

LIBROS DE FILO

El ensayo filosófico

Entre el concepto
y el tiempo presente

Gabriela Klier, Leandro Surce, Daniel G. Gutiérrez,
Gabriela V. Puente, Andrés M. Osswald



FILOSOFÍA

El ensayo filosófico

Entre el concepto y el tiempo presente

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana Graciela Morgade	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecano Américo Cristófalo	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matías Verdecchia
Secretaría de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattafoani
Secretaría de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Ayelén Suárez
Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	Directora de imprenta Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Libros de Filo



Director del Departamento de Filosofía: Alberto Damiani
Secretario Académico del Departamento de Filosofía: Ariel Fazio

ISBN ISBN 978-987-8363-30-1
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2019

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

El ensayo filosófico : entre el concepto y el tiempo presente / Matías Farías... [et al.].-
1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y
Letras Universidad de Buenos Aires, 2020.
106 p. ; 21 x 14 cm. - (Libros de Filo)

ISBN 978-987-8363-30-1

1. Filosofía. 2. Ensayo Filosófico. 3. Filosofía Contemporánea. I. Farías, Matías.
CDD 199.82

El ensayo filosófico

Entre el concepto y el tiempo presente

Gabriela Klier, Leandro Surce, Daniel G. Gutiérrez, Gabriela V. Puente,
Andrés M. Osswald

Prólogo: Matías Farías



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Índice

Prólogo	9
<i>Matías Farías</i>	
Capítulo 1	
El lobo y la libertad	17
<i>Gabriela Klier</i>	
Capítulo 2	
Intemperies – Las vacaciones de Nietzsche o cómo se filosofa sin abrir el paraguas –; ‘J’	35
<i>Leandro Surce</i>	
Capítulo 3	
Artifex somniorum. Ideación de una pesadilla pampeana de sesgo testamentario en el cuento “El Evangelio según Marcos”, de Jorge Luis Borges	57
<i>Daniel G. Gutiérrez</i>	

Capítulo 4

La bruja. Una posible categoría superadora de la mujer

73

Gabriela Verónica Puente

Capítulo 5

Crisis de la razón económica

89

Andrés M. Osswald

Prólogo

Matías Farías

¿En qué términos a partir de una escritura que se presenta como filosófica puede pensarse el tiempo presente? Si es necesario comenzar con esta pregunta, es porque de algún modo tematiza un problema de larga data. En efecto, si la filosofía fuera, como muchas veces se creyó, un discurso exclusivamente abocado a *lo que es*, ¿cómo podría pensar lo que lo que *está siendo*? Si fuera cierto que es la *lengua del ser*, ¿qué podría decir de su acontecimiento? Y si resultara adecuado creer que sus formas de validación exceden las circunstancias que le dieron origen, ¿qué podría aportar específicamente para ayudar a pensar su propio tiempo?

Encerrado entre estas tensiones, el tiempo presente muchas veces se inscribió en el discurso filosófico de manera ambigua, como si fuera simultáneamente el ineliminable horizonte desde el cual la escritura filosófica construye sus preguntas, pero también la sombra que amenaza con descharacterizar una escritura que se legitima, justamente, en virtud de su anhelo de trascenderlo.

El ensayo filosófico es un terreno donde es posible trabajar en y sobre estas tensiones. A diferencia del tratado (un

registro que debe pagar demasiado tributo a su coherencia interna), e incluso también de algunas de las variantes que habilita la codificación académica de la práctica filosófica, como la tesis doctoral o la ponencia (cuyas estrategias de validación comienzan siempre por la explicitación de su particular forma de inscripción dentro de un *campo* pretendidamente *autónomo*), el ensayo filosófico es un género que demanda indefectiblemente trazar puntos de intersección entre el largo tiempo del concepto filosófico y esa realidad movediza que llamamos *coyuntura*. Cualquiera sea el objeto a pensar, en el ensayo, la filosofía no puede escamotear su ser social, a tal punto que podemos decir que hay ensayo filosófico allí donde se asume el riesgo de entramar una lengua específica con aquello que, desde la propia tradición filosófica, muchas veces ha sido pensado como el vector de su descaracterización: la historia, el tiempo presente, lo que *está siendo*.

En este sentido, la recuperación de un género como el ensayo filosófico, que invita a asumir estos riesgos, ha sido, quizás, uno de los efectos que produjo el Certamen organizado por el Departamento de Filosofía.

En un país donde el ensayo histórico, social o literario cuenta con una enorme tradición viva que permite seguir organizado muchas de las discusiones en estos espacios, y además en un contexto específico donde el discurso filosófico vuelve a instalarse como uno de los discursos legítimos para pensar *lo real* en Argentina, la convocatoria pensada para graduados y estudiantes de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires se convirtió en una invitación a desarrollar un trabajo de escritura que suponía un nuevo tipo de entramado entre el concepto, la historia y el tiempo presente.

Al menos así fue interpretado por los distintos autores que presentaron sus trabajos en el Certamen (un total de

veintiséis ensayos: diecinueve en la categoría *Estudiantes* y siete en la categoría *Graduados*); en efecto, lo que tienen en común muchos de estos ensayos es el hecho de que aceptaron el desafío de lanzarse a la experiencia de desarrollar una escritura que se reencontró con la significatividad de algunas de las preguntas tradicionales de la historia de la filosofía para pensar la propia *praxis* cotidiana. En este sentido, los cinco ensayos seleccionados por el Jurado, integrado por Silvia Magnavacca, Leticia Prislei, Américo Cristófalo, Natalia Jakubecki, Tomás Balmaceda, Gastón Beraldi, Violeta Montiel, Pablo Cassanello Tapia y Santiago Chame, resultaron bien representativos de este tipo de desafío.

