos. Si en la humillación todo llega de los otros hacia ellos, a partir de la moral puritana en que se los ha obligado a confinarse y que adoptan, todo partirá desde ellos hacia el mundo. Si el mundo los ha hecho a su imagen, ellos espejarán esa imagen, y si se los ha excluido en un rincón oscuro, ellos se vengarán encendiendo un foco de luz que creará una sombra inmundada por detrás de cada uno de los objetos del mundo. Sin embargo, y si algunos en la línea de Arlt eligen entregarse a la zona sombreada para dar horror a los verdugos, a los que están arriba, éstos, por detrás de una máscara horrorizada con la que fingen haber acusado el impacto, no dejan de observarlos con una sonrisa. Es que paso a paso no se ha dejado de seguir un estrecho círculo que había sido trazado de antemano.

Ese círculo estructural en el que se mueven las individualidades de Arlt, es la misma noria secreta en que transcurren nuestras propias vidas y desde la cual cada uno de nosotros<sup>38</sup> percibe el contorno de su mundo vivido, y en él hay una dialéctica de hierro entre las relaciones económicas tal como pesan sobre la clase y el espiritualismo: el último es consecuencia y pilar del primero. El hombre del sector terciario, que permanece por las características de su ocupación alejado de las fábricas, que no trabaja la materia y que carece de la experiencia que comunican los trabajos físicos, que desconoce la resistencia de la materia, que es encargado de administrar grandes o pequeñas sumas de dinero y que queda convertido en el punto de pasaje del papel moneda en el que se han *reificado* las relaciones humanas, al tiempo que han adquirido su más alto grado de abstracción, esos "esclavos de cuello duro" como también los llamaba Arlt, se constituyen en el lugar propicio, en el punto exacto donde se cita el ideal de una moral ascética. Abstracto por su condición social el terciario es presa fácil de un ideal abstracto de vida, y del orgullo. Por éste reaccían frente a esa condición, y a través de él están obligados a reconocer, aunque a regañadientes, su verdad, y en un sentido la niegan. Y esa negativa, que se quiere secreta y queda individual<sup>39</sup>, es *autoestructurante*. Es decir, en esa negativa que es negación a reconocer lo que efectivamente se es, constituyen el secreto de su personalidad y las actitudes comunes a la clase

<sup>38</sup> Nosotros: es decir, para ser precisos, cada uno de aquellos que recibimos un salario oculto en pago por alguna habilidad.

<sup>39</sup> Es cierto como recuerda Lanzmann y como nos enseñaba ya el libro de Hawlbachs, que hay momentos en que el terciario, ya agremiado, se lanza a la calle en nombre de reivindicaciones materiales, y que, como ocurre en estos días nuestros país con los empleados bancarios, suma entonces su fuerza al proletariado. Pero sin levantar juicio contrario sobre este comportamiento, sería válido todavía, y aún políticamente útil, preguntarse por sus motivaciones, atendiendo para esto, a la relación estructural que el sector terciario, en tanto grupo social, mantiene con los otros grupos de la sociedad.

entera. Aceptan entonces la moral cristiana de la intención y se niegan a reconocer que el valor de los actos se juega en sus consecuencias, puros cuando se trata de juzgarse a sí mismos, se convierten en psicólogos cuando se trata de juzgar a los otros, se juzgan a sí mismos desde el punto de vista de la buena voluntad y a los demás en la perspectiva de los móviles de la acción; dinero, placer, poder, mujeres, etc. Y dicho de otro modo: es a través de sus comportamientos que la clase se autodetermina. La abstracción llama a la abstracción y el resultado es un moralismo que se exacerba a sí mismo y por el cual, en la medida que no se puede evitar que una llamada a las instancias concretas de la vida lo envenene todo, de excitación en excitación, se transita desde una vocación por el camino de los diez mandamientos a un puritanismo que no se practica, y en el cual se logra la ventaja de tocar fondo en algo que se siente como una especie de absoluto.

Ese círculo, tangente con el inquietante escozor de las necesidades económicas, y dentro del cual, por sucesivas exasperaciones nos vemos arrastrados por el orgullo a una cúspide donde se posan las prohibiciones y el humor de esos padres campesinos que nos han educado o han educado a nuestros padres, es una verdadera bruma que se interpone entre nosotros y el mundo, es el "horizonte ontológico" desde donde emana el sentido y el valor del mundo tal como se nos entrega por los sentidos y que colorea todas nuestras conductas, las propias tanto como el modo de comprender e interrogar las conductas y los gestos de los otros. Este mundo: el que cada uno de nosotros sabe que se le aparece al otro y al que cada uno no puede cerrar los ojos *porque* se le aparece al otro. Es que no percibimos las cosas a partir de una conciencia absoluta capaz de fijar sobre ellas las significaciones dictadas por nuestros deseos individuales. Percibimos un mundo donde cada objeto no es el correlato puntual de cada voluntad individual sino el punto de entrecruzamiento en que mi perspectiva se mezcla a la del otro: y en la medida que aquello que este lazo intersubjetivo pone en las cosas se halla a cada momento aprisionado por el peso de la tradición y por la ideología conservadora que emana de las estructuras actuales de la sociedad, no sería demasiado insensato afirmar que *percibir es percibir un casi-mundo-de-derecha*. Y podríamos dar contenido de verdad a esta frase si pensáramos en esto: que a pesar de toda la buena voluntad de algunos de nosotros hacia los demás, a pesar de nuestras mentalidades racionales y laicas, no podemos dejar de percibir en toda mujer a un ser sospecho, y en el cuerpo una inevitable punta de pecado.

Sin embargo y si la percepción del otro es el resultado de un sistema de valores a la vez históricos e individuales con el que salimos a su encuentro, y si ese sistema es a la vez una estructura cerrada y una *totalidad*, no es menos cierto que podemos oponer a esa totalidad que pesa sobre nosotros una actitud reflexiva y analítica, que la percepción del otro depende de la libertad individual, que la persona no es el reducto pasivo de los valores

sociales sino que ella se da a sí misma sus valores, en fin, que no todos somos antisemitas, ni que todo judío repudia a los judíos. Pero entonces se ve cuál es la relación precisa que separa a nuestro mundo del mundo de ficción de Arlt: en él sólo prima el determinismo de lo social, en el nuestro la libertad es todavía posible. En él la percepción es absolutamente de derecha mientras que en el nuestro el círculo del determinismo no termina de cerrarse. O mejor: en ese mundo, la libertad, que debiera ser la libertad de darse a sí mismo los propios valores, se ve constreñida a ser libertad de adoptar los valores dados. Pero por lo mismo: ese mundo de ficción que no termina de parecerse a nuestro mundo es al mismo tiempo un doble perfecto de él, o como diría Borges: es porque es falso que es profundamente verdadero. Falso: lo hemos dicho, porque es un mundo cerrado. Verdadero: también lo hemos dicho, porque nuestra percepción del mundo no depende de nuestros deseos individuales. Para comenzar a percibir de manera distinta, para que nuestro mundo no se pareciera al de Arlt, sería preciso que cada libertad individual saliera al encuentro de otras semejantes, habría que iniciar el pasaje de una ética del individuo a una ética colectiva, habría que abandonar el proyecto de salvación individual, ese *solipcismo vivido* al que nos condena nuestra condición por un proyecto revolucionario que alcanzara en su raíz a esa condición misma. El hombre de Arlt queda un hombre de nuestra época en que no pasa a esa moral colectiva, al menos no lo hace expresamente: es que no hace más que continuar, en el plano de una desesperante búsqueda individual, esa aventura que nosotros solamente comenzamos.

Los apestados de Arlt van más allá: "hacia el perfeccionamiento del mal, es decir, de mi desgracia".<sup>40</sup> Tiene todo en común con el hombre de su condición social, y aún, con aquellos que se vuelven contra ella, pero como quiere seguir adelante no le queda más que apartarse de todos: "en realidad usted quisiera vivir como los demás, ser honrado como los demás, tener un hogar, una mujer, asomarse a la ventana para ver a los transeuntes que pasan, y sin embargo ya no hay una célula del organismo que no esté impregnada con la fatalidad que encierran estas palabras: tengo que matarlo".<sup>41</sup> De cualquier manera tanto los otros como él perciben un mundo caído y abyecto, "la infinita maldad que reside en el más pequeño acto humano"<sup>42</sup>, y la única diferencia consiste en que él piensa constantemente en ese mundo y en que aspira a convertirse en su verdugo: "los profetas tenían razón cuando hacían caer sobre las ciudades agotadas por la inmundicia, sus hipotéticas lluvias de fuego entre hedores de ácido sulfúrico".<sup>43</sup> Y la parábola, entonces, que arranca de la situación económica y culmina en la postulación del espiritualismo, desemboca necesariamente

<sup>40</sup> *Los Lanzallamas*, p. 163.

<sup>41</sup> *Los siete locos*, p. 107

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> *Los Lanzallamas*, p. 177.

en la "la necesidad de hacer sufrir a seres inferiores a él".<sup>44</sup> El mal entonces, no es sino la prolongación del círculo ciego que apresa a la clase, y el momento del anarquismo al revés es la exteriorización de las repugnancias incrustadas en su sensibilidad profunda, es la puesta en práctica a través del crimen, de los juicios de apreciación interiores de la clase, es el pasaje de una repugnancia latente por el prójimo a una repugnancia manifiesta. Pero por lo mismo, esta explicitación de la moral y de la afectividad del grupo, esa tensión efectiva hacia sus consecuencias necesarias, no es al mismo tiempo otra cosa que una marcha en sentido opuesto, hacia el fondo secreto del terciario. Y tal vez se podría sacar de las novelas de Arlt esta conclusión: que cuando se juzga al otro es porque se vive en el sentimiento y en la certeza de la propia culpa, y que el precio que se paga por el derecho arbitrario de señalar a los demás con un dedo rígido, es la introyección de esa culpa que se señalaba en el otro. Pero sería más útil, para ponernos a la altura de Arlt, decirlo en términos alucinados, todo al revés: en la medida que no puedo no quedar lúcido con respecto a lo que soy, el juicio que hago pesar sobre el otro va tejiendo en torno de su cuerpo una imagen que, como en sobreimpresión, bosqueja para mí la imagen de mí misma que yace en mi interior, y percibir al otro es entonces, realizar una proyección afectiva sobre las significaciones que se imagen de mí mismo que yace en mi interior, y percibir al otro es, en decir, que niego al yo del otro como yo distinto al mío y afirmo de su yo y de sus conductas la identidad con respecto al yo propio: ese cuerpo abyecto, esas conductas que percibo como perversas, ese cuerpo envilecido que se expone y se solaza con los contactos más inmundos, esa culpa incrustada en el cuerpo del otro es mi propia culpa, y ese otro que percibo a través de esa imagen es la imagen horrorosa de mí mismo. Hago entonces la vertiginosa experiencia de que yo soy el cuerpo del otro, y dicho en la escala de las clases, que la clase media es un lumpenproletariado.

Este delirio de identificación, en Arlt, debe concluir irremediabilmente en el asesinato del otro. Y aún podemos hurgar en algunos párrafos de sus novelas, y sin forzar demasiado su sentido, esta idea concreta: que en el extremo, y en la permanencia en ese abismo en que el cuerpo se identifica al cuerpo del otro, cuando las individualidades se acercan al otro sus gestos quedan como modelados por el sentido de ese acercamiento. El gesto deberá adaptarse a un movimiento que significa que uno no se acerca al cuerpo del otro sino al cuerpo propio: antes del crimen Erdosain sueña con recorrer con las manos la carne del otro con la felicidad descansada e indiferente con que habitualmente las manos acarician al cuerpo propio: "yo me inclinaba suavemente encima de su cuerpo, esgrimía un revólver, *le apartaba suavemente el cabello de las sienes*".<sup>45</sup>

<sup>44</sup> *Id.*, p. 164.

<sup>45</sup> *Los siete locos*, p. 110; el subrayado es nuestro.



Llegado a este punto, ¿hemos logrado sugerir la concurrencia de significaciones que están en la base del momento en que Erdosain asesina a la bizca? Ante todo, no hay que olvidarlo, en este infantil y estúpido mundo de derecha, la Bizca debe ser ajusticiada por su defecto físico: "guárdate de los señalados de Dios".<sup>46</sup> Por otra parte el acto por el cual el homicidio se superpone al coito es del más rancio sabor puritano: "se encaramó suavemente sobre ella, que con las dos manos le abarcó la cintura creyendo que la iba a poseer"<sup>47</sup>, y si reflexionamos en su atmósfera descubriremos que por su estructura es inmediatamente semejante a la delación del renego. Es, sobre todo, un acto traicionero y en él converge esa necesidad de desapareamiento cara al hombre de Arlt. Y aquí es como si se encontraran en una zona inquietante y horrorosa al subyacente delirio de identificación que vive en Erdosain con el movimiento erótico que viene de la Bizca. "No pensaba en nada", sin embargo "una idea subterránea más densa no tardaría en despertarse".<sup>48</sup> Es la idea del homicidio, ¿pero en qué momento se le aparece? Nosotros podemos suponerlo: cuando el cuerpo del otro, el polo del juicio puritano y del delirio de identificación, ese cuerpo aprehensivo se vuelve hacia Erdosain para poseerlo: "Volvióse al tiempo que la Bizca lo atraía hacia sus senos, y como su brazo estaba debajo de la almohada, al hacer el movimiento de retirarlo, involuntariamente tocó la pistola. Un antiguo pensamiento se renovó en él".<sup>49</sup> Es que Erdosain ha de temer, antes que ninguna otra cosa, el erotismo de la Bizca; y aún más que a ese erotismo, a la posibilidad de corresponderle: si se entregara al deseo no podría evitar seguirlo hasta el fondo, es decir hasta ese momento en que los amantes realizan la fusión de sus cuerpos y en que se crea con el ser del otro un ser-a-dos. Es cierto que esa fusión es un imposible, pero en el instante del éxtasis la degradación de la conciencia permite que sobre el nivel del encuentro de los cuerpos se realice el contenido del delirio de identificación: yo soy el cuerpo del otro y el otro en el mismo instante absorbe hacia su yo a mi propio cuerpo. En eso está la Bizca y Erdosain siente una inquietud profunda: "la boca de la Bizca se había agrandado y era una hendidura convulsa que se apegaba como una ventosa a su boca resignada"<sup>50</sup>; porque la mujer pretende diluir su conciencia, trabaja para que ésta se deslice totalmente hacia su cuerpo y se encarne en él, o lo que es lo mismo: la Bizca es simplemente una amante que en el cuerpo quiere poseer a la conciencia del otro. Si consigue su objetivo Erdosain estaría perdido y la actitud de la mujer es entonces suficiente para indicarle la suya a seguir, abandonar el cuerpo propio a sus reflejos y mantener a la conciencia separada de él: "Erdosain involuntariamente

<sup>46</sup> *El jorobadito.*

<sup>47</sup> *Los Lanzallamas*, p. 234.

<sup>48</sup> *Id.*, p. 233.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

tanteaba debajo de la almohada el cabo del revólver. Y la frialdad del arma le devolvía una conciencia helada que hacía independiente su sensualidad de aquel otro propósito paralelo".<sup>51</sup>

Ese propósito es el sueño profundo del hombre de Arlt: la metalización del ser, y esa necesidad de poner a la conciencia a salvo del cuerpo no es otra cosa que la culminación del círculo en el que se mueve la clase, el más alto grado de coherencia interna que la atraviesa, es el instante en el que la libertad es libertad en el mal.

Jorge Raúl Lafforgue

# Las Avispas

el furor del coito  
tremenda oleada oleaje mudo desgarrante  
enorme pez hambriento volador  
nada desbordante por las calles ríos  
sin cesar haciendo estragos enmendándolos  
cayendo circular a su blanca carne virgen  
las escamas relampagueantes escurridizas  
e igualmente punzantes pegajosas  
algo de betún de pétalo excitante de olor inconfundible  
en las casas las camas las ropas la construcción entera  
se incrustan estampan coletean entre pliegue y pliegue  
dando acecho secreto ritmo fiebre  
o colmena de avispas traficantes  
avispas los peces chicos que andan  
de un lado a otro afanándose  
por sus más chicas vidas  
carroña o flor  
sólo ellos se las dicen juzgan pintan como quieren  
andan a la muerte cabalgando  
sacándole la lengua hasta un cierto día punto  
mientras tanto se escupen acarician  
conocedores poseídos son la inquietud del pez salino  
se dejan devorar ellos se devoran  
buscan salvación  
exilio  
dulce calma o destrucción  
el polvo  
por eso no se gastan los traseros meditando tristemente  
sobre el destino  
sus glorias y miserias  
ellas sobrevienen  
y rastrean con rigor salvaje las ajenas entrepiernas

las cosquillas bajo cuerda  
el escapado aullido funerario y esperanza  
han de ver para ver si el jugo espeso existe  
si el calor se desliza por los miembros acabando  
si todo el mar pasa por sus cuerpos  
y les confirma que están aquí viviendo  
abrazoabroso ferozmente buscadores no se cansan

*junio 1958*

## La Cobardía \*

En pleno cielo, el 11 de octubre. — Siempre me interesaron más las ideas que las cosas, más mi persona que la de los otros. No es la primera vez que vuelo de París a Buenos Aires: los detalles del viaje no me sorprenden. Quince minutos bastaron para que retirara la atención que había concedido al paisaje, veinte para que volviera hacia mi vecina la que luego presté a diversos pasajeros, menos de una hora para que comenzara a ocuparme exclusivamente de mí.

Ya hemos pasado Madrid. He pedido papel y lápiz sin saber muy bien para qué: quisiera sin embargo que no fuera sólo para dibujar pausadamente estos garabatos, estas firmas, alrededor de las notas de un diario que nunca he llevado.

Una voz dice la hora: falta media para llegar a Dakar. La víspera, a esta misma hora, estaba con R. en la estación Saint-Lazare. — El lenguaje es tan pobre, le decía, que sólo tiene unos pocos sonidos para designar la multiplicidad de sentimientos positivos que unen a las personas consigo mismas, con las otras, con la tierra, con Dios, cuando en él creen. Y con ello justificaba que me resistiera a llamar amor —qué palabra tan novelasca— a esa amistad viva, a ese temblor epidérmico, a ese deseo recurrente que ella me inspiraba. No quería ni desilusionarla, ni decididamente mentirle. Respondía entonces, según mi costumbre, con una observación trivial sobre la estructura del idioma. Quizá también con una mueca, con una entonación, que cualquier policía del mundo hubiera juzgado ambiguas, pero que ella interpretaría en el sentido de sus esperanzas.

\* El amor, el odio, la indiferencia, los sentimientos, son modos de acceso al conocimiento de sí. Pero de la misma manera que el conocimiento científico y filosófico, las emociones y los sentimientos están mediatizados por los instrumentos ideológicos y técnicos propios de una etapa histórica determinada. Una enorme extensión en el espacio recorrida en un tiempo enormemente breve, no son dos meros acontecimientos exteriores y es posible leer su *significación* al nivel de las estructuras afectivas de aquellos que *pueden* viajar... Tal nos ha parecido ser el interés y la intención expresa de este lacónico relato curiosamente circular (Revista Centro).

Nos dan el habitual paquetito que dice "recuerdo de su viaje". Precisamente de recordar, hablábamos luego ayer. Habíamos llegado muy temprano a la estación. Faltaba media hora para la salida del tren liberador que conduciría a R. al Havre. No la vería más. Reconfortado por esa idea, le aseguraba que siempre la recordaría. Pero en seguida agregaba que tenía muy buena memoria, con lo cual lo que parecía una promesa singular se convertía en una comprobación general sobre una de mis facultades. Estábamos subiendo al tren para dejar el equipaje y reservar asiento. Yo llevaba, como siempre, la valija pesada; ella una de esas canastas del tamaño de una cartera —decía que eran "elegantes porque no estaban de moda". (En Dakar —ya pasamos Dakar, ya prosigo estas anotaciones en la alta noche— las había de colores muy variados.) La costumbre de los celos me hizo ignorar los compartimentos más cómodos cuando en ellos había hombres jóvenes. Nos detuvimos en uno agitado por una familia cuyos hijos y sandwiches ya comenzaban a ensuciar el piso. Después bajamos.

Un señor manifiesta el propósito de "estirar las piernas" y comienza a recorrer el avión con gran perseverancia. Por el andén, por la sala de pasos perdidos, habíamos caminado nosotros en Saint-Lazare. Le compré revistas para el viaje, prometí escribir pronto, le regalé un disco de la Piaf. Quiso dejármelo; pero siempre había sido ella quien me hiciera regalos, y esta vez quería yo, con uno final, "quedar como un conde", como hubiera dicho mi amigo K. Insistió. Tomé el disco en mis manos, lo partí en dos mitades y extendiéndole una le propuse que conserváramos un pedazo cada uno. Ella pareció demasiado triste, demasiado "gato mojado" para admirar mi decisión, mi gesto enérgico. Vengándome de todos los presentes "prácticos" recibidos, le expliqué (¿con insidia?) que los regalos, como el arte, deben ser inútiles para ser bellos.

Tengo sueño. Voy a dormir sobre este Atlántico que hace algunos siglos tres barcos cruzaron desesperadamente para descubrirme una patria. Me siento un poco América el 11 de octubre de ese año 1492, América existente de un modo muy peculiar, no del todo, no descubierta aún. ¿Quién me descubrirá mañana?, ¿de qué soy vispera?

Doce de octubre, en el aeropuerto de San Pablo. — Antes de sentarme en el bar estuve esquivando viajeros y changadores que parecían arrastrados por el equipaje que llevaban, por los gritos que proferían. Supongo que no faltarían anteayer en Saint-Lazare. No los habré notado. Sólo percibía un vago rumor, más interior que externo. Estaba como en una isla, con una sola persona por toda compañía. No tardaría en abandonarla. Felizmente, porque esa no podía ser la mítica isla de los bienaventurados, la isla perfecta que algún día, no, que nunca constituiría con otra persona.

Alguien me ofrece un cuento; que rechazo, que me recuerda el que contó R. quince minutos antes de partir. Era, como todos los suyos, ridículamente sentimental y más bien incomprensible. Terminaba (creo)

con una vieja mujer pronunciando un nombre dilecto en su lecho de muerte. Luego R. había callado, como para sugerirme que su narración encerraba una férvida promesa. Seguimos caminando, silenciosos. Ella ya había dicho lo indecible, o casi; yo temía hablar, temía que mis eventuales palabras desencadenaran uno de esos llantos femeninos tan aborrecibles. ¿Por qué haber llegado hasta ese andén, hasta esas despedidas tan largas, tan irritantes?

Las dos y media, sobrevolando una playa del Uruguay. — Justamente en una playa conocí a R., hace algunas semanas. Lejos de mis amigos, cansado de muchas cosas, le había hecho la corte; por probar mis habilidades (no muy diversas, supongo), y porque era junto al mar, un verano. Y quizá sobre todo porque una cierta situación (que por pudor no nombrábamos directamente, pero que un acuerdo tácito nos hacía llamar “el Impedimento”) me recordaba un pasaje literario que estimo particularmente. Debía ser mía, pensé: por literatura, por “estadística” también, como diría K. Y ello antes de una semana, para no arriesgar el ridículo de sentirme enamorado. Quizá luego hasta pudiera, supliendo con un episodio vivido mi deplorable falta de imaginación, escribir un cuento y cumplir así con esa vieja nostalgia artística que aún me habita y que en las vacaciones vuelve a inquietarme.

El capitán anuncia que el vuelo prosigue según las previsiones normales. Con R. también, al principio, todo había marchado según mis previsiones, matemáticamente. —La vida es tan avara de encuentros como el nuestro, le aseguraba, que desaprovechar esta ocasión sería una negligencia imperdonable. Luego viajamos, de ciudad en playa, de playa en ciudad. Mi única preocupación había sido determinar el orden, la dosificación de los placeres, procurando impedir que degeneraran en felicidad —ha de ser tan monótona la felicidad. Nos divertimos bastante, reconozco; ni siquiera faltaron algunos contratiempos, que ella, demasiado dichosa, tornaba risibles.

Abajo los campos desiertos, indecisamente reales, parecen desmentir el descubrimiento de Colón. Ayer a la mañana —curioso— París también estaba despoblada.

Cruzamos nuestro gran río de barro; Montevideo ya quedó atrás. En su aeropuerto, un faro me recordó al empleado del ferrocarril que en Saint-Lazare pasó con una linterna advirtiéndome que el tren partiría dentro de diez minutos. Me había hecho pensar en Diógenes, en el error que cometiera de joven al estudiar filosofía, en los errores de la filosofía, en los de la vida, tanto más irreparables. Poco tiempo, diez minutos. Ah, sí, hasta una tesis comencé cuando me ocupaba de esos señores filósofos, una tesis que demostraría la correlación entre el mal y el tiempo. Casi siento nostalgia al evocar esos libros polvorientos, esos temas inextricables. ¿Hebré progresado desde que los deseché? Pregunta retórica. Sólo progresa el tiempo finalmente; el tiempo y mi frente, cada vez más descubierta —tanto

que de mañana, frente a la crueldad de los espejos, ya pronto diré, parodiando el título de una novela demasiado conocida, *Bonjour calvitie*.

"Faltan cinco minutos para las cuatro", dice el señor que gusta de "estirar las piernas". Cuando en Saint-Lazare un timbre previno que faltaban cinco minutos para la salida del tren me sentí aliviado. Los romances estivales tienen la ventaja de terminar con las vacaciones. Con todo, no carecen de inconvenientes; sin ocupaciones, sin pretextos fáciles, se acaba por pasar casi todo el tiempo acompañado, como en una luna de miel. Y cuando la vanidad y el deseo ya están satisfechos, es tan molesto encontrarse continuamente arrastrando una sombra solícita y solicitante. Por cierto, al comienzo aprecié la aventura. Pero luego, para ella dejó de ser una mera aventura; para mí ya fue un esfuerzo. Para colmo, terminó pidiéndome "que la guardara", eventualidad que, naturalmente, deseché, invocando el Impedimento, al cual ella, más inconsciente, hubiera querido desafiar.

Tiene "algo" esta joven que me hace apagar el cigarrillo, ajustar el cinturón de seguridad. Pero supongo que todas las mujeres son, a la larga, bastante insoportables.

Acompañé a R. a su asiento y bajé para despedirla a través de la ventanilla. El gusto de sus mejillas, el color de sus ojos me advirtieron que había comenzado a lagrimear, como la noche anterior. No me irritó demasiado: primero, porque me produciría una secreta complacencia; segundo, porque por fin se iba. Le pedí entonces, tratando de parecer tierno, que no encaminara los pensamientos del viaje hacia una "modificación" de sus sentimientos similar a la que narra Butor en esa novela que habíamos leído juntos. Y luego la instaba, muy convencido, a que fuera feliz. ¿Sería por descargarme, con la formulación de ese pedido absurdo, de algún eventual sentimiento de culpa? Quizá no del todo: en el fondo le tenía aprecio, amistad.

Un silbato, un llanto, el ruido de las ruedas en movimiento. Me fui, caminando hacia el hotel, lentamente.

Ante la inminencia de la llegada, mi vecina introduce sus pies en el hueco de los zapatos que yacían feamente muertos a sus pies. Un zapato blanco de R., encontré en el hotel. ¿Lo habría dejado como recuerdo? No, debe haberlo olvidado. Un zapato, no es muy romántico. Todavía si fuera "la inútil mitad de un par de guantes". Pronto lo pedirá, habrá que hacer una paquete, ir al correo, etc.

El señor de las caminatas interrumpe sus ejercicios a pedido de la camarera. Ya dará sus pasos al arribo. Pienso en la sala de pasos perdidos de la estación. ¿Por qué perdidos? ¿Quién los pierde, quién los gana?

La joven anuncia que pronto aterrizaremos en Ezeiza y dibuja una sonrisa. Trato de recordar la que entristecía el rostro de R. cuando preguntaba si "había valido la pena". Pero sus rasgos se me aparecen borrosos, movedizos, difíciles de fijar.



Casi apesadumbrado, apunto que no habría que hacer sufrir a la gente.

Comienzo a sentir verdadero dolor físico. ¿Por qué haber pasado el viaje haciendo desfilar imágenes pretéritas? ¿Qué descubrimiento haría así? ¿Cuál hubiera hecho así Colón? Colón el Navegante, que iba a las Indias y que llegó a América, ignorándolo porque los instrumentos de su época consintieron el error.

Pero ¿qué es este dolor penetrante, qué significan estas persistentes ideas de descubrimiento? ¿Adónde me llevan, qué me impiden conocer los instrumentos de mi época, el avión vertiginoso, las palabras, las convenciones?

Más dolor. Creo comprender: la persona que hace algunas horas puse fríamente en un tren fue para ésta, que ayer instalé con cuidado en un avión, el más grande, el más irrecuperable... ¿usaré aquella palabra tan novelesca?... Ahora parece menos palabra, más realidad...

¿Será éste el descubrimiento sentido, el que convierte las horas, los aeropuertos, el papel, la falaciosa lasitud de este viaje en cartógrafos del mapa fundamental de mi existencia? ¿O habrá una capital que con mayor audacia, con mayor lucidez, se podría aún alcanzar?

Reviso estas notas; son casi un cuento, casi aquel que buscaba. ¿Lo titularé "Su gran..."? ¿No vendrá algún Vespucio a dar un nombre más claro a estos tristes continentes?

Aterrizamos. Mi vecina saluda, asegurando que fue un viaje tranquilo, que en ningún momento sintió miedo. Como representando un destino implacable, el mismo que equivocando a Colón concedió a Vespucio que se llamara América nuestra patria natal, esa última palabra —miedo— oída en el último instante del viaje que me preparó para recibirla, me descubre que si éste es el cuento que ilumina las horas cardinales de mi itinerario, entonces deberá llamarse, muy concretamente, muy autoacusadoramente, "el cobarde".

Hay que bajar.

## Crónica de la Prisión - 1957

*A Iaros*

Estaba preso. Esa catástrofe general en que sólo se piensa vagamente como en la muerte, me había tocado esta vez a mí. El seguro porvenir que me protegía, la vida inmutable en que creía estar instalado cómodamente, me abandonaba de pronto en medio del caos: puesto que lo que le pasaba a los demás, podía sucederme también a mí, yo era como todo el mundo. Mi porvenir privilegiado estaba a mis pies, muerto, pero era un porvenir falso, una impostura. Mi libertad había sido tan sólo provisional. Siempre me había esperado otro porvenir oculto, secreto y sombrío con la Cárcel al final. Ahora, había que empezarlo todo de nuevo, junto con mi billetera, mis llaves, mi cédula de identidad, mi libreta de apuntes y mi lapicera fuente me habían despojado de mi familia, de mi pasado, de mi vida. Comenzaba a vivir la extraña aventura de transformarme en otro. Me veía por primera vez sin recursos, sin defensa, desnudo y solo, a merced de los demás, sin que nada dependiera ya de mi voluntad. Una vida al margen de la vida. Me sacaban, me entraban, me trasladaban de un lado a otro sin decirme por qué, sin preguntarme mi parecer, como a un chico, como a un enfermo, como a un paralítico, como a un objeto. Yo nada tenía que decidir, un preso existe solamente por la decisión de los demás y el no poder ver quien decide nuestra suerte hace más angustiosa la situación. Me habían descargado del pesado fardo de mí mismo, me habían liberado de la angustia de las decisiones, de la responsabilidad de ser un hombre. Estaba más allá del consentimiento y de la rebeldía.

Afuera, en un punto determinado de la ciudad, un hueco aparecía bruscamente en medio de una casa, mi presencia invisible y fluida se condensaba en el círculo mágico de las paredes cotidianas, en el pensamiento de mis padres. Mi presencia brillaba por su ausencia bajo la luz de la lámpara de pie, sobre el sillón del comedor, y sin embargo era aquí donde yo estaba, hundido en las sombras, cerca de ese cabo de guardia que me había olvidado por completo. Allá, los libros en los estantes, la máquina de escribir, los retratos en las paredes tomaban ubicación a mi alrededor y me devolvían mi propia imagen. Afuera estaba la calle en el único sentido en que yo la recorría siempre, la calle Salta que iba de mi casa

al centro y la calle Santiago del Estero que volvía del centro a mi casa. Buenos Aires todo giraba en redondo a mi alrededor.

Aquí entre estas cuatro paredes impersonales y anónimas, en este recátngulo inhumano y muerto como un mineral, yo flotaba en el vacío, no era nadie. Un preso igual a otro preso, un pedazo de celda al que los policías veían a través de las rejas al pasar por el corredor con esa mirada profesional con que habían mirado al que ocupara mi celda el día anterior, como mirarían al que la ocuparía el día siguiente, sin distinguirlos siquiera de las paredes o de las rejas.

Todo pasaba afuera, en cualquier parte se decidía mi vida, menos aquí donde no pasaba nada, donde yo permanecía ahogado por la indiferencia y el olvido, bostezando hasta las lágrimas, de angustia y de hastío. La incomunicación no es un sufrimiento en común que ligue al preso con los seres de quienes está separado. En mi casa donde ignoraban mi detención, no podían hacer nada por mí, ni siquiera imaginarme encerrado. Ninguna señal mía les llegaba, excepto esa ausencia sin fin como una muerte. Estar incomunicado es vivir la incomunicación a solas y a ciegas. El mundo exterior se vuelve extraño y hostil como la luna: ignora nuestra existencia. Me acordaba —y ahora podía comprenderlos— esos versos del *Martin Fierro*: “*No es en grillos ni en cadenas / en los que usted penará, / sino en una soledá / y un silencio tan profundo / que parece que en el mundo / es el único que está*”.

Sólo cuando a la mañana siguiente, me pasaron unos alimentos que me habían enviado mis padres, enterados por fin de mi prisión, sentí que volvía a existir intensamente, que empezaba a contar de nuevo. Un ligero cosquilleo me despertó del embotamiento en que había pasado toda la noche. Mi porvenir congelado en ese cubo sombrío, volvía nuevamente a ponerse en marcha, a ligarse al porvenir de los hombres que se agitaban del otro lado de la prisión, donde las horas se diferenciaban unas de otras, donde ocurrían cosas, donde todo cambiaba constantemente. Remolinos lejanos y ruidos confusos empezaban a llenar el silencio vacío de la celda. Mi destino solitario se evaporaba como una nube y volvía a formarse en el horizonte un destino indisolublemente unido a otros seres que se movían por mí, que llegaban hasta mi aislamiento, hasta mi exilio, desde el fondo de sus vidas, allá en las calles, tan lejanas, tan cercanas.

.....

De la comisaría quinta me introdujeron en la caja metálica de un camión celular. Obsesionado por la idea del emparedamiento —que asociaba a una escena del film ruso *La muchacha 217*— me propuse controlar mis nervios desde que fuí introducido en el tubo de acero de la celdita individual, un verdadero ataúd vertical. Lo principal era no moverse —me decía— quedarse bien tranquilo con los brazos pegados al cuerpo para no chocar con las paredes, arrinconarse, ocupar el menor lugar posible, ha-

cerse chiquito, contraerse dentro de la propia piel, hundirse hacia dentro. El celular era un pantano, cada movimiento que se hacía uno se hundía más. La delgada cinta de asfalto y pies moviéndose apresuradamente que se veía a través de las rendijas, distraía y ayudaba a ensanchar ilusoriamente el encierro. El espacio se medía por el tiempo, es decir por el movimiento del coche. Cuando éste se detenía, la celdita parecía estrecharse aún más.

Llegados al Palacio de Tribunales, me revisaron y me tomaron los datos en la Alcaldía del subsuelo, y luego me encerraron en la celda para incomunicados: dos metros por uno cincuenta y un helado banco de mampostería fijado al muro... y cincuenta centímetros de espesor entre el banco y la pared para dar tres pasos adelante y tres pasos atrás hasta caer mareado. Un techo lejano con una lamparita enrejada irradiaba una luz fija, monótona y fría como una eternidad. El calabozo de la comisaría me parecía ahora, en comparación, amplio y cómodo, con su puerta de reja dejando ver el corredor. Aquí la puerta estaba recubierta con una chapa de hierro por donde a través de una pequeña mirilla redonda sólo se veía la pared de enfrente con otras celdas con sus pequeñas mirillas redondas por las que sólo se veían ojos sin rostro. Ojos desmesuradamente abiertos, ojos de loco, mirando a esos otros ojos de loco que eran los míos. Un respiradero también enrejado y estrecho, en lo alto de la pared de enfrente, hacía más aplastante aún el espesor de la piedra; más perfecto el encierro. Murallas rodeadas de murallas, subterráneos debajo de otros subterráneos. La Cárcel me envolvía por todos lados, sin interrupción, sin descanso, se me hacía presente a tal punto que no podía ver nada que no fuera ella. La Cárcel se apoderaba de todo, no dejaba perder nada, ni el más mínimo pensamiento, ni el más mínimo gesto, nada afuera, todo adentro.

Yo trataba de deslizarme hasta el fondo de mí mismo, tocar fondo en esa intimidad vacía conmigo mismo, dejarme ir como cuando uno quiere dormirse, pero a cada rato volvía a la superficie. Ese silencio inhumano, ese reposo mortal que buscaba vanamente dentro de mí, estaba allí, afuera y me causaba espanto. La mirada furtiva, fugitiva me llevaba fuera de mí, sobre las paredes de pórtland gris, se extraviaba en el laberinto negro de palabras y dibujos. Familiarizado con la literatura de letrina, me llamaba la atención la falta de obscenidades: la sexualidad es una expansión vital, un lujo que también le está vedada al prisionero. Tampoco abundan los mensajes y consignas ideológicas, detalle bastante extraño si se tiene en cuenta la cantidad de presos políticos que había pasado por esa celda. Después me lo pude explicar, la prisión traba el espíritu. El pensamiento deja de pensar razones, deja de desenvolverse en una forma lineal, progresiva y empieza a dar vueltas alrededor de una idea fija que se va vaciando de todo contenido, hasta convertirse en una palabra, en un dibujo, en una cosa que ya no quiere decir nada. Por eso no encontramos en la celda, una sola palabra que trate de expresar algo, de comunicarse con

otra conciencia, sólo gritos, blasfemias, rezos, súplicas, lamentos y esas cruces negras y esos monigotes bailando ante nuestra vista. Allí los ladrones, los falsificadores, los estafadores, los incendiarios, los traficantes, los asesinos, los terroristas, los homosexuales, los rufianes, los adolescentes bravucones, los hombres más duros de un pueblo fuera de la ley, se habían arrojado contra las paredes en una noche triste y enloquecidos de horror, grabaron con las manos crispadas: "¡Mamá, salvame por favor!", "¡Virgencita de Luján, sacame de aquí!" Sólo recuerdo una expresión de rebeldía, de aceptación orgullosa de sí mismo: "No le avergüenze madre, tener un hijo ladrón como yo, vergüenza debía darle un hijo policía o batidor". Firmado: el "Gardelito rosarino".

Yo intentaba cerrar los ojos, liberarme de mi propia mirada acosada, pero era inútil: las paredes estaban tan cerca que se sentía su acechanza en las sombras. Volver a abrir los ojos, para encontrarse otra vez sobre las paredes las cruces negras, allí, siempre en el mismo lugar, resultaba tan deprimente, que era preferible mantenerlos abiertos en todo momento.

Me aferraba a la lucidez, sabía que si me abandonaba un sólo instante, encontraría de pronto en mi cabeza pensamientos embrujados como los que movían a grabar esos signos sobre las paredes. Pero el pensamiento sirve de poco cuando se está preso. El hombre más frío no puede explicarse ni justificar su prisión por grande que sea su delito. El pensamiento mágico domina en ese mundo limitado, restringido con un cielo cerrado sobre nuestras cabezas, como el universo de las religiones. No serán ya los trámites legales ni la racionalidad de la justicia lo que pensamos podrá sacarnos de allí, sino el extraordinario poder de la magia que cumple inmediatamente y sin esfuerzos todos los deseos. La Justicia se vuelve una monstruosa Divinidad a la que hay que conjurar mediante un complicado ritual. Por otra parte, no se está tan equivocado ya que la ley que, en nuestra sociedad, nada tiene que ver con la razón ni con la Justicia, no es más que un mecanismo ciego en el que hay que saber apretar exactamente los resortes necesarios y además tener mucha suerte para que nos sea favorable.

Cuando me iba vaciando de todo recuerdo y de toda esperanza, cuando los pensamientos se hacían más y más pesados cada vez y las pacientes construcciones mentales se deshacían más y más rápido, una voz, una cálida voz humana que llegaba de la celda vecina, a través de las paredes, venía en mi auxilio. Alguien me llamaba: yo salía de un planeta sombrío y helado para volver a entrar nuevamente en el mundo humano. Una sola voz en el mundo hablaba para mí y yo estaba solo en el mundo con esa voz. Era un muchacho de dieciocho años que había bajado del camión celular conmigo. Lo habían llevado por el robo de un jeep y era su primera entrada. Otra conciencia enloquecida como la mía dándose contra las paredes sin poder escapar. Estábamos perdidos en un desierto bajo la pálida claridad sin sombras que irradiaba el sol nocturno de las cárceles. Pequeños y desamparados sin saber lo que nos iría a pasar, como si fué-

ramos a morir. Estábamos solos y ni siquiera podíamos compartir nuestra soledad. El odio del mundo erigiéndonos en chivos expiatorios del Mal, nos aislaba. Sin nada que reivindicar entre nosotros, no podíamos constituir una pareja. Nuestras soledades eran contiguas. No éramos dos cómplices más que para los policías que nos rodeaban.

.....

Un agente me llevó esposado a través de los interminables corredores marmóreos del Palacio egipcio hasta la secretaría del Juzgado. A lo largo de las paredes de la oficina se alineaban solemnes pilas de carpetas repletas de expedientes donde se destilaba la escoria de la sociedad: los fracasos, las ambiciones, los odios, las aberraciones. Ante esos empleados que me interrogaban desde la pompa de sus chalecos cruzados y de sus camisas de puño doble, sin mirarme siquiera a la cara, sin interesarse en lo más mínimo por mí, interrumpiendo a cada rato el interrogatorio por llamados telefónicos o por simples conversaciones entre ellos, yo me encontraba fuera de lugar. Yo no tenía personalidad, no era para ellos más que un problema secundario que había que tratar de resolver, unas cuantas declaraciones en sus informes. En la celda yo hacía la experiencia a fondo del mal de nuestra Sociedad Civil al desnudo. Aquí volvía a encontrarme con el ritual, con la ceremonia, con la cortesía, con las complicaciones, con la banalidad, con esas mil pequeñas comedias cotidianas que hasta hacía dos días también para mí constituían la única realidad. Ahora la realidad candente estaba allí abajo, en las cuatro paredes reales de la celda 316 de la Alcaldía, en la voz real del adolescente de la celda vecina, en las inscripciones reales de las paredes. Frente a esa Justicia glacial, la celda me resultaba acogedora y cordial como un vientre materno.

.....

En un camión celular esta vez colectivo, nos condujeron a la prisión de Villa Devoto. Íbamos hacinados en la sombra, una delgada línea de luz bajaba de las rendijas del techo.

Al llegar, los nuevos, que éramos cuatro, fuimos separados del resto y se nos retuvo en una celda provisoria hasta que nos dieron ubicación en el cuadro cuarto: un amplio galpón de cemento y hierro con una doble hilera de camas muy semejante a la sala de un hospital o a un cuartel. Sólo la inclemente luz eléctrica que nunca se apagaba y el guardia que se paseaba noche y día con la ametralladora en la mano por una alta plataforma frente a la puerta de reja, nos recordaban que estábamos en una prisión.

Mientras íbamos avanzando por el corredor, los presos interrumpían sus actividades para contemplarnos. Cuando el guardia corrió el cerrojo para franquearnos la entrada, ochenta pares de ojos nos observaban atentamente, unos se acercaban a nosotros, algunos nos daban las buenas noches.

Ya había pasado la hora de la comida, pero los presos sin conocernos nos ofrecían pan, queso, jamón, así como también mantas y frazadas para dormir en el suelo ya que no teníamos cama. Solidaridad de pobres. Algunos se acercaban a mí, afirmando conocerme de las calles, de los cafés, no me eran en efecto, caras desconocidas. Nadie, sin embargo, me preguntaba por qué estaba allí, las preguntas deberían recordarles demasiado a la policía. Los que tienen algo que ocultar no son curiosos. Pronto yo también aprendería a hablar de mí mismo con el tono evasivo que todos empleaban allí. De ese modo, hacía mi ingreso en una sociedad de hombres que no hablaban mi mismo idioma, ya que mi delito les hubiera parecido ridículo a cualquiera de ellos. Me acusaban de robar un libro. Puesto que podría considerarse un libro tan importante para un intelectual como un pan para el hambriento, mi condena resultaba un absurdo jurídico comparable al de Jean Valjean. Yo estaba, sin embargo, avergonzado de mi relativa inocencia, que convertía a ese círculo exclusivo de una orgullosa aristocracia del Mal, en un triste lugar de injusticias. Sabía que nada repugna tanto al verdadero criminal como los lamentos. Pero el temor de que los demás presos descubrieran que yo no era de su misma especie y me clasificaran entre sus víctimas y no entre sus compañeros se disipó muy pronto al comprobar que yo no estaba más desasimilado o desintegrado de lo que lo estaban ellos entre sí. Hombres de las más distintas clases, edad, nacionalidades, culturas no formaban una Sociedad, ni siquiera una fraternidad o una camaradería sólo una complicidad frente al mundo exterior. Junto a un estafador resplandeciente como un galán de cine, con su traje de medida, y sus uñas arregladas por la manicura, se veía al raterito melenudo, con cara insolente, campera de cuero y pantalones ajustados. Junto al respetuoso de valores consagrados a los que sin embargo violaba, el anarquista más allá del bien y del mal. Todos distintos entre sí, sólo la palidez de sus rostros los asemejaba, esos rostros de color amarillo como el revoque agrietado de las paredes del cuadro, el mismo color amarillo de los oficinistas que salen de sus trabajos al anochecer.

Existía, sin embargo, entre los presos un riguroso orden jerárquico y un religioso respeto por el impulso que arroja a un hombre al crimen: así el héroe del cuadro era el "doctorcito" L., abogado que intentara asaltar el Banco de Flores. A mí me pareció una mezcla de intelectual concreto y porteño "sobrador". Más fascinantes aún me parecían los ladronzuelos baratos: rateros, carteristas, cuenteros, punguistas. El robo para ellos es una manía, un vicio, el amor al fracaso. Hay en ellos, una pasión que nada tiene que ver con el simple interés. Roban cosas tan insignificantes que el dinero que obtienen no puede servirle de nada. Nunca se atreverán a intentar un robo de importancia que puede liberarlos definitivamente de esa vida de mezquindades y persecuciones. Prefieren insistir en delitos cuyos esfuerzos y peligros resultan infinitamente desproporcionados con la ganancia. Saben que una y otra vez caerán y que cada vez les resultará

más difícil vivir del robo. La policía los deja hacer y de vez en cuando los detiene por un tiempo, ya que ese es su oficio. Las relaciones de ambos —ladrón y policía— tienen algo de unión sexual en la cual el ladrón juega el rol de la mujer. Cada robo que se comete, es un desafío a la policía, una incitación a la persecución, un juego en fin, pero un juego absurdo porque a la larga, siempre gana la policía.

.....

Villa Devoto, esa tranquila ciudad sin mujeres, resultaba menos opresiva que el Palacio. Allá no se sabía lo que iba a pasar, todo estaba en suspenso, el tiempo no transcurría: uno pensaba que había pasado una hora y sólo eran unos minutos, uno pensaba que habían pasado días y sólo eran unas horas. En Villa Devoto, en cambio, ya no había nada que esperar y todo volvía a empezar, se perdía del todo el antiguo porvenir y se comenzaba a confeccionar uno nuevo. Con la grandeza de una humanidad arrojada del Paraíso, se trataba, a pesar de Dios, de reconstruir obstinadamente una vida donde se estaba y con los elementos con que se contaba, se adquirirían nuevas costumbres, se formaban grupos al azar de las circunstancias, aunque sin amistad ni solidaridad verdaderas, se trataba de habituarse a un tiempo vacío de todo acontecimiento y en el que había que leer todas las mañanas el diario para saber que se estaba en un día distinto del anterior. La vida en la prisión era una larva larga, desgarbada, incolora y amorfa que se estiraba, se estiraba hasta el infinito. Los pequeños sucesos, se amontonaban, se pegoteaban unos a otros sin orden, sin sentido, nada comenzaba ni acababa nunca, todo continuaba siempre a la deriva, de espera en espera, de olvido en olvido. El tiempo era un vasto espacio inexplorado. Nada de desesperación ni de hermosos desastres, sino una tranquila y modesta miseria más bien confortable y dulzona. No había nada contra lo cual luchar, nadie contra quien rebelarse. Los carceleros eran seres pacíficos y hasta amables mientras no se los molestara, nada tenían de sádicos. El galpón siniestro y solemne donde agonizaba un pueblo de derrotados adquiría de ese modo, la apariencia de un despreocupado fin de semana campestre con hombres reunidos alrededor de una olla humeante, con rondas de mate, con bullicio de radios lejanas, con aburridas partidas de dominó, con cáscaras de fruta, latas vacías, puchos y papeles grasientos tirados por los rincones, toda la basura doméstica. También se sentía el tedio de un largo domingo vacío y solitario.

.....

La mañana. La ceremonia cotidiana con ruido de baldes y canillas. Había que levantarse, hacer los gestos del despertar como antes, pero ahora no tenía sentido. Nada empezaba, no había nada que esperar, sólo un día estancado y vacío, desanimador a fuerza de ser previsible y había no obstante que vivirlo minuto a minuto, gota a gota.



El único acontecimiento de la mañana lo constituía el celador pasando lista de los que debían prepararse para ir al Palacio. Mi nombre estaba incluido. Me afeité con una maquinita prestada y antes de que vinieran a buscarme, tuve tiempo de probar el puchero de Villa Devoto, la "tumba" como se le llama en el lunfardo carcelario, y conocer, al mismo tiempo, la tortura de comer con cucharas y tenedor de madera sobre platos de latón.

A las once, por fin, nos vinieron a buscar. Todos los detenidos de los distintos cuadros que íbamos al Palacio fuimos conducidos en fila y encerrados en grupos de cinco en las pequeñas celdas de la entrada, esperando que vinieran los camiones celulares.

Ya en Palacio, fuimos alojados cerca de sesenta detenidos en una jaula larga y angosta con olor a hombre y las paredes de cal agrietadas y enmohecidas por la humedad como el baño de un cine antiguo. Dos largos bancos de piedra fijados a la pared y en uno de los extremos una letrina al descubierto. Una chapa a la entrada decía "Pabellón" pero su verdadero nombre, el nombre por el que todos la reconocían, era la "leonera". Un polvo viejo y rancio flotaba por el aire estancado.

Cada cinco minutos el cabo de guardia abría la puerta y pronunciaba el nombre del detenido que debía presentarse ante el juez. Como en el interrogatorio se decidía la liberación inmediata o, por el contrario, la vuelta a Villa Devoto, cuando el preso que había sido llamado volvía a la "leonera", todos se acercaban ansiosamente a preguntarle el resultado. En verdad, sólo llaman por día a un ínfimo número, los restantes deben volver a Villa Devoto hasta el día siguiente. Algunos se pasan así semanas enteras viajando diariamente de Villa Devoto a Tribunales y de Tribunales nuevamente a Villa Devoto. Aquí saben que no van a llamarlos, pero la estúpida burocracia judicial exige su presencia todos los días.

La "leonera" iba cambiando de atmósfera según las horas. Cuando llegamos, alrededor de la una de la tarde, tenía la alegre familiaridad de un conjunto de hombres reunidos por razones profesionales o vocacionales, con todas las grotescas características de una secta de maniáticos: la jerga, la monótona repetición de temas, el orgullo de saberse distintos de los hombres corrientes, el afán de divulgar sus secretos. Con la misma naturalidad y el mismo esoterismo con que habla un grupo de altos financieros de sus negocios, en todos los rincones no se los oía hablar más que de sus especialidades: asaltos, asesinatos, violaciones, estafas, emboscadas, escalamientos, fracturas, así como también de procedimientos, pesquisas, interrogatorios, prontuarios, careos, indagatorias, reconstrucciones, torturas, jueces, allanamientos, encarcelaciones, fianzas. A esa hora, la "leonera" no era todavía más que una ruidosa sala de espera. Todos tenían la certeza que de un momento a otro serían llamados para salir en libertad, todos se sentían optimistas, confiaban en los abogados, en los amigos, en los familiares, en el dinero, en la rapidez de los métodos judiciales. No les quedaba otro recurso

que tener confianza. Pero a medida que el tiempo transcurría y las esperanzas de ser llamados se desvanecían, los alegres habladores perdían su euforia y empezaban a ponerse taciturnos. Quienes no habían querido sentarse como haciendo ver que estaban allí por poco tiempo, terminaban arrinconándose sobre el duro banco de piedra. Quienes se paseaban de un extremo a otro, lo hacían cada vez más agitadamente. Yo mismo me encontraba en las filas de ese mitin a media voz, dando vueltas de atrás a adelante, de adelante a atrás, atropellándome con los demás, chocando con las paredes, que cada vez se hacían más y más estrechas. Tenía uno la sensación de que iba a morir aplastado y no se sabía para donde disparar. Todos tenían su angustia, cada uno la suya, yo también tenía la mía. Angustias que se estiraban a través de las paredes de la "leonera", que se entrecruzaban, se chocaban y permanecían, sin embargo, rigurosamente solas. Un odio sin razón, una agresión antigua, un rencor imprevisto y vago, estallaba en nuestros corazones y nos llenaba de fuerzas ineficaces, de gritos retenidos, de golpes sin saber contra quién descargarlos, contra el mundo o contra nosotros mismos. A través de las nubes de humo yo veía cómo los rostros más serenos e impassibles se iban quedando lívidos, los ojos ciegos, los labios desfigurados por una mueca, las manos temblorosas. Un gesto incontrolado sacudía por momentos los cuerpos, como un invisible viento de locura, agitaba una nuca, alzaba una espalda, cada uno se abandonaba sin defensa a sus tics personales. Una extraña metamorfosis se había operado en esos hombres imponentes, densos, rígidos, seguros de sí mismos hasta hacía poco, en esos hombres que tomaban la vida con el puño cerrado y caminaban derecho hacia sus objetivos abriéndose el paso a empujones, en esos hombres que miraban desde arriba a los demás, a los que corrían, jadeaban y quedaban siempre para lo último. La dura carapazón de que estaban cubiertos se había ido resquebrajando poco a poco hasta dejarlos desnudos, envejecidos de pronto, descomponiéndose rápidamente. Entonces pude comprobar que eran tan blandos, flojos y débiles como yo mismo, que se sentían desamparados y solos y tenían miedo. La aureola de gloria se había apagado y sólo quedaba de ella un residuo insignificante y superfluo, un montón de miseria. Me había engañado, todos ellos eran unos fracasados, los verdaderos delincuentes, los verdaderos duros, eran los que estaban afuera, los que nunca tal vez conocerían la "leonera". Ahora veía que, lo que antes tomara por un club social, no era sino el patio de un manicomio para locos malditos. Ahora se comprendía con toda su cruel ironía el porqué del nombre: la "leonera", una jaula de bestias acorraladas.

A las cinco y media todo se había acabado. Los que no habían sido llamados perdían toda esperanza de salir por ese día, y ya sabíamos a cuántos años equivalía un solo día más en la cárcel. Los juzgados cerraban a las seis, y en esa última media hora ya casi no se trabajaba: los jueces se retiraban, los empleados empezaban a guardar los papeles, los

abogados volvían a sus casas, ni los amigos ni los parientes podían hacer ya nada más que irse a descansar y a esperar hasta el día siguiente. La noche dejaba con las manos vacías a quienes trabajaban por la liberación. La enorme tensión se relajaba, ya no servía de nada sufrir, porque ya nada había que esperar. En un momento todos los lazos quedaban rotos, ya no se creía más en los abogados, ni en los amigos, ni en los familiares, ni en los jueces, ni en nada ni en nadie. El mundo exterior se hacía imposible de imaginar, un amontonamiento de obstáculos y distancias nos separaban de él. No existía otra humanidad que la de la "leonera". La libertad era un sueño. Si antes se pensaba salir en pocos minutos, ahora ya no se pensaba salir sino en años, o tal vez nunca. Ni yo ni nadie esperaba otra cosa. La cárcel era una trampa, nos habían cazado como a ratas. Ya no podíamos volver atrás, no nos pertenecíamos. No había escapatoria.

Las cinco y media de la tarde, la hora más despreocupada y suave de Buenos Aires, la hora del té en las confiterías del centro, hombres y mujeres abandonan sus trabajos para ir en busca de una diversión, totalmente ajenos a que en un lugar tan cercano, en un sótano de la plaza Lavalle, para los extraños habitantes de la "leonera" sonaba la hora de la angustia. Sonrientes burgueses se paseaban bajo los árboles de la plaza Lavalle, ignorantes de la existencia de esa humanidad subterránea que socavaba la ciudad por abajo del asfalto amenazando permanentemente destruir la paz de sus vidas tranquilas.

A las seis menos cuarto, el cabo de guardia abría la puerta y pronunciaba mi nombre. Las activas diligencias efectuadas por mi padre en la burocracia de Tribunales, había permitido que me llamaran, caso excepcional, cuando sólo faltaban pocos minutos para cerrar el juzgado. Dos horas más tarde salía del Palacio, por la puerta que da a Lavalle. El corazón, las piernas, el aliento se sentían de fiesta. En la calle se encendían las luces. Comencé a caminar por la noche deslumbrante, de nuevo bajo el cielo cotidiano. Todo estaba en orden, yo volvía a ser yo. Buenos Aires volvía a ser una ciudad real, y la "leonera" comenzaba a volverse irreal. La cárcel se iba cerrando lentamente a mis espaldas como una llaga. La herida cicatrizaba y el mundo volvía a integrarse a mi alrededor. Desde ese momento yo empezaba a olvidar.

## Sobre la palabra Filosofía

La pregunta ¿qué es filosofía? es la primera que imponen las exigencias de la enseñanza y también la primera que aparece en el orden sistemático: es la cuestión inaplazable que no puede esquivar quien está iniciado en los secretos del oficio y se debate frente a los grandes problemas. Esta pregunta encierra el primer problema de la filosofía, y no inquiriere por lo que la filosofía ha sido en el pasado o por lo que podrá llegar a ser en el futuro. Se dirige, más bien, a la esencia, a los caracteres constantes de la filosofía.

Todo preguntar supone una búsqueda, una indagación, que va dirigida hacia un objeto que se investiga; en este caso, hacia la filosofía tal como se ha dado históricamente. Todo preguntar es, a la vez, una reacción intelectual de un sujeto, la actividad de alguien, que por ser filosófica difiere de otras formas de actividad: artística, religiosa, política, social, económica, etc. Para contestar a la pregunta ¿qué es filosofía? habrá que tomar en cuenta los sistemas ya dados históricamente y la actividad intelectual de nosotros mismos cuando nos entregamos a la tarea de filosofar.

Al cumplir estas indicaciones advertimos que la filosofía está encerrada en un círculo que no puede eludir: es, a la vez, juez y parte. Sólo ella puede determinar qué es la filosofía. Sólo dentro de ella ha de plantearse y resolverse el problema de su esencia. No puede acudir a una instancia o tribunal exterior, que no existe. No hay una ciencia superior que esté en condiciones de dictaminar acerca de la esencia de la filosofía. Ella misma debe determinar, con sus propios instrumentos y recursos, cuáles son su objeto y su método, su legitimidad y valor. En ninguna ciencia ocurre lo mismo. Sólo la filosofía descende a los fundamentos del saber y de la acción y procura ponerse en claro a sí misma. Y no hay modo de eludir este círculo.

Por diferentes medios ha querido averiguarse qué es la filosofía. El principiante, con gesto de impaciencia, quiere colmar su curiosidad arrancando la respuesta a la primera definición que le sale al paso. Pero la historia registra con igual impasibilidad las definiciones más heterogéneas, y el neófito se decepciona tan pronto como advierte la disonancia

de las fórmulas consagradas, como si los autores hubiesen puesto la mira en objetos heterogéneos. "La filosofía es una preparación para la muerte" (Platón), "La filosofía es la ciencia de los primeros principios" (Aristóteles), "La filosofía es aquel excelso deleite... que se adquiere por la contemplación de la verdad" (Dante), "La filosofía es la idea que se piensa a sí misma" (Hegel), "La filosofía es la ciencia de los valores de validez universal" (Windelband), "La filosofía es el intento de expresar la infinitud del universo en los términos limitados del lenguaje humano" (Whitehead), "La filosofía es el estudio de aquellos temas que a nadie, excepto a un filósofo, se le ocurre estudiar" (Alexander), "La filosofía no es una teoría, sino una actividad: su objeto es la aclaración lógica del pensamiento" (Wittgenstein). ¿Cómo coordinar opiniones tan dispares? ¿Existe, en el fondo de ellas, algún elemento común? Y, en ese caso, ¿cómo descubrirlo?

Un camino más largo, pero más seguro, promete ser el que parte del contenido mismo de las obras de los filósofos y procura extraer por análisis las notas comunes a todos los sistemas filosóficos a fin de construir, por una especie de procedimiento inductivo e histórico, una definición que recoja los caracteres esenciales. Es lo que, con alguna fortuna, intentó Dilthey en su libro *La esencia de la filosofía* (1910).

Otro camino menos conocido, pero al parecer más estimulante, consiste en partir del tipo humano del filósofo y examinar su actitud básica frente al mundo. La filosofía se revela como "actos, condicionados por el amor, de participación de una persona humana finita en la esencia de todas las cosas, y el filósofo es el hombre que adopta esta actitud frente al mundo". Así lo presenta Scheler en su obra *La esencia de la filosofía* (1923).

Un camino, más modesto que los anteriores pero no menos ilustrativo, es aquel que empieza por la palabra filosofía, retrocede hasta la época que la viera nacer, registra los primeros significados adheridos a ella y busca en las intenciones de los primeros pensadores que se valieron de ella para designar el producto de su actividad intelectual. El examen de la palabra y la historia de sus significados no es, sin duda, un método filosófico plenamente adecuado para averiguar la esencia de la filosofía, pero tampoco puede despreciarse la información que suministra. Después de todo, la palabra —signo gráfico o sonido articulado— es el soporte físico del significado, el vehículo que lo transmite de siglo en siglo y la vía por la cual ha llegado hasta nosotros.

La palabra filosofía es un invento griego. De su lengua pasó a los idiomas modernos conservando, con extraña tenacidad, igual ortografía, fonética y significado. Es un término técnico, nacido por accidente y convertido muy pronto en palabra de uso común. No es un vocablo muy antiguo. No ha resonado en los versos de los primeros líricos, cuando las palabras, custodias de las impresiones que recibía el espíritu, infundían

en las almas elevados sentimientos. Tampoco la conocía Homero, y de ello dan testimonio la *Iliada* y la *Odisea*, que no la registran. En vano la buscaríamos también en las obras de Hesíodo. Ni siquiera los primeros filósofos —Thales, Anaxímenes, Anaximandro— echaron mano de ella para designar la actividad a que se entregaban en su esfuerzo por explicar racionalmente la realidad y remontarse hasta el primer principio desde los datos confusos de la experiencia sensible. El filosofar como actividad y sus primeros frutos, los sistemas de los primeros cosmólogos, precedieron a la aparición de la palabra filosofía. Todos, poetas o filósofos, emplearon la palabra “sofía” para designar el saber, y la palabra “sofos” para nombrar al que lo poseía. La palabra filosofía nace, pues, rezagada con relación al desarrollo de esta ciencia.

¿Qué significaba sofía? ¿Quién era sofos? Si hemos de tomar en consideración el testimonio de Homero (*Iliada* XV 412), sofía designaba el arte del ebanista, y según Hesíodo, el arte del náutico. Se llamaba sabio, en consecuencia, tanto al que era capaz de construir una mesa como al que tenía competencia para dirigir un navío. La sabiduría designaba una destreza, una técnica, una habilidad manual, y sabio era el experto, el entendido, el diestro en un oficio. A la destreza manual se agregó más tarde otro género de destreza: la del músico que compone una melodía, del poeta que hace versos.

Pronto hubo de advertirse, sin embargo, que la destreza manual supone el conocimiento y, desde el ejercicio de la actividad, el significado se desplazó hacia la información, el saber, que es de orden intelectual, tal vez porque se supuso que el artesano más hábil es también el mejor informado y, acaso, el más inteligente. La pericia técnica no sería más que el fruto de la actividad de la inteligencia. De esta manera, la palabra sabio adquirió un matiz intelectualista, que pronto había de quedar registrado en la palabra “sofista” con que son designados por Heródoto (*Hist.* I 29) Thales, Pitaco, Bías, Solón, Cleóbulo, Misón y Quilón, que la historia recuerda con el nombre de los “siete sabios”. El mismo término de “sofista”, que estaba lejos de ostentar la significación peyorativa que había de recibir más tarde, es aplicado por Heródoto a Pitágoras. Pero el matiz despectivo, que había de aflorar más tarde a la superficie de esta palabra, estaba ya contenido en ella y lo insinúa uno de los significados que Heródoto (III 85) atribuye al término “sofisma”: estratagema, ingeniosidad no exenta de malicia. El sabio cede su puesto al sofista, que era entendido, conocedor, pero también inventor ingenioso y astuto. La palabra sofista se deslizó, más tarde, en los escritos de Platón y Aristóteles, por la pendiente de este significado.

La actividad de uno y otro —sabio y sofista— era de índole intelectual y consistía en el conocimiento racional. El conocimiento, fruto de esa actividad, puede entenderse de dos maneras que no se excluyen, sino que más bien prolongan el mismo ademán y se complementan: por una parte

es aprehensión de datos, percepción y registro de hechos, formación de nociones adecuadas a la experiencia, y, por otra, consiste en la elaboración mental de los datos, en la sistematización coherente de las nociones. Estos dos aspectos semánticos van de la mano y el primero conduce al segundo. Los datos que recoge la percepción y registra la memoria, lo mismo que las nociones intelectuales derivadas de ellos, son fragmentos de experiencia a través de los cuales asoma una imagen incoherente y contradictoria de la realidad, que nos incita a buscar, por debajo o detrás de lo dado, las conexiones subyacentes, la unidad oculta, la energía que mueve el proceso. El dato, por otra parte, nos ata al presente y, por lo mismo, sentimos la necesidad de superar su límite temporal. La actividad intelectual que parte del dato aspira también a superarlo, y nos permite alcanzar conceptos y juicios que lo trascienden. El sabio y el sofista, en consecuencia, no limitan su actividad intelectual a la simple contemplación de la naturaleza, que los confinaría irremediabilmente en el esto, el aquí y el ahora, sino que se esfuerzan por indagar sus procesos interiores, sus conexiones íntimas, a fin de alcanzar una imagen unitaria y coherente de esa misma naturaleza que se les presenta como inconexa y dispersa. De ahí que, desde temprano, la actividad intelectual asuma el carácter de una investigación, de una averiguación que desciende a las raíces de los datos, que busca por todas partes los fundamentos, que indaga los principios, las causas. Y como el esfuerzo no se da tregua ni tolera límites prosigue su inquisición en extensión y en profundidad. Quiere abarcar "todas las cosas", retroceder hasta las "causas originarias", alcanzar los "primeros principios". Con el entusiasmo propio de aquella temprana época, el sabio traza el ambicioso programa de un conocimiento que abarque todas las cosas, "divinas y humanas", y confía en su realización.

Conscientes de la importancia de esta misión, aquellos primeros sabios no ocultaban un sentimiento de superioridad, que los destacaba sobre el vulgo, y que se traduce en expresiones de soberbia escasamente repetidas después. Bastaría recordar la arrogancia de Heráclito frente al necio, su desprecio de la masa (fr. 49), que Parménides comparte al calificar de ignorante, sordo, ciego y demente al vulgo (fr. I 5); la soberbia de Xenófanes que, convencido de la excelsitud de su sabiduría, le lleva a proclamar que "jamás nació ni nacerá varón alguno que tenga un conocimiento cierto de lo que yo digo" (fr. 34); y la declaración de Empédocles que, imbuído de igual sentimiento aristocrático, confiesa sin ruborizarse que "he llegado hasta vosotros como un dios inmortal" (fr. 112).