De esta manera, en “El lobo y la libertad”, de Gabriela Klier (primer lugar en el orden de mérito dentro de la categoría *Estudiantes*), la rememoración de un video sobre el lobo de Tasmania resulta el punto de partida para una reflexión crítica sobre las diversas perspectivas en pugna en torno a la ética ambiental, en un argumento que sugiere que en la pregunta “¿qué es un animal?” se ponen en juego, en la actualidad, viejos y nuevos dilemas de la filosofía; entre ellos, qué concepciones en torno a la libertad suponen los distintos modos de vincularnos con nuestro entorno.

En “Intemperies”, de Leandro Surce (segundo lugar en el orden de mérito dentro de la categoría *estudiantes*), el movimiento reflexivo es similar que en el ensayo de Klier, pero en lugar de un video que evoca al lobo de Tasmania, lo que Surce recoge de los *márgenes* de lo que supuestamente es relevante atender es la célebre frase nietzscheana “He olvidado mi paraguas”, para iniciar, a partir de ella, una reflexión sobre los significados que asume una *filosofía sin resguardos* en contraposición a aquellas filosofías que, en cambio, *abren el paraguas* frente a la *inocencia del devenir*. Además del sugerente contrapunto que Surce plantea entre Nietzsche y Hegel, resulta interesante atender cómo la propia escritura

del ensayo se organiza según una forma que se manifiesta solidaria con las tesis en ella defendidas, ya que el lector de este ensayo es convocado a participar en un ejercicio de pensamiento que se modela no tanto según un plan trazado de antemano para él, sino a partir de un recorrido por textos y pinturas cuya unidad, sin embargo, se sostiene a través de un tono que evoca la hilaridad de la escritura de Cortázar, quien hacia el final del ensayo resulta, consecuentemente, homenajeado.

No es Cortázar, sino Borges, en cambio, el escritor invocado por Daniel Gutiérrez en “*Artifex somniorum*”. Ideación de una pesadilla pampeana de sesgo testamentario en el cuento ‘El evangelio según Marcos’, de Jorge Luis Borges” para desarrollar una refinada reflexión sobre —según el autor— la no siempre feliz proyección de la cultura argentina en la *cultura universal*. En este ensayo (tercer lugar en el orden de mérito dentro de la categoría *Estudiantes*), la perspectiva filosófica se pone al servicio de la reconstrucción y el análisis de los complejos juegos de espejo que Borges propone respecto a determinados textos canónicos de la llamada *cultura occidental* (como el *Nuevo Testamento*) y de la cultura argentina (como el *Facundo*, de Sarmiento). De esta manera, el universo borgeano, con sus reconocibles citas de citas, textos apócrifos y traducciones que diseminan sentidos en lugar de coagularlos, es minuciosamente reconstruido a los fines de un argumentación que, al mismo tiempo que señala la vigencia de categorías como *civilización y barbarie*, las reinterpreta en una clave que evoca al universo trágico no solo de Borges, sino también de Martínez Estrada.

El particular entramado entre el concepto filosófico, la historia y el tiempo presente también es un rasgo destacado de los ensayos seleccionados dentro de la categoría *Graduados*. En el trabajo de Gabriela Puente “La bruja: una posible categoría superadora de la mujer” (primer lugar en el orden

de mérito dentro de esta categoría), la autora plantea de qué modo la conceptualización filosófica ampliamente deudora del paradigma falocéntrico habilitó la identificación de las mujeres con diversas figuras de la monstruosidad, en una saga que va de Aristóteles a la sociedad burguesa. Al mismo tiempo, esta reconstrucción histórica busca también ser una recuperación de las resistencias libradas contra esas violencias, para que, de este modo, esas memorias se encuentren disponibles para ser evocadas dentro de las resistencias y luchas que se libran en el presente. De aquí que la figura de la bruja se presente como una posible categoría *superadora de la mujer*, pues si ella condensa bien las violencias ejercidas contra los cuerpos asociados con la *monstruosidad* —no solo, aunque principalmente, con aquellos normalizados como *mujer*—, dicha categoría también puede fundar una interpelación directa al lector (la cual resulta imposible de leer sin tener en cuenta el conjunto de debates que ha abierto el movimiento *Ni una menos* en la sociedad argentina), que Gabriela Puente lanza en estos términos:

Urge una reapropiación de la sexualidad entendida como una capacidad de mezcla y producción de nuevas hibridaciones *anormales*. Allí, en la materialidad del cuerpo femenino, se agazapa la memoria de lo monstruoso; ni bien se genera una determinada composición, esta puede tornarse normalizadora, por lo cual es menester licuarla y convertirla en otra configuración. Recordamos nuestro pasado de brujas porque tenemos la memoria en las entrañas.¹