¿Quién podía, sin embargo, llamarse sabio? ¿Quién era experto en todas las cosas, "divinas y humanas"? ¿A qué mirada se habían revelado las "causas originarias" y los "primeros principios"? Por primera vez en la historia, alguien parece advertir el abismo que separa el proyecto inmodesto de conocer todas las cosas y su realización precaria a través

del saber efectivo que el hombre alcanza de hecho. Se despierta una actitud más modesta. En adelante el acento recaerá menos sobre el saber logrado que sobre el esfuerzo tendido hacia su búsqueda. Según una tradición insegura que recogen tardíamente Cicerón y Diógenes Laercio, habría sido Pitágoras el primero en llamarse a sí mismo "filósofo", tal vez porque la palabra sabio le resultaba excesiva. En el proemio que inicia el primer libro de *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, escrito a fines del siglo II de nuestra era durante el reinado del emperador Septimio Severo, nos informa Diógenes Laercio que "Pitágoras... fué el primero que se llamó "filósofo", estando en conversación familiar con Leonte, rey de los filiasos" (I 12). A la posición arrogante del sabio, habría opuesto Pitágoras la actitud modesta del buscador de la verdad. "Ninguno de los hombres, habría dicho Pitágoras, es sabio; lo es sólo Dios". Y Diógenes Laercio, que recoge la cita anterior, añade: "Antes se llamaba sabiduría a la filosofía, y sabio al que la profesaba cuando había alcanzado la suma perfección". Pero, a partir de Pitágoras, y con más conciencia crítica de los límites de todo saber humano, el pensador contiene su arrogancia y prefiere llamarse modestamente filósofo, es decir, amigo de la sabiduría. Ya no se jacta de la posesión de un saber, sino que se exhibe como menesteroso de saber, pero al mismo tiempo acentúa la importancia de la búsqueda hasta el punto de encontrar en ella una razón para perseverar en el esfuerzo.

En otro pasaje (*Vidas*, lib. 8), el mismo Diógenes Laercio corrobora igual atribución y destaca la superioridad de la filosofía entendida como contemplación: "Sosícrates, en las *Sucesiones*, dice que habiéndole preguntado Leonte, rey de los filiasos, qué era, Pitágoras respondió: 'filósofo', y que comparaba la vida humana a un concurso festivo de toda clase de gentes; pues así como unos vienen a él a luchar, otros a comprar y vender, y otros, que son los mejores, a ver, también en la vida, unos, nacen esclavos de la gloria, otros, cazadores de los haberes, y otros, filósofos, amantes de la verdad".

Un rápido análisis de estos testimonios permite descubrir, a pesar de su aparente laconismo, una noción compleja y precisa de la filosofía, constituida ya en el momento en que se forja la palabra. Tres rasgos parecen conjugarse en su noción, tal como se presenta a través de las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio. Se destaca, en primer lugar, el rasgo del amor al saber, en oposición al saber logrado. Es propio del filósofo experimentar con vivacidad afán de saber, un afán que desencadena el proceso de la investigación. No se conforma con la primera certidumbre alcanzada, sino que la somete a examen y busca ulteriores seguridades, impaciente por descubrir certidumbres últimas y definitivas. La conciencia de no haber alcanzado la meta lo incita a no cejar en su esfuerzo, a no detener la búsqueda, a proseguir sin descanso y, correlativamente, a no desesperar del fracaso de los intentos anteriores y estimar



como valiosa y digna de ser proseguida la búsqueda misma. No sólo la meta dignifica el esfuerzo, sino que el esfuerzo es igualmente digno. La vida entera puede consumirse en la búsqueda de la verdad, y la sospecha de no poder alcanzarla no aminora el significado moral de la búsqueda.

El segundo rasgo es el desinterés. No se busca el saber para satisfacer ningún fin extraño al saber mismo. Ningún propósito utilitario mueve el afán de saber ni mancilla la pureza del esfuerzo. El filósofo es el espectador, no el actor que interviene en el juego ni el mercader que aprovecha la concurrencia para traficar con su mercancía. Conocer por conocer, sea cual fuere la reacción intelectual o emocional que despierte lo conocido. La verdad puede ser bella, fuente de goce, pero si es amarga, dolorosa o repugnante no hemos de renunciar a buscarla y, eventualmente, a poseerla. Un pasaje de Aristóteles, que alude al comportamiento de los primeros pensadores, subraya igualmente con fuerza la nota del desinterés: "La sabiduría es ciencia e intuición de las cosas más ilustres por naturaleza. Y así, de Anaxágoras y Thales y de sus semejantes se dice que eran sabios... Los vemos ignorantes de las cosas que les son provechosas, reconociéndose, en cambio, que saben de cosas superiores y maravillosas y arduas y divinas, bien que sean inútiles, porque no son los bienes humanos lo que ellos buscan" (*Eth. Nic.* 1141 b).

El tercer rasgo es la actitud contemplativa. El filósofo es el *homo theoretico*. Ha nacido para ver. No para extasiarse ante la figura sensible de las cosas, sino para ver con el espíritu la forma inmaterial desprendida de toda ligadura con el resto de las cosas. Su fin es contemplar lo que se esconde tras las apariencias, la forma inteligible que permite dar razón de la experiencia, la esencia invulnerable al diente del tiempo, el tipo eterno.

Estos tres rasgos —el amor al saber, el desinterés del conocimiento y la actitud contemplativa— caracterizan la noción de filosofía, en la intención de Pitágoras; creador de la palabra.

Con estos testimonios tardíos, que se refieren sin embargo a hechos tempranos, concuerdan también los que ofrecen los grandes historiadores griegos: Heródoto, Tucídides, Xenofonte. No podríamos dejar de tomarlos en consideración, no sólo porque tienen visos de autenticidad, sino porque los historiadores, neutrales en materia de doctrina frente a la divergencia de las sectas filosóficas, se han ceñido a registrar con imparcialidad los significados de la palabra, tales como aparecían en el uso lingüístico de la época. Heródoto recoge las palabras que el rey Creso habría dirigido a Solón, el legislador ateniense, en su viaje a Sardes: "¡Oh huésped ateniense! Grande es la fama que te precede y ha llegado a nosotros, por tu sabiduría y por tus viajes, porque, con el propósito de conocer, has viajado 'filosofando' por muchos países" (*Hist.*, I, 30). Solón era, sin duda, el espíritu más profundo de su época y en él, en unidad indiferenciada, se manifestaban con elocuencia los intereses del legislador, del

poeta y del pensador. La anécdota recogida por Heródoto lo presenta en actitud de filósofo: ni el placer ni los negocios lo incitan a viajar; lo hace estimulado por el afán de conocer; su actitud no es práctica, sino contemplativa.

También Tucídides, en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, nos ha transmitido una mención equivalente por su valor. En la oración fúnebre que Pericles pronunció en honor de los muertos de Atenas, con motivo de la epidemia que asoló la ciudad durante el cerco que le pusieron los espartanos, exaltó las virtudes del pueblo ateniense y señaló que su amor desinteresado por la verdad lo distinguía entre los pueblos de Grecia: "amamos la belleza, pero sin exageración, y amamos la sabiduría, pero sin debilidad" (II, 40). El vocablo filosofar expresa un rasgo distintivo de la mentalidad ateniense.

Cabría, por último, recordar la mención que Xenofonte hace del verbo "filosofar", cuyo significado se aproxima a los de reflexionar y meditar. En lugar de estar pendiente de las cosas que nos rodean, y hacia las cuales se inclina nuestra conciencia en actitud natural, porque de ellas provienen los estímulos favorables o adversos para nuestra vida, la filosofía nos obliga a adoptar una actitud refleja: volver la mirada hacia adentro de nosotros, desentendernos del contorno y poner atención en las ideas y en la actividad intelectual que las mueve. Desviarnos del objeto que percibimos para centrar la atención en la percepción misma, en una palabra, apresar nuestra propia percepción en su ejercicio e inquirir por su aptitud cognoscitiva y el valor de su testimonio, examinar nuestras ideas, indagar su naturaleza, sus conexiones y su valor. Para ello es menester concentrarse en sí mismo. La meditación, que es la condición de la contemplación impone el reposo con respecto a la actividad exterior y exige el ensimismamiento y, con él, la concentración interior, fecunda para la obra intelectual. La contemplación es un rasgo esencial de la filosofía y caracteriza, al mismo tiempo, una forma de vida humana.

A reforzar este aspecto teórico de la filosofía parece aludir igualmente una sentencia de Heráclito, de autenticidad discutida: "Es menester que los filósofos estén instruidos en multitud de cosas" (fr. 35). Su contenido permite corregir dos interpretaciones erróneas: la creencia de que la filosofía es un saber especializado, confinado a un sector de objetos, y la creencia, no menos equivocada que la anterior, según la cual el filósofo consume sus esfuerzos en la búsqueda infructuosa de un saber imposible. La filosofía es siempre conocimiento. Por mucho que prevalezca en ella el sentido problemático, toda incógnita se destaca sobre un fondo de conocimiento, lo que no impide que toda solución abra nuevas perspectivas problemáticas. Y no es propio del filósofo circunscribir su curiosidad a un sector de objetos, sino 'estar instruido en multitud de cosas, o, más precisamente, apuntar hacia la totalidad. En filosofía superamos la preocupación utilitaria en la actitud contemplativa y nos esforzamos por abarcar

el mundo como unidad y pensar su pluralidad y variación a partir de un único principio. Ésta ha sido la meta a la que, desde sus primeros pasos, se ha encaminado la filosofía.

En el período de la madurez del pensamiento antiguo esta finalidad se halla expresada egregiamente por Platón y Aristóteles. Con más seguridad y conciencia que sus antecesores, Platón concibe a la filosofía como ciencia y le atribuye como objeto el ser en sí, inmutable y perfecto, al cual ascendemos por los tramos de un proceso dialéctico movido por el impulso del amor. Platón identifica filosofía y teoría, y hace consistir ésta en la contemplación de las Ideas: el mundo inteligible se despliega finalmente ante la mirada intelectual del filósofo. Pero la conciencia de la dificultad del ascenso, de los obstáculos que acechan el esfuerzo cognoscitivo y en ocasiones lo malogran, invitan a adoptar cierta actitud recatada y a confesar que el filósofo representa "un término medio entre el sabio y el ignorante" (*Banq.* 204 a). Lo mismo que a Pitágoras, sigue pareciendo a Platón que "sabio es nombre excesivo y que sólo conviene a la divinidad" y que "filósofo, amante de la sabiduría o algo por el estilo se adapta mejor y está más a tono con su naturaleza" (*Fedro* 278 d).

Platón parece atraído por dos fines opuestos: la teoría y la acción. El primero le induce a concebir la filosofía como ciencia y a colocarla en el plano de la contemplación. No se le ocultan las consecuencias morales del resultado y aún del esfuerzo mismo que tiende a él. En el *Fedón*, al describir las últimas horas de Sócrates a punto de despedirse de la vida, quiere fundar en argumentos racionales la creencia en la inmortalidad del alma y la esperanza en la vida futura. En esta ocasión define a la filosofía como "preparación para la muerte" (64 a), es decir, como un ejercicio ascético de desprendimiento del alma y el cuerpo, a fin de que la primera, desembarazada de toda necesidad material, pueda anticipar desde ya el pleno goce de la contemplación en la vida ultraterrena. Pero, por otro lado y en actitud opuesta, Platón pone la mira en la eficacia social, política y pedagógica de la filosofía, y en *La República* y *Las Leyes* la presenta como enderezada a la vida social de la comunidad y dispuesta a intervenir en sus intereses prácticos. Pero esto no debe hacer olvidar que los problemas prácticos interesan igualmente a la teoría, y que el filósofo señala los fines de la acción. Y, para ello, no abandona la actitud contemplativa.

Sean cuáles fueren los términos de las definiciones en que antiguos y modernos pugnaron por encerrar a la filosofía, aparece siempre en todas un sedimento contenido ya en la palabra misma y que remonta a la época que la viera nacer.

La palabra es compuesta y resulta inevitablemente ambigua: apunta hacia el saber y hacia la sabiduría, hacia la ciencia y hacia la vida, hacia el conocimiento puro y hacia la perfección de la conducta. Pero saber y sabiduría brotan de la misma raíz: el amor. Para el griego, amor equivale

a deseo, ansia, afán, aspiración. Se trata de un deseo que es una forma del apetito, de un ansia connatural con el hombre que lo condena a permanente inquietud, de un afán arraigado en lo más profundo de la naturaleza humana y que la conmueve desde sus cimientos, de una aspiración que moviliza las energías cognoscitivas del hombre.

El amor es un sentimiento ambiguo: por un lado es índice de privación y por el otro, es signo de posesión. Atestigua la insuficiencia de nuestros conocimientos, la limitación intelectual sentida y padecida, que incita a superar la valla mortificante. Muestra un aspecto de la condición humana: "si fuéramos dioses no amaríamos", dice Platón con resignación no exenta de tristeza. Satisfechos en su propia plenitud, los dioses no apetecen nada y, por eso, no conocen el tormento del amor. Los hombres, en cambio, sienten la ignorancia como una opresión y se esfuerzan por librarse de ella: el amor es el signo de ese ademán liberador. Por otro lado, el amor supone ya el conocimiento, la posesión de un saber, sin duda, precario e insuficiente, y, a la vez, la sospecha, vislumbre o presentimiento de lo que se ignora. Con arreglo a esta ambigua condición, el filósofo no es del todo sabio ni del todo ignorante: ignora, pero sabe que ignora. La filosofía nace de la conciencia de esta ignorancia: es una "docta ignorancia". El amor es la raíz emocional de la función intelectual; impulsa a conocer, desencadena la actividad de la inteligencia, provoca un movimiento ascendente. Al término de ese movimiento sobrevendrá la quietud de la contemplación.

La ambigüedad que introducen las palabras saber y sabiduría, inicialmente indiferenciadas, persigue a los filósofos desde el nacimiento de la palabra. Unas veces inclina el peso hacia el conocimiento e invita a concebir la filosofía como ciencia; otras veces, insiste en las proyecciones prácticas de la sabiduría e inclina a concebirla como camino de vida, como vía de salvación. Lo teórico y lo práctico, el conocimiento y el obrar moral, unidos en el mismo impulso del amor, parecen querer disociarse por obra de un trabajo intelectual diferenciador.

El filósofo no busca el saber en actitud pragmática, en función de las necesidades vitales más inmediatas, para defenderse de la agresión del contorno natural o humano y tener éxito en la acción. Es necesario, sin duda, saber para poder subsistir, en razón de la situación amenazada del hombre en el mundo. Pero el filósofo busca el saber por sí mismo, sin el aliciente de ninguna finalidad ulterior, extraña al mismo saber. No lo busca por la resonancia que pueda producir en el sujeto que lo posea. El encanto, la fascinación, el goce podrán venir por añadidura. Pero si no llegan no son una razón para desistir de la búsqueda. En actitud teórica, el filósofo quiere redimir al saber de toda contaminación placentera o utilitaria, y aprehender la verdad desnuda y pura, emancipada de la condición de medio para el goce o la acción, y erigida en fin último de la actividad intelectual. Sólo aspira a alcanzar la verdad, sea grata o penosa, le depare dolor o placer. Tampoco le atrae un saber adherido a lo singular y concreto, en-

vuelto todavía en la arcilla de las cosas mismas que se esfuerza por entender. Su saber aspira a superar el esto, el aquí y el ahora, a trascender los límites de la experiencia, aunque sus primeros pasos se apoyen en su precario suelo. El filósofo quiere un saber de la totalidad, porque su afán lo empuja a buscar soluciones últimas, principios, es decir, verdades primeras y primarias, anteriores a toda verdad derivada. Quiere que su saber tenga unidad y no resulte de la suma aritmética de todos los saberes parciales —la filosofía no es la enciclopedia de las ciencias—, en una palabra, quiere un saber de los fundamentos.

La sabiduría es la forma más exigente de saber. Con razón Aristóteles la llama "ciencia de las cosas más altas y cabeza de todo saber" (*Eth. Nic.* 1141 a) y la concibe, a la vez, como intuición y ciencia, apetecible por sí misma. No es el conocimiento vuelto hacia las consecuencias derivadas de los principios, sino la ciencia de los primeros principios. Tiene por objeto todo lo que existe, pero sólo indaga en ello las causas primeras, los primeros principios, las últimas razones, fundamento de las demás.

El saber es, a su vez, un mundo aparte: tiene su forma y sus contenidos, su estructura, sus leyes y exigencias propias. Para el filósofo, empero, no es un bien ajeno a la propia vida del pensador, ni se reduce a una posesión intelectual indiferente para el que la detenta. La comprensión de una verdad filosófica me transforma interiormente, despierta en mí posibilidades de realización moral, que antes permanecían ocultas e inoperantes. Configura desde adentro mi propia personalidad y se traduce en mi comportamiento exterior. A través del modo de obrar del filósofo, de su manera de existir y conducirse, podemos advertir su superioridad frente al orden físico del mundo, frente a las opiniones de los círculos humanos y aún frente a sí mismo, al haz de impulsos, instintos, atavismos y pasiones que se agitan oscuramente dentro de su naturaleza. Advertimos la plena posesión de sí mismo y la expansión de su libertad interior. El saber buscado como fin, ajeno al parecer al que lo busca, reordena y configura su vida y pone en ella el sello de una libertad que se manifiesta como espontaneidad consciente. La teoría ha terminado por traducirse en práctica, el pensamiento se ha convertido en la dimensión determinante de la existencia, la ciencia se ha trocado en camino de vida.

A este fin aspiraba la filosofía en sus primeros pasos. A él sigue aspirando aún, y la palabra es el signo visible henchido de esta aspiración.

# La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache

*La lectura del trabajo de Jean Paul Sartre, conjuntamente con la del breve informe de Lagache, nos permite entrever la riqueza de problemas y los efectos positivos de la investigación fenomenológica sobre la estructura de la relación de la conciencia con el mundo. La trascendencia del Ego, publicado en Recherches Philosophiques del año 1936-37, debe ser considerado en un sentido como un trabajo de juventud de Sartre. Con respecto al desarrollo interno de la obra de ese pensador tiene sobre todo valor histórico para nosotros. El mismo Sartre, en la sección de El Ser y la Nada dedicada a la relación con los otros, ha vuelto sobre él para recordarnos que no había logrado entonces una valedera superación del solipscismo. Hay sin duda una diferencia profunda entre el pensador que no había publicado aún su "ensayo de ontología fenomenológica" y el Sartre actual vuelto hacia otros problemas; y quien recientemente ha declarado que el único cuerpo de doctrina que merezca hoy el nombre de pensamiento es para él la filosofía marxista. En Questions de Methode<sup>1</sup> escribe estas palabras en las que manifiesta su juicio presente sobre su propio pensamiento pasado: "y puesto que debo hablar del existencialismo, se comprenderá que lo tengo por una ideología: es un sistema parasitario que vive al margen del Saber, que se le ha opuesto primero y que hoy trata de integrarse a él".*

*Sin embargo, la comprensión, a través del artículo de Lagache, de las conexiones que el trabajo del 37 mantiene con las necesidades y dificultades actuales de la conceptualización psicoanalítica, tiene la virtud de hacernos pensar que la descripción de la relación de la conciencia con el Yo guarda todavía hoy todo su valor. Como siempre, hay que lamentar que los pensadores, cuando critican sus reflexiones anteriores, no lo hagan desde el nivel de análisis inmanente a esas reflexiones; quiero decir, que Sartre no haya reescrito aquel trabajo y que sólo nos avise que está superado, mientras prepara su obra de moral, escribe sobre política, establece las bases para una estética comprometida o se plantea el urgente problema del método. Pero no podríamos reprocharle nada: un filósofo no es una*

voluntad arbitraria que se da a sí mismo el orden de sus temas de reflexión, sino una espontaneidad subyugada, que piensa libremente los temas cuyo orden en cambio le impone la historia. En una época en que el marxismo, como dice Sartre, se ha encarnado definitivamente en las masas, y donde el pensador desde el silencio de su mesa de trabajo no puede permanecer extraño a ese lejano pero viviente palpar, se hace imprescindible volverse a los problemas más inmediatos de la posibilidad y condiciones del pasaje del existencialismo al marxismo.

De cualquier manera en *El Ser y la Nada* hay algunas indicaciones que nos pueden guiar en la lectura del trabajo de 1937 para que podamos recuperar lo que debe permanecer válido para nosotros. Se trataba entonces, se nos dice, de evacuar de la conciencia todo lo que le fuera extraño. Y el título del trabajo, que invierte las dos palabras de la noción husserliana de Ego trascendental, nos recuerda, desde el comienzo mismo, la utilidad de la postura sartriana: el Yo no se encuentra aislado de la experiencia sino sumido en ella. La noción de "trascendental" a la que se refiere la expresión de Husserl señala hacia la esfera francamente monádica que nos queda cuando hemos hecho caer, bajo la última reducción, todo contacto con lo real. En este sentido "trascendental" apunta a la noción de una esfera liberada de todo contacto sensible: es la esfera de las vivencias puras en la que se constituye la unidad del mundo y su significación. ¿Pero dónde colocar ese polo unificador sino en la conciencia? ¿Pero que sería de la traslucidez primera de la conciencia en cuyo interior se le inserta una nueva traslucidez? ¿Cómo seguir conservando entonces el principio fenomenológico de la intencionalidad? ¿No es suficiente con la conciencia para asegurarse un principio estructurante de la unidad de las vivencias? El desdoblamiento del Ego en un Yo puro y en un Yo empírico, traía como consecuencia la introducción del Yo puro en el seno de la conciencia, esto es, la introducción de un principio immanente de interioridad ahí donde la conciencia había quedado definida por un arrancamiento de sí hacia fuera de sí. Era imprescindible entonces expulsar al Yo fuera de la conciencia para colocarlo en el lugar que le corresponde de hecho: en medio de la experiencia, entre los objetos del mundo. Cuando Sartre habla de "trascendencia del Ego" se coloca entonces en las antípodas de Husserl. Y cuando habla de "objetos trascendentes" se refiere a los objetos del mundo, entre los que se encuentra el Yo, exteriores a la conciencia, con las cuales ésta mantiene una relación intencional. En la percepción, por ejemplo, el "campo de conciencia" de un objeto se constituye con el objeto sensible, apuntado por la conciencia, y con el hábito no-temático de sus horizontes correspondientes. En la imaginación, aunque de distinto modo, los objetos también son trascendentes, en tanto que contra la "ilusión de immanencia"<sup>2</sup> el objeto imaginario no está en la conciencia. Como el objeto, entonces, de una

<sup>2</sup> Ver Sartre, *Lo imaginario*.

exploración perceptiva, o como el objeto extra-consciente de un acto de imaginación, el Yo se encuentra fuera de la conciencia y el principio fenomenológico de la intencionalidad es válido también para él. No hay un Yo fuera de la experiencia sino un Yo en medio del mundo, intencionado por la conciencia, que al mismo título que los objetos de la actitud natural debe caer bajo el golpe de la epojé.

Si nada puede entonces habitar una conciencia se terminan entonces esas conciencias pobladas de simulacros de cosas, los objetos quedan recolocados en el mundo y la conciencia, que no contiene ni encierra nada, carece de interioridad. Expulsada la interioridad de mi conciencia la significación de mis actos se coloca por fuera de mí, a media distancia entre mi conciencia y las otras conciencias y yo no sé de mi mismo más de lo que los otros saben de mí: mi comportamiento puede ser leído tanto desde afuera como desde adentro, hay una unidad de la psicología y los procedimientos de un conductismo molar tienen el mismo valor para acceder a su comprensión que los datos de una psicología introspeccionista.

Pero toda esta concepción nueva y fructífera, nos dice Sartre, quedaría negada en su raíz misma si aceptáramos la noción de un Ego trascendental. Contra Ideas I es preciso reivindicar las Investigaciones lógicas y postular la trascendencia del Ego. Y cuando en El Ser y la Nada agrega que esto no era suficiente y que para superar el solipscismo es preciso instalar a las otras conciencias en el ser mismo de la traslucidez primera de la conciencia trascendental, no niega en cambio la utilidad del paso adelante dado en el trabajo de 1937.

La purificación del campo trascendental, la expulsión del Yo por la que éste no es más "estructura esencial de la conciencia", la crítica a la noción de interioridad: he ahí entonces el aporte de una descripción de la conciencia que, negando una determinada postura husserliana, queda en cambio fiel a sus postulados fundamentales. Y esa fidelidad tiene la virtud de hacernos recordar, contra la línea inaugurada por Heidegger, que un fenomenólogo no tiene derecho de desentenderse de aquello que está en la base de la actitud que profesa: la descripción de la estructura constitutiva de la conciencia.

Pero entonces todo lo que hay de válido en este trabajo impregna su lectura de una fuerte sabor polémico. Y se sabe que no se puede hablar del valor polémico de la fenomenología sartriana sin verse operar un reenvío inmediato a los trabajos de Maurice Merleau-Ponty. Este pensador, compañero de Sartre desde los años de su formación en la Escuela Normal y que durante largo tiempo fuera codirector de Les Temps Modernes, se nos aparece desde sus primeras publicaciones como realizando un diálogo constante, y generalmente fecundo, con la obra de Sartre. Son innumerables los puntos en común de su filosofía con la de Sartre, pero cuando las diferencias no quedan expresamente manifestadas por Merleau-Ponty, se puede descubrir sin mucha dificultad en algunos capítulos de La Estructura del compor-



tamiento y de La fenomenología de la percepción una sorda censura a las posiciones de Sartre. Hoy (después que Merleau-Ponty ha realizado un repudio vertical del pensamiento marxista y cuando simultáneamente su pensamiento va adquiriendo derecho de ciudad cada vez más importante dentro del círculo de pensadores católicos, y en momentos en que Sartre, en cambio, se encuentra lanzado a un diálogo abierto con el materialismo dialéctico) tendríamos motivos para dudar de que todo fuera demasiado correcto en sus reproches a Sartre. Pero el argumento quid pro quo no debe hacernos olvidar el valor correctivo de los reproches de Merleau-Ponty, que entendemos el propio Sartre se ha preocupado en asimilar.

- M — Después de haber transitado a lo largo de La Trascendencia del Ego el lector dará seguramente toda la razón a estas palabras con las que Merleau-Ponty caracterizaba la primera época de la reflexión sartriana: "se podría desear que esta libertad se realice en imágenes literarias más pesadas"<sup>3</sup> que hacen pensar, aunque no sin equívoco, en estas otras con las que Sartre define a la conciencia: "es toda ligereza, toda traslucidez".<sup>4</sup> Pero no se podría reconocer en nada su filosofía en la descripción injusta y apasionada que de ella hace en un capítulo de Las aventuras de la dialéctica, del mismo modo que sería difícil reconocer en este libro el pensamiento de Marx. Las impugnaciones que Merleau-Ponty le hace a Sartre podrían ser condensadas en estas tres: a) en su filosofía no hay pasaje de la conciencia a las cosas, del para-sí al en-sí y su ontología deja de lado los datos de la descripción fenomenológica de un suelo primordial anterior a la diferenciación sujeto-objeto; b) la conciencia sartriana, aislada de las cosas, no se conecta con ellas más que bajo condición de reducir a cero la opacidad del mundo; ella es "coextensiva" al mundo y es el demiurgo de la traslucidez de sus objetos; c) en Sartre sólo hay la conciencia enfrente de las cosas, no hay "intermundo", y la noción misma de intersubjetividad o de "verdad a hacer" no tiene cabida en su filosofía.

Para contestar o examinar la profundidad, o la verdad, de estos reproches debiéramos internarnos en un trabajo doble, de crítica de textos por un lado, y en una interpretación inmanente de la totalidad de la obra sartriana, que no podemos intentar por ahora. Sin embargo, la simple lectura de la "Conclusión" de La Trascendencia del Ego, si no demuestra que Merleau-Ponty está completamente desencaminado, señala en cambio su sospechoso y excesivo apresuramiento. Por ahora nos basta señalar (y esto para validar el nivel de análisis sartriano, la descripción de la relación de la conciencia con sus objetos) el poco cuidado técnico, o la absoluta indiferencia, que en La fenomenología de la percepción, pone el autor en el uso de nociones que difieren entre sí, como sujeto, yo, conciencia y para-sí. Que se relea por ejemplo el capítulo "El otro y el mundo humano" e inmediatamente se comprenderá que Merleau-Ponty designa indistinta-

<sup>3</sup> Un auteur scandaleux, recopilado en *Sens ou no-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 96.

<sup>4</sup> La trascendencia del Ego.

mente el para-sí sartriano con el término sujeto y que cuando está hablando de la conciencia, después de uno de esos habituales rodeos de la prosa que hacen perder precisión a su pensamiento, termina por asimilarla al yo. Efectivamente, es esto lo que con toda claridad señala Simone de Beauvoir en un trabajo, del que desgraciadamente no hay traducción española, y en el que contesta Las aventuras de la dialéctica: "Aplicando al amor —objeto psíquico— lo que Sartre decía del placer —erlebnis inmanente— Merleau-Ponty demuestra que está confundiendo la conciencia, presencia inmediata a sí, y el sujeto, cuyo develamiento exige una mediación. De este modo, cuando objeta al pseudo-Sartre: 'Es siempre a través del espesor de un campo de existencia que se hace mi presentación a mí mismo', no hace más que retomar una de las ideas rectoras de El Ser y la Nada. Fiel en este punto a la tesis heideggeriana según la cual la realidad humana se hace anunciar lo que ella es a partir del mundo, Sartre ha insistido siempre sobre el condicionamiento recíproco del mundo y del yo".<sup>5</sup>

Cuando se toma conciencia de estos malentendidos, se hace inminente, parece, tomar posición en bloque por uno u otro pensador. ¿O Sartre o Merleau-Ponty? En el plano de las posiciones políticas sería tal vez fácil para nosotros: Sartre. Sin embargo Merleau-Ponty no siempre ha sostenido las posiciones políticas que hoy sostiene y Sartre no siempre se ha mostrado atento a los acontecimientos políticos de su tiempo.<sup>6</sup> Por lo mismo, y si quisiéramos adentrarnos profundamente en la conexión entre esas posiciones y las posturas filosóficas de ambos pensadores, debiéramos sin pudor retornar al nivel donde el problema verdaderamente se pone: el de la reflexión fenomenológica.

En el "Prólogo" de La fenomenología de la percepción se define con toda precisión ese "estilo" nuevo de filosofía que instaura el advenimiento de

<sup>5</sup> Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme, en *Les Temps Modernes*, Nº 114-5, junio-julio de 1955.

<sup>6</sup> En el art. cit. de *Sens ou no-sens*, Merleau-Ponty nos muestra cierto aspecto desconocido de la historia personal de Sartre. A los 30 años Sartre afirmaba que "la política es impensable"... Por otra parte, en lo que respecta a Merleau-Ponty, no hay que olvidar que fué él quien primero dió un paso de acercamiento al pensamiento marxista actual; a través de ese libro *brillante y sensato* que fué *Humanismo y terror*, publicado en 1947. En una nota breve publicada no mucho después en *Les Temps Modernes* hace un elogio expreso de la presencia personal de Georg Lukacs en un congreso de filosofía donde el escritor húngaro hizo un resumen de sus posiciones. Por su parte, Lukacs había aceptado el diálogo, a su modo, cuando en *¿Existencialismo o marxismo?* es mucho menos duro con Merleau-Ponty que con los trabajos de Sartre. Pero a la fecha las cosas se han invertido, y mientras Sartre apunta casi expresamente a Lukacs en su crítica a la ortodoxia marxista, y dialoga por lo mismo con él, Merleau-Ponty niega su planteo de 1947 y acepta juzgar a la política burguesa con categorías burguesas, echa mano de una extraña psicología para juzgar el advenimiento del hombre político, se niega a juzgar al degaullismo desde una perspectiva de clase y después de haber dicho no a la dialéctica deja las puertas abiertas para el sí a De Gaulle (ver *L'Express* del 3 de julio de 1958).

la fenomenología. La perspectiva filosófica sobre el mundo debe consistir en una interpretación constante de la perspectiva de la objetivación científica, la cual, nos dice Merleau-Ponty, es siempre segunda con respecto a nuestro contacto original con un mundo de cosas y de hombres. El mundo humano es originariamente un intermundo donde no hay separación entre sujeto y objeto, entre el hombre y las cosas. Y si esa separación es sin embargo posible, es preciso recordar que ella se efectúa por un acto segundo de reflexión, siempre bastardo y siempre impregnado con los datos irreducibles de esa capa fundamental. La fenomenología será entonces la empresa personal del filósofo, él mismo situado y adherido a una existencia generalizada y anónima, por recuperar los datos que la constituyen y su propia adherencia a ella: "volver a las cosas mismas, es volver a ese mundo anterior al conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía con relación al paisaje en que hemos aprendido por vez primera qué es una selva, una pradera o un río".<sup>7</sup> El filósofo debe restituir ese mundo que "está siempre 'ya ahí' antes de la reflexión, como una presencia inalienable, y cuyo esfuerzo se encamina a recobrar ese contacto ingenuo con el mundo para darle de una buena vez calidad filosófica"<sup>8</sup>.

Y no se trata entonces de reducir el mundo al pensamiento del mundo, ni las cosas a sus significaciones puras, sino de recolocar el pensamiento en las cosas de las que él emana sin separarse, y de reducir el mundo de la reflexión y de la ciencia a esa zona de impregnación primera.

Se entiende entonces cómo, y de algún modo, a partir de esta perspectiva la filosofía sartriana puede aparecer como una traición a este tipo de problemática específicamente fenomenológica, que como nos dice el mismo Merleau-Ponty y nos enteran algunos de los mejores comentaristas de Husserl, se halla en el centro de sus inéditos y en los textos de la última época.

En un momento en que se afirma como imprescindible la necesidad de describir esa zona de inherencia irreflexiva de la conciencia a las cosas: he ahí una filosofía descarriada, la de Sartre, que se bloquea en la descripción de la conciencia. ¿Esa permanencia en la conciencia no significará algo así como la negación misma de la fenomenología? El mismo Merleau-Ponty podría contestarnos que una filosofía de la conciencia no es precisamente una filosofía idealista, ya que escribe: "este movimiento es absolutamente diferente de la vuelta idealista a la conciencia y la exigencia de una descripción pura excluye tanto el procedimiento del análisis reflexivo cuanto el de la explicación científica".<sup>9</sup> Y en otro lado: "la conciencia puede ser falsa o falseada, pero no hay una falsedad de principio de la conciencia". Sin embargo hay a lo largo de todos sus escritos como la preocupación constante, diríamos la obsesión, de esa traición sartriana que su prosa siempre sugiere y

<sup>7</sup> La Fenomenología de la percepción, México, F.C.E., 1957, p. VII.

<sup>8</sup> Id., p. V.

<sup>9</sup> Id., p. VII.

a la que, entre líneas, jamás deja de referirse. Pero esta obsesión, ¿es justa? Creemos que no. Una filosofía de la conciencia no postula necesariamente la negación de esa inherencia originaria de la conciencia a las cosas ni supone que quien la realiza se coloca en el nivel en que ya se ha operado la separación sujeto-objeto. La descripción de la estructura constitutiva de la conciencia no niega ni se contrapone a esa capa de existencia anónima que tan bien describe la filosofía de Merleau-Ponty, sino que al contrario resulta casi obvio que la complementa. Como se lo ha señalado desde distintos sectores del pensamiento actual<sup>10</sup> la filosofía de Merleau-Ponty acentúa con todo derecho la encarnación del pensamiento en la palabra y de la conciencia en las cosas, pero sin decirnos qué entiende por pensamiento y cuál es por ejemplo la estructura del juicio, y sin efectuar en ningún momento una descripción de la conciencia, ya que afirmando su carácter de encarnada no decimos nada con respecto a la estructura específica de su encarnación. ¿Cómo es posible que este ente, el hombre, que no es una cosa, no pueda en cambio separarse totalmente de las cosas? ¿Cuál es la conformación, los límites de esa imposibilidad? ¿Qué debe ser la conciencia, o qué es, para que exista de hecho ese contacto primero e irreflexivo del hombre con las cosas? Sin duda que las descripciones que Merleau-Ponty hace de ese nivel de existencia generalizada y anónima, nos introducen con una deslumbrante claridad en una zona de tinieblas donde ya no hay diferencias entre una conciencia normal y una conciencia alucinada, sin duda que estas descripciones se constituyen en un aporte positivo que trasciende el nivel de la especulación filosófica para alcanzar por ejemplo el campo concreto de la psicopatología; pero no es seguro que se basten a sí mismas.

Es imprescindible entonces no confundir una filosofía de la conciencia con una filosofía idealista de la conciencia reflexiva, la que se colocaría fuera de los límites de la investigación fenomenológica y cuya perspectiva sobre lo real sería tan segunda como la perspectiva del pensamiento científico. Y si pensáramos simplemente en lo dicho en algunos desarrollos de La trascendencia del Ego, accederíamos a comprender cómo el nivel de análisis en el que se coloca Sartre no desdice la riqueza de los datos de la reflexión de Merleau-Ponty, sino que más bien precisa la posibilidad de hecho y el origen de esos datos.<sup>11</sup> Si la conciencia para Sartre no se confunde

<sup>10</sup> Por ejemplo, Arón Gurwitsch escribe: "es preciso señalar que una conciencia antepredicativa, pre-posicional y no-temática, es de cualquier manera una conciencia" (*Théorie du champ de la conscience*, Brujas, Desclée de Brouwers, 1957, p. 245). También R. C. Kwant en *Rencontre et Vérité*, aunque por motivos que no compartimos, coincide sin embargo con Gurwitsch (se trata de un artículo recopilado en *Rencontre, Contributions à une psychologie humaine dédiés au Professeur F. J. J. Buytendijk*, "Spectrum", Utrecht, 1958).

<sup>11</sup> Hay por otra parte una tendencia a hacer de la filosofía de Sartre una fenomenología platonisante o esencialista. ¿No se pregunta él, acaso, por la "esencia" de la conciencia, por la "esencia" de la imaginación? ¿Dónde están esas "esencias" que con tanta facilidad parece leer? ¿Es permitido hablar de esencias? Y si lo es, ¿no existe

con el Yo, es porque ella no es más que el movimiento puro de una intencionalidad no-personal y anónima que se dirige hacia los objetos del mundo. El mundo no aparece a la conciencia sino a condición de resguardar la opacidad de sus objetos, y el Yo, cosa entre las cosas, recobra todo su peso al no poder liberarse de esa opacidad.

La conciencia sartriana no es "coextensiva" al mundo y no "lo revela sino a condición de perderse en él": y existe entonces para nosotros esa "relación obsesional con el ser"<sup>12</sup> que hace posible que no haya una diferencia de naturaleza entre la conciencia del hombre primitivo, la de un niño, una conciencia alucinada y una conciencia normal.<sup>13</sup> El artículo de Sartre de 1937 recobra, pues, todo su interés, su importancia, y nosotros el derecho de atender a sus dificultades. Y si el criterio para juzgarlo fuera la fenomenología tal como queda descrita en La fenomenología de la

acaso el peligro de dejar la puerta abierta a lo arbitrario de una lectura que cualquiera podría arrogarse? Pero fundamentalmente, ¿dónde se sitúan esas esencias? En fin, hay que reconocerlo: hay un problema de las esencias, y si se pretende permanecer dentro de la fenomenología, es lícito e imprescindible no dejarlo de lado. Por el momento, y para poner a cubierto a Sartre del excesivo peso de esas objeciones, es bueno, para ir comprendiendo lo que él entiende por esencia, leer con atención las primeras páginas de *La trascendencia del Ego*. En una etapa de su pensamiento que podría tal vez ser tachada de idealista, Sartre no separa en cambio la esencia de la conciencia del hecho conciencia, esto es, de la conciencia (individual, anónima, impersonal) encarnada en los objetos intramundanos.

<sup>12</sup> Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, Galatea-Nueva Visión, 1957, p. 18.

<sup>13</sup> Al mismo tiempo, para Sartre, una conciencia dormida todavía es una conciencia. Lo que diferencia a una conciencia que sueña, por ejemplo con respecto a una conciencia despierta y percipiente, es la estructura interior que la liga a su objeto intencional. Los cambios de la estructura interior, si cabe la expresión, no afectan en cambio a la estructura constitutiva, que no varía, y contra cuyo fondo los cambios son posible. Sobre ese fondo constitutivo y describiendo los cambios de la estructura interior Sartre nos sugiere cómo podría ser comprendida la conciencia de participación de la mentalidad primitiva. Pero si esto no fuera así, si no hubiera una constitución esencial de la conciencia, ¿desde dónde se podría superar el pluralismo de Levy-Bruhl? Se entiende entonces lo que Sartre quiere decir cuando escribe: "Sería interesante estudiar los diversos tipos de procepción del Ego a sus estados". Esos "diversos tipos" de establecerse una ligazón, constituyen los distintos tipos de conciencias, y la "mentalidad" entonces del hombre primitivo no es un aerolito extraño caído de otro planeta, sino que es comprensible, puesto que ella se constituye a través de una determinada ligazón estructural consigo misma, con sus "objetos", con sus "estados" y sus "acciones" y sólo difiere de la nuestra en el modo en que esa ligazón se realiza y no por lo ligado. Se nos dirá a pesar de todo que, por ejemplo, hay un dato estructural que varía, ya que la emergencia del yo es tardía en la génesis de la conciencia infantil, y que por lo mismo, nuestro lenguaje no podría servir para describir esa carencia temprana. Frente a esta objeción es preciso pensar, ante todo, que ella nos quiere arrastrar otra vez al pluralismo. Y si bien no es correcto contestarla con rapidez, sería lícito recordar simplemente que el Yo en lenguaje sartriano no es la conciencia (ni la conciencia reflexiva: como por momentos parecen creer muy confusamente algunos psicólogos), y que si ese objeto trascendente falta en el campo de una etapa determinada de la conciencia infantil, es seguro en cambio que hay otros. Y que es posible describir la relación de la conciencia a ellos como una forma

percepción, podríamos, sin temor, hacerlo positivamente: es exactamente una relación de adherencia, mágica, que mantiene la conciencia con el Yo y a través de él con el mundo. Y si la aprehensión del Yo exige una conciencia de segundo grado que se dirija hacia una conciencia irreflexiva, esa aprehensión intuitiva nunca es completa y el Yo sólo se entrega en una evidencia inadecuada. Siempre afirmo sobre mi mismo más de lo que me es dado saber, y siempre sé sobre mi Yo menos u otra cosa de lo que los otros saben sobre él. Descripción que tiene inmediatamente una fuerte resonancia ética: si el Ego es "huyente" por naturaleza, si jamás puedo terminar de apresararlo, si se me entrega en el modo del no darse y si me permanece profundamente desconocido, entonces jamás podría explicar mis actos a partir de lo que soy, porque casualmente no conozco lo que soy; no podría explicar mi cólera por mi carácter colérico, ni mi antisemitismo por mi susceptibilidad antisemita. Mis actos no se explican por mi carácter, ni la fuente de mi carácter se halla en mi Yo, ni mi Yo es un irreductible: siempre es posible realizar la epojé y reducir el Yo a su verdadera fuente: la conciencia. ¿Pero qué es entonces la conciencia? Conocemos la contestación de Sartre: una nada. No se puede decir mucho de ella, sus estados están fuera de ella, no se puede "entrar" en ella, y si se pudiera hacerlo nos veríamos, de un golpe, lanzados nuevamente hacia el exterior, hacia el medio del mundo, "en medio de la calle, junto a ese árbol y a la gente que pasa". La conciencia no es más que esa "espontaneidad monstruosa": nada hay por detrás de nuestros proyectos y cuando lo comprendemos hacemos esa experiencia que está en la base de las descripciones que Janet podía hacer de sus enfermos, la experiencia del "vértigo de la posibilidad", de la que nos hablaba Kierkegaard: no es porque tenga miedo de caerme por lo que me alejo del abismo, sino porque puedo tirarme a él.

Pero lo que es original aquí, y entendemos de un valor efectivo para la fundación de una ética, es la noción de una epojé que ha dejado de ser el privilegio del filósofo para convertirse en un acto susceptible de operarse en la vida cotidiana. Esa epojé, sin reducir nunca del todo nuestra adherencia al mundo, es purificante, y a través de ella y en ella me arranco de los lazos cómplices que mantengo conmigo mismo y con los demás. Cuando se realiza, de un golpe y con un costado del ojo me es dado atisbar la placa traslúcida de mi conciencia, en la que se refleja la verdad sobre mi propia vida: "Mateo miraba a Ivich y le parecía que oía ese aire triste y rudo por primera vez. 'Jamás será mía, jamás entrará en mi caparazón'. Sonrió, sentía un dolor humilde y refrescante, contempló tiernamente ese pequeño cuerpo rabioso y frágil donde había enca-

de intencionalidad. El niño gesticula, se mueve, aprehende las cosas, se traslada y los objetos valen para él: por lo mismo es posible entonces describir la relación de la conciencia infantil con sus "estados" y con sus "acciones", y siempre en lenguaje fenomenológico, referir las últimas a las "potencialidades" del campo.

llado su libertad: 'Mi querida Ivich, mi querida libertad'. Y de golpe, por encima de su cuerpo roñoso, por encima de su vida, se puso a planear una pura conciencia, una conciencia sin yo, apenas un poco de aire cálido; planeaba, era una mirada al falso bohemio, al pequeño burgués aferrado a sus comodidades, al intelectual frustrado, 'no revolucionario, rebelde', al soñador abstracto rodeado de una vida blanda, y lo juzgaba: 'Este tipo está deshecho, él se lo ha buscado'. Y ella, ella no era solidaria de nadie, giraba en la girante pompa, aplastada, perdida, sufriendo allá lejos en la cara de Ivich, toda resonante de música, efímera y desolada. Una conciencia roja, un sombrío y efímero lamento"<sup>14</sup>.

El trabajo de Daniel Lagache aparecido en el número tres de La Psychanalyse<sup>15</sup>, se coloca claramente en una línea de inspiración fenomenoló-

<sup>14</sup> La edad de la razón, Losada, (3ra. ed.), 1954, p. 210.

<sup>15</sup> Se trata de la publicación de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, presidida por primera vez por el propio Lagache, pero cuyo inspirador es seguramente el recelado Jacques Lacan, la que agrupa a un sector de psicoanalistas que se separaron de la Sociedad de París, a raíz de una crisis interna producida por dos órdenes de razones. Por un lado, el modo de entender la formación del psicoanalista. Los lacanianos, con un vigor ejemplar para un tiempo en que el psicoanálisis se está convirtiendo en institución y pierde la virulencia social con que lo había concebido Freud, contestaron los criterios uniformemente aceptados: "control científico y habilitación médica deben marchar juntos. Pero los privilegios de la especialidad no se justifican más que con una formación auténtica" (La Psychanalyse, Nº 1, 1956). Y efectivamente, la escisión se produce menos a raíz de discusiones teóricas, que con motivo de la organización de las condiciones y de los planes de estudio de un nuevo instituto. Pero las otras razones también existen: y aún, de carácter bien filosófico. Sobre todo lo que denuncian los lacanianos es cierto positivismo, y la pasividad del psicoanálisis francés ante la penetración del culturalismo norteamericano (ver J.-B. Pontalis, Vigencia de Sigmund Freud [trad. Leon Rozitchner], Siglo Veinte). ¿Qué es lo que contraponen? Ante todo, una vuelta a Freud, una vuelta no tanto al aparato teórico del creador del psicoanálisis como a las descripciones concretas de sus experiencias de analista. Pero tampoco se trata de dejar de lado su teoría, o de llegar al extremo, como comenta Pontalis, de la posición de Dalbiez, que la deja de lado por completo para reivindicar un método que, aislado, no se podría entender de dónde ha salido. Lacan por ejemplo, propone una reinterpretación y una acentuación de la importancia del Edipo. Pero sobre todo, tratan de retornar a Freud con ciertos instrumentos de la filosofía contemporánea: Heidegger, Husserl y también, Hegel. Así, en el primer número de la revista; (dedicada a "la palabra y el lenguaje") un trabajo de Jean Hyppolite estudia la Verneinung en Freud, señalando los puntos de contacto con la "negación de la negación" en Hegel (se trata del comentario de un trabajo de Freud de 1925 cuyo título Hyppolite traduce por "la dénégation". Se lo puede encontrar en el tomo II de la trad. española de L. L. Ballesteros y de Torres, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, págs. 1042-4, bajo el título: "La negación"). El breve y denso artículo de Freud mienta el momento en que el enfermo acepta la interpretación del analista sobre lo reprimido, y reconoce lo reprimido en tanto tal, pero sin integrarlo a través de su afectividad. De ese modo el analizado niega la negación que la represión ejercía sobre el contenido latente de lo reprimido: pero lo hace sólo mediante el juicio o con el entendimiento. Momento importante de la cura, dice Freud, momento abstracto dice Hyppolite, pero que guarda por lo mismo toda su importancia:

gica y extrae toda la precisión de su contenido del trabajo de Sartre de 1937. El Yo aparece aquí como enmascarando a la conciencia su espontaneidad. Al tratar de precisar la relación de la conciencia con el Yo, dice Lagache, no se pretende sustituir "con otra teoría a la teoría freudiana, sino llenar un vacío". El Yo quedará definido, como en Sartre, como objeto trascendente, y la relación de la conciencia al Yo podrá ser descrita como relación de objeto: relación de identificación (como en la "ilusión reflexiva" o en la "ilusión bovárica") o relación de objetivación. De acuerdo con esta conceptualización del Yo, Lagache define la tarea del psicoanalista como la de objetivar el Yo, hacerlo aparecer a la conciencia como lo que verdaderamente es, un nudo de roles, y separar a la conciencia de esa fascinación que la imagen del Yo ejerce sobre ella.

Pero a pesar de estas afirmaciones que tocan a los principios mismos de la conceptualización clásica en psicoanálisis, el tono del trabajo es, en general, bastante cauteloso. Por momentos el autor casi relativiza su postura de fenomenólogo cuando acepta "no generalizar" su conceptualización, mientras que debería afirmar, hasta el final, que no va a hablar de conceptos con valor solamente operatorio, sino a hacer uso de la descripción de un estado de cosas; pero es que debe aceptar los límites, nunca demasiado alejados de lo operatorio, de la conceptualización, tales como ellos imperan cuando se habla en psicoanalista. Es decir, que aquí los "conceptos" de "conciencia" y de "Yo-objeto", en último análisis, quedarán sujetos a los

es el momento en que el entendimiento se separa de la afectividad. Como en Hegel, esta separación se produce a través de la "negación de la negación" y Freud habría cuidadosamente elegido un término que no significaría otra cosa. Pero hay diferencias visibles entre los componentes de la Sociedad. Lagache, por una parte, "que es también titular de la cátedra de Psicología de la Sorbona, trata de asociar el psicoanálisis, al que define como un análisis de la conducta, a un behaviorismo molar", mientras que Lacan por su lado "lo inscribiría en la tradición de un humanismo, inspirado en Sócrates, Hegel y la fenomenología; para él la palabra no es sólo una 'conducta verbal' sino es don que hace emerger el sentido y la historia de la verdad en el sujeto" (J. B. Pontalis, *La Psychanalyse en question*, en *Les Temps Modernes*, Nº 98, enero de 1954). Lacan entiende que para interpretar los símbolos es preciso privilegiar el lado material de la palabra y llama la atención sobre la importancia que en Freud tenía la "oreja", sobre el acento que el creador del psicoanálisis ponía sobre las percepciones acústicas. Las exposiciones de Lacan, quien exhibe una fuerte erudición filológica y un conocimiento preciso de los textos heideggerianos, son por momentos, verdaderamente oscuras, mallarmeanas al decir de Lagache. Pero tampoco se puede decir que haya una excesiva oposición entre Lacan y Lagache: la lectura de *La fascinación de la conciencia por el yo*, nos permite descubrir, por detrás de una prosa sencilla, algunos giros hegelianos y expresiones heideggerianas. Hay que pensar, asimismo, que un behaviorismo bien entendido no se opone a la fenomenología y viceversa. Y el número tres de la revista, dedicada a las relaciones del Psicoanálisis con las ciencias del hombre, nos muestra a los colaboradores tratando de confluir hacia los puntos de contacto. ¿Existen realmente? El número uno, contiene un verdadero manifiesto en el que las coincidencias más generales quedan expresadas; ahí se afirma especialmente la necesidad de reexaminar los datos teóricos y prácticos del freudismo a la luz de la antropología estructural de Levi-Strauss.



casos que permitan explicar, esto es que la descripción nunca podrá totalmente no ser "teoría" y que por lo mismo "su valor ha de quedar referido a su fecundidad".

Pero la posición misma de Lagache como la perspectiva que introduce es en verdad interesante para el psicoanálisis, pero nada cautelosa. Si no dice nada aquí sobre la relación entre lo psíquico y lo consciente tal como había sido descrita por Freud, no deja de sugerir el carácter de necesario de la ligazón de la conciencia a lo psíquico, y por lo mismo el desarrollo del artículo tiene un contenido explosivo mayor del que podría dar a entender su crítica confesada de la teoría freudiana del aparato psíquico. Cuando se ha introducido la fenomenología en el psicoanálisis, cuando se quiere reunir una filosofía de la conciencia con una disciplina de lo inconsciente, las dificultades no tardan en aparecer. Es difícil que dos lenguajes opuestos puedan fundirse cuando se intenta describir un mismo orden de hechos. Pero para nosotros el trabajo de Lagache tiene el valor, al menos, de acentuar la importancia de la conciencia. Y si tuviéramos el suficiente cuidado como para no confundir los lenguajes, y recordar que cuando aquí se nombra la palabra conciencia se lo hace desde la perspectiva fenomenológica, estas dificultades podrían comenzar a ser asimiladas por nosotros. Es preciso que sostengamos su lectura con la lectura simultánea de *La trascendencia del Ego: la conciencia aquí, es preciso repetirlo, no se confunde con lo psíquico y éste aparece por delante de ella, no conocido por ella sino intencionado en todas sus manifestaciones. Pero de cualquier manera, ¿qué hacer con el inconsciente? Lagache ha dicho en otro lado que no se lo puede negar y que es preciso definirlo como una "cualidad" de lo psíquico.*<sup>16</sup> Digamos entonces, de cualquier manera, que hay una grave dificultad para la empresa de Lagache, que intenta introducir la fenomenología en el psicoanálisis, esto desde dentro mismo de esa disciplina práctica, y que, por lo mismo, no puede, como lo hace Sartre desde afuera, negar con toda coherencia sentido a la noción misma de inconsciente.

Por otro lado, se observa en este trabajo la posición de Lagache con respecto a la fenomenología: a) cuando rechaza la noción de un sujeto

<sup>16</sup> Desde la cátedra de la Sorbona, Lagache ha dicho en octubre del 57 que "la hipótesis de actos o procesos psíquicos e inconscientes es legítima y necesaria. En efecto, muchos fenómenos conscientes presentan verdaderas lagunas, tales como los sueños, los actos fallidos y los síntomas neuróticos. Si se identifica el psiquismo a lo consciente todos esos actos permanecen incoherentes, sin significación. Esas lagunas del material nos obliga a explicarlas por la hipótesis del inconsciente. No hay que comprender lo inconsciente como una substancia, sino como una cualidad de ciertas modificaciones y de ciertas integraciones, es decir, de ciertas significaciones immanentes a la conducta" (notas tomadas por C. Vigor, publicadas en el *Bulletin de Psychologie*, N° 139, del grupo de Estudios de Psicología de la Universidad de París). Pero estas palabras, que se proponen exponer a Freud en lenguaje freudiano sin abandonar por completo el propio, permanecen ambiguas.

trascendental; b) cuando afirma la indistinción de lo psicológico y de lo moral; c) cuando se refiere expresamente a la imposibilidad de la desalienación completa, con lo que se toca con la tesis sartriana sobre la imposibilidad de llevar a cabo una reducción perfecta. La conciencia, entonces, deberá ser liberada por el psicoanalista de esa fascinación sobre el Yo que le hace ver en éste la fuente de sus actos, pero una conciencia no podrá tal vez dejar de darse un Yo. Pero hay más. Como dice Sartre, a pesar de la oscuridad del Yo, es gracias a él que es posible operar una distinción entre "lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre lo querido y lo soportado".<sup>17</sup> Dicho de otro modo: es gracias a esa oscuridad, y no a pesar de ella, que la realidad existe para nosotros. Y aquí la fenomenología se acerca a través de un camino insospechado al lenguaje del freudismo.

<sup>17</sup> La trascendencia del Ego.

# La trascendencia del Ego \*

Bosquejo de una descripción fenomenológica

Para la mayor parte de los filósofos el Ego es un "habitante" de la conciencia. Algunos afirman su presencia formal en el seno de las "Erlebnisse", como un principio vacío de unificación. Otros —psicólogos en su mayor parte— piensan descubrir su presencia material, como centro de los deseos y los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica. Quisiéramos mostrar aquí que el Ego no está ni formalmente ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro.

## I

### EL YO Y EL YO (MOI)

#### A) Teoría de la presencia formal del Yo.

Es necesario conceder a Kant que "el Yo Pienso debe poder acompañar — todas nuestras representaciones". ¿Pero es necesario concluir de ahí que — un Yo, de hecho, habita todos nuestros estados de conciencia y opera realmente la síntesis suprema de nuestra experiencia? Parece que sería forzar el pensamiento de Kant. El problema de la crítica es un problema de derecho, Kant no afirma nada sobre la existencia de hecho del Yo Pienso. Por el contrario, parece que ha visto perfectamente — que hay momentos de la conciencia sin "Yo", puesto que dice: "Debe poder acompañar". Se trata, en efecto, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia. Una de esas condiciones es que yo pueda considerar siempre mi percepción o mi pensamiento como míos: eso es todo. Pero hay una tendencia peligrosa de la filosofía contemporánea — cuyas huellas se encuentran en el neo-kantismo, el empirio-criticismo, y en un intelectualismo como el de Brochard — que consiste en realizar las condiciones de posibilidad determinadas por la crítica. Es ésta la tendencia que lleva a ciertos autores, por ejemplo, a preguntarse qué puede ser la "conciencia trascendental". Si se plantea la cuestión en estos términos, se está naturalmente obligado a concebir esta conciencia — que constituye

\* *Recherches philosophiques*, VI, París, Boivin, 1936-1937.

— nuestra conciencia empírica— como un inconsciente. Pero Boutroux, en sus lecciones sobre la filosofía de Kant ya hacía justicia a esas interpretaciones. Kant no se preocupó nunca por determinar la manera en que se constituye *de hecho* la conciencia empírica; no la dedujo, al modo de un proceso neoplatónico, de una conciencia superior, de una hiperconciencia constituyente. La conciencia trascendental para él es solamente el conjunto de condiciones necesarias para la existencia de una conciencia empírica. En consecuencia, *realizar el Yo trascendental*, hacer de él el compañero inseparable de cada una de nuestras “conciencias”<sup>1</sup>, es juzgar sobre *el hecho* y no sobre el derecho, es colocarse en un punto de vista radicalmente diferente al de Kant. Y si a pesar de ello se pretende apelar a las consideraciones kantianas sobre la unidad necesaria de la experiencia, se comete el mismo error que aquellos que hacen de la conciencia trascendental un inconsciente preempírico.

— Si se concede entonces a Kant la cuestión de derecho, *la cuestión de hecho* no queda por eso decidida. Conviene, pues, plantearla aquí con nitidez: el Yo Pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones, ¿pero las acompaña *de hecho*? Supongamos, por otra parte, que una cierta representación A pase, de un cierto estado en que el Yo Pienso no la acompaña, a un estado donde el Yo Pienso la acompaña. ¿El pasaje le entraña un cambio de estructura o la representación permanecería incambiada en su fondo? Esta segunda cuestión nos conduce a plantear una tercera: el Yo Pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones; ¿pero es necesario entender por eso que *la unidad de nuestras representaciones*, directa o indirectamente, está realizada por el Yo Pienso —o bien se debe comprender que las representaciones de una conciencia deben estar *unidas y articuladas de tal suerte que un “Yo Pienso” de constatación sea siempre posible a propósito de ellas?* Esta tercera cuestión se plantea, parece, sobre el plano de derecho, y sobre ese plano, abandonaría la ortodoxia kantiana. Pero se trata, en realidad, de una cuestión *de hecho* que se formularía así: *el Yo* que encontramos en nuestra conciencia, ¿es posible por la unidad sintética *de nuestras representaciones*, o bien es *él* que *unifica de hecho* las representaciones entre ellas?

Si abandonamos todas las interpretaciones más o menos forzadas que los poskantianos han dado del Yo Pienso, y si quisiéramos aún resolver el problema de la existencia *de hecho* del Yo de la conciencia, nos encontraremos con la *fenomenología de Husserl*. La fenomenología es un estudio científico y no crítico de la conciencia. Su procedimiento esencial es *la intuición*. La intuición, según Husserl, nos pone en presencia de *la cosa*. Es necesario entonces entender que la fenomenología es una ciencia

<sup>1</sup> Emplearé aquí el término “conciencia” para traducir la palabra alemana “Bewusstsein”, que significa, a la vez, la conciencia total, la mónada y cada momento de esta conciencia. La expresión “estado de conciencia” me parece inexacta a causa de la pasividad que introduce en la conciencia.

*de hecho* y que los problemas que pone son problemas *de hecho*<sup>2</sup>, como, por otra parte, se lo puede comprender si se considera que Husserl la llama una ciencia *descriptiva*. Los problemas de la relación del Yo a la conciencia son, pues, problemas existenciales. Husserl encuentra y apresa la conciencia trascendental de Kant por intermedio de la *epoché*. Pero esta conciencia no es ya un conjunto de condiciones lógicas, es un hecho absoluto. No es tampoco una hipóstasis de derecho, un inconsciente flotando entre lo ideal y lo real. Es una conciencia real accesible a cada uno de nosotros desde que operamos la "reducción". Pero es exactamente ella la que constituye nuestra conciencia empírica, esta conciencia "en el mundo", esta conciencia con su "yo" (moi) psíquico y psicofísico. Creemos, por nuestra parte, en la existencia de una conciencia constituyente. Seguimos a Husserl en cada una de las admirables descripciones en las que ha mostrado a la conciencia trascendental constituyendo el mundo y aprisionándose en la conciencia empírica; estamos persuadidos, como él, de que nuestro yo psíquico y psicofísico es un objeto trascendente que debe caer bajo el golpe de la *epoché*. Pero nos planteamos la cuestión siguiente: ¿no es suficiente con el yo psíquico y el yo psicofísico? ¿Es necesario que se lo duplique en un Yo trascendental, estructura de la conciencia absoluta? Se ve la consecuencia de la respuesta. Si ella es negativa, resulta:

1º) Que el campo trascendental se hace impersonal, o, si se lo prefiere, "prepersonal", sin Yo.

2º) Que el yo no aparece más que al nivel de la humanidad y que no es más que una fase del Yo (Moi), la fase activa.

3º) Que el Yo pienso puede acompañar nuestras representaciones porque aparece sobre un fondo de unidad que no ha contribuido a crear y que es esta unidad previa la que, al contrario, lo hace posible.

4º) Que sería lícito preguntarse si la personalidad (aun la personalidad abstracta de un Yo) es un acompañamiento necesario de una conciencia y si se puede concebir conciencias absolutamente impersonales.

Husserl ha respondido a la cuestión. Después de haber considerado que el Yo (Moi) era una producción sintética y trascendente de la conciencia (en las *L. U. [Investigaciones Lógicas]*) ha retornado en *Ideen*, a la tesis clásica de un Yo trascendental que estaría como por detrás de cada conciencia, que sería una estructura necesaria de esas conciencias, cuyas radiaciones (Ichstrahl) recaería sobre cada fenómeno que se presentara en el campo de la atención. Así, la conciencia trascendental deviene rigurosamente personal. ¿Era necesaria esta concepción? ¿Es compatible con la definición que Husserl da de la conciencia?

Se cree ordinariamente que la existencia de un Yo trascendental se justifica por la necesidad de unidad y de individualidad de la conciencia. Como todas las percepciones y todos mis pensamientos se relacionan a ese

<sup>2</sup> Husserl diría: una ciencia de esencias. Pero para el punto de vista en que nos colocamos, quiere decir lo mismo.

núcleo permanente, mi conciencia queda unificada; porque yo puedo decir *mi* conciencia y porque Pedro y Pablo pueden también hablar de *su* conciencia, es que esas conciencias se distinguen entre ellas. El Yo es productor de interioridad. Pues bien, es seguro que la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a ese yo unificador e individualizante. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose. La unidad de las mil conciencias activas por las cuales he agregado, agrego y agregaré dos a dos para hacer cuatro, es el objeto trascendente "dos y dos son cuatro". Sin la permanencia de esta verdad eterna sería imposible concebir una unidad real, y habría tantas veces operaciones irreducibles como conciencias operatorias. Es posible que aquellos que creen que "dos y dos son cuatro" es el *contenido* de mi representación, se vean obligados a recurrir a un principio trascendental y subjetivo de unificación, que sería entonces el Yo. Pero, precisamente, Husserl no tiene necesidad. El objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en él que se encuentra su unidad. Se dirá que, sin embargo, es necesario un principio de unidad en la duración para que el flujo continuo de las conciencias sea susceptible de poner objetos trascendentes fuera de él. Es necesario que las conciencias sean síntesis perpetuas de las conciencias pasadas y de la conciencia presente. Lo cual es exacto. Pero es significativo que Husserl, quien ha estudiado en La conciencia interna del tiempo esta unificación subjetiva de las conciencias, no haya recurrido jamás a un poder sintético del Yo. Es la conciencia la que se unifica a sí misma y concretamente por un juego de intencionalidades "transversales" que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas. Así, la conciencia reenvía perpetuamente a sí misma; decir "una conciencia" es decir toda la conciencia, y esta propiedad singular pertenece a la conciencia misma cualesquiera que sean, por otra parte, sus relaciones con el Yo. Parece que Husserl, en las *Meditaciones Cartesianas*, ha quedado enteramente fiel a esta concepción de las conciencias que se unifican en el tiempo. Por otra parte, la individualidad de la conciencia proviene, evidentemente, de la naturaleza de la conciencia. La conciencia no puede estar limitada (como la substancia de Spinoza) más que por ella misma. Ella constituye, pues, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo, y el Yo no puede ser, evidentemente, más que una *expresión* (y no una condición) de esa incomunicabilidad y de esa interioridad de las conciencias. Nosotros podemos, pues, responder sin vacilar: la concepción fenomenológica de la conciencia convierte al rol unificante e individualizante del Yo, en algo totalmente inútil. Es la conciencia, por el contrario, la que hace posible la unidad y la personalidad de mi Yo. El Yo trascendental no tiene, pues, razón de ser.

Pero, por otra parte, ese Yo superfluo es perjudicial. Si existiera arrancaríamos a la conciencia de sí misma, la dividiría, se deslizaría en cada con-

ciencia como una lámina opaca. El Yo trascendental es la muerte de la conciencia. En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí. Y toma conciencia de sí en tanto que es conciencia de un objeto trascendente. Todo es entonces claro y lúcido en la conciencia: el objeto está frente a ella con su opacidad característica, pero ella, ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de ese objeto, tal la ley de su existencia. Es necesario agregar que esta conciencia de conciencia —fuera de los casos de conciencia reflexiva en los que insistiremos en su momento— no es posicional, es decir, que la conciencia no es ella misma su objeto. Su objeto está por naturaleza fuera de ella, y es por eso que, por un mismo acto, lo pone y lo toma. Ella misma no se conoce a sí misma, sino como interioridad absoluta. A una semejante conciencia la llamaremos: conciencia de primer grado o irreflexiva. Nos preguntamos: ¿hay lugar para un Yo en semejante conciencia? La respuesta es clara: evidentemente, no. En efecto, ese Yo no es ni un objeto (puesto que es interior por hipótesis) ni tampoco de la conciencia, puesto que es alguna cosa para la conciencia, no una cualidad traslúcida de la conciencia, sino, de alguna manera, un habitante. En efecto, el Yo con su personalidad, por más abstracto y formal que se lo piense, es como un centro de opacidad. Es al yo (moi) concreto y psicofísico lo que el punto es a las tres dimensiones: es un Yo (Moi) infinitamente contractado. Si, pues, se introduce esta opacidad en la conciencia, se destruye esa definición tan fecunda que dimos de ella, se la oscurece, ella no es más una espontaneidad, y lleva en ella misma un germen de opacidad. Pero, y al mismo tiempo, sería preciso abandonar ese punto de vista profundo y original que hace de la conciencia [un absoluto no substancial]. Una conciencia pura es un absoluto simplemente porque es conciencia de sí misma. Permanece siendo, pues, un “fenómeno” en el sentido muy particular en que “aparecer” y “ser” no hacen más que uno. Una conciencia es toda ligereza, toda translucidez. Y es en esto que el Cogito de Husserl es tan diferente del Cogito cartesiano. Pero si el Yo es una estructura necesaria de la conciencia, ese Yo opaco queda elevado al mismo tiempo al rango de absoluto. Y he aquí que estaríamos en presencia de una mónada. Tal es, desgraciadamente, la orientación del nuevo pensamiento de Husserl (ver las M. C.). La conciencia se ha vuelto más pesada, ha perdido ese carácter que hacía de ella el existente absoluto a fuerza de inexistencia. Es pesada y ponderable. Todos los resultados de la fenomenología entonces quedarían arruinados si el Yo no es, al mismo título que el mundo, un existente relativo, es decir, un objeto para la conciencia.