1 Esta cita puede consultarse en el Capítulo 4 de esta obra, "La bruja: una posible categoría superadora de la mujer".

Finalmente, en un ensayo que también dialoga profundamente con el tiempo presente (“Crisis de la razón económica”, segundo lugar en el orden de mérito dentro de la categoría *Graduados*), Andrés Osswald despliega una perspectiva fenomenológica para explicar los mecanismos por los cuales la economía devino en una suerte de metafísica de la época en el mismo momento en que se exaspera su autonomización respecto al *mundo de la vida*. Esta verdadera *crisis de la razón económica*, que se sostiene, según Osswald, en el éxito que tuvieron en el discurso económico ciertas operaciones típicas de la ciencia moderna en torno a lo real (sobre todo, el pasaje del mundo finito al universo infinito y la subsunción de las cualidades de las cosas a su magnitud cuantificable), supone el declive de una perspectiva económica basada en la economía doméstica para que su lugar sea ocupado por una matriz financiera, en un desplazamiento cuyo carácter trágico se expresa de manera rotunda en la conocida creación de los *mercados a futuro* que, al empujar hacia el alza del precio de los alimentos, privan a franjas cada vez más amplias de la sociedad del consumo de los mismos.

Como podrá entonces apreciar el lector de este volumen, los ensayos que lo componen asumen una agenda de problemas que están en el centro de nuestras discusiones contemporáneas: desde los debates en torno a la ética ambiental hasta los efectos trágicos de la financiarización del mundo, pasando por las luchas de las mujeres en la actualidad, como así también por algunos dilemas clásicos de la cultura argentina. Se trata, en suma, de experiencias de escritura donde las preguntas importan más que las respuestas, sin que ello signifique que no existan algunas hipótesis de trabajo para incidir en la realidad.

De modo que si es cierto que el ensayo es el género donde la filosofía experimenta los riesgos de asumir su propio ser contemporáneo, entonces no podemos sino desear que este Certamen represente un punto de partida para nuevas convocatorias de esta índole, que permitan retomar y enriquecer, desde nuestra propia carrera, a un género que, como argumentamos, habilita un nuevo tipo de encuentro entre el concepto filosófico y los asuntos que nos importan.

Capítulo 1

El lobo y la libertad

Gabriela Klier

Durante las profundidades de la década de 1990 llegó a mis manos —después de una larga insistencia de tipo “comprame” — un *compact disc* de *Microsoft* titulado *Animales peligrosos*. A través de un viaje cuyos caminos se orientaban según coordenadas de clics, fui descubriendo curiosidades, comportamientos y otras cualidades de diferentes animales que jamás olí pero bien supe apreciar en la pantalla, recortados sobre un fondo blanco y una muy buena iluminación. En estas historias animales, los organismos eran los protagonistas de una historia íntima; el resto —otros organismos, lugares, montañas— eran mero ambiente, relleno. Desde los años noventa y hasta el día de hoy, recuerdo con cierta frecuencia un caso que me perturbó. En la sección australiana, dentro de un recuadro pequeño en una esquina, se encontraba otro de los animales que nunca vi y nunca veré: el lobo de Tasmania. Después de hacer clic aparecía un texto sobre este animalucho y, lo mejor de todo, un video viejo, en blanco y negro, o más bien en marrón (mágica tecnología de *Windows 95*). Un animal de hocico grande, como un perro raro, con rayas de tigre y cola de canguro iba

de un lado para el otro en una jaula minúscula. Por fuera del lobo estaba lo otro, la historia. Según contaba la voz en *off*, esa imagen triste y pixelada habría correspondido al último lobo marsupial¹ que habitó este planeta. El último lobo de Tasmania fue llamado Benjamín; se capturó en 1933 y murió en el mismo zoológico tres años después. Tras su muerte, llegaron los taxidermistas y se fueron algunos millones de años de evolución. La carne que envolvía a Benjamín, disecada junto con otros elementos corporales, yace en algún museo de ciencias naturales.

Este ensayo trata sobre algunas preguntas suscitadas a partir de sensaciones de la infancia: ver un lobo en un *software*, pasear por el zoológico, tener un perro, mirar documentales. Esas sensaciones se asocian con otro conjunto de procesos globales que actualmente se desenvuelven con intensidad. Desde el último lobo de Tasmania hasta la fecha, la situación respecto de las poblaciones silvestres de grandes animales y plantas solo fue en detrimento, y es porque, en el último siglo, el impacto de las actividades humanas sobre el planeta ha sido el más intenso y extenso de toda la historia, llevando incluso a denominar un nuevo período geológico, caracterizado por los cambios antrópicos sobre el planeta: el Antropoceno. Estos cambios ambientales han traído diversísimas consecuencias: desde la contaminación local de ríos y tierras hasta el cambio climático global. Las secuelas sociales de esta problemática son inmensas; basta recordar los casos de envenenamiento por agrotóxicos (véase, por ejemplo, el caso de las Madres de Ituzaingó), la megaminería cordillerana y el reciente vertido de aguas cianuradas en el Río Jachal.

1 Los marsupiales son mamíferos no placentarios originarios del viejo supercontinente Gondwana, el cual estuvo formado por los actuales África, América del sur, Antártida, India y Australia. La mayor parte de los marsupiales sobrevivieron en Australia. Los marsupiales sudamericanos fueron, en su mayoría (salvo casos como el de las comadreja), desplazados por los mamíferos placentarios que migraron cuando América del Sur se unió a América del Norte.