### B) El Cogito como conciencia reflexiva.

El “Yo pienso” kantiano es una condición de posibilidad. El Cogito de Descartes y de Husserl es una constatación de hecho. Se ha hablado

- de la "necesidad de hecho" del Cogito, expresión que me parece justa. Porque no se puede negar que el Cogito es personal. En el "Yo pienso" hay un Yo que piensa. Alcanzamos aquí al Yo en su pureza, y si se quiere construir una "Egología" se debe partir del Cogito. El hecho que puede servir de partida es éste: cada vez que apresamos nuestro pensamiento, sea por una intuición inmediata, sea por una intuición apoyada en la memoria, apresamos un Yo que es el Yo del pensamiento apresado y que se da, por otra parte, como trascendiendo este pensamiento y todos los otros pensamientos posibles. Si por ejemplo quiero recordar tal paisaje percibido en el tren, ayer, me es posible hacer volver el recuerdo de ese paisaje en tanto que tal, pero también puedo recordar que yo veía ese paisaje. Esto es lo que Husserl, en *La Conciencia interna del tiempo*, llama la posibilidad de reflexionar en el recuerdo. Dicho de otro modo, puedo siempre operar una rememoración cualquiera sobre el modo personal y el Yo aparece en seguida. Tal es la garantía de hecho de la afirmación de derecho kantiana. Así se da que no hay una de mis conciencias que yo no aprese como provista de un yo.
- ¶ Pero es preciso recordar que todos los autores que han descrito al Cogito lo han dado como una operación reflexiva, es decir, como una operación de segundo grado. Este Cogito es operado por una conciencia dirigida sobre la conciencia, que toma la conciencia como objeto. Entendámonos: la certidumbre del Cogito es absoluta, pues, como lo dice Husserl, hay una unidad indisoluble de la conciencia reflexionante y de la conciencia reflexionada (al punto que la conciencia reflexionante no sabría existir sin la conciencia reflexionada). Con todo, sin embargo, nosotros estamos frente a una síntesis de dos conciencias, de las cuales la una es conciencia de la otra. Así, el principio esencial de la fenomenología, "toda conciencia es conciencia de algo", permanece salvaguardado. Ahora bien, mi conciencia reflexionante no se toma ella misma por objeto cuando yo realizo el Cogito. Lo que ella afirma concierne a la conciencia reflexionada. En tanto que mi conciencia reflexionante es conciencia de sí misma, es conciencia no-posicional. No deviene posicional más que apuntando a la conciencia reflexionada que, ella misma, no era conciencia posicional de sí antes de ser reflexionada. Así, la conciencia que dice "Yo pienso" no es precisamente aquella que piensa. O más bien: no es su pensamiento que pone por este acto tético. Hay entonces cierto fundamento para hacernos esta pregunta: si el Yo que piensa es común a las dos conciencias superpuestas, o si él no es más bien el de la conciencia reflexionada. Toda conciencia reflexionante es, en efecto, ella misma irreflexiva, y es necesario un acto nuevo y de tercer grado para ponerla. No hay aquí, por otra parte, reenvío al infinito, puesto que una conciencia de ningún modo tiene necesidad de una conciencia reflexionante para ser conciencia de ella misma.
- ¶ Simplemente que ella no se pone a sí misma como su objeto.
- △ ¿Pero no sería precisamente el acto reflexivo que haría nacer al Yo (Moi)



en la conciencia reflexionada? Se explicaría así que todo pensamiento aprehendido en la intuición posee un Yo, sin caer en las dificultades señaladas en el capítulo precedente. Husserl es el primero en reconocer que un pensamiento irreflexivo soporta una modificación radical al convertirse en reflexivo. ¿Pero es necesario limitar esta modificación a una pérdida de "ingenuidad"? ¿Lo esencial del cambio no será la aparición del yo? Es necesario evidentemente recurrir a la experiencia concreta, y esta puede parecer imposible, puesto que, por definición, una experiencia de ese género es reflexiva, es decir, provista de un Yo. Pero toda conciencia irreflexiva, siendo conciencia no-tética de sí misma, deja un recuerdo no-tético que se puede consultar. Para eso basta con tratar de reconstituir el momento completo en que aparece esta conciencia irreflexiva (lo cual, por definición, es siempre posible). Por ejemplo, hace un momento yo estaba totalmente absorto en mi lectura. Voy a tratar de recordar las circunstancias de mi lectura, mi actitud, las líneas que leía. Voy de ese modo a resucitar no solamente esos detalles exteriores sino un cierto espesor de conciencia irreflexiva, puesto que los objetos no han podido ser percibidos más que *por* esta conciencia y que ellos le permanecen relativos. No es necesario poner a esta conciencia como objeto de reflexión, es necesario que yo dirija mi atención sobre los objetos resucitados, pero *sin perderla de vista*, guardando con ella una suerte de complicidad e inventariando su contenido de manera no-posicional. El resultado no es dudoso: mientras leía tenía conciencia *del* libro, *de* los héroes de la novela, pero el Yo no habitaba esa conciencia, ella era solamente conciencia del objeto y conciencia no-posicional de sí misma. Puedo hacer ahora de esos resultados, tomados atéticamente, el objeto de una tesis y declarar: no había Yo en la conciencia irreflexiva. No es necesario considerar esta operación como artificial y concebida por las necesidades de la causa: es evidente que gracias a ella Titchner pudo decir en su *Texbook of Psychology* que a menudo el Yo (Moi) estaba ausente de su conciencia. No iría más lejos sin embargo y no trataría de clasificar los estados de conciencia sin Yo.

Se me querrá objetar que esta operación, esta toma no-reflexiva de una conciencia por otra conciencia, no puede evidentemente operarse más que por el recuerdo y que en ella no hay beneficio para la certidumbre absoluta inherente al acto reflexivo. Nos encontraremos entonces en presencia; *por una parte*, de un acto cierto que me permite afirmar la presencia del Yo en la conciencia reflexionada; y *por otra parte* de un recuerdo dudoso que tendería a hacer creer que el Yo está ausente de la conciencia irreflexiva. Parece que no tenemos el derecho de oponer esto a aquello. Pero invito a que se considere que el recuerdo de la conciencia irreflexiva no se opone a los datos de la conciencia reflexiva. Nadie pretende negar que el Yo aparece en una conciencia reflexiva. Se trata simplemente de oponer el recuerdo reflexivo de mi lectura ("yo leía"), que es, él también, de naturaleza dudosa, a un recuerdo no-reflexivo. El derecho de la refle-

ción presente, en efecto, no se extiende más allá de la conciencia captada presentemente. Y el recuerdo reflexivo, al que nos vemos obligados a recurrir para restituir las conciencias transcurridas, aparte el carácter de dudoso que debe a su naturaleza de recuerdo, permanece sospechoso en la medida que, según lo confiesa el mismo Husserl, la reflexión *modifica* la conciencia espontánea. Puesto que todos los recuerdos no-reflexivos de conciencia irreflexiva me muestran una conciencia *sin Yo*, puesto que por otra parte las consideraciones teóricas basadas en la intuición de esencia de la conciencia nos han obligado a reconocer que el Yo no podía formar parte de la estructura interna de las "Erlebnisse", debemos concluir: no hay Yo sobre el plano irreflexivo. Cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo. Hay conciencia de tranvía-debiendo-ser-alcanzado, etc., y conciencia no-posicional de la conciencia. En efecto, entonces yo estoy sumergido en el mundo de los objetos, son ellos que constituyen la unidad de mis conciencias, que se presentan provistos de valores, de cualidades atractivas y repulsivas, pero yo (moi) he desaparecido, me he anihilado (anéanti). No hay lugar para *mi* a este nivel, y esto no proviene del azar, de una falta de atención momentánea, sino de la estructura misma de la conciencia.

Todo esto sería mejor comprendido por nosotros si efectuáramos una descripción del Cogito. ¿Se puede decir que el acto reflexivo aprehende a un mismo grado y de la misma manera al Yo y a la conciencia pensante?

Husserl insiste sobre el hecho de que la certidumbre del acto reflexivo proviene de que en él se alcanza la conciencia sin facetas, sin perfiles, entera (sin "abschattungen"). Es evidente. Por el contrario, el objeto espacio temporal se entrega siempre a través de una infinidad de aspectos y en el fondo él no es más que la unidad ideal de esa infinidad. En cuanto a las significaciones, a las verdades eternas, ellas afirman su trascendencia en la medida en que se dan, desde que aparecen, como independientes del tiempo, en tanto que la conciencia que los aprehende, está, al contrario, rigurosamente individualizada en la duración. Ahora bien, nosotros nos preguntamos: cuando una conciencia reflexiva aprehende al Yo Pienso ¿aprehende acaso una conciencia plena y concreta recogida (ramassée) en un momento real de la duración concreta? La respuesta es clara: el Yo no se da como un momento concreto, como una estructura precedera de mi conciencia actual; afirma por el contrario su permanencia más allá de esta conciencia y de todas las conciencias y si bien no se parece a una verdad matemática— su tipo de existencia se acerca al de las verdades eternas más que al de la conciencia. Es evidente que por haber creído que el Yo y el pienso están sobre el mismo plano, Descartes ha pasado desde el Cogito a la idea de substancia pensante. Hemos visto que Husserl, si bien más sutilmente, cae en el fondo en lo mismo. Entiendo que reconoce al Yo una trascendencia especial que no es aquella

del objeto y que podría llamarse una trascendencia "por encima". ¿Pero, con qué derecho? Y cómo explicar ese tratamiento privilegiado del Yo sin sumirse en preocupaciones de orden metafísico o crítico que nada tienen que ver con la fenomenología? Seamos más radicales y afirmemos sin temor que *toda trascendencia* debe caer bajo la *epojé*, lo que nos evitará tal vez el escribir capítulos tan embarazosos como el parágrafo 61 de las *Ideen*. Puesto que el Yo se afirma a sí mismo como trascendente en el "Yo Pienso", no es de la misma naturaleza que la conciencia trascendental.

Señalemos por otra parte que no aparece a la reflexión como la conciencia reflexionada; se da a través de la conciencia reflexionada. Ciertamente que es apresado por la reflexión y que es objeto de una evidencia. Pero se conoce el beneficio introducido por Husserl, quien reconoce varios tipos de evidencia. Y bien: el Yo del Yo pienso no es objeto de una evidencia ni apodíctica ni adecuada. No es apodíctica puesto que, al decir Yo, afirmamos mucho más de lo que sabemos. No es adecuada puesto que el yo se presenta como una realidad opaca cuyos contenidos sería preciso desarrollar. Es cierto que se presenta como la fuente de la conciencia, pero eso mismo debería hacernos reflexionar: en efecto, por ello aparece como velado, difícil de distinguir a través de la conciencia, como un cántaro en el fondo del agua, —por eso mismo, engaña en lo inmediato; y no debiéramos dejarnos engañar puesto que sabemos que nada, salvo la conciencia, puede ser la fuente de la conciencia. Por otro lado, si el Yo pertenece a la conciencia, habría entonces *dos* Yo: el Yo de la conciencia reflexiva y el Yo de la conciencia reflexionada. Fink, el discípulo de Husserl, conoce inclusive hasta un tercero, el Yo de la conciencia trascendental, liberado por la *epojé*. De ahí el problema de los tres Yo, cuyas dificultades menciona no sin alguna complacencia. Para nosotros ese problema es simplemente insoluble, puesto que no es admisible que una comunicación se establezca entre el Yo reflexivo y el Yo reflejo, si son elementos reales de la conciencia, ni sobre todo que se identifiquen finalmente en un Yo único.

Como conclusión de este análisis me parece que se pueden hacer las siguientes comprobaciones:

1ro: El Yo es un existente. Hay un tipo de existencia concreta, diferente sin duda del de las verdades matemáticas, de las significaciones o de los seres espacio-temporales, pero no menos real. Se da él mismo como trascendente.

2do: Se entrega a una intuición de tipo especial que lo apresa por detrás de la conciencia reflexionada, de una manera siempre inadecuada.

3ro: No aparece más que en ocasión de un acto reflexivo. En ese caso la estructura compleja de la conciencia es la siguiente: hay un acto irreflexivo de reflexión, sin Yo, que se dirige sobre una conciencia reflexionada. Esta se convierte en objeto de la conciencia reflexionante, sin dejar en cambio de afirmar su objeto propio (una silla, una verdad matemá-

(→tica, etc.). Al mismo tiempo aparece un objeto nuevo, ocasión de una afirmación de la conciencia reflexiva y que no está, por consecuencia, ni en el mismo plano que la conciencia irreflexiva (porque ésta es un absoluto que no tiene necesidad de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irreflexiva (silla, etc.).

W Este objeto trascendente del acto reflexivo es el Yo.

→ 4to: El Yo trascendente debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica. El Cogito afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo "Cogito" no es "yo tengo conciencia de esta silla", sino "hay conciencia de esta silla". Ese contenido es suficiente para constituir un campo infinito y absoluto para las búsquedas de la fenomenología.

### C) Teoría de la presencia material del Yo (Moi).

1- Para Kant y para Husserl el Yo es una estructura formal de la conciencia. Hemos tratado de mostrar que un Yo no es nunca puramente formal, que es siempre, aun abstractamente concebido, una contracción infinita del Yo (Moi) material. Pero es imprescindible, antes de seguir adelante, que nos desembaracemos de una teoría puramente psicológica propio". Según ellos el amor de sí —y por consecuencia el Yo (Moi)— en todas nuestras conciencias. Es la teoría de los moralistas del "amor propio". ~~Después de ellos el amor de sí —y por consecuencia el Yo (Moi)—~~ estaría disimulado, de mil maneras diferentes, por debajo de todos los sentimientos. De una manera muy general, el Yo (Moi), en función de este amor que él se rinde, desearía *para sí-mismo* todos los objetos que desea. La estructura esencial de cada uno de mis actos sería una *remisión a mí mismo*. El "retorno a mí" sería constitutivo de toda conciencia.

Objetar a esta tesis de que este retorno a mí no aparece de ningún modo como presente a la conciencia —por ejemplo cuando tengo sed, veo un vaso de agua y me aparece como deseable— no es sacudirla demasiado: N — se nos concedería esto sin dificultad. La Rochefoucauld es uno de los primeros que ha hecho uso, sin nombrarlo, del inconsciente: para él el amor propio se *disimula* bajo las formas más diversas. Es necesario despistarlo antes de apresararlo. De una manera general se ha admitido que el Yo (Moi), si no está presente a la conciencia, está escondido detrás de ella y que es el polo de atracción de todas nuestras representaciones y de todos 1- nuestros deseos. El Yo (Moi) busca procurarse entonces el objeto para satisfacer su deseo. Dicho de otro modo: es el deseo (o si se lo prefiere el Yo [Moi], deseante) el que se da como fin, y el objeto deseado como medio.

Esta tesis interesa en la medida que pone de relieve un error muy frecuente en los psicólogos: la confusión de la estructura esencial de los actos reflexivos con la de los actos irreflexivos. Se ignora que hay siempre dos formas posibles de existencia para una conciencia; y cada vez que las conciencias observadas se dan como irreflexivas se les superpone una

estructura reflexiva, la que se pretende, aturdidamente, que permanece inconsciente.

Yo tengo piedad de Pedro y lo socorro. Para mi conciencia una sola cosa existe en ese momento: Pedro-debiendo-ser-socorrido. Esta cualidad de "debiendo-ser-socorrido" se encuentra en Pedro. Actúa sobre mí como una fuerza. Aristóteles lo había dicho: es lo deseable que mueve a lo deseante. A este nivel el deseo es dado a la conciencia como centrífugo (se trasciende a sí-mismo, es conciencia tética de "debiendo-ser" y conciencia no-tética de sí mismo); es, también, impersonal (no hay Yo [Moi]: estoy frente al dolor de Pedro como frente al color de este tintero. Hay un mundo objetivo de cosas y de acciones, hechas o a hacer, y las acciones vienen a aplicarse como cualidades sobre las cosas que las reclaman). Luego, este primer momento del deseo —suponiendo que no haya escapado totalmente a los teóricos del amor-propio— no es considerado por ellos como un momento completo y autónomo. Han imaginado, por detrás de él, otro estado que permanece en la penumbra: por ejemplo, si socorro a Pedro es para hacer cesar el estado desagradable en que me ha sumido la vista de sus sufrimientos. Pero este estado desagradable no puede ser conocido como tal y no se puede tratar de suprimirlo sino mediante un acto de reflexión. En efecto, un desagregamiento sobre el plano irreflexivo se trasciende de la misma manera que la conciencia irreflexiva de piedad. Es la toma intuitiva de una cualidad desagradable del objeto. Y en la medida en que puede ir acompañado de un deseo, desea no suprimirse a sí mismo sino suprimir el objeto desagradable. No sirve para nada entonces el poner detrás de la conciencia irreflexiva de piedad un estado desagradable del que se hará la causa profunda del acto piadoso: si esta conciencia de desagregamiento no se vuelve sobre ella misma para ponerse por sí como estado desagradable, permaneceremos entonces en lo impersonal y lo irreflexivo. Así pues, sin aún darse cuenta, los teóricos del amor-propio suponen que lo reflexivo es primero, original y que está disimulado en el inconsciente. Apenas hay necesidad de recalcar lo absurdo de tal hipótesis. Aun si el inconsciente existiera, ¿a quién se haría creer que oculta espontaneidades de forma reflexiva? ¿Lo irreflexivo no se define como debiendo ser puesto por una conciencia? Pero, por otra parte, ¿cómo admitir que lo reflexivo es primero con respecto a lo irreflexivo? Sin duda que se puede admitir que una conciencia aparezca inmediatamente como reflexiva, en ciertos casos. Pero aún entonces lo irreflexivo tiene prioridad ontológica sobre lo reflexivo, puesto que no hay de ninguna manera necesidad del ser reflexivo para existir y que la reflexión supone la intervención de una conciencia de segundo grado.

Llegamos entonces a la siguiente conclusión: la conciencia irreflexiva debe ser considerada como autónoma. Es una totalidad que no tiene necesidad de ser completada, y debemos reconocer sin temor que la cualidad del deseo irreflexivo es la de trascenderse, apresando sobre el objeto, la

- cualidad de deseable. Todo ocurre como si viviéramos en un mundo en que los objetos al mismo tiempo que sus cualidades de calor, olor, forma, etcétera, tuviesen las de rechazante, atrayente, encantador, útil, etc., etc., y como si esas cualidades fueran fuerzas que ejercen sobre nosotros ciertas acciones. En el caso de la reflexión, y en ese caso solamente, la afectividad es puesta por ella misma como deseo, temor, etc. Solamente en el caso de la reflexión puedo pensar "Yo odio a Pedro" "Yo tengo piedad de Pablo", etcétera. Contrariamente a lo que se ha sostenido, es entonces sobre este plano que se coloca la vida egoísta y en el plano irreflexivo que se sitúa la vida impersonal (lo que no quiere decir que toda vida reflexiva es forzosamente egoísta y toda vida irreflexiva forzosamente altruísta). La reflexión "envenena" el deseo. Sobre el plano irreflexivo socorro a Pedro porque Pedro es "debiendo-ser-socorrido". Pero si mi estado se transforma repentinamente en estado reflexivo, he ahí que estoy en tren de mirarme actuar en el sentido en que se dice de alguien que se escucha hablar. No es más Pedro quien me atrae, es mi conciencia caritativa que se me aparece como debiendo ser perpetuada. Aun si pienso solamente que debo proseguir mi acción porque "eso está bien", el bien cualifica mi conducta, mi piedad, etc. La psicología de La Rochefoucauld reencuentra su lugar. Y sin embargo no es verdadera: no es por mi culpa que mi vida reflexiva envenena "por esencia" a mi vida espontánea, y por otra parte la vida reflexiva supone en general la vida espontánea. Antes de ser "envenenados" mis deseos han sido puros; es el punto de vista que he tomado sobre ellos que los ha envenenado. La psicología de La Rochefoucauld no es verdadera más que para los sentimientos particulares que extraen su origen de la vida reflexiva, es decir que se dan primero como mis sentimientos, en lugar de trascenderse primero hacia un objeto.
- De este modo el examen puramente psicológico de la conciencia "intramundana" nos lleva a las mismas conclusiones que nuestro estudio fenomenológico: el Yo (Moi) no debe ser buscado en los estados irreflexivos de conciencia ni detrás de ellos. El Yo (Moi) no aparece más que con el acto reflexivo y como correlato noemático de una intención reflexiva. Comenzamos a entrever que el Yo y el Yo (Moi) no hacen más que uno. Intentaremos mostrar que ese Ego, del cual el Yo y el Yo (Moi) no son más que dos faces, constituye la unidad ideal (noemática) e indirecta de la serie infinita de nuestras conciencias reflexivas.
- El Yo es el Ego como unidad de las acciones. El Yo (Moi) es el Ego como unidad de los Estados y de las cualidades. La distinción que se establece entre esos dos aspectos de una misma realidad nos parece simplemente funcional, por no decir gramatical.

## II CONSTITUCIÓN DEL EGO

El Ego no es directamente la unidad de las conciencias reflexivas. Existe una unidad *inmanente* de esas conciencias, que es el flujo de la Conciencia que se constituye él mismo como unidad de sí mismo<sup>3</sup> —y una unidad *trascendente*: los estados y las acciones. El Ego es la unidad de los estados y de las acciones— facultativamente de las cualidades. Es unidad de unidades trascendentes y trascendente él mismo. Es un polo trascendente de una unidad sintética, como el polo-objeto de la actitud irreflexiva. Solamente que ese polo no aparece más que en el mundo de la reflexión. Trataremos de examinar sucesivamente la constitución de los *estados*, de las *acciones* y de las *cualidades*, y la aparición del Yo (Moi) como polo de esas trascendencias.

### A) Los ESTADOS como unidades trascendentes de las conciencias.

El *estado* aparece a la conciencia reflexiva. Se da a ella y constituye el objeto de una intuición concreta. Si odio a Pedro, mi odio de Pedro es un estado que puedo apresar por la reflexión. Este estado está *presente* ante la mirada de la conciencia reflexiva, es *real*. ¿Es preciso concluir por eso que es inmanente y cierto? Efectivamente no. No debemos hacer de la reflexión un poder misterioso e infalible, ni creer que todo lo que la reflexión alcanza es indubitable *porque* es alcanzado por la reflexión. La reflexión tiene límites de derecho y de hecho. Es una conciencia que pone a una conciencia. Todo lo que afirma sobre esa conciencia es cierto y adecuado. Pero si otros objetos le aparecen a través de esta conciencia, no hay razón para que esos objetos participen de los caracteres de la conciencia. Consideremos una experiencia reflexiva de odio. Veo a Pedro, siento como un sacudimiento profundo de repulsión y de cólera por su presencia (estoy ya sobre el plano reflexivo): la perturbación es conciencia. No puedo engañarme cuando digo: siento en este momento una violenta repulsión por Pedro. Pero el odio, ¿es esta experiencia de repulsión? Evidentemente no. Por otra parte, no se da como tal. En efecto, odio a Pedro desde hace tiempo y pienso que lo odiaré siempre. Mi odio, entonces, no podría ser una conciencia instantánea de repulsión. Si aún la limitara a lo que es, a una instantaneidad, no podría tampoco hablar de odio. Diría: "Tengo repulsión por Pedro *en este momento*" y de tal manera, no comprometería el porvenir. Pero precisamente por este rechazo de comprometer el porvenir, cesaría de odiar.

Ahora bien, mi odio se me aparece al mismo tiempo que mi experiencia de repulsión. Pero aparece *a través* de esa experiencia. Se da precisamente

<sup>3</sup> Cf. *Zeitbewusstsein*, passim.

como no limitándose a esa experiencia. Se da *en y por* cada movimiento de disgusto, de repulsión y de cólera, pero al mismo tiempo *no es* ninguno de ellos; se les escapa afirmando su permanencia. Afirma que ya aparecía ayer cuando pensé, con tanto furor, en Pedro, y que aparecerá mañana.

Por otra parte, opera por sí mismo una distinción entre *ser* y *aparecer*, puesto que se da como *que sigue siendo* aun cuando yo esté absorto en otras preocupaciones y que ninguna conciencia lo revele. Lo que parece suficiente para poder afirmar que el odio no es *de la* conciencia. Desborda la instantaneidad de la conciencia y no se pliega a la ley absoluta de la conciencia para la cual no hay distinción posible entre la apariencia y el ser. El odio es pues un objeto trascendente. Cada "Erlebnis" lo revela todo entero, pero al mismo tiempo no es más que un perfil, una proyección de él (una "Abschattung"). El odio es una creencia para una infinidad de conciencias coléricas o repugnadas, en el pasado y en el porvenir. Es la unidad trascendente de esta infinidad de conciencias. De este modo, decir "yo odio" o "yo amo" en ocasión de una conciencia singular de atracción o de repulsión, es operar un verdadero pasaje al infinito bastante análogo al que se opera cuando percibimos *un tintero* o *el azul* del secante.

No es necesario más para que los derechos de la reflexión queden singularmente limitados: es cierto que Pedro me repugna, pero es y quedará siempre dudoso que lo odie. Esta afirmación desborda infinitamente, en efecto, el poder de la reflexión. No hay que extraer de aquí la conclusión de que el odio sea una simple hipótesis, un concepto vacío: es un objeto real que alcanzo a través de la "Erlebnis", pero este objeto está fuera de la conciencia y la naturaleza misma de su existencia implica su dubitabilidad. La reflexión entonces posee un dominio de certeza y otro de dubitabilidad, una esfera de evidencias adecuadas y una esfera de evidencias inadecuadas. La reflexión pura (que no es forzosamente la reflexión fenomenológica) se atiene a lo dado sin levantar pretensiones hacia el porvenir. Esto se puede comprender cuando alguien, después de haber dicho durante el estado colérico: "Yo lo detesto", se retoma y dice "No es verdad, no lo detesto, dije eso durante la cólera". Se ven aquí dos reflexiones: una, impura y cómplice, que opera un pasaje al infinito sobre el campo y que constituye bruscamente el odio a través de la "Erlebnis" como su objeto trascendente; — la otra, pura, simplemente descriptiva, que desarma a la conciencia irreflexiva devolviéndole su instantaneidad. Esas dos reflexiones han aprehendido los mismos datos ciertos, pero una afirma más de lo que sabe y se dirige a través de la conciencia reflexiva sobre un objeto situado fuera de la conciencia.

Desde que se deja el dominio de la reflexión pura o impura y se medita sobre sus resultados, existe la tentación de confundir el sentido trascendente de la "Erlebnis" con su matiz inmanente. Esta confusión conduce al psicólogo a dos tipos de errores. Como ocurre a menudo que me engañe



con respecto a mis sentimientos, si por ejemplo creo amar y en verdad odio, se extrae la siguiente conclusión: que la introspección es engañosa. En este caso se separa definitivamente mi estado de sus apariciones; se estima que es necesario una interpretación simbólica de todas las apariciones (consideradas como símbolos) para determinar el sentimiento y se supone una relación de causalidad entre el sentimiento y sus apariciones: he aquí entonces que el inconsciente reaparece. Por otro lado, como yo sé, por el contrario, que mi introspección es justa, que no puedo dudar de mi conciencia de repulsión en tanto que la he tenido, se transporta entonces esta certidumbre sobre el sentimiento: se concluye que el odio puede ser cerrado en la inmanencia y en la adecuación de una conciencia instantánea.

El odio es un estado. Y por ese término he tratado de expresar el carácter de pasividad que le es constitutivo. Sin duda se dirá que el odio es una fuerza, una impulsión irresistible, etc. Pero la corriente eléctrica o la caída del agua son también fuerzas temibles; ¿acaso eso quita algo a la pasividad y a la inercia de su naturaleza? ¿Dejan por tanto de recibir su energía desde afuera? La pasividad de una cosa espacio-temporal se constituye a partir de su relatividad existencial. Una existencia relativa no puede ser más que pasiva puesto que la menor actividad la liberaría de lo relativo y la constituiría en absoluto. Lo mismo el odio: existencia relativa a la conciencia reflexiva, es inerte. Y naturalmente que hablando de la inercia del odio no queremos decir sino que aparece como tal a la conciencia. ¿No se dice en efecto "Mi odio fue despertado", "Su odio era combatido por el violento deseo de...", etc.? Las luchas del odio contra la moral, la censura, etc., ¿no han sido figuradas como conflictos de fuerzas físicas, hasta el punto que Balzac y la mayor parte de los novelistas (a veces Proust mismo) aplican a los estados el principio de la independencia de las fuerzas? Toda la psicología de los estados (y la psicología no-fenomenológica en general) es una psicología de lo inerte.

El estado se da de algún modo como intermediario entre el cuerpo (la "cosa" inmediata) y la "Erlebnis". Solamente que no se da como actuando de la misma manera del lado del cuerpo que del lado de la conciencia. Del lado del cuerpo su acción es francamente causal. Es causa de mi mímica, causa de mis gestos: "¿Por qué has sido tan desagradable con Pedro?" "Porque lo destesto". Pero no es lo mismo (salvo en las teorías construidas a priori y con conceptos vacíos, como el freudismo) del lado de la conciencia. En ningún caso, en efecto, la reflexión puede engañarse sobre la espontaneidad de la conciencia refleja: es el dominio de la certidumbre reflexiva. Además la relación entre el odio y la conciencia instantánea de disgusto está construida de tal manera para preparar a la vez las exigencias del odio (ser primero, ser origen) y los datos ciertos de la reflexión (espontaneidad): la conciencia de disgusto aparece a la reflexión como una emanación espontánea del odio. Nos encontramos aquí, por pri-

mera vez, con esta noción de *emanación*, de especial importancia cuando se quiere unir los estados psíquicos inertes a las espontaneidades de la conciencia. La repulsión se da, de alguna manera, como produciéndose a sí misma *en ocasión* del odio y *a costa* del odio. El odio aparece a través de ella como aquello de lo cual emana. Reconocemos con gusto que la relación del odio a la "Erlebnis" particular de repulsión, no es lógico. Es un lazo mágico, seguramente. Pero solamente hemos querido describir; e inmediatamente, en cambio, se verá que es necesario hablar de las relaciones del yo a la conciencia en términos exclusivamente mágicos.

### B) *Constitución de las ACCIONES.*

No trataremos de establecer una distinción entre la conciencia *activa* y la conciencia simplemente espontánea. Lo que nos parece, por otra parte, constituir uno de los problemas más difíciles de la fenomenología. Desearíamos señalar solamente que la acción concertada es, ante todo (de cualquier naturaleza que sea la conciencia activa) un trascendente. Esto es evidente para acciones, por ejemplo, como "tocar el piano", "conducir un automóvil", "escribir", porque esas acciones son "tomadas" en el mundo de las cosas. Pero las acciones puramente psíquicas como dudar, razonar, meditar, hacer una hipótesis, deben ser concebidas también ellas como trascendencias. Lo que podría engañar es que la acción no es solamente la unidad noemática de una corriente de conciencias: es también una realización concreta. Pero es preciso no olvidar que la acción necesita tiempo para cumplirse. Tiene articulaciones, momentos. A esos momentos corresponden las conciencias concretas activas y la reflexión que se dirige sobre las conciencias aprehende la acción total en una intuición que la entrega como la unidad trascendente de las conciencias activas. En ese sentido se puede decir que la duda espontánea que me invade cuando entreveo un objeto en la penumbra, es una *conciencia*, pero la duda metódica de Descartes es una acción, es decir, un objeto trascendente de la conciencia reflexiva. Se ve aquí el peligro: cuando Descartes dice: "Dudo, luego, soy", ¿se trata de la duda espontánea que la conciencia reflexiva toma en su instantaneidad—, o bien se trata justamente de la *empresa* de dudar? Esta ambigüedad, lo hemos visto, puede ser la fuente de graves errores.

### C) *Las cualidades como unidades facultativas de los estados.*

El Ego es, directamente, lo veremos, la unidad trascendente de los estados y de las acciones. Sin embargo puede existir un intermediario entre unos y otras: la cualidad. Cuando hemos sentido varias veces odio frente a diferentes personas, o rencores tenaces o largas cóleras, unificamos esas distintas manifestaciones intencionando una disposición psíquica de producir las. Esta disposición psíquica (yo soy muy rencoroso, soy capaz de odiar violentamente, soy colérico) naturalmente es algo más y otra cosa

que un simple medio. Es un objeto trascendente. Representa el substrato de los estados como los estados representan el substrato de las "Erlebnisse". Pero su relación con los sentimientos no es una relación de emanación. La emanación no une sino las conciencias a las pasividades psíquicas. La relación de la cualidad al estado (o a la acción) es una relación de actualización. La cualidad se da como potencialidad, como una virtualidad que, sin influencia de otros factores, puede pasar a la actualidad. Su actualidad es precisamente el estado (o la acción). Se ve la diferencia esencial entre cualidad y estado. El estado es una unidad noemática de espontaneidades, la cualidad es unidad de pasividades objetivas. En ausencia de toda conciencia de odio el odio se da como existente en acto. Al contrario, en ausencia de todo sentimiento de rencor la cualidad correspondiente continúa siendo una potencialidad. La potencialidad no es la simple posibilidad: se presenta como algo que existe realmente, pero el modo de su existencia es de ser en potencia. De este tipo son naturalmente las faltas, las virtudes, los gustos, los talentos, las tendencias, los instintos, etc. Esas unificaciones son siempre posibles. La influencia de las ideas preconcebidas y de los factores sociales es aquí preponderante. Al contrario, no son jamás indispensables, en la medida en que los estados y las acciones pueden encontrar directamente en el Ego la unidad que reclaman.

D) *Constitución del Ego como polo de las acciones, de los estados y de las cualidades.*

Hemos aprendido entonces a distinguir lo "psíquico" de la conciencia. Lo psíquico es el objeto trascendente de la conciencia reflexiva<sup>4</sup>, es también el objeto de la ciencia llamada psicología. El Ego aparece a la reflexión como un objeto trascendente que realiza la síntesis permanente de lo psíquico. El Ego está del lado de lo psíquico. Señalaremos aquí que el Ego que estamos considerando es psíquico y no psicofísico. Y no es por abstracción que separamos esos dos aspectos del Ego. El Yo (Moi) psicofísico es un enriquecimiento sintético del Ego psíquico, que puede (sin reducción de ninguna especie) existir al estado libre. Es cierto, por ejemplo, que cuando se dice "Yo soy un indeciso", uno no apunta directamente al Yo (Moi) psicofísico.

Sería tentador constituir al Ego en "polo-sujeto" como ese "polo-objeto" que Husserl coloca en el centro del núcleo noemático. Ese polo objeto es una X que soporta las determinaciones.

"Los predicados son predicados de «alguna cosa», esa «alguna cosa» pertenece también al núcleo en cuestión y resulta patente que no puede separarse de él; es el punto de unidad central del que hemos hablado más arriba. Es el punto de ligazón de los predicados, su soporte; pero de ningún

<sup>4</sup> Pero puede ser también apuntado y alcanzado a través de la percepción de los comportamientos. Contamos con poder explicarnos en otro lado sobre la identidad profunda de todos los métodos psicológicos.

modo es unidad de predicados, en el sentido de un complejo cualquiera, de una ligazón cualquiera de los predicados. Debe ser necesariamente distinguido de ellos, aunque no se pueda ponerlo de lado ni separarlo de ellos. Son entonces *sus* predicados: impensables sin él y que hay que distinguir de él".<sup>5</sup>

De ese modo Husserl entiende señalar que considera las cosas como síntesis, que son, al menos, idealmente analizables. Sin duda, este árbol, esta mesa, son complejos sintéticos, y cada una de las cualidades que lo forman está ligada a las otras. Pero está ligada *en tanto que pertenece al mismo objeto X*. Lo que lógicamente es primero son las relaciones unilaterales según las cuales cada cualidad pertenece (directa o indirectamente) a esa X como un predicado a un sujeto. De lo que resulta que un análisis es siempre posible. Concepción que es bastante discutible. Pero no es aquí el lugar de examinarla. Lo que nos importa es que una totalidad sintética indisoluble, y que se soportaría a sí misma, no tendría ninguna necesidad de una X soporte, a condición naturalmente de que sea real y concretamente inanalizable. Es inútil, por ejemplo, si se considera una melodía, suponer una X que serviría de soporte a las diferentes notas. La unidad surge aquí de la indisolubilidad absoluta de los elementos que no pueden ser concebidos como separados, salvo por abstracción. El sujeto del predicado será aquí la totalidad concreta, y el predicado será una cualidad abstractamente separada de la totalidad y que no toma todo su sentido si no se lo une a la totalidad.<sup>6</sup>

Por esas mismas razones nosotros nos negaremos a ver en el Ego una suerte de polo X que sería el soporte de los fenómenos psíquicos. Una tal X sería, por definición, indiferente a las cualidades psíquicas de las cuales sería soporte. Pero el Ego, como lo veremos, no es indiferente jamás a esos estados, permanece "comprometido" por ellos. Puesto que, precisamente, un soporte no puede estar así comprometido por lo que soporta, sino en el caso donde es una totalidad concreta que contiene y soporta sus propias cualidades. El Ego no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y de las acciones que soporta. Sin duda es trascendente a todos los estados que unifica, pero no como una X abstracta cuya misión es solamente la de unificar: más bien es la totalidad infinita de los estados y de las acciones que no se deja jamás reducir a un estado o a una acción. Si buscásemos un análogo para la conciencia irreflexiva de aquello que es el Ego para la conciencia de segundo grado, entendemos que habría que pensar en el *Mundo*, concebido como la totalidad sintética infinita de todas las cosas. De este modo, en efecto, alcanzamos el Mundo más allá de nuestro contorno inmediato como una vasta existencia concreta. En tal

<sup>5</sup> *Ideen*, § 131, p. 270.

<sup>6</sup> Husserl, por otra parte, conoce bien este tipo de totalidad sintética, al que ha consagrado un importante estudio: L. E. II, *Untersuchung III*.

caso las cosas que nos rodean aparecen como el extremo punto de ese Mundo que las sobrepasa y las engloba. El Ego es a los objetos psíquicos lo que el Mundo es a las cosas. Solamente que la aparición del Mundo en el horizonte de las cosas es bastante raro; se necesitarían circunstancias especiales (bastante bien descriptas por Heidegger en *Sein und Zeit*) para que se "devele". El Ego en cambio aparece siempre en el horizonte de los estados. Cada estado, cada acción se da como no pudiendo ser, sin abstracción, separada del Ego. Y si el juicio separa al Yo de su estado (como en la frase: *Yo estoy enamorado*), no puede hacerlo sino para ligarlo inmediatamente; el movimiento de separación conduciría a una significación vacía y falsa si no se diera a sí mismo como incompleto y si no se completara por un movimiento de síntesis.

Esta totalidad trascendente participa del carácter dudoso de toda trascendencia; es decir, que todo lo que nuestras intuiciones del Ego nos entregan, puede ser contradicho por intuiciones ulteriores y se da como tal. Por ejemplo, puedo ver con evidencia que estoy colérico, celoso, etc., y sin embargo puedo engañarme. Dicho de otro modo: puedo engañarme pensando que tengo un *tal Yo* (Moi). El error no se comete por otra parte al nivel del juicio sino ya al nivel de la evidencia pre-judicativa. Este carácter dudoso de mi Ego —o también el error intuitivo que cometo— no significa que tenga un *verdadero Yo* (Moi) que ignore, sino solamente que el Ego intencionado, lleva en sí mismo el carácter de la dubitabilidad (en ciertos casos, el de la falsedad). La hipótesis metafísica según la cual mi Ego no se compondría de elementos que han existido en realidad (hace diez años o hace un segundo), no queda excluida, pero estaría solamente constituida de falsos recuerdos. Este poder del "Genio Maligno" se extiende hasta ahí.

Sin embargo, si pertenece a la naturaleza del Ego el ser un objeto *dudoso*, de ello no se desprende que sea *hipotético*. En efecto, el Ego es la unificación trascendente espontánea de nuestros estados y de nuestras acciones. De este modo, no es una hipótesis. Yo no me digo "Tal vez yo tengo un Ego", como puedo decirme "Tal vez odio a Pedro". No busco aquí un *sentido* unificador de mis estados. Cuando unifico mis conciencias bajo la rúbrica "Odio", les agrego un cierto sentido, las cualifico. Pero cuando incorporo mis estados a la totalidad concreta Yo (Moi), no les agrego nada. En efecto, es que la relación del Ego a las cualidades, estados y acciones, no es ni una relación de emanación (como la relación de la conciencia al sentimiento), ni una relación de actualización (como la relación de la cualidad al estado). Es una relación de producción poética (en el sentido de *poiein*) o si se prefiere, de creación.

Remitiéndose a los resultados de su intuición, cualquiera puede constatar que el Ego se da como produciendo esos estados. Empezaremos aquí una descripción de ese Ego trascendente tal como se revela a la intuición. Partimos pues de este hecho innegable: cada nuevo estado está

- ligado directamente (o indirectamente por la cualidad) al Ego como a su origen. Este modo de creación es efectivamente una creación ex-nihilo en el sentido que el estado no se da como habiendo sido, antes, en el Yo (Moi). Aun si el odio se da como la actualización de una cierta potencia de rencor o de odio, permanece como alguna cosa nueva en relación a la potencia que actualiza. Así el acto unificador de la reflexión liga cada estado nuevo, de una manera muy especial, a la totalidad — concreta *Yo (Moi)*. No se limita a tomarlo como uniéndose a esa totalidad, como fundiéndose con ella: intenciona una relación que atraviesa el tiempo al enverso y que da al Yo (Moi) como la fuente del estado. Ocurre lo mismo naturalmente para las acciones en relación al Yo. En cuanto a las cualidades, si bien es cierto que *cualifican* al Yo (Moi), no se dan como algo por lo que él existiría (como es el caso, por ejemplo, para un agregado: cada piedra, cada ladrillo existe por sí mismo y su agregado existe por cada uno de ellos). Sino, por el contrario, el Ego mantiene sus cualidades por una verdadera creación continua. Sin embargo, no apresamos al Ego como si fuera finalmente una fuente creadora pura más acá de las cualidades. No nos parece que podríamos encontrar un polo esquelético si quitáramos una después de otra todas las cualidades. Si el Ego aparece como más allá de cada cualidad o aún de todas, es porque es opaco como un objeto: sería preciso proceder a un desnudamiento infinito para quitarle todas sus potencias. Y al final de ese desnudamiento, no quedaría más nada, el Ego se habría desvanecido.
- [- El Ego es creador de sus estados y sostiene sus cualidades en la existencia por una suerte de espontaneidad conservadora. No habría que confundir esta espontaneidad creadora o conservadora con la Responsabilidad, que es un caso especial de producción creadora a partir del Ego. Sería interesante estudiar los diversos tipos de procesión del Ego a sus estados. Se trata, las más de las veces de una procesión mágica. Otras veces puede ser racional (en el caso de la voluntad reflexiva). Pero siempre con un fondo de ininteligibilidad del cual trataremos, en su momento, de investigar la razón. Con las diferentes conciencias (prelógica, infantiles, esquizofrénicas, lógicas, etc.) varía el matiz de creación, pero se trata siempre de una producción poética. Un caso muy particular pero de un interés considerable es el de la psicosis de influencia. ¿Qué quiere decir el enfermo con estas palabras: “*se me hace tener malos pensamientos*”? Trataremos de estudiarlo en otra obra. Señalemos sin embargo aquí que la espontaneidad del Ego no queda negada: de algún modo permanece hechizada, pero permanece.
- [- Pero no debe confundirse esta espontaneidad con la de la conciencia.
- [- En efecto, el Ego, en tanto que objeto es pasivo. Se trata entonces de una pseudo-espontaneidad que encontraría los símbolos convenientes en la emergencia de una fuente, de un geiser, etc. Es decir que no se trata más que de una apariencia. La verdadera espontaneidad debe ser per-

fectamente clara: es lo que ella produce y no puede ser ninguna otra cosa. Ligada sintéticamente a alguna cosa distinta de sí misma, envolvería en efecto alguna oscuridad y aún hasta una cierta pasividad en la transformación. Sería preciso en efecto admitir un pasaje de *si mismo a otra cosa*, lo que supondría que la espontaneidad se escapa a sí misma. La espontaneidad del Ego se escapa a sí misma puesto que el odio del Ego, bien que no pudiendo existir por sí solo, posee a pesar de todo una cierta independencia en relación al Ego, de tal suerte que el Ego se encuentra siempre sobrepasado por lo que produce, a pesar de que, desde otro punto de vista *sea* lo que produce. De ahí esos asombros clásicos: "¿He podido Yo hacer esto?" "¿He podido Yo odiar a mi padre?", etc., etc. Aquí, evidentemente, el conjunto concreto del Yo (Moi) intuicionado hasta ese día, recarga a ese Yo productor y lo retiene un poco atrás de lo que acaba de producir. El lazo del Ego a sus estados permanece siendo pues una espontaneidad ininteligible. Esta espontaneidad ha sido descrita por Bergson en los *Datos inmediatos de la conciencia*, es a ella a quien toma por la libertad, sin darse cuenta que describe un objeto y no una conciencia y que la ligazón que establece es perfectamente irracional porque el productor es pasivo en relación a la cosa creada. Por más irracional que sea, esta ligazón es la que constatamos en la intuición del Ego. Y apresamos su sentido: el Ego es un objeto aprehendido, pero también, constituido por la conciencia reflexiva. Es un foco virtual de unidad, y la conciencia lo constituye en *sentido inverso* del que se sigue en la producción real: lo que es primero, *realmente*, son las conciencias a través de las cuales se constituyen los estados, y después, a través de éstos el Ego. Pero como el orden queda invertido por una conciencia que se aprisiona en el mundo para huirse, las conciencias se dan como emanando de los estados y los estados como producidos por el Ego. De lo que se sigue que la conciencia proyecta su propia espontaneidad en el objeto Ego para conferirle el poder creador que le es absolutamente necesario. Solamente que esta espontaneidad, *representada e hipostasiada* en un objeto, deviene una espontaneidad bastarda y degradada, que conserva mágicamente su potencia creadora al mismo tiempo que se hace pasiva. De ahí la irracionalidad profunda de la noción de Ego. Conocemos otros aspectos degradados de la espontaneidad consciente. No citaré más que uno: una mímica expresiva y fina puede entregarnos la "Erlebnis" de nuestro interlocutor con todo su sentido, todos sus matices, toda su frescura. Pero nos la entrega *degradada*, es decir, pasiva. Estamos de este modo rodeados de objetos mágicos que guardan como un recuerdo de la espontaneidad de la conciencia, aun siendo objetos del mundo. He ahí la causa por la cual el hombre es siempre un brujo para el hombre. En efecto, esta ligazón poética de dos pasividades, de las que una crea espontáneamente a la otra, es el fondo mismo de la brujería, es el sentido profundo de la "participación". Y he ahí la causa por la que nosotros

somos brujos para nosotros mismos cada vez que consideramos nuestro Yo (Moi).

En virtud de esta pasividad el Ego es susceptible de ser afectado. Nada puede actuar sobre la conciencia, porque ella es causa de sí. Pero al contrario, el Ego productor soporta el choque de vuelta de lo que produce. Está comprometido por lo que produce. Hay aquí una inversión de la relación: la acción o el estado se vuelve sobre el Ego para cualificarlo. Esto nos lleva nuevamente a la relación de participación. Todo nuevo estado producido por el Ego tiñe y matiza al Ego en el momento en que el Ego lo produce. De alguna manera el Ego es embrujado por esta acción, participa de ella. No es el crimen cometido por Raskolnikoff el que se incorpora a su Ego. O mejor, para ser exacto, es el crimen, pero bajo la forma condensada de magulladura (meurtrissure). Así, todo lo que produce impresiona al Ego; y es necesario agregar y solamente lo que él produce. Se podría objetar que el Yo (Moi) puede ser transformado por acontecimientos exteriores (ruina, lutos, decepciones, cambio de medio social, etc.). Pero solo en tanto que son para él ocasiones de estados o acciones. Todo ocurre como si el Ego estuviera impedido, por su espontaneidad fantasmal, de todo contacto directo con el exterior, como si no pudiese comunicarse con el mundo más que por intermedio de los estados y las acciones. Se ve la razón de este aislamiento: es simplemente porque el Ego es un objeto que no aparece más que a la reflexión y que, por este hecho, está radicalmente separado del mundo. No vive sobre el mismo plano.

Al mismo tiempo que el Ego es síntesis irracional de actividad y de pasividad, es síntesis de interioridad y trascendencia. Es, en un sentido, más "interior" a la conciencia que los estados. Exactamente, es la interioridad de la conciencia refleja contemplada por la conciencia reflexiva. Pero resulta fácil comprender que la reflexión, contemplando la interioridad, hace de ella un objeto puesto delante de sí. En efecto, ¿qué entendemos por interioridad? Simplemente esto: que para la conciencia ser y conocerse son una y la misma cosa. Lo que puede ser expresado de distintas maneras: puedo decir, por ejemplo, que para la conciencia la apariencia es lo absoluto en tanto ella es apariencia, o también que la conciencia es un ser cuya esencia implica la existencia. Estas diferentes fórmulas nos permiten concluir que se vive la interioridad (que se "existe interiormente"), pero que no se la contempla, puesto que por condición está más allá de la contemplación. Sería inútil objetar que la reflexión pone a la conciencia refleja, y por ahí, su interioridad. El caso es especial: reflexión y reflejo no hacen más que uno, como lo ha demostrado Husserl, y la interioridad de la una se funde con el de la otra. Pero poner delante de sí la interioridad es darle peso y hacerla objeto. Es como si ella se encerrara sobre sí y no nos ofreciera más que su exterior; como si hubiese que "darla vuelta" para comprenderla. Y es así que el



Ego se entrega a la reflexión: como una interioridad cerrada sobre sí misma. Es interior *para él*, no *para* la conciencia. Naturalmente, se trata todavía de un complejo contradictorio: en efecto, una interioridad absoluta no tiene jamás exterioridad. No puede ser concebida más que por sí misma y es por esto por lo que no podemos apresar las conciencias de los otros (por eso solamente y no porque los cuerpos nos separen). En realidad, esta interioridad degradada e irracional se deja analizar en dos estructuras muy particulares: la *intimidad* y la *indistinción*. En relación a la conciencia, el Ego se da como íntimo. Todo ocurre como si el Ego fuese de la conciencia, con esta sola y radical diferencia, que es opaco a la conciencia. Y esta opacidad es tomada como *indistinción*. La indistinción, de la que se hace, bajo diferentes formas, frecuente uso en filosofía, es la interioridad vista desde afuera, o si se prefiere, la proyección degradada de la interioridad. Es esta la indistinción que se reencontraría por ejemplo en la famosa "multiplicidad de interpenetración" de Bergson. Es también esta indistinción, anterior a las especificaciones de la naturaleza naturada, que se encuentra en el Dios de numerosos místicos. Se la puede comprender tanto como una indiferenciación primitiva de todas las cualidades, tanto como una forma pura del ser, anterior a toda cualificación. Esas dos formas de indistinción pertenecen al Ego, según la manera en que se lo considere. En la espera, por ejemplo (o cuando Marcel Arland explica que es necesario un acontecimiento extraordinario para revelar el Yo verdadero) el Ego se entrega como una potencia desnuda que se fijará y se precisará al contacto de los acontecimientos.<sup>7</sup> Por el contrario, después de la acción parece que el Ego reabsorbe el acto hecho en una multiplicidad de interpenetración. En los dos casos se trata siempre de totalidad concreta, pero la síntesis totalitaria se opera con intenciones diferentes. Tal vez se podría llegar a decir que el Ego, en relación al pasado, es multiplicidad de interpenetración, y por relación al porvenir, potencia desnuda. Pero es necesario desconfiar aquí de una esquematización excesiva.

El Yo (Moi) permanece entonces desconocido para nosotros. Y esto puede comprenderse con facilidad: él se da como un objeto. El solo método para conocerlo es la aproximación, la espera, la observación, la experiencia. Pero esos procedimientos, que convienen perfectamente a todo trascendente *no-intimo*, no son útiles aquí, por el hecho mismo de la intimidad del Yo (Moi). Permanece demasiado presente para que se pueda tomar sobre él un punto de vista exterior. Si uno retrocede para tomar distancia, nos acompaña en el retroceso. Permanece infinitamente próximo y no puedo rodearlo. ¿Soy perezoso o trabajador? Me decidiría sin duda si pregunto a quienes me conocen y les pido su parecer. O bien, puedo coleccionar los hechos que me conciernen y tratar de interpretarlos tan

<sup>7</sup> Como en el caso, en que el apasionado, queriendo significar que no sabe hasta dónde será arrastrado por su pasión, dice: "Yo tengo miedo de mí".

- A — objetivamente como si concernieran a otro. Pero sería vano el dirigirme al Yo (Moi) directamente y tratar de aprovechar de su intimidad para conocerlo. Puesto que es ella, al contrario, que nos intercede el camino.
- W — Así, "conocerse bien", es fatalmente tomar sobre sí el punto de vista del otro, es decir, forzosamente un punto de vista falso. Y todos aquellos que han tratado de conocerse lo aceptarán: esta tentativa de introspección se presenta desde el origen como un esfuerzo para reconstituir con piezas separadas, con fragmentos aislados, lo que se da originariamente *de golpe*, de una vez. De este modo la intuición del Ego es un mirage perpetuamente decepcionante, pues a la vez, entrega todo y no entrega nada. Cómo podría ser de otro modo, por otra parte, puesto que el Ego no es la totalidad real de las conciencias (esta totalidad sería contradictoria como todo infinito en acto), sino la unidad ideal de todos los estados y de todas las acciones. Siendo ideal, esta unidad puede naturalmente abrazar una infinidad de estados. Pero se entiende bien que lo que se entrega a la intuición concreta y plena es solamente esta unidad *en tanto* que ella se incorpora el estado presente. A partir de este núcleo concreto, una cantidad más o menos grande de intenciones vacías (de derecho una infinidad) se dirigen hacia el pasado y hacia el porvenir y apuntan los
- e — estados y las acciones que no se dan como presentes. Quienes conozcan algo de fenomenología comprenderán sin dificultad que el Ego sea a la vez una unidad ideal de estados, ausentes en su mayoría, y una totalidad concreta dándose enteramente a la intuición: eso significa simplemente
- A — que el Ego es una unidad noemática y no noética. Un árbol o una silla no existen de otro modo. Naturalmente, las intenciones vacías pueden llenarse siempre y cualquier estado o cualquier acción puede siempre reaparecer a la conciencia como siendo o habiendo sido producida por el Ego.
- A — En fin, lo que impide radicalmente adquirir conocimientos reales sobre el Ego, es su manera muy especial de darse a la conciencia reflexiva. En efecto, el Ego no aparece más que cuando no se lo mira. Es necesario que la mirada reflexiva se fije sobre la "Erlebnis", en tanto que ella emana del estado. Entonces, detrás de los estados, en el horizonte, el Ego
- A — aparece. Nunca es jamás visto más que "de reojo". Desde que vuelvo mi mirada hacia él y pretendo alcanzarlo sin pasar por la "Erlebnis" y el estado, se desvanece. Es que, en efecto, tratando de apresar al Ego por sí mismo y como objeto directo de mi conciencia, recaigo sobre el plano irreflexivo y el Ego desaparece con el acto reflexivo. De ahí esa impresión de incertidumbre irritante, que traducen muchos filósofos al poner al yo más acá del estado de conciencia y al afirmar que la conciencia debe volverse sobre ella misma para apercibir al Yo que está detrás de
- A — ella. La causa no es esa: es que, *por naturaleza* el Ego es huyente.
- Es cierto sin embargo que el Yo aparece sobre el plano irreflexivo. Si se me pregunta "¿Qué estás haciendo?", y respondo mientras estoy ocu-

pado "Yo trato de colgar este cuadro" o "Yo reparo el neumático trasero", estas frases nos transportan sobre el plano de la reflexión; las pronuncio sin cesar de trabajar, sin cesar de apuntar únicamente las acciones en tanto que son hechas o a hacer, no en tanto que yo las hago. Pero este "Yo" del cual se trata aquí no es sin embargo una simple forma sintáctica. Tiene un sentido; es simplemente un concepto vacío y destinado a permanecer vacío. Lo mismo que puedo pensar una silla en ausencia de toda silla y por un simple concepto, lo mismo puedo pensar al Yo en su ausencia. Es lo que hace evidente la consideración de frases tales como "¿Qué haces después de mediodía?" "Yo voy a la oficina" o "Yo me encuentro con mi amigo Pedro", "Es necesario que yo le escriba", etcétera, etcétera. Pero el Yo, al caer del plano reflexivo al irreflexivo, no se vacía simplemente. Se degrada: pierde su *intimidad*. El concepto no podría jamás ser llenado por los datos de la intuición puesto que ahora apunta a otra cosa que a ellos. El Yo que encontramos aquí es de alguna manera el soporte de las acciones que (yo) hago o debo hacer en el mundo en tanto que ellas son calidades del mundo y no unidades de conciencias. Por ejemplo: la madera *debe* ser cortada en pequeños trozos para que el fuego prenda. Lo *debe*: es una cualidad de la madera y una relación objetiva de la madera al fuego que *debe* ser encendido. En el presente yo corto la madera, es decir, que la acción se realiza en el mundo y el sostén objetivo y vacío de esta acción es el *yo-concepto*. He ahí porque el cuerpo y las imágenes del cuerpo pueden consumir la degradación total del Yo concreto de la reflexión al Yo-concepto al servir a aquél de cumplimiento (remplissement) ilusorio. Yo digo "Yo" corto la madera, y veo y siento el objeto "cuerpo" en tren de cortar la madera. El cuerpo sirve entonces de símbolo visible y tangible para el yo. Se ve pues la serie de refracciones y degradaciones de las que una "egología" debería ocuparse.

Plano reflexivo	}	Conciencia reflexionada, inmanencia, interioridad.
		Ego intuitivo, trascendencia, intimidad. (dominio de lo psíquico)
Plano irreflexivo	}	Yo-concepto (facultativo), vacío trascendental, sin "intimidad".
		Cuerpo como cumplimiento ilusorio del Yo-concepto. (dominio de lo psico-físico)

#### E) *El Yo y la conciencia en el Cogito.*

Se podría preguntar por qué el Yo aparece en ocasión del cogito puesto que el cogito, si se opera correctamente, es aprehensión de una conciencia

- pura sin constitución de estado ni de acción. Para decir la verdad, el Yo no es necesario aquí, puesto que jamás es unidad directa de conciencias. Se puede aun suponer una conciencia que operase un acto reflexivo puro que la libraría a sí misma como espontaneidad no-personal. Solamente es necesario atender a que la reducción fenomenológica no es jamás perfecta.
- Aquí intervienen una cantidad de motivaciones psicológicas. Cuando Descartes efectúa el Cogito lo hace en ligazón con la duda metódica, con la ambición de "hacer avanzar la ciencia", etc., esto es, con *acciones* y *estados*. De este modo el método cartesiano, la duda, etc., se dan por naturaleza como las empresas de un Yo. Es natural que el Cogito, que aparece al término de esas empresas y *que se da como lógicamente ligado a la duda metódica*, vea aparecer un Yo sobre el horizonte. Ese Yo es una forma ideal de ligazón, un modo de afirmar que el Cogito ha sido apresado tan bien como la duda. En una palabra, el Cogito es impuro, es una conciencia espontánea, sin duda, pero que queda ligada sintéticamente a las conciencias de los estados y de las acciones. La prueba es que el Cogito se da a la vez como el resultado lógico de la duda y como aquello que le pone fin. Una toma reflexiva de la conciencia espontánea como espontaneidad no-personal exigiría cumplirse *sin ninguna motivación* anterior. Lo cual, de derecho, es siempre posible, pero es bastante improbable, o al menos, extremadamente raro en nuestra condición de hombres. De todos modos, como lo hemos dicho más arriba, el Yo que aparece en el horizonte del "Yo Pienso" no se da como productor de la espontaneidad consciente. La conciencia se produce en frente de él y va hacia él, va a unirse con él. Eso es todo lo que se puede decir.

## CONCLUSION

Quisiéramos como conclusión presentar las tres indicaciones siguientes:

- 19) La concepción del Ego que proponemos nos parece realizar la liberación del campo trascendental al mismo tiempo que su purificación.
- El campo trascendental, purificado de toda estructura egológica, recobra su limpidez primera. En un sentido es una nada puesto que todos los objetos físicos, psico-físicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores, están fuera de él, puesto que mi Yo (Moi) ha cesado de formar parte de él. Pero esa nada es todo, puesto que es *conciencia* de todos esos objetos. No hay más vida interior en el sentido en que Brunschvicg opone "vida interior" y "vida espiritual", porque no hay nada que sea *objeto* y que pueda pertenecer al mismo tiempo a la intimidad de la conciencia.
- Las dudas, los remordimientos, las pretendidas "crisis de conciencia", etc.; brevemente, toda la materia de los diarios íntimos se convierten en simples representaciones. Y tal vez se podría extraer de aquí algunos sanos preceptos de discreción moral. Pero, por otra parte, es necesario notar que, desde ese punto de vista, mis sentimientos y mis estados, mi Ego mismo,

cesan de ser mi propiedad exclusiva. Y para ser más precisos: hasta aquí se hacía una distinción radical entre la objetividad de una cosa espacio-temporal o de una verdad eterna y la subjetividad de los "estados" psíquicos. Pareciera que el sujeto tuviese una posición privilegiada con respecto a sus propios estados. Cuando dos hombres, según esta concepción, hablan de una misma silla ellos hablan de una *misma* cosa, esta silla que el uno toma y levanta es *la misma* que el otro ve, y no solo hay simple correspondencia de imágenes, hay un solo objeto. Pero parecía que cuando Pablo trataba de comprender un estado psíquico de Pedro, no podía alcanzar ese estado, cuya aprehensión intuitiva pertenecía solamente a Pedro. No podía más que apuntar un equivalente, crear conceptos vacíos que tratarían vanamente de alcanzar una realidad sustraída por esencia a la intuición. La comprensión psicológica se hacía por analogía. La fenomenología en cambio nos ha enseñado que los estados son objetos, que un sentimiento en tanto que tal (un amor o un odio) es un objeto trascendente que no podría contractarse en la unidad de interioridad de una "conciencia". De ahí que, si Pedro y Pablo hablan los dos del amor de Pedro, por ejemplo, no es cierto que uno hable en ciego y por analogía sobre lo que el otro apresa plenamente. Los dos hablan de la misma cosa; la alcanzan sin duda por procesos diferentes, pero ambos son igualmente intuitivos. Y el sentimiento de Pedro no es más cierto para Pedro que para Pablo. Tanto para uno como para el otro pertenece a la categoría de objetos que se puede poner en duda. Pero toda esta concepción profunda y nueva queda comprometida si el Yo (Moi) de Pedro, ese Yo (Moi) que odia o que ama permanece como una estructura esencial de la conciencia. El sentimiento, en efecto, permanece ligado a él. Ese sentimiento "se pegotea" (colle) al Yo (Moi). Si se trae el Yo (Moi) a la conciencia se arrastra al sentimiento con él. Nos ha parecido al contrario, que el Yo (Moi) era un objeto trascendente como el estado y que por lo mismo era accesible a dos tipos de intuición: una toma intuitiva por la conciencia de la cual es el Yo (Moi), una toma intuitiva menos clara pero no menos intuitiva por otras conciencias. En una palabra, el Yo (Moi) de Pedro es accesible a mi intuición como a la de Pedro y en los dos casos es el objeto de una evidencia inadecuada. Si es así, no queda más nada "de impenetrable" en Pedro, que no sea su conciencia misma. Pero ésta lo es radicalmente. Queremos decir que ella, no es solamente refractaria a la intuición, sino al pensamiento. No puedo concebir la conciencia de Pedro sin hacer de ella un objeto (puesto que no la concibo como siendo mi conciencia). No puedo concebirla porque tendría que pensarla como interioridad pura y transcendencia a la vez, lo que es imposible. Una conciencia no puede concebir a otra conciencia que no sea ella misma. Podemos así distinguir, gracias a nuestra concepción del Yo (Moi), una esfera accesible a la psicología, en la cual, el método de observación externa y el método intros-

pectivo tienen los mismos derechos y se prestan una ayuda mutua — y una esfera trascendental pura solamente accesible a la fenomenología.

Esta esfera trascendental es una esfera de existencia absoluta, es decir, de espontaneidades puras, que no son nunca objetos y que se determinan por sí mismas a existir. En tanto que el Yo (Moi) es objeto, resulta evidente que jamás podría decir *mi* conciencia, es decir, la conciencia de mi Yo (Moi) (salvo en un sentido puramente designativo como por ejemplo cuando digo: el día *de* mi bautismo). El Ego no es el propietario de la conciencia, es su objeto. Ciertamente, nosotros constituimos espontáneamente nuestros estados y nuestras acciones como producciones del Ego. Pero nuestros estados y acciones son también objetos. No tenemos jamás intuición directa de la espontaneidad de una conciencia instantánea como producida por el Ego. Esto sería imposible. Solamente en el plano de las significaciones y de las hipótesis psicológicas, podemos concebir semejante producción — y este error no es posible sino porque en ese plano el Ego y la conciencia son apuntadas *en el vacío*. En este sentido, si se comprende el “Yo pienso” de manera de hacer del pensamiento una producción del Yo, es porque se ha constituido ya el pensamiento en pasividad y en estado, es decir, en objeto; se ha dejado el plano de la reflexión pura en el que el Ego aparece sin duda pero en el horizonte de la espontaneidad. La actitud reflexiva está expresada correctamente por esta famosa frase de Rimbaud (en la carta del vidente) “Yo es otro”. El contexto prueba que simplemente ha querido decir que la espontaneidad de las conciencias no podría emanar del Yo, ella *va hacia* el Yo, se reúne con él, lo deja entrever bajo su espesor límpido pero ella se da ante todo como espontaneidad individuada e impersonal. La tesis, comúnmente aceptada, según la cual nuestros pensamientos brotarían de un inconsciente impersonal y se “personalizarían” haciéndose conscientes nos parece una interpretación grosera (y materialista) de una intuición justa. Ha sido sostenida por los psicólogos que habían comprendido bastante bien que la conciencia no “salía” del Yo, pero que no podían aceptar la idea de una espontaneidad que se produjera a sí misma. Esos psicólogos han imaginado ingenuamente que las conciencias espontáneas “salían” del inconsciente, en donde ellas ya existían, sin darse cuenta que no hacían más que hacer retroceder el problema de la existencia, que es preciso terminar de formular; ellos lo habían oscurecido, puesto que la existencia anterior de las espontaneidades en los límites preconscientes sería necesariamente una existencia *pasiva*.

Podemos entonces formular nuestra tesis: la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina en la existencia a cada instante sin que se pueda concebir nada *antes de* ella. De este modo cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación ex-nihilo. No un arreglo nuevo, sino una existencia nueva. Hay algo de angustiante para cada uno de nosotros cuando queremos alcanzar sobre el hecho esta creación inapresable de existencia de la que nosotros no somos los creadores. En

este plano el hombre tiene la impresión de escaparse incesantemente, de desbordarse, de sorprenderse en una riqueza siempre inesperada; y una vez más se encarga al inconsciente de dar cuenta de ese sobrepasamiento del Yo (Moi) por la conciencia. De hecho el Yo (Moi) no puede nada sobre esta espontaneidad, puesto que la voluntad *es un objeto que se constituye para y por esta espontaneidad*. La voluntad se dirige a los estados, a los sentimientos o a las cosas, pero no se vuelve jamás sobre la conciencia. Se comprende esto muy bien en algunos casos en que se ensaya *querer una conciencia (yo quiero dormirme, no quiero más pensar en eso, etc.)*. En estos diferentes casos es preciso *por esencia* que la voluntad sea mantenida y conservada *por la conciencia radicalmente opuesta* a la que ella quería hacer nacer (si yo *quiero dormirme*, permanezco despierto, —si no quiero pensar en tal o cual acontecimiento, pienso *precisamente por eso* en él). Nos parece que esta espontaneidad monstruosa está en el origen de numerosas psicastenias. La conciencia se espanta de su propia espontaneidad porque la siente *más allá* de la libertad. Esto se puede comprender claramente con un ejemplo de Janet. Una muchacha casada tenía terror, en cuanto su marido la dejaba sola, de asomarse a la ventana y de interpelar a los transeúntes al modo de las prostitutas. Ni su pasado, ni su carácter, podrían servir de explicación a semejante temor. Lo que ocurría, simplemente, era que una circunstancia sin importancia (lectura, conversación, etc.) había determinado en ella lo que podría llamarse un vértigo de la posibilidad. Ella se encontraba monstruosamente libre y esta libertad vertiginosa se le aparecía en *ocasión* de ese gesto que tenía miedo de hacer. Pero este vértigo no es comprensible más que si la conciencia se aparece repentinamente a sí misma como desbordando infinitamente en sus posibilidades al yo que de ordinario le sirve de unidad.