La problemática ambiental es profunda y compleja; sin embargo, me interesa ahondar ahora en un aspecto puntual —que puede parecer fetichista y hasta irrelevante—, que es el referido al lobo. Las ciencias y tecnologías tal vez podrían proveer herramientas para tratar de “reparar” tal o cual cuestión —como clonar a las especies extintas—, pero en última instancia el problema ambiental actual puede señalarse como un problema vinculado a un modo de ver el entorno, de conceptualizarlo como mero recurso, de suponer una idea de progreso lineal en el cual el dominio de la *naturaleza* es una condición necesaria. Por eso es que este ensayo parte desde la reflexión filosófica y no desde la resolución pragmática.

Frente a todo esto, la pregunta que planteo es mínima, y refiere a un acontecimiento dado por un lobo encerrado que fue (o eso creemos) el último ejemplar de una especie: ¿por qué deberíamos pensar en el lobo de Tasmania? Esta es una pregunta ética, como entiende Foucault, una reflexión respecto de nuestra libertad. Desde nuestra libertad podemos pensar en aquel marsupial, extinto o no, y en los valores asociados a las especies, reflexionar sobre las consecuencias de este momento histórico, pensar en el simbolismo de ese lobo encerrado, o considerar todo eso como algo irrelevante. Esta pregunta se presenta como urgente en tanto que en este momento histórico se registra la mayor tasa de extinciones que jamás enfrentó la Tierra —una tasa mayor que la que extinguió al 90% de las especies marinas durante la extinción masiva del Pérmico-Triásico— y nos enfrentamos con la amenaza de pérdida de agua, de aire y de suelo. Nos enfrentamos con lo que se ha llamado una “crisis civilizatoria”; estamos frente a los umbrales de un nuevo modo de ver y actuar sobre un mundo que parece estar derrumbándose. Y frente a esta perspectiva, quizás apocalíptica, nos detenemos a pensar. Salimos de las posibilidades tecnocientíficas

(cómo clonar al lobo, cómo hacer zoológicos flotantes, cómo mantener bancos genéticos) para reflexionar filosóficamente sobre la valoración que le damos a lo viviente. ¿Por qué pensar en el lobo?

Primera aproximación: el lobo puede servir(nos)

Una de las respuestas más generales a aquella pregunta nos indica que debemos pensar en el lobo porque pudo haber tenido alguna utilidad. Si este lobo la tenía, ya la perdimos, pero puede que evitando extinguir otras especies tengamos algún tipo de beneficio (aunque la primera persona del plural, en este caso, es muy tramposa). La mirada utilitaria de la naturaleza prima hoy en gran parte del movimiento conservacionista. Sin ir más lejos, el Quinto Informe Nacional para la Conferencia de las partes del convenio sobre la diversidad biológica nos dice que:

[l]a biodiversidad argentina es la base de una gran variedad de bienes y servicios ambientales. Por lo tanto, conservar y utilizar la biodiversidad de manera sustentable es una forma de mantener la estabilidad de los ecosistemas de los cuales obtenemos los servicios esenciales para el desarrollo humano. (SAyDS, 2015: 57)

Es decir, deberíamos evitar el destino del lobo para otras formas vivientes porque podrían traernos “bienes y/o servicios”. Considero poco probable esta posibilidad en relación con el lobo de Tasmania —en el caso de haber subsistido—, pero tampoco resulta claro que un aguará guazú, el cánido más grande de Sudamérica, una suerte de zorro con patas largas, a lo Dalí, pueda ofrecernos demasiados elementos capitalizables. La utilidad quizás tenga sentido al

considerar una población de salmones, alguna planta medicinal o aun alguna planta que pueda ser potencialmente empleada en la industria farmacéutica.

Más allá de la amplia repercusión de la mirada utilitaria sobre la naturaleza, particularmente sobre las especies, esta aproximación esconde una trampa. La solución, que considera a la naturaleza como recurso, presenta aquella misma mirada que permitió comprender al planeta como una bolsa de recursos, bolsa que hoy está quedando vacía. Dicho de otro modo, el instrumento de capitalización que se sugiere para “conservar” la biodiversidad parece ser el mismo que nos llevó a la situación de crisis socioambiental actual. En la medida en que valorizamos a las entidades vivas del planeta como bienes o servicios tasables que cotizan en bolsa (otra bolsa llena de aire), transformamos a estos organismos en entidades sujetas a los vaivenes económicos, en valores de mercado. El aprovechamiento sustentable de especies mantiene un fundamento de apropiación de la naturaleza que, en la historia de Occidente, fue aquel que transformó bosques en campos de soja y montañas en sumideros de cianuro. Hoy existen propuestas para atribuirles valor expresado en dólares a toda forma viviente, a ríos y a montañas (véase, por ejemplo, Costanza *et al.*, 1997); habrá que ver quién los puede comprar.

Segunda aproximación: más diversidad biológica es mejor

Otras voces de la conservación declaran que el lobo de Tasmania, o, mejor dicho, la especie *Thylacinus cynocephalus*, tiene valor intrínseco. Así como uno no debería asesinar a una persona por su valor como ser humano (por más que en algunos casos pueda resultar muy conveniente), tampoco debería extinguir una especie. Con la pérdida de una

persona y de una especie se pierde algo importante *en sí*. Este es el argumento generalmente utilizado en la biología de la conservación, rama de la biología que se propone conservar la biodiversidad y, para justificar su accionar, recupera los postulados del ecólogo Aldo Leopold. Para Leopold, las especies tienen valor intrínseco en virtud de los millones de años de evolución que demoró su aparición y, por ende, es nuestro deber ético, como humanos, no extinguir las.

Rápidamente sospechamos que esta aproximación esconde algunos problemas. En primer lugar, según lo que conocemos de la historia de la Tierra, se han extinguido más especies de las que hoy habitan el planeta. En esa dirección, parece que las extinciones son cosas que ocurren con bastante frecuencia y no dependen tanto de nosotros... ¡Un momento! También es cierto que, en este momento de la historia de la Tierra, las extinciones no están dadas por meteoritos o derivas continentales, sino, justamente, debido a cierto tipo de actividad humana. En este sentido, por lo menos cabe reconocer que estamos vinculados a la causa de las extinciones. Sin embargo, no por esto deberíamos hacer algo al respecto... No tendríamos por qué valorar la creatividad evolutiva o la diversidad genética *porque sí*. En segundo lugar, aparece otro problema: ¿qué es una especie? Esta pregunta tiene varias respuestas, muchas veces contradictorias. Por un lado, podemos emplear un concepto morfológico: una cebra se parece a otra cebra, entonces pertenecen a la especie “cebra”. Sin embargo si vemos a un perro chihuahua y a un gran danés no podríamos decir lo mismo... Aparece entonces el concepto biológico de especie: una especie es un conjunto de organismos capaces de reproducirse y dejar descendencia fértil (y por ello el caballo y el burro pertenecen a especies diferentes, porque, por más que se apareen, su híbrido, la mula, es estéril). Hay otros conceptos de especie: el evolutivo, el genético... pero más allá de los

detalles cabe decir que las plantas transgreden la mayoría y las bacterias, casi todos. De hecho, se sugiere que las bacterias (como organismos que no se reproducen sexualmente) tampoco tienen una clasificación específica. Pero si hubiese especies de bacterias, ¿se consideraría su valor intrínseco? ¿Alguien está pensando en lo que se pierde si se extingue el mosquito *Aedes aegypti*? ¿O las moscas? A lo que voy es que, aun pudiendo definir una especie, no pareciera que la extinción de *cada una* de ellas constituya un problema ético. Y a su vez, ¿qué es lo que hay que “salvar” para mantener a una especie? ¿Organismos? ¿Cuántos organismos? ¿Tan solo necesitamos organismos?

Hablando de salvar especies, se nos presenta aquí una muy famosa mitología. En los comienzos del tiempo, hubo un momento en el que el mundo se encontró atravesado por la maldad del *hombre*, y sobrevino la ira de Dios. Sin embargo, un hombre fue bueno a *sus* ojos: Noé. Cuando Dios decidió erradicar al humano del planeta, vio a Noé como el único hombre justo y ejemplar, y entonces —quizás por no poder crear algún tipo de veneno o peste específico que mate humanos y no a otras formas de vida— inundó la Tierra entera, no sin antes prevenir a Noé y a su familia. Los hombres eran culpables, no el resto de lo viviente. Es por esto que Dios le indicó a Noé que transportase en un arca a una pareja de cada especie viviente. Y así lo hizo Noé. Diluvió durante cuarenta días y cuarenta noches, hasta que la lluvia cesó y luego Dios le ordenó: “Saca también contigo a todo animal y a toda carne: aves, bestias y todos los reptiles que se arrastran sobre la Tierra, procread y multiplicaos sobre ella”. Todas las parejas salieron del arca y entonces las especies sobrevivieron a la Ira... ¿Las especies sobrevivieron? Dos organismos de cada especie lograron no ahogarse por el fastidio divino, se reprodujeron y conformaron una nueva biodiversidad postdiluviana. El resto de los

organismos de esas mismas especies sucumbieron y esto, sin embargo, no parece un problema moral. Es decir, la especie no es la sumatoria de los organismos, es algo que los trasciende. Siguiendo a la tradición griega, los animales son tan solo miembros de una especie eterna, cuya inmortalidad se garantiza a través de la procreación. El valor de una especie dista de tener relación con el valor de cada organismo. El lobo encerrado es solo un potencial de eternidad. El problema de ese lobo no tiene que ver con el encierro ni con las condiciones de vida, sino con aquello que está más allá de él, con la posibilidad de perder para siempre a la especie *Thylacinus cynocephalus*.

Pero volvamos a la cuestión de las moscas, mosquitos y bacterias: ¿qué características tiene que tener una especie para ser valorada? ¿Acaso Noé colectó parejas de cucarachas para subir al arca? Está claro que, aunque respondamos que sí, parece difícil preocuparnos por conservar cada especie. Aparece entonces una nueva perspectiva sobre qué valorar. En algunos casos, la cuestión de *la especie* se intenta resolver a través de otorgarle valor intrínseco a un nivel superior de organización, el ecosistema, donde coexisten diferentes especies —que quizás aún no clasificamos— y el medio abiótico. Este ecosistema tiene ciclos de nutrientes, redes tróficas y complejidades propias. La pérdida o degradación de un elemento del ecosistema afectaría al conjunto en tanto existe una interdependencia de las partes. Vayamos a un ejemplo: el ecosistema de bosques australes. Allí en “el fin del mundo”, en las cercanías de Ushuaia, existe un ecosistema prístino, poco alterado por la denominada ‘civilización’, que ha sido recluido sobre los límites del Parque Nacional Tierra del Fuego, en la bahía Lapataia. Allí mismo apareció (o fue aparecido) otro animalito ciertamente encantador: el castor. Dícese que los castores son endémicos del hemisferio norte y han sido civilizadamente llevados a la Patagonia.

Luego, sobrevinieron los problemas. Como indica la resolución 1048/2014 de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable (SAyDS):

... el castor es una especie exótica, introducida en la Isla Grande de Tierra del Fuego a mediados del siglo XX, habiéndose propagado en la actualidad a casi la totalidad de los cursos de agua [...] la especie es considerada una especie dañina, que causa un elevado impacto negativo sobre los ecosistemas de bosque, estepa, turba, perjudicando su biodiversidad, la dinámica de las cuencas hídricas y los ciclos de nutrientes. (SAyDS, 2014)

Los castores, como individuos pertenecientes a una especie adjetivada como exótica e invasora, han perdido todo tipo de valoración positiva como organismos y se transformaron en un problema para otras formas de vida que sí tienen valor en Lapataia. Estos organismos afectan a aquello que sí tiene valor *en sí*, el ecosistema. En este caso, dado que estos mamíferos estarían afectando a los bosques nativos, se presenta como éticamente necesario erradicar al castor. De este modo, desde hace un tiempo, bajo el paraguas del valor intrínseco del ecosistema, los castores —ahora denominados ‘especie invasora’— son presas de un plan de manejo para recuperar los bosques. El método se denomina ‘fusil sanitario’.

Vimos entonces dos criterios: uno según el cual las especies tienen valor intrínseco y otro según el cual los ecosistemas tienen valor intrínseco. Los criterios determinan acciones. Nuestro modo de ver al lobo de Tasmania o al castor dependerá de en dónde lo veamos (y quizás, también, cuánto. Podríamos pensar en que si las palomas fueran una especie rara, difícilmente hallada, le otorgaríamos

otro tipo de caracterización diferente al de “ratas con alas”... Lo cual nos hace también pensar en el valor *en sí* de las ratas...). Tras la perspectiva de la especie —sea invasora, exótica o nativa— los individuos pierden completa singularidad. Ya no importa *cada* castor sino su rol como especie en un ecosistema dado y en relación con un momento de ese ecosistema. El valor que le asignemos a los castores y a los lobos estará entonces regido por otros elementos. Así, mientras en algún rincón del planeta se destinan enormes sumas de dinero para mantener a la especie “panda”, para “salvar a los pandas”, en otros sitios, organismos de características bastante similares son puestos en la mira del fusil. Y la justificación para ambos movimientos es la misma: el valor intrínseco.

Tercera aproximación: ese lobo, cada lobo

Hay quienes se indignarán y señalarán que el lobo, como organismo sintiente, tiene derechos. Desde esta perspectiva, los animales que declaremos sintientes (principalmente mamíferos y tal vez otros vertebrados) deberían importarnos en tanto constituyen de algún modo la felicidad en el mundo. Siguiendo al utilitarista Peter Singer, en la suma total de utilidad —o felicidad—, los seres sintientes —sean humanos, perros o cormoranes— contribuyen. Para lograr un mundo con más utilidad no debemos desestimar el aporte de otros organismos no humanos. En esta dirección, si hubiésemos tenido más lobos de Tasmania contentos, este habría sido un mundo mejor. Recuperamos acá a *ese* lobo, Benjamín, y el debate ya no es sobre especies o ecosistemas, sino sobre cómo tratar a cada lobo, a cada organismo que podamos denominar sintiente. Hace poco, en el zoológico de Buenos Aires, Sandra —así fue llamada

una orangutana— fue considerada como sujeto no humano. Como tal, Sandra adquirió derechos que, entre otros, implicaban el no cautiverio. La orangutana fue trasladada a un “santuario”, una reserva natural en Brasil, para tener mejores condiciones de vida. Esta mirada, que podríamos llamar “animalista”, recupera el valor sobre cada organismo. Ningún sujeto debería ser maltratado, encerrado o violentado.

Por fuera del utilitarismo, estas posturas animalistas —en algunos casos también llamadas biocentristas— suelen señalar el valor de lo vivo como algo intrínseco a los organismos, el valor de la vida por la vida misma, que se expresa en cada organismo en particular, siempre y cuando pertenezca a la categoría *sintiente*. Debemos preocuparnos por el lobo porque el lobo, como cualquier organismo sintiente, vale. Benjamín tiene valor y no debe ser maltratado ni encerrado, como cada perro de la calle, como cada gato, como los orangutanes hacinados en el zoológico. Esta postura muchas veces se vincula con perspectivas de diversas religiones o cosmovisiones: en algunas, los seres vivientes son reencarnaciones; en otras creaciones divinas; en otras, espíritus. En algunos casos, la valoración de diferentes formas de vida, en particular de las especies domésticas, consiste en el rechazo de formas de explotación que maltratan a los organismos, como en el caso de los *feedlots* en vacas o en las industrias de pollos. De forma más radical, ciertas corrientes, como el veganismo, postulan que no debemos emplear derivados de ninguna forma animal sintiente. Desde esta mirada no solo es inmoral matar a una vaca o a cualquier animal, sino que tampoco es correcto emplear derivados de estos animales, como los huevos de las gallinas. Ya se nos presentan nuevos problemas: ¿cómo saber quiénes sienten y quiénes no?, y, en este sentido, ¿cómo desestimar *a priori* el sufrimiento de una planta?

Por otro lado, también podríamos plantearnos casos en los que la subsistencia de humanos dependa del consumo de derivados animales; ¿qué moral se emplea en estos casos? Nuevamente volvemos a la pregunta: ¿qué valores están en juego y a quiénes se aplican? A su vez, cuando se postula que ningún ser sintiente puede ser utilizado para fines humanos, ¿en qué medida se diluye la diferencia entre una industria de pollos y alguien que caza perdices para comer? ¿Acaso no importa el *cómo* y el *para qué*?

Cuarta aproximación: vuelven los dioses, los animales, nosotros

Una suerte de canguro cuadrúpedo con resabios de tigre camina sobre el cemento. Se choca contra las rejas, come sin cazar, anda sin andar. El lobo es una quimera, un barroco de formas y sentidos. El lobo se transforma en mito: Crono, encerrado por sus hijos, una muestra del tiempo. La *naturaleza*, que en algún momento fue una suma de deidades, se ha transformado en entidades entre rejas. Formas calientes que caminan y laten en reductos urbanos. Así es como, mientras somos niños y vivimos en la ciudad, salimos a conocer “la *naturaleza*” y nos encontramos caminando por un zoológico o viendo un video de *YouTube* en el que aparece un oso, un león o un tigre.

Más mitos. Antigua China. Byakko es la luz blanca, el tigre blanco, guardián del otoño y del oeste. El tigre cambiaba su color luego de haber vivido quinientos años. Durante la dinastía Han, era el rey de las bestias. Su rugido atraía las tormentas, era el viento. Si se dejaban ver, era porque se vivía un período de justicia y rectitud en la gobernanza del imperio. En el Zoológico de Buenos Aires, durante el 2015, nacieron dos tigres blancos. Fueron llevados a diferentes

zoológicos para que sean apareados con otros ejemplares y así evitar la endogamia. Estrategias biológicas para mantener “la especie”. Se puede visitar a los tigrillos en horarios pactados, pagando la entrada correspondiente. Los dioses se transformaron en entretenimiento. Pero esta metamorfosis no puede ser solo del dios-animal al producto de mercado. Para entender qué significa el lobo encerrado o la tigresa parturienta, debemos pensar entonces qué significa ser animal, qué significan los dioses en la naturaleza y qué significa ser humano en esta trinidad.

¿Qué es un animal? Si nos aproximamos a esta pregunta desde las ciencias modernas, diremos que un animal es un organismo eucariota, multicelular y heterótrofo, o dicho de otro modo: tiene muchas células con núcleo, más complejas que las de las bacterias y, a diferencia de las plantas, se nutre principalmente de materia orgánica de otros seres vivos. Los animales, desde esta perspectiva, tienen determinados componentes y comportamientos. Así, conocer un animal implicaría *abstraer* a un animal, recortarlo del entorno y de la historia: agarramos a un lobo, lo separamos de su ambiente, quizás lo abrimos, quizás lo enjaulamos y así sospechamos entender qué significa ese ser-lobo. Describiremos entonces su pelaje, órganos y comportamientos. Pero la pregunta radica en pensar qué perdemos con la abstracción, ¿qué nos queda del lobo como figurita recortada? Si volvemos a poner al lobo en el bosque, quizás se presenten otras dimensiones para entender al animal y podamos ver de qué modo el mundo constituye al animal, y viceversa. Cada animal mantiene su territorio, sostiene un ritmo, habita. El pájaro canta señalando su existencia. Su canto constituye su territorio,²

2 Las aves varían su canto según su hábitat. En Magdalena, conviven dos poblaciones de chingolos: una en la pampa abierta, otra, en los bosques. Su trino, intensidad y melodía dependen de su territorio (Nottebohm, 1969). La comunicación depende del dónde. El lenguaje se arraiga.

y el territorio constituye al ave. El tigre anda lento, habita territorios amplios. El ritmo y el territorio conforman la primera línea de anclaje para la existencia. El ritmo supone el andar, el movimiento y el cambio constante vinculado al propio vivir. El ritmo cardíaco se vincula con el tamaño del organismo. El tamaño, con el territorio... y luego aparecen las interconexiones. Como animales tenemos ritmos y territorios. Como organismos, nuestros ritmos y territorios se determinan según otros ritmos y territorios, e interdeterminan otros ritmos y territorios. Es decir, formamos parte de un enlazado de mundos territoriales en continuo fluir, en el que se vislumbran ciclos, redes y relaciones. Como animales estamos siempre en un *aquí y ahora*, habitando un territorio. La Ciudad de Buenos Aires alberga elefantes en territorios de orugas, y orugas que se desarrollan en mace-tas. La ciudad como territorio se vincula a un ritmo, a una forma de vivir y, como organismos, nuestros ritmos van interdeterminándose en un fluir constante. Cuando sacamos al lobo del territorio, cuando lo abstraemos, se pierden esos componentes. El lobo se transforma en una fotografía recortada sobre un fondo blanco, pero de ese *ser-lobo*, de ese lobo que hacía territorio y se hacía a través del territorio, ya no queda nada, o al menos queda algo muy diferente.

El animal muta en el zoológico. Ahora, ¿qué ocurre con aquellos dioses vinculados al animal, con aquellos símbolos? En principio, por su carácter eterno, los dioses no requieren territorios, trascienden los lugares y el tiempo. Rodolfo Kusch cuenta que las ciudades europeas conformaron una estrategia para dejar a los dioses por fuera de las murallas. Todos los sacrificios y rituales que antaño se realizaban para evitar la *ira de Dios* se diluyeron en cuanto se pudo separar al humano de la *naturaleza*, cuando se comenzó con ese proceso de dominio y control de lo *otro* llamado *modernidad*. Luego de exiliar a los dioses, lo que

quedó fue la *ira del hombre*. Así, las maldiciones de los dioses, de la naturaleza indómita y de los tigres quedaron del otro lado, en el campo, en la selva. El zoológico aparece, junto con la modernidad, con una premisa que rige dentro de las murallas: la condición de que lo inexplorable se vuelva cosa, de que los dioses queden por fuera de las murallas. El “*des-cubrimiento*” de América formó parte de la génesis de esta historia y los zoológicos se erigieron como pilar fundamental para aquella clasificación obsesiva de *lo nuevo*, de esas entidades que vienen del nuevo mundo: un guanaco, un tomate, un aguará guazú. En este sentido, el zoológico se presenta como un dispositivo para encerrar no solo a los animales, sino a lo desconocido bajo la prisión de la palabra. Los museos y zoológicos conforman, pues, un modo de apropiación de lo desconocido de modo tal que esto nunca se pueda convertir en dioses. Lo desconocido se vuelve cosa y palabra. El mausoleo de las cosas vivas y el mausoleo de las cosas muertas.

Entonces, allí, paseando por las ciudades donde ya se han extinto los dioses y nuestros territorios quedan a merced de la *ira del hombre*, volvemos a lo humano. Ciudadanos que visitan zoológicos, que crean zoológicos, pero ¿qué creamos cuando creamos un zoológico? En principio, una forma de vida que se sustenta en el encierro. Que entiende el encierro como posibilidad para coexistir con otras formas de vida. Vemos entonces que la dominación de la *naturaleza*, principio rector de la *modernidad*, solo parece poder efectuarse a través de la desterritorialización de lo viviente. Como hemos esbozado, el territorio, para todo tipo de animal, implica algún tipo de elección, elección que se reitera instante a instante, de forma inmanente, que se defiende con el cuerpo, con el canto, con el mismo vivir. Así, el tigre mantiene su territorio según dónde se encuentre, habitando ese lugar. En el zoológico, así como el tigre blanco no

elige su jaula, tampoco parece defenderla. El ritmo del tigre se transforma y con ello su animalidad cobra otros matices. El espacio en el zoológico no supone una conjunción de territorios defendidos por lo viviente, sino más bien un plano cartesiano en el que un demiurgo racional determina qué tipo de espacio le corresponde a cada quién (o a cada qué). Ahora bien, ¿qué hacemos cuando entramos al zoológico? Nos encerramos. Pasamos las rejas y entramos a un laberinto en el que otras rejas encierran a *lo otro*. Un holograma. Un reflejo. Así, el zoológico genera esas visibilidades y enunciados, esos modo de ver y de hablar sobre el mundo. Vemos un tigre (¿vemos un tigre?), se presenta la imagen del tigre y sonidos de altavoces anunciando la hora de cierre. Allí estamos mirando al animal que va y viene. Va y viene. Allí estamos mirando el encierro: el del tigre y el nuestro. El zoológico, como espacio de desterritorialización, anula las dimensiones de la animalidad, pero no solo la de los *otros animales*. Vemos un tigre y no podemos siquiera sentir miedo. El zoológico no muestra animales, los disocia de nosotros. Y es que esta dualidad, esta escisión naturaleza-cultura, pareciera fundarse en su mismísima materialidad dentro del zoológico. Así es entonces como se presenta lo humano, como entidades que pertenecen a un mismo espacio abstracto y cartesiano, pero que se distinguen de lo animal por tener las llaves para pasar entre jaula y jaula.

Volvemos al lobo de Tasmania: ¿por qué seguir pensando en él? Las respuestas han sido múltiples. Su valor instrumental, su valor intrínseco como especie, su valor como nodo de un ecosistema, su valor como organismo... En muchas teorizaciones sobre el valor de lo vivo aparecen los intentos de universalización, de intentar comprender desde una razón universal cuál es la ética que responde trascendentalmente cualquier plano material. La cuestión, sobre todo en el plano de la valoración, es que muchas veces la noción de “valor

en sí”, de valor intrínseco, olvida nuestro lugar como sujetos, como personas que atribuimos esa valoración, esa perspectiva. Y desde ese olvido, en varias propuestas de la ética ambiental, se presenta al antropocentrismo como un término peyorativo, ¿pero qué significa ese antropocentrismo? En el dualismo naturaleza-cultura, la naturaleza ha sido conformada integrando, además de animales y plantas, a todo grupo social que no estuviese incluido en el conjunto *hombre blanco* (mujeres, diferentes culturas, etc.). En esta dirección, si el antropocentrismo es la mirada de ese hombre blanco que todo somete bajo su yugo, ciertamente deberíamos buscar miradas no antropocéntricas. Sin embargo, creería que la problemática ambiental, aun en la fracción de la problemática referida a especies no humanas, al recuperar lo humano, desde una mirada situada, puede ofrecernos alguna otra respuesta con relación a por qué pensar en el lobo. Y es que, volviendo a esta mirada hologramática, la imagen del lobo en el pequeño reducto de cemento y rejas nos habla también del modo en que estamos viviendo. La forma de vínculo con lo animal mediada por el consumo (“comprame el CD de animales”, “llevame al zoológico”) nos aleja de otras experiencias de co-habitación del territorio, de encontrar nuestros ritmos. Y