Tal vez en efecto la función esencial del Ego es menos teórica que práctica. Hemos señalado en efecto que no estrecha la unidad de los fenómenos, que se limita a reflejar una unidad *ideal*, en tanto que la unidad concreta y real ha sido operada con anterioridad. Pero tal vez, su rol esencial sea enmascarar a la conciencia su propia espontaneidad. Una descripción fenomenológica de la espontaneidad, en efecto, mostraría que ésta hace imposible toda distinción entre acción y pasión y toda concepción de una autonomía de la voluntad. Estas nociones carecen de significación fuera del plano donde toda actividad se da como emanando de una pasividad que ella trasciende, brevemente sobre un plano donde el hombre se considere a la vez como sujeto y como objeto. Pero es por necesidad de esencia que no se puede distinguir entre espontaneidad voluntaria y espontaneidad involuntaria.

Todo ocurre pues como si la conciencia constituyese al Ego como una falsa representación de sí misma, como si ella se hipnotizara sobre este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él, como si lo convirtiera en

su salvaguardia y su ley: es gracias al Ego en efecto que una distinción podrá efectuarse entre lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre lo querido y lo soportado.

Pero puede ocurrir que la conciencia se produzca repentinamente a sí misma sobre el plano reflexivo puro. No tal vez sin Ego, sino como escapando al Ego por todas partes, como dominándolo y sosteniéndolo fuera de ella por una creación continua. Sobre este plano no hay más distinción entre lo posible y lo real puesto que la apariencia es lo absoluto. No hay entonces más barreras, ni límites, ni nada que disimule la conciencia a sí misma. Entonces, la conciencia, apercibiéndose lo que podría llamarse la fatalidad de su espontaneidad, se angustia de pronto. Es esta angustia absoluta y sin remedio, este miedo de sí, que nos parece constitutivo de la conciencia pura y el que da la clave del trastorno psicasténico del que hablábamos. Si el Yo del Yo pienso es estructura primera de la conciencia, esta angustia es imposible. Por el contrario, si se adopta nuestro punto de vista, no solamente tendremos una explicación coherente de ese trastorno sino también un motivo permanente para efectuar la reducción fenomenológica. Se sabe que Fink, en su artículo de los *Kantstudien*, confiesa no sin melancolía que mientras se permanezca en la actitud "natural" no hay razón, no hay "motivo" para practicar la *epojé*. En efecto esta actitud natural es perfectamente coherente y no se podría encontrarle esas contradicciones que, desde Platón, conducían al filósofo a hacer una conversión filosófica. Así la *epojé* aparece en la fenomenología de Husserl como un milagro. Husserl mismo en las *Meditaciones Cartesianas*, hace una alusión muy vaga a ciertos motivos psicológicos que conducirían a efectuar la reducción. Pero estos motivos no parecen nada suficientes y sobre todo la reducción no parece poder operarse más que al final de un largo estudio, aparece pues como una operación sabia, lo que le confiere una suerte de gratuidad. Por el contrario, si "la actitud natural" aparece enteramente como un esfuerzo que la conciencia hace para escaparse a sí misma proyectándose en el Yo (Moi) y absorbiéndose en él, y si este esfuerzo no queda nunca completamente recompensado, si basta un acto simple de reflexión para que la espontaneidad consciente se arranque bruscamente del Yo y se dé como independiente, la *epojé* no es más un milagro, no es más un método intelectual ni un procedimiento del sabio: es una angustia que se impone a nosotros y que nosotros no podemos evitar, es a la vez un acontecimiento puro de origen trascendental y un accidente siempre posible de nuestra vida cotidiana.

2º) Esta concepción del Ego nos parece la única refutación posible del solipcismo. La refutación que Husserl presenta en *Formale und Transzendente Logik* y en las *Meditaciones Cartesianas* no nos parece dar cuenta de cierto determinado e inteligente solipcismo. En tanto que el Yo permanezca una estructura de la conciencia, podrá ser siempre posible oponer

"la *epojé* ... es una angustia" [?]



la conciencia con su Yo a todos los otros existentes. Y finalmente soy Yo (Moi) el que produce ese mundo. Poco importa si ciertas capas de ese mundo necesitan por su naturaleza misma de una relación con los otros. Esta relación puede ser una simple cualidad del mundo que yo creo y no me obliga de ningún modo a aceptar la existencia real de los otros Yo.

Pero si el yo deviene un trascendente, participa de todas las vicisitudes del mundo. No es un absoluto, él no ha creado el universo, cae como los otros existentes bajo el golpe de la *epojé*; y desde que el Yo carece de posición privilegiada el solipcismo se hace impensable. En lugar de formularse, en efecto: "Sólo yo existo como absoluto", debería enunciarse "Sólo la conciencia absoluta existe como absoluto", lo que evidentemente es un truismo. Mi Yo, en efecto, *no constituye una certeza mayor para la conciencia que el Yo de los otros hombres*. Es solamente más íntimo.

3º) Los teóricos de extrema izquierda a veces han reprochado a la fenomenología el ser un idealismo y de ahogar la realidad en la oleada de las ideas. Pero si el idealismo es la filosofía sin mal de Brunschvicg, si es una filosofía donde el esfuerzo de asimilación espiritual no encuentra jamás resistencias exteriores, donde el sufrimiento, el hambre y la guerra se diluyen en un lento proceso de unificación de las ideas, nada sería más injusto que llamar idealistas a los fenomenólogos. Hace siglos, al contrario, que no se había sentido en la filosofía una corriente tan realista. Ellos han reemplazado al hombre en el mundo, le han devuelto todo el peso a sus angustias y a sus sufrimientos, a sus rebeliones también. Desgraciadamente, en tanto que el Yo siga siendo estructura de la conciencia absoluta, se podrá todavía reprochar a la fenomenología el ser una "doctrina-refugio", el colocar una parcela del hombre fuera del mundo desviando así la atención de los verdaderos problemas. Nos parece que este reproche no tendría más razón de ser, si se hace del Yo (Moi) una existente rigurosamente contemporáneo del mundo y cuya existencia tenga las mismas características esenciales que el mundo. Siempre me ha parecido que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exige de ningún modo como fundamento esa absurdidad que es el materialismo metafísico. No es necesario, en efecto, que el objeto preceda al sujeto para que los pseudos-valores espirituales se desvanezcan y para que la moral reencuentre sus bases en la realidad. Basta que el Yo (Moi) sea contemporáneo del Mundo y que la dualidad sujeto-objeto, que es puramente lógica, desaparezca definitivamente de las preocupaciones filosóficas. El Mundo no ha creado al Yo (Moi), el Yo (Moi) no ha creado al Mundo: uno y otro son objetos para la conciencia absoluta, impersonal, y es por ella que ambos se encuentran ligados. Esta conciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del Yo, no tiene más nada que se parezca a un sujeto, tampoco es una recolección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de

existencia. Y la relación de interdependencia que establece entre el Yo (Moi) y el Mundo es suficiente para que el Yo (Moi) aparezca como "en peligro" delante del Mundo, para que el Yo (Moi) (indirectamente y por intermedio de los estados) extraiga del Mundo todo su contenido. No es necesario otra cosa para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positivas.

(Traducción de *Oscar Masotta*)

# Fascinación de la Conciencia por el Yo \*

## *Necesidades teóricas del Psicoanálisis concreto*

Esta comunicación es la continuación de otros trabajos, algunos antiguos y otros recientes, y expresa preocupaciones relacionadas con las necesidades teóricas del Psicoanálisis concreto. Queremos decir que las teorías generales del Psicoanálisis están demasiado alejadas de la experiencia psicoanalítica como para proveerla de una conceptualización fiel y para ser operacionales en el campo psicoanalítico. Esto nos parece cierto, en particular, con respecto a la teoría del aparato psíquico. Al estudiar las relaciones de la conciencia y del Yo (Moi) en Psicoanálisis concreto, no nos proponemos sustituir con otra teoría la teoría freudiana, sino llenar un vacío.

## *La teoría freudiana del aparato psíquico*

El espíritu de la teoría freudiana está ya implícito en la elección del término "aparato psíquico", elección que aparece como perfectamente deliberada en *Traumdeutung (La interpretación de los sueños)* (Freud, 1899, Standard Edition, 536; Freud, 1923, *passim*), y mantenida en *Das Ich und das Es (El Yo y el Ello)*. Se trata en principio de un modelo naturalista, físico o fisiológico, inferido a partir de la experiencia psicoanalítica pero situado fuera de su campo. El estatuto de la teoría tópica es del orden de la ficción teórica (Jaspers, 1913), cuya función no es la de reflejar y hacer comprender la realidad psicológica, sino la de facilitar las construcciones explicativas (Hartmann y otros, p. 17). Desde entonces la validez de la teoría tópica depende de su fecundidad, es decir de saber si ha permitido explicar los hechos conocidos y descubrir otros nuevos, ya se trate de la técnica, de la psicopatología, o de las teorías psicológicas más generales.

\* *La Psychanalyse*. Publicación de la Société Française de Psychanalyse, núm. 3, París, P.U.F., 1957.

### *Fecundidad de la teoría tópica*

Es incontestable que la influencia de la teoría tópica ha sido de importancia en todos los dominios del Psicoanálisis, y hasta en el terreno del Psicoanálisis aplicado. Se puede, sin embargo, distinguir entre la forma concreta en que una influencia se ejerce y la fecundidad heurística propiamente dicha. El hecho histórico es que alrededor de 1920, el Psicoanálisis cambió de orientación; se alejó de los fantasmas inconscientes, de los placeres deseados y de los castigos temidos, para volverse hacia el Yo (Moi) (el Ich de Freud), sus mecanismos de defensa y sus deformaciones. ¿Pero era el *primum movens* la distinción de las tres instancias? Lo fecundo es la idea de los estados de dependencia del Yo (Moi) (Freud, 1923, cap. V); nada lo muestra mejor que el hecho de que, cuando se habla de los ensamblamientos de los tres sistemas, los datos que se mencionan tienen todos que ver con las dependencias del Yo (Moi) (Hartmann y otros, 1946, 14). Es este un punto capital del cual ciertas consecuencias, sin embargo, han sido incompletamente formuladas o percibidas.

La primera se refiere a los fines y a los efectos de la cura psicoanalítica. No cabe duda de que, en el capítulo sobre los "Estados de dependencia del Yo", Freud ha expresado claramente la idea de que la función del tratamiento era la de liberar al Yo (Moi) del peso de las otras dos instancias. La dificultad señalada aquí sólo concierne a la designación del proceso de liberación. La fórmula que se ha hecho clásica es que el Yo (Moi) sustituye las defensas más regresivas por otras menos costosas. No es ésta una formulación satisfactoria. La diferencia no ha sido precisada más que a propósito de la sublimación, que se distingue de los mecanismos de defensa propiamente dichos por el hecho de tener como condición previa la abolición de la represión, por lo tanto de la defensa, y clasificarse entonces entre lo que podría llamarse, más justamente, los mecanismos de liberación del Yo (Moi). La introducción del concepto de "liberación" (*dégagement*) distinguido del concepto de defensa, es condición previa para un acercamiento fructuoso al problema de los medios y de los efectos de la cura psicoanalítica.

Otra de las consecuencias está ligada estrechamente a las consideraciones precedentes. La idea de la liberación del Yo (Moi) mediante la cura psicoanalítica supone la anterioridad de un estado de cosas en el que el Ich está bajo el dominio de las otras dos instancias y, en particular, del Ueberich (Superyó). Es esto lo que se destaca en *Das Ich und das Es*, y más particularmente en el último capítulo sobre las dependencias del Yo. Las afinidades que Freud describe entre el Es y el Ueberich son estrechas, al punto que el Ueberich está ya representado en el Es (Freud, 1923, p. 226); sólo con esta condición, por otra parte, la formulación tópica del objetivo del análisis puede permanecer válida. Luego era lógicamente posible representar al Ueberich como una estructura no solamente más arcaica, sino genética-

mente anterior al Ich. Freud y sus sucesores sin embargo han mantenido la primacía de la organización llamada Ich sobre la organización llamada Ueberich y esto bajo distintas influencias: la teoría del complejo de Edipo quería que el Ueberich fuera el heredero de dicho complejo y, en consecuencia, una formación relativamente tardía y secundaria con respecto al Ich. Esto estaba sin embargo en contradicción con la existencia, ya reconocida en *El pequeño Hans*, de formaciones reactivas anteriores al conflicto edípico capaces de modificar el curso del mismo, y con la existencia de identificaciones pre-edípicas, a las que la continuación de la historia del complejo de Edipo habría de dar tanta importancia; sin embargo, aún en esta última perspectiva, se ha permanecido fiel a la precesión de la organización Ich sobre la organización Ueberich; en parte a causa de la sugestión inmanente al lenguaje; en particular a causa de prejuicios casi indestructibles sobre la primitividad de la conciencia psicológica; en parte en virtud de consideraciones racionales, como la de Glover sobre los Ego Nuclei.

Esto nos parece cierto hasta en una teoría como la de Melanie Klein, que ha destacado tanto la importancia de las identificaciones precoces. Parece haber olvidado la complejidad y obscuridad de un problema sobre el cual es evidente que las ideas de Freud no son definitivas.

Volveremos sobre esto. Sea como fuere, estimamos que lo que ha sido fecundo en la teoría tópica es la idea de los estados de dependencia del Yo (Moi) y que esta idea no estaba ligada en forma esencial a la teoría de las tres instancias ni a una concepción particular de la teoría de las tres instancias. Los mismos escritos de Freud abren el camino a concepciones diferentes de la que se considera como clásica.

#### *Otras lagunas de la teoría tópica*

En los límites de una crítica superficial, pueden distinguirse dos clases de defectos, según nos ubiquemos en nuestra propia perspectiva, o lo encaremos en relación con las necesidades del psicoanálisis concreto.

Me limitaré a señalar algunas lagunas intrínsecas a la teoría: la obscuridad y la confusión de las ideas relativas al Es, sobre el cual, cosa curiosa, casi no se ha escrito; la indeterminación relativa de los conceptos de Ueberich y de Ich Ideal, unas veces confundidos y otras distinguidos; la imprecisión de las ideas psicoanalíticas sobre las relaciones del Ich y de la conciencia, sobre la cual se aceptan generalmente los conceptos del sentido común y de la "psicología académica", como si la conciencia no planteara problemas psicoanalíticos.

Esto nos hace entrar en otra perspectiva, que es la de las necesidades del psicoanálisis concreto. Se debe repetir hasta el cansancio que el psicoanálisis concreto tiene necesidades teóricas que no se satisfacen con una conceptualización teórica hecha a mucha distancia de la experiencia, conceptualización que resulta esterilizante, al impedir el estudio de un

determinado número de realidades psicológicas, indispensable para las necesidades del psicoanálisis concreto, ya que los psicoanalistas deben manejarlas todos los días y porque es ilusorio imaginar que las consideraciones sobre los instintos y sobre el aparato psíquico, nos dispensan de clarificar nuestras ideas sobre conceptos más ligados a la práctica como son la conciencia, la conducta y la comunicación, por una parte; la persona, la personalidad y el Yo (Moi), por otra. (Proceso y organización, como se ve, al nivel del campo del psicoanálisis concreto, pues proceso y organización no son de ninguna manera, como parece creerlo Brierley, patrimonio de la metapsicología; tanto las experiencias conscientes como el Yo (Moi) de la psicología concreta pueden igualmente ser considerados como proceso y organización.)

El principal objeto de este trabajo es, respondiendo a las necesidades del psicoanálisis concreto, estudiar dos de estos conceptos, la conciencia y el Yo (Moi), y sus relaciones.

### *Del pasaje de la Metapsicología al Psicoanálisis concreto*

Estas cuestiones, que nos parecen importantes, han sido descuidadas por la teoría psicoanalítica en su vuelo metapsicológico; raros son los textos psicoanalíticos donde se aborde la cuestión del Yo (Moi), en tanto que estructura de la experiencia del sujeto consciente y actuante, y casi de la misma manera se descuida a la conciencia. Freud se remite a los filósofos y al sentido común; apenas si la conciencia queda situada como una cualidad contingente del psiquismo y como un atributo del Yo (Moi). Sin embargo, puede pensarse que una teoría de la experiencia consciente resultaría de algún interés para el psicoanálisis concreto e incluso para la metapsicología. Lo peor es que una vez que se abandona el plano de la experiencia psicoanalítica, es difícil volver a él. La teoría tópica puede proporcionar visiones de conjunto prospectivas o retrospectivas, pero es dudoso que sea apropiada para interpretaciones específicas. Es cierto que no puede prestar su lenguaje a su formulación, sin caer en el metaforismo o en el antropomorfismo, o en las divagaciones de una paráfrasis erudita. El resultado es que el terreno del Psicoanálisis concreto está en gran parte abandonado por la elaboración teórica, abandonado al "antropomorfismo", como si los psicoanalistas no pudieran pensar con rigor más que tomando distancia con respecto a la experiencia.

### *Del antropomorfismo en Antropología*

Entendemos que esta lucha se plantea aquí entre el naturalismo y el antropomorfismo. Para ser científico hay que ubicarse entre las ciencias de la naturaleza. Pues bien, si es verdad que el antropomorfismo es responsable de muchos errores en las ciencias de la naturaleza, puede uno pregun-

tarse si el rechazo sin matices del antropomorfismo no es la causa de tantos estragos en el dominio de las ciencias del hombre; dicho de otro modo, si es posible, sin considerables inconvenientes, "naturalizarlas".

El problema es análogo al de la moral y al de los valores. La condena de una actitud moralizadora en Psicología y Psicoanálisis no impide que los problemas del hombre sean problemas morales y que el psicoanálisis sea, en muchos sentidos y en muchos casos, una experiencia moral. Se puede hablar científicamente sobre los valores sin por ello legislar.

En la misma forma, en virtud de un anatema contra el antropomorfismo, se deja de lado todo tipo de problemas y de ideas perfectamente legítimas. Los "defensores" del naturalismo y de la ciencia no parecen haberse notificado de que el Ueberich es precisamente un tipo de *alteración* del Ich por identificación al otro (*alter*), es decir una organización antropomórfica. *Das Ich und das Es*, entre otras obras de Freud, está llena de tentativas para orientarse en los arcanos de un funcionamiento mental en sí mismo antropomorfizante. El antropomorfismo no es solamente una forma de error y de realismo intelectual. Precisamente, el psicoanálisis nos ha enseñado que hay una realidad, un sentido y una eficacia en la existencia concreta del hombre en medio de otros hombres. Y numerosos hechos nos hacen pensar que algo análogo existe para otras especies y que tiene sentido hablar de "genomorfismo" de la naturaleza.

Si estas observaciones son justas, la "naturalización" de las ideas relativas al funcionamiento y a la estructura de la persona parece haber tenido graves inconvenientes. En todo caso queda por hacer un trabajo de conceptualización, no a distancia de la experiencia, sino en contacto con el psicoanálisis concreto. Es en este sentido que queremos hablar de la conciencia y del Yo (Moi).

#### *Dificultades verbales y dificultades reales*

Las dificultades son al mismo tiempo semánticas y conceptuales. El estudio de los usos semánticos mostraría la variabilidad y la incoherencia del empleo que alcanzan, el término "Yo" (Moi), y en menor grado el término "conciencia". Para aquél, la ambigüedad semántica se reduce esencialmente a esto: el desconocimiento del hecho gramatical de que Yo (Je) es el caso sujeto y Yo (Moi) es el caso complemento<sup>1</sup>. Pero la confusión está también en las ideas y la confusión en el lenguaje y en las ideas refleja en sí misma una confusión existencial de las realidades psicológicas, confusión dentro de la cual una psicología del antropomorfismo quisiera destacar al menos algunos aspectos.

<sup>1</sup> Estas dificultades no existen en castellano, pero por lo mismo tampoco existe la posibilidad de matizar en el seno del yo un caso sujeto y un caso objeto (N. del T.).

### *Intencionalidad de la conciencia y relaciones objetales*

No voy a extenderme sobre la definición de la conciencia y la descripción de los procesos conscientes (Lagache, 1956). Me limitaré a recordar el principio de la intencionalidad de la conciencia, según el cual la conciencia es conciencia de alguna cosa diferente de la conciencia misma y que la conciencia, en sí, no es; principio por el cual la conciencia antes cerrada se ha abierto al mundo y a la trascendencia de los objetos.

La réplica psicoanalítica consiste en la promoción de las relaciones objetales, es decir las relaciones de un sujeto con el o los objetos. Estas relaciones no tienen todas la misma estructura y, sin agotar el problema, pueden distinguirse dos tipos muy contrastados, la objetivación y la identificación.

La objetivación es lo que nos resulta más familiar y fácil de captar. Es, por ejemplo, la relación cognitiva entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, con una distinción lo más clara posible entre el sujeto y el objeto. Distinción por otra parte relativa, ya que la objetividad es el límite ideal hacia el que tiende la relación de objetivación.

En cuanto a la identificación, algunos se sorprenderán de verla figurar entre las relaciones de objeto. Se incurre en la enojosa costumbre de asociarla a una posición sin objeto. Sin embargo, considerando las cosas ingenuamente, la identificación es para un sujeto una forma de entrar en relación con un objeto. Sólo que la distinción entre el sujeto y el objeto está abolida en la subjetividad; el sujeto se transforma en objeto, como la estatua de Condillac se transformó en perfume de rosas. Una tal identificación es, por definición, una alteración o, como se dice corrientemente, una alienación del sujeto consciente.

La teoría narcisista primaria debe entonces rechazarse, por lo menos en tanto se la conciba de otra manera que como un límite ideal y un estado de cosas donde las relaciones objetales se hacen mediante la identificación. Ciertamente, el objeto primordial es aún el objeto "adulto" del conocimiento profano y científico; sin embargo, desde los primeros días de vida, se observan adaptaciones (ajustements) rápidamente diferenciadas del recién nacido al seno materno, y no es absurdo suponer que antes que el deseo apunte a ese pre-objeto, el hambre y el apetito representen ya una intuición del "valor-alimento" (Scheler, 1913, p. 295); si bien el objeto primordial es reconocido más que descubierto.

La noción de la intuición del valor nos encamina a la idea de la precocidad con la que el objeto deseable puede ser "alucinado", antes de toda información exteroceptiva.

Mientras que el sujeto se aliena al buen objeto, presente o imaginado, se desaliena del objeto ausente o malo, y es plausible que las primeras



estructuraciones de la experiencia se hagan por los juegos alternativos o combinados de la introyección y de la proyección.

Debemos hacer notar aquí que las primeras experiencias no son afectivamente neutras, que son buenas o malas. Esto nos lleva a postular la indiferenciación primordial de la conciencia moral y de la conciencia psicológica. La idea de una conciencia psicológica pura y original es una ilusión, ilusión de la que es difícil desprenderse. Es mucho más plausible que la conciencia psicológica sea una diferenciación tardía, si llega alguna vez a desligarse de la conciencia moral.

### *El Yo como objeto trascendente*

Estas aclaraciones sobre las relaciones entre el sujeto consciente y el objeto eran necesarias para abordar las relaciones de la conciencia y del Yo (Moi). El Yo (Moi) de la existencia concreta es bien diferente del Ich de Freud. Éste es más el sujeto de quien la conciencia es un atributo esencial, pero no permanente, y que se asemeja al sujeto trascendental de los filósofos. El Yo (Moi) de la existencia concreta, tal como lo entendemos, es para el sujeto consciente un objeto trascendente.

"Yo" (Moi) es el término que emplea el sujeto consciente cuando plantea su persona como un objeto, uno y permanente, que opone al no-Yo (Moi) y a los otros "Yo" (Moi), los "Yo" (Moi) extranjeros, pero a los que no puede oponerlos más que en tanto ese "Yo" (Moi) es de la misma especie, es decir, un objeto.

"Yo" (Moi) funciona así como una categoría o una estructura de la experiencia. Se conoce demasiado bien el proceso de estructuración del cual él es el resultado. Es esencialmente un proceso de diferenciación y de organización, de acoplamiento diferencial del Ego y del alter Ego, comparable al acoplamiento diferencial del propio cuerpo y las cosas (Wallon, 1931, 1932).

El Yo (Moi) se nos aparece entonces como una tentativa de conceptualización de las partes de la experiencia que se refieren a la propia persona. La conciencia tiende hacia una organización unitaria, buscando la ilusión, adhiriéndose a determinados puntos de referencia, como el nombre, y desconociendo todo lo que se desprende de ella, la multiplicidad de los roles intersicológicos, las identificaciones, el maniqueísmo del "Buen Yo" (Moi) y del "Yo malo" (Moi).

Agreguemos que este Yo (Moi) no está "objetivado" en una representación clara y distinta. Está menos representado que implicado en las modalidades concretas de la conducta, de la experiencia consciente y de la comunicación. Objetivarlo es una tarea psicoanalítica por excelencia.

### *Alienación de la conciencia en el Yo (Moi)*

Si el Yo (Moi) es un objeto trascendente, no podríamos concebir la rela-

ción de la conciencia con el Yo (Moi) como la del sujeto (consciente) con el objeto (extra-consciente), es decir ya sea como una identificación, ya como una objetivación.

Nuestra tesis es que el sujeto (consciente) se identifica con el Yo (Moi); en otros términos, que la conciencia se aliena en el Yo (Moi) y en lugar de reconocerse por lo que ella es, es decir como una conciencia, se toma por alguien, por el Yo (Moi).

Esto implica "la ilusión reflexiva" que consiste en el hecho de que en la atención reflexiva (introspección), el sujeto sólo llega a captar su experiencia en primera persona, de donde surge la ilusión de que el Yo (Moi), al menos en la forma "tenue" del Yo (Je) (Pichon, 1938), es un habitante de la conciencia. Ilusión a la que no se puede escapar más que rememorando el recuerdo reflexivo de experiencias no reflexivas o razonando sobre la experiencia consciente de sujetos en los cuales la conciencia diferencial del Yo (Moi) no se ha desarrollado aún (Lagache, 1938).

Pero la captación de la conciencia por el Yo (Moi) no se limita a la ilusión reflexiva. Es también la ilusión "bovática" por la que el sujeto se toma por tal Yo (Moi) o en tal rol y tal identificación. Ilusión más o menos contagiosa: Ego, el impostor, encuentra cómplices y "se impone".

Tal es la condición que, por ser adquirida, no parece por ello menos natural, al menos en nuestra cultura. Podemos expresarnos en forma diferente diciendo que la conciencia está infiltrada, alienada, alterada, captada, fascinada, encantada, hechizada por el Yo (Moi). El Yo (Moi) que ella ha hecho.

En la medida en que esta condición se destaca, la relación de la conciencia con el Yo (Moi) tiende a ofuscar todas las otras, y la relación del sujeto consciente con los otros no se hace más que en forma "diferida", mediante la interposición del Yo (Moi).

Es la condición llamada narcisista, que se presenta como general, más o menos marcada, nunca radical, nunca completamente ausente. Podemos definirla como la condición psicológica en la que la conciencia está alienada por los prestigios del Yo (Moi).

### *Objetivación del Yo (Moi) por la conciencia*

En una condición no narcisista o, más exactamente, en que el narcisismo tiende a ser mínimo, la relación objetual conciencia-Yo (Moi) tiende a la objetivación, es decir, hacia la distinción entre el sujeto (conciencia) y el objeto (Yo) (Moi).

El Yo (Moi) es objetivado en tanto que categoría de la experiencia *nexus* o entretejido de roles, suma de identificaciones.

En el mismo momento, la conciencia es *entrevista* en tanto que activi-

dad libre, no fascinada, no personal, en el movimiento mismo por el que se desprende y se retoma, por el que se restituye a sí misma.

Pero no puede ser apresada, es evanescente como Eurídice, que se desvanece ante la sola mirada. Se la vive, pero no se la dice.

Y no se desaliena más que volviéndose a alienar, porque no se destruye más que aquello que se reemplaza, y está en la esencia y en la función de la conciencia el alienarse.

A pesar de todo, no podría hablarse aquí de encantamiento. La relación de objetivación de la conciencia con el Yo (Moi) permite la apertura al otro, la comunicación directa sin la interposición del Yo (Moi), dicho de otra manera, una condición no narcisista.

### *Sobre la teoría del psicoanálisis concreto*

Consideramos como idea capital de la teoría freudiana la de los estados de dependencia del Ich, es decir, de sujeto cuya conciencia es una posibilidad esencial. ¿En qué se transforma esta idea si nos referimos ahora a esos seres psicológicos más familiares que son la conciencia y el Yo (Moi)?

Un cierto número de condiciones psicológicas pueden ser descriptas, con mucha fidelidad y claridad, como estados de alienación de la conciencia por el Yo (Moi), teniendo como correlativo, la perturbación de la comunicación con el otro. Doy un ejemplo breve: una mujer de 50 años afectada de una fobia a los perros desde los 17 años; el cuento favorito de su infancia había sido la historia de una princesa encerrada en una torre, que no ve del exterior más que lo que se refleja en un espejo (abrevio); el otro cuento favorito era el del patito feo, de Andersen, el pato que se reconoce en un espejo de agua como cisne; la enferma me mostró un día una fotografía que la representaba en la alta ventana de una torre, con largos cabellos, una compañera disfrazada estaba arrodillada al pie. Esta figuración del Yo (Moi) se reproduce en su neurosis, que la aísla del mundo y la hace inaccesible a la comprensión del médico. Algunas personas la rodean de una devoción llena de paciencia, de cuidados, incluso de reverencias; y la confesión de su "impostura", pues ella sabe que ella es una ruina, le da una apariencia de sinceridad.

El espectáculo que me daba de sus emociones no pasaba nunca de algunas lágrimas bastante discretas; sobriedad del juego. En los pasajes difíciles no dejaba nunca de evocar los pánicos que la vista, la imagen o la mención de perros le habían provocado; allí residían, según ella, las fuerzas oscuras y temibles de la neurosis que estaba "detrás". Cito esta parte de la observación para decir que en estos casos, no es precisamente en lo que se presume "detrás" que la investigación debe demorarse, sino en lo que está "delante", a saber: la fascinación de la conciencia por los prestigios del Yo (Moi) y los conflictos de identificación (en esta enferma el conflicto entre la identificación con la "Madre Morali-

zadora" y con la "Niña Terrible"). Es en la estructura del Yo (Moi) y sus relaciones con la conciencia donde los conflictos decisivos pueden ser captados.

Casos como el anterior hacen captar particularmente bien la función "desestructurante" de la técnica, es decir, de la "puesta entre paréntesis de la realidad", y de la "regla fundamental". En el caso de esta enferma, durante todo el tiempo que estuvimos frente a frente, el tono de la entrevista fue mundano; y, una vez acostada en el diván, fingió aceptar, más que aceptó, la consigna de la regla fundamental.

El sentido del esfuerzo analítico debe ser (siempre dejando al enfermo la posibilidad de una salida honorable) el de arrancar a la conciencia del poder del Yo (Moi). Es en el movimiento mismo de esta desalienación que la conciencia es "devuelta a ella misma", para alienarse nuevamente, pues está en su esencia el alienarse, pero podrá en adelante hacerlo en el sentido de la presencia y la comunicación auténticas.

En este sentido, puede decirse que el fin perseguido por el análisis presenta cierta analogía con lo que algunas doctrinas religiosas y morales han llamado el no-Ego, es decir, la liquidación no del Yo (Je), en tanto designamos con ese término la actividad libre del sujeto, sino del Yo (Moi), en tanto que, fascinando a la conciencia, se interpone entre el sujeto y la realidad.

Estas consideraciones sobre las relaciones entre la conciencia y el Yo (Moi) conceptualizan fielmente, pensamos, lo que se observa en un cierto número de casos. Otra cuestión es la de saber si estas consideraciones son para la teoría del psicoanálisis de un alcance más general. En principio, me parece peligroso, en análisis, apoyarse en un sistema de referencias demasiado estrecho. Para conservarles su valor, no pretendamos extender excesivamente el alcance de estas consideraciones. Digamos solamente que esta forma de narcisismo ayuda a comprender mejor las relaciones esenciales de la conciencia con el Yo (Moi). Hechas estas reservas, estaríamos tentados de decir que el objeto del análisis se alcanza cuando, allí donde estaba el Yo (Moi), se encuentra ahora la conciencia.

*30 de diciembre de 1956.*

## R E S U M E N

Este texto se ubica entre una serie de trabajos destinados a responder a las necesidades teóricas del psicoanálisis concreto, mediante una conceptualización rigurosa, pero manteniendo el contacto con la experiencia analítica. Este esfuerzo se refiere aquí a la relación entre la conciencia y el Yo (Moi).

En el registro de la experiencia subjetiva e intersubjetiva, el Yo (Moi) está conceptualizado como la representación, explícita e implícita, que el sujeto consciente se da de la persona. La relación conciencia-Yo (Moi)

es descripta como una relación objetal. Ésta puede tomar la forma ya de una identificación (la conciencia deviene subjetivamente el Yo [Moi]), ya de la objetivación (el sujeto-conciencia distinguido del objeto-Yo [Moi]). La tesis es que en el realismo ingenuo, sobre todo en las personas narcisistas, la conciencia se aliena en el Yo (Moi), se toma por el Yo (Moi) y se pierde como conciencia; la posición narcisista se define como la fascinación de la conciencia por el Yo (Moi); la relación con los otros no se hace más que a través del Yo (Moi). El papel del análisis es el de permitir a la conciencia objetivar el Yo (Moi) y de separarse de él, lo que creará nuevamente una comunicación directa y verdadera con los otros. Surge así la fórmula aplicable a este tipo de casos y a esta parte del trabajo analítico: allí donde estaba el Yo (Moi) debe estar la conciencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- BRIERLEY, M. (1934-1947). *Trends in Psycho-Analysis*, London, Hogarth Press, 1951.
- FREUD, S. (1900). *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition, IX y V. London, Hogarth Press, 1953.
- FREUD, S. (1923). "Das Ich und das Es" *Gesammelte Werke*, trad. francesa en *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1936, (trad. española en *Obras Completas*, tres ediciones).
- HARTMANN, KRIS, LOEWENSTEIN, (1946). Comments on the formation of Psychic Structure, *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. II, 1946, 11-38.
- JASPERS, K. (1913). *Psychopathologie générale*, Paris, Alcan, 1953, (trad. española, Beta, Buenos Aires).
- LAGACHE, D. (1938). La signification psychologique des pronoms de la première personne, *Journal de Psychologie*, 1939, 267-273.
- LAGACHE, D. (1956). La conscience en psychanalyse, Communication à la Société de Psychologie, 3 noviembre 1956. (A publicarse en el *Journal de psychologie normale et pathologique*.)
- PICHON, E. (1938). La personne et la personnalité vues à la lumière de la pensée idiomatique française, *Revue française de psychanalyse*, 1938, 447-459.
- SCHELER, M. (1913). *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928, (traducción española de José Gaos, Buenos Aires, Losada, 1943).
- WALLON, H. (1913-1932). *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris, P. U.F., 1949.

(Traducción de PAULINA LANDOLFI)

## Para una imagen revisionista de la Revolución de Mayo

El revisionismo parece advertir las consecuencias de su casi exclusiva preocupación por la figura y la época de Rosas: luego de años de esfuerzos no está aún en condiciones de ofrecer una imagen renovada y total de la historia argentina, sino tan sólo correcciones a la imagen tradicional que, por abarcar sólo un sector del pasado, deshacen, sin duda, esa imagen tradicional del proceso histórico argentino al hacer saltar de ella —en la medida en que tienen éxito— un eslabón esencial, pero no están en condiciones de reemplazarla. Una necesidad interna —aparte otros estímulos ajenos a la curiosidad histórica— está entonces llevando al revisionismo a interesarse cada vez con mayor frecuencia en otras etapas del pasado nacional. Que de entre ellas se elija muy frecuentemente a la de Mayo, no tiene nada de extraño: si en la concepción revisionista tradicional el rosismo tenía el papel de *ancien régime* destrozado por el resentimiento de los letrados, un examen de ese régimen afinado por las nuevas experiencias políticas argentinas reveló a algunos escritores revisionistas lo que en él sobrevivía de la herencia revolucionaria: el continuador de la colonia es ahora presentado como jefe de una revolución democrática, inconcebible sin el previo ciclo de luchas emancipadoras. Es preciso definir, entonces, ese ciclo mismo, mostrar cómo el rosismo pudo legítimamente heredar de él sin quedar manchado de las tendencias europeizantes, liberales o jacobinas, bajo cuyo signo el revisionismo había colocado muy frecuentemente a toda la acción revolucionaria que comienza en 1810.

Para interpretar a la Revolución de Mayo el revisionismo debía definir sus posiciones, no frente a una corriente tradicional, sino a dos: una liberal, que veía, a través de disidencias circunstanciales, una continuidad ininterrumpida de esfuerzos a través de Moreno, Rivadavia, Alvear, Pueyrredón y de nuevo Rivadavia, una democrática, que veía en los caudillos litorales y luego en Dorrego a los continuadores de la línea revolucionaria que Moreno intentó infructuosamente imponer. Ninguna de estas dos corrientes podía satisfacer al revisionismo; ambas, sin em-

bargo, influyen en los que, con intención de inaugurar una nueva, se acercan a examinar el proceso que se abre en Mayo.

De estas aproximaciones revisionistas a la Revolución, tres ejemplos recientes nos muestran, en un cuadro singularmente completo, cuáles son las perplejidades, cuáles las insuficiencias que vienen a limitar su eficacia.

El primero cronológicamente, el más endeble desde el punto de vista de la investigación histórica y también en cuanto al rigor interpretativo, es el de Federico Ibarguren, *Así fue Mayo*.<sup>1</sup> Bajo este título apodícticamente seguro, Federico Ibarguren quiere darnos, en ciento cincuenta páginas, la historia de los cinco primeros años de la Revolución. Todo este período puede ser caracterizado por la contraposición —válida, por otra parte, según Ibarguren, para cualquier momento y lugar— entre un elemento estático, la tradición, y uno dinámico, que nace de un examen racional de esa tradición y, tras de condenarla, le contrapone un ideal revolucionario. Se advierte aquí hasta qué punto sigue fiel Ibarguren al exasperado intelectualismo que viene de los maestros franceses de nuestros revisionistas: a través de Maurras este esquema interpretativo del hecho revolucionario le llega del Taine de la *Histoire de la France contemporaine*. Al adoptarlo, Ibarguren parece resolver de antemano un problema que los demás revisionistas van a examinar con más cuidado, porque así conviene a las ideologías que sustentan, pero también porque la complejidad del proceso que estudian así lo impone: el carácter auténticamente revolucionario de una revolución que no viene a demoler a ningún antiguo régimen, que surge cuando ese antiguo régimen ha caído ya en pedazos. La Revolución de Mayo es, para Ibarguren, una efectiva revolución, y, por lo tanto, en ella chocan, como se decía hacia 1850, el partido del movimiento y el de la resistencia. Pero entre ambos Ibarguren no va a optar por el segundo: afirmará la necesidad de un tercer grupo, superador de lo que hay de excesivo y abstracto en ambas posiciones extremas. Al llegar aquí se esperará encontrar, una vez más, esa pretensión —que los hechos iban a revelar reiteradamente excesiva— que caracteriza a todos los fascismos: la superación dialéctica de las tendencias en lucha en la sociedad civil mediante ese elemento mediador que es el poder político, el Estado. Pero quien esperase algo de esto se equivocaría: por una involución no infrecuente en nuestros revisionistas, el modelo europeo no es ya para Ibarguren el del fascismo del siglo XX, sino el del conservadorismo del XIX: su exaltación de la tercera fuerza no es sino la adopción del *juste milieu* como criterio de orientación histórica. Con ese criterio orientador, Ibarguren se declarará primero por el saavedrismo, término medio entre ciserismo y morenismo; luego, por la posición de San Martín, término medio entre liberalismo

<sup>1</sup> Federico Ibarguren: *Así fue Mayo. 1810-1814*. Ed. Theoria, Buenos Aires, 1956.

porteño y federalismo litoral. Se advierte inmediatamente lo que hay de excesivamente esquemático en los planteos de Ibarguren, y hasta qué punto sus esquemas se adecuan mal a la realidad. Sin duda, es ya algo forzado identificar al cisnerismo con la tradición, si es que no se advierte que esa misma tradición es el fruto de un proceso histórico muy complejo: Cisneros está más cerca de la monarquía ilustrada a cuyo servicio se ha formado, que de las actitudes que Ibarguren tiende a identificar con la totalidad del legado tradicional hispánico. Pero aún peor cumple su papel de polo tradicionalista el federalismo litoral: revolucionario, republicano, partidario, antes que cualquier liberal de Buenos Aires, de la libertad civil para los disidentes y sus cultos, abierto a los influjos diplomáticos anglosajones y al ideológico de la revolución de independencia norteamericana, Artigas es aquí el inesperado jefe de unas masas formadas en el apego a la tradición medieval por la Compañía de Jesús. Si Ibarguren no advierte del todo esa inadecuación de la realidad a su esquema es porque, formado en el ejemplo de publicistas acostumbrados a violentar implacablemente el pasado para adecuarlo a esquemas no menos arbitrarios que el suyo, encuentra del todo legítimas sus brutales mutilaciones retrospectivas. Pero también porque conoce muy imperfectamente ese pasado al que así maltrata: en esta obra que pretende ir contra toda una corriente de historiadores excesivamente conformistas, repetidores de los resultados de estudiosos anteriores, hemos de ver elevadas a la categoría de fuentes históricas inapelables a los manuales que el padre Lafont compuso para los estudiantes de las escuelas medias... La sobriedad en el uso de fuentes menos inseguras viene, muy evidentemente, de que Ibarguren ni las conoce ni ha creído preciso estudiarlas para trazar, por fin, el verdadero rumbo histórico de la Revolución. Es muy característica en este sentido la cita, en las págs. 141-142, de los *Apuntes de Historia Económica* de Juan Pablo Oliver, que en el pasaje reproducido sigue muy de cerca un texto clásico sobre el tema monetario, el nada recóndito de Emilio Hansen, *La moneda argentina*. Al parecer, Ibarguren sólo a través de esos apuntes se ha enterado de que las monedas acuñadas con el escudo de la Asamblea del Año XIII, mal recibidas por el público, fueron declaradas de curso forzoso; no parece, por el contrario, que el texto de Oliver haya despertado en él ninguna reminiscencia, como la despierta necesariamente en cualquiera que conozca medianamente la bibliografía del tema que Ibarguren ha escogido para su libro. Pero las verdades de manual, y aun de manual tendencioso, no son la única compañía que el lector encontrará al recorrer las páginas de *Así fue Mayo*: a veces Ibarguren parece también recordar algo vagamente sus manuales. En las págs. 150-51 Ibarguren advierte —por fin— que Artigas, aun sin incurrir en lo que su actual admirador llama "liturgias liberales perturbadoras", fue un decidido republicano. La explicación es —como siempre en estas páginas— muy simple: "Buenos Aires habíase



transformado a partir de 1813 —a las órdenes de una camarilla apoyada por Gran Bretaña desde Río de Janeiro— en una sucursal vergonzante de aquel *Superestado* regulado (con carácter de factoría), cuya orientación efectiva estaba en manos de la Santa Alianza". La monarquía hubiese sido entonces "el cúmplase resignado a los dictados foráneos del Congreso de Viena". Así entendido, el revisionismo abre —como comienza a advertirlo el consternado lector— un campo inesperadamente amplio a la libertad creadora del historiador. Pero esa curiosa empresa de renovación histórica corre riesgo de ser estéril, como toda aquella en que la necesaria audacia no va acompañada de la no menos necesaria seriedad de propósitos.

Esa seriedad ha de encontrarse, en cambio, en la obra de Edberto Oscar Acevedo, *El ciclo histórico de la Revolución de Mayo*.<sup>2</sup> El autor, gracias a un contacto más profundo y meditado con la tarea de investigación histórica, no resolverá, como Ibarguren, los más complejos problemas sin advertir su complejidad misma. Por el contrario, diríase que la advierte con exceso; no ignora por otra parte que ha compuesto su obra en condiciones de trabajo que no son las óptimas (al parecer, Acevedo no ha podido utilizar al escribirla ni aun las fuentes más accesibles y necesarias; por ejemplo los textos que cita de Moreno los toma —y muy honradamente así lo indica en nota— de transcripciones de José Luis Romero y Enrique Ruiz Guiñazú, pág. 139). Por todo ello, no aventurará opinión sin antes haber resumido lealmente las de los estudiosos anteriores, y se esforzará constantemente en que la propia no innove en lo esencial frente a las que le anteceden. Sólo que en la selección de éstas se revelan ya preferencias muy significativas. No es que Acevedo se apoye incautamente, como Ibarguren, en la obra de publicistas sólo aficionados a la historia: se esfuerza, por el contrario, en mantener el nivel de seriedad erudita de su bibliografía, y si cita al, según parece, inevitable Lafont, sabe, por lo menos, que su *Historia de la Constitución Argentina* es menos imponente que el manual escolar preferido por Ibarguren. Pero buena parte de los autores aquí utilizados —los de la escuela sevillana en cuya órbita se mueve Acevedo— conocen también ellos bastante superficialmente los hechos que intentan arbitrariamente interpretar: sus errores no pueden haber escapado a un conocedor más que discreto de nuestro pasado, como lo es Acevedo, que, sin embargo, cita a Peñalver Simó o a Gil Munilla, no sólo por escrúpulo erudito de agotar los antecedentes acerca del tema analizado, sino para recoger y aplicar sus enseñanzas, apoyadas en una imagen algo borrosa de la Hispanoamérica de comienzos del siglo XIX, a la Argentina de Mayo. Ahora bien, esas enseñanzas retoman con menos audacia imaginativa la interpretación que del proceso

<sup>2</sup> Edberto Oscar Acevedo: *El ciclo histórico de la Revolución de Mayo*. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos. Sevilla, 1957.

emancipador propuso Marius André, depurada de algunos de los muchos contrasentidos con que la adornó su expositor francés. Ésa es también la interpretación que propondrá Acevedo, si no como imagen fiel de la totalidad del proceso revolucionario, sí como resumen acabado de lo que en ese proceso hay de sano y aceptable. Pues Acevedo sabe ya que, cualquiera sea el esfuerzo de interpretación reverente del pensamiento y las actitudes revolucionarias, hay en uno y otras algo de irreductiblemente perverso: "Aquellos seis años (1810-1816) ... son verdaderamente cruciales para la historia argentina. Y son años gloriosos. Solamente que... una mancha, la de la postiza ideología extranjerizante y desarraigada, pero de moda entonces, vino a provocar los primeros males en el ser nacional, corroyendo sus energías, maniatando sus miembros, debilitando otros y buscando disponerlos en la mejor manera para ser fagocitados por el imperialismo del país que en ese siglo predomina en el mundo" (págs. III-IV). Existe, en otras palabras, una revolución buena, la de las fuerzas tradicionalistas temerosas de ver a la España americana girando, como la europea, en la órbita del imperio heredero de la Revolución francesa. Existe una revolución mala, la de los hombres que, por adhesión intelectual a principios abstractos, orientan el país que nace hacia la órbita de las naciones que se rigen internamente por esos principios. Tal es lo que promete el prólogo. En el texto mismo encontraremos una tercera revolución, la más importante de todas: la de la burguesía en su conjunto, en la que Acevedo, sobre la fe a la vez de José Luis Romero y de Octavio Gil Munilla, ve el elemento decisivo de la revolución. Esa revolución burguesa no tiene signo ideológico propio, es ante todo una sustitución de grupos gobernantes, pero, precisamente por esa indigencia de ideas, corre riesgo de hacer suyas las banderas de la pequeña pero audaz minoría liberal...

Se ve de inmediato la heterogeneidad profunda de las interpretaciones entre las cuales Acevedo no cree necesario elegir, y que tampoco se esfuerza por coordinar. La oposición entre dos corrientes ideológicas nos lleva a un sistema explicativo que comparte el intelectualismo común a toda la tradición revisionista (aun para hombres tan atentos a las realidades como los Irazusta, la oligarquía es, ante todo, una actitud intelectual<sup>3</sup>), enraizada en las doctrinas francesas antes señaladas. La segunda hipótesis explicativa, en cambio, pretende ver en la revolución el choque entre grupos humanos separados no tan sólo por creencias, sino también por modos de vivir, por apetencias e intereses. Si de la primera se pasa a la segunda, es porque, aun sin criticarla explícitamente, Acevedo no puede dejar de tomar en cuenta su insuficiencia. Sin duda, tal como es usual, no renuncia a interpretar las acciones de los revolucionarios más

<sup>3</sup> Rodolfo y Julio Irazusta: *La Argentina y el imperialismo británico*. Tor, Buenos Aires, 1934, pp. 102 y ss.

avanzados como manifestaciones de un espíritu utópicamente innovador que ignora a la vez que desprecia la realidad, en lucha contra un realismo que se identifica (de acuerdo con una suerte de dogma muy difundido entre los historiadores tradicionalistas) con el tradicionalismo. Y para ello se apoya en los desarrollos de Zorraquín Becú, en los que se contraponen al espíritu innovador de Buenos Aires el apego del interior a las formas de vida tradicionales. Y para permanecer más fiel a ellos, falsea los elementos mismos de la historia que relata (baste indicar que sólo destina cinco páginas a la oposición artiguista contra Buenos Aires, lo que muestra que el cauteloso Acevedo puede, cuando es preciso, mostrar mayor audacia que el audaz Ibarguren). Y todavía interpreta cada uno de los rasgos del grupo revolucionario más avanzado sobre una clave estrictamente ideológica: el centralismo porteño es corolario ineludible de ciertos principios liberales... Pero, para quien se dedica a examinarlos —así sea llevando a ese examen toda suerte de prevenciones— y no a ignorarlos, los hechos alcanzan por último una extraña fuerza persuasiva, y Acevedo debe concluir por aceptar que una guerra civil de quince años no puede deberse solamente a ciertas discrepancias ideológicas. La lucha entre los hijos de la luz y los de las tinieblas se trasmuta entonces en la tensión, dentro del movimiento revolucionario, entre una mayoría moderada, caracterizada por su realismo, pero también por cierta vacilación al fijar los objetivos finales de la acción revolucionaria, y una minoría radical y decidida que, por su parte, sabe perfectamente qué busca, pero no tan bien cómo ha de lograrlo. Esta imagen nueva tiene el mérito de adecuarse mejor a los hechos mismos, a la historia del decenio posterior a 1810. Tiene, además, el de establecer una continuidad entre esa historia y la que sigue: para Acevedo, no tiene duda que la burguesía moderada se continúa en el partido Federal, y la minoría radical en el Unitario (una noción que, sin embargo, merecería ser cuidadosamente revisada). Pero si esa imagen de la Argentina posterior a 1810 no carece de una interna coherencia, es, en cambio, totalmente contradictoria con la imagen que Acevedo da de la revolución misma. Para Acevedo, en efecto, la tarea principal de la revolución moderada era la conquista de la independencia política; sin embargo, en la génesis de la revolución pondrá en primer plano el temor a compartir la metamorfosis liberal que ha de sufrir España bajo el dominio francés; es la extrema lealtad a la España tradicional la que conduce rectamente a la separación de la oficial. ¿Es imposible coordinar ambas imágenes? Sin duda, no lo es, pero para coordinarlas eficazmente sería preciso examinar con rigor las cambiantes posiciones de los concretos hombres y grupos que actúan en el escenario rioplatense. En cambio, la historia que traza Acevedo es atterradoramente abstracta: lo que él sigue son míticas genealogías de ideas, en que un sistema engendra por partenogénesis al siguiente. Aun cuando parece evadirse de esta atmósfera demasiado límpida, no escapa a ella: así intro-

duce la noción de burguesía sin preguntarse nunca a qué corresponde en concreto en el Río de la Plata; su burguesía no es una realidad que exista con sustancia propia en el plano social, es tan sólo la traducción a términos de historia social de ciertas alternativas que sólo adquieren sentido en el plano que de veras interesa a Acevedo, el de la historia de las ideas desencarnadas (y si parece abandonarlo por un momento, el lector tiene derecho a sospechar que lo hace tan sólo porque son precisamente esas ideas cuyo contraste daba sentido a la historia las que se le han enredado y confundido; cuando retorne de su excursión por zonas más terrestres de la historia Acevedo traerá como botín, no un sentido más vivo y concreto de las realidades en que las ideologías inciden, sino un nuevo sistema de antítesis para continuar sus solitarios juegos). Sería injusto reprochar a Acevedo algo que es culpa de toda nuestra historiografía, y no sólo de la revisionista: ese manejo de términos demasiado vastos para designar realidades que no se conocen demasiado bien. Pero esa culpa común permite a Acevedo esconderse a sí mismo las vacilaciones y los contrasentidos de su reconstrucción del proceso revolucionario. No creo, sin embargo, que debamos detenernos en esto, sino para señalar cómo hay aquí también una teoría de la Revolución como lealtad extrema a la España tradicional que sirve de punto de partida forzado para desarrollos que la contradicen. Del mismo modo, antes que Acevedo, también Ibarguren, que no se rehusa el derecho de contradecirse, presentará a la Revolución como una lucha a la vez contra la España bonapartista y la liberal que nace en Cádiz, e identificará con esa rebelión tradicionalista y españolista un movimiento que tiene por objetivo principal la Independencia, cargada para algunos de un contenido ideológico revolucionario, para otros más moderada en sus objetivos y respetuosa de la realidad heredada.

¿Por qué esa adhesión a un esquema interpretativo que luego se deberá traicionar? Acaso se deba tan sólo al prestigio que conserva en estos autores la tesis que primero les abrió una posibilidad de apartarse de la de la historiografía tradicional, acaso se explique mejor por su actitud política; enemigos de toda revolución afirmarán, con incoherencia lógica, pero extrema coherencia afectiva, que la Revolución de Mayo no es tal revolución, sino una restauración, y sucesivamente que sí es una revolución, pero que carece de esa orientación según ideales opuestos a la realidad vigente, que es lo específicamente perverso de las revoluciones: el movimiento de Mayo, simple adaptación guiada por criterios empíricos a una realidad que se transforma irreversiblemente, tiene así su digno coronamiento en el federalismo rosista, por el cual esa nueva realidad es encuadrada en esquemas tradicionales. Pero aun el rosismo consideró como hecho definitivo la independencia, la quiebra de la unidad hispánica. Por mucho espacio que se conceda en ella al tradicionalismo, la restauración rosista se revela a través de este hecho esencial como irreduc-

tiblemente distinta de la restauración del orden hispánico que habría sido el objetivo primordial de los esfuerzos comenzados en 1810.

La adhesión a esa imagen de la Revolución como testimonio de lealtad al pasado hispánico es lo que permite incluir al más breve y denso estudio de Roberto H. Marfany, *El pronunciamiento de Mayo*<sup>4</sup>, entre los esfuerzos por proporcionar una imagen revisionista del proceso abierto en esa fecha. Sin duda, Marfany se defiende de esa inclusión, y se proclama continuador de la tradición de extrema imparcialidad que hizo suya la Nueva Escuela (la frase ciceroniana que ha puesto como epígrafe a su trabajo continúa muy bien en el espíritu a la otra frase latina que llevaba en la portada el *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*). No sólo en esa actitud inicial continúa Marfany a la Nueva Escuela; también viene de ella el interés por el enriquecimiento del saber histórico mediante investigaciones y aportes originales de documentos, la noción acaso ingenua, pero saludable, de que el historiador, si no está obligado a comprender los hechos que estudia (y acaso está por el contrario obligado a no comprenderlos, pues comprenderlos significa interpretarlos, y esta operación está necesariamente manchada de subjetivismo), debe, por lo menos, conocerlos lo mejor que pueda. Es esa fidelidad a los métodos del trabajo erudito lo que explica quizá la resistencia de Marfany a ser incluido entre los revisionistas: basta comparar su precisa —casi pedantemente precisa— reconstrucción de los hechos con las audacias de Ibarguren o las demasiado explicables reticencias de Acevedo para entender cómo la afinidad ideológica puede no ser suficiente para sanar una divergencia de criterios sobre la tarea misma de historiar. Y esa minucia erudita es recompensada: el trabajo de Marfany recoge, a diez años de distancia, lo esencial de su estudio *¿Dónde está el pueblo?*, pero la eficacia de ese trabajo la encontramos ahora no sólo en la nueva versión que de él nos da su autor, sino ya antes en las exposiciones de Ibarguren y Acevedo, que al seguirlo pierden por un instante su imprecisa vaguedad. ¿Cuál es la tesis de Marfany? Para él la Revolución de Mayo es un movimiento minoritario, al que permaneció ajena la mayor parte de la población de Buenos Aires; es también un movimiento militar: en efecto, será la intervención de los regimientos criollos la que decidirá en último término la caída del poder virreinal. ¿Es esta tesis realmente novedosa? En su primera parte no lo es; está en la base misma de la imagen que de la Revolución elaboró Mitre: una constelación de ideas que, adoptada en un clima histórico determinado por una escasa minoría innovadora de Buenos Aires, conquista sucesivamente a las masas campesinas y adquiere con ello un sentido distinto y en algunos aspectos opuesto al originario. El carácter minoritario del pronunciamiento no era entonces ignorado; mérito de Marfany es sin embargo haberlo sub-

<sup>4</sup> Roberto H. Marfany: *El pronunciamiento de Mayo*. Theoria, Buenos Aires, 1958.

rayado decididamente, rompiendo con las reticencias de la historiografía tradicional, deseosa de respetar a la vez los hechos y los mitos patrióticos. Sólo que la prueba que de su tesis da Marfany es extremadamente débil: a través de ella nuestro autor se muestra fiel a la Nueva Escuela no sólo en las tendencias generales sino también en las manías eruditas que la caracterizaron. Una de ellas fue el extremo respeto a los datos que proporcionan los documentos oficiales: explicable como reacción al uso indiscriminado de la tradición oral, esta actitud llevó a una verdadera atrofia del sentido crítico cuando se trataba de utilizar esos documentos. Marfany todavía participa de ella cuando cree prueba decisiva el hecho de que en la renuncia colectiva de la Junta del 24 de mayo se menciona a la oposición que ella encuentra como proveniente de una parte del pueblo, y no de la totalidad del mismo. Esa renuncia viene firmada por Saavedra y Castelli, por lo tanto ambos compartirían la opinión allí expresada. . . Conclusión excesivamente rápida: a Saavedra y Castelli interesaba sobre todo obtener la aprobación de Cisneros a la renuncia colectiva y no dar una imagen fiel o conveniente para su grupo de la situación que originaba esa renuncia: el acta toda es un hecho político concertado por acuerdo entre partes entre sí hostiles, no un esfuerzo por conocer teóricamente la situación tal como se estaba desarrollando. Igualmente es tendencia que viene de la Nueva Escuela la de apreciar excesivamente el documento inédito, no sólo cuando proporciona datos nuevos y desconocidos, sino cuando se limita a expresar opiniones que deberían ser alineadas junto con otras que no por conocidas desde más antiguo son menos atendibles. El erudito, llevado por el afecto hacia sus descubrimientos personales, llega a valorar en exceso los datos que ellos aportan; aquí Marfany tenderá a tomar por informes fidedignos los que las despechadas víctimas de la Revolución envían a la Península; es extraño que quien ha vivido cuanto ha ocurrido en la Argentina en los últimos quince años no sepa que en el cálculo de las multitudes que se congregan en una plaza el prejuicio político suele primar sobre criterios más objetivos. Pero sobre todo es el planteo básico de Marfany el que no ha sido suficientemente meditado: para él es minoritaria una revolución en que no participa la mayoría, estadísticamente determinada, de la población del lugar agitado por la revolución misma. Así consideradas las cosas, el problema pierde todo sentido: es dudoso que Marfany pueda encontrar en el pasado universal una sola revolución que no sea de minorías. Sólo que las conclusiones obtenidas por este planteo Marfany las aplica, del todo ilegítimamente, a un planteo diferente: la popularidad mayor o menor de la revolución se mide ahora por la participación de los grupos que integran la sociedad revolucionada, participación que significa algo más complejo y también más impreciso que luchar en una barricada o vociferar en una plaza. Marfany afirma que también en este segundo sentido —que él no distingue del primero— la Revolución de Mayo comenzó por no ser po-

pular; es posible aceptar esta conclusión sin admitir que Marfany haya aportado pruebas realmente convincente para fundamentarla.

Más original es la segunda parte de la tesis de Marfany. Sin duda, el aporte militar al pronunciamiento no había sido ignorado, pero la imagen tradicional del mismo tendía a ver en el ejército nada más que la expresión armada de la ciudadanía porteña. Marfany demuestra largamente —y con extrema brillantez— que el pedido de designación de la Junta del 25 proviene de los cuarteles; demuestra también, con no menor minuciosidad, que el ejército del que el pedido proviene es en verdad un ejército y no una milicia popular o una guardia nacional, no un pueblo en armas. Esta demostración es acaso innecesaria, pues el hecho no es desconocido por los historiadores que subrayan la estrecha vinculación entre fuerza armada y grupo revolucionario civil. Pero es que para ellos el problema no se da en los términos en que Marfany lo plantea: lo que les interesa es establecer si el ejército actúa como una unidad con objetivos y métodos distintos de los de sus aliados. Se verá que no ocurre nada de eso: el ejército no actúa unitariamente; está dividido internamente por una línea de clivaje que ya se ha manifestado el 1º de enero de 1809. Tampoco el grupo revolucionario militar actúa separándose rigurosamente del grupo revolucionario civil; Marfany sólo puede señalar esa separación a través de textos muy tardíos y rabiosamente parciales, como la *Memoria* de Saavedra. Acaso, también aquí, se haya equivocado el problema esencial: las divergencias entre el grupo revolucionario, divergencias no sólo de orientación ideológica, sino también de trayectoria previa a la Revolución, que no pueden reducirse a diferencias entre burgueses y militares. Pero si Marfany acepta esa reducción es porque, sin meditar en los fundamentos mismos en que apoya su trabajo, viene a proyectar ingenuamente hacia el pasado una imagen de las relaciones entre ejército y política válida para el momento en que Marfany escribe. De nuevo aquí venimos a descubrir cómo Marfany es leal a la tradición de la Nueva Escuela aun en sus más graves limitaciones.

También es en extremo característico de esa tradición el final que da Marfany a su trabajo. Si hasta la pág. 85 ha intentado, con extrema minucia erudita y relativa felicidad, probar tesis menos innovadoras de lo que a primera vista parecen, a esa lenta y cautelosa marcha sucede una conclusión audaz y vertiginosa: "El mismo grupo de esforzados ciudadanos que en 1806 y 1807 abrazó la carrera de las armas para defender a la patria de la invasión extranjera, asumió en 1810 la responsabilidad de crear un gobierno propio para preservarla de la dominación napoleónica".

He aquí una conclusión que no estaba en las premisas. En efecto, el carácter popular o minoritario, civil o militar de una revolución es un problema distinto del de los objetivos de esa revolución: Marfany procede, esta vez, como si creyese que ambos problemas no son sino uno solo. Con esta frase final, no apoyada en ninguna comprobación previa,

nos devuelve al que era punto de partida para toda reconstrucción revisionista del proceso revolucionario. Es esta inesperada y no fundamentada conclusión la que acerca este trabajo a los antes mencionados; muy evidentemente es esa interpretación de la Revolución como alzamiento antinapoleónico el núcleo mismo de la imagen revisionista del proceso inaugurado en mayo. Pero lo es de muy curiosa manera: una vez enunciada, la teoría debe ser dejada de lado cuando se trata de interpretar el proceso revolucionario. Punto de partida o punto de llegada del historiador revisionista, la tesis de una revolución antinapoleónica se caracteriza por ser irreductible al esquema que la precede o la continúa. Irreductible a cualquier esquema interpretativo, aun a los elaborados con la intención de adecuarlos a ella, esta tesis no es menos incompatible con los hechos, con la situación del Río de la Plata hacia 1810. Sin duda no es difícil acumular testimonios de esta actitud antinapoleónica en los jefes del movimiento revolucionario. ¿Pero es verosímil que creyesen seriamente en el peligro de un dominio francés en América? No hablemos de las resistencias populares que ese dominio hubiese encontrado, baste señalar un hecho esencial, que los jefes de la Revolución no ignoraban, pues comenzaron apenas llegados al poder a utilizarlo como dato esencial para planear el futuro del movimiento: el absoluto dominio inglés de los océanos, ya no disputado luego de Trafalgar. ¿Y todavía hasta qué punto es cierto que los revolucionarios estaban dispuestos a retornar bajo la soberanía de Fernando VII? ¿No es más probable, dado lo que había ocurrido hasta entonces en los países dominados por los franceses, que, luego de la conquista francesa de Andalucía, no se dudase ya de que España había de ser organizada definitivamente como reino vasallo en la órbita napoleónica? De las consecuencias de esos dos hechos: dominio continental francés, dominio marítimo británico, los revolucionarios rioplatenses tenían un ejemplo muy cercano en Portugal y el Brasil. Más plausible es el temor de que, en una paz negociada, España sacrificase sus enteras posesiones americanas para reconquistar la independencia de la metrópoli. Pero ese temor no es un dato originario: es fruto de una conciencia ya madura de la divergencia de destinos entre España y sus Indias. Es precisamente esa conciencia la que hace que la acusación de traición frente al enemigo extranjero se prodigue tanto en los años finales de la unidad del imperio español: antes de servir de justificación al pronunciamiento del 25 de mayo de 1810, había servido para explicar el del 1º de enero de 1809. El problema principal no es sin embargo el de la sinceridad con que esa justificación se utiliza (aunque también ella es dudosa: basta advertir hasta qué punto los revolucionarios dependen de la no gratuita benevolencia de Inglaterra para comprender que su antibonapartismo no es necesariamente una actitud espontánea). Se trata de examinar qué importancia real tiene ese móvil, cuál es la de otros que nuestros historiadores suelen mencionar desde antiguo para explicar el hecho revolucionario. Este examen



nunca será efectuado con sinceridad por el historiador revisionista: la tesis antibonapartista es una suerte de pie forzado que acepta sin examen para tejer sobre él desarrollos que muy frecuentemente lo contradicen. ¿Pero no es en esa actitud esencial, más que en las concretas soluciones, donde el historiador revisionista se muestra fiel a las tendencias profundas del movimiento? Pues la unidad de éste sólo se reconoce en unas premisas nunca revisadas, y sin embargo negadas total o parcialmente por cada uno de los reales aportes que los historiadores revisionistas han ofrecido al examen del pasado argentino.

# CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFIA Y LETRAS

## FEDERACION UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Es una entidad dedicada a suministrar material bibliográfico complementario para las diversas cátedras de la Facultad de Filosofía, defender los intereses gremiales del estudiantado, asesorarlo en sus dificultades y problemas, ponerlo en relación con los delegados, etc. Adherido a la Federación Universitaria de Buenos Aires (FUBA), el CEFYL organiza cursos, mesas redondas, concursos literarios, ciclos de extensión universitaria; edita una Guía del Estudiante, mantiene CENTRO y un servicio de librería.

La Universidad sólo puede tener sentido si forma profesionales al servicio de la comunidad. CEFYL invita a asociarse a los compañeros que coinciden con este planteo y que, según su tiempo disponible, quieran trabajar en las diversas comisiones de CEFYL.

### COMISION DIRECTIVA

(1959-1960)

Presidencia .....	EMILIO DE IPOLA
Secretaría General .....	INÉS AZAR
Secretaría Administrativa .....	ANALÍA PAYRÓ
Secretaría de Cultura .....	MARTA DUJOVNE
Secretaría de Publicaciones .....	NORA SPEIER
Secretaría de Relaciones Sociales .	JUAN BLENGINO
Secretaría de Enseñanza .....	EMILIO COLOMBO
Delegación a F.U.B.A. ....	HUGO CALELLO ENRIQUE BORCEL
Suplentes .....	ABEL LANGER ERNESTO LACLAU
Representación de la minoría ....	SUSANA TORRADO SUSANA LAVINTMAN VÍCTOR LASTER

# REVISTA CENTRO

*agradece la generosa colaboración de las personas e instituciones que han contribuído a su reaparición regular.*

La supervivencia de la revista depende en gran medida de las relaciones con sus lectores. Revista CENTRO recibirá toda sugerencia en:

## *redacción*

- críticas e ideas acerca del material publicado
- ensayos, cuentos y poemas
- noticias, informes, comentarios, testimonios

## *administración*

- corredores de avisos (rentados)
- donaciones y adhesiones
- distribución de la revista
- suscripciones

Viamonte 430, subsuelo de la Facultad de Filosofía y Letras - Bs. Aires. - De lunes a viernes de 10.30 a 12.30 y de 17 a 20.30 hs.

La Secretaría de Redacción funciona los lunes, de tarde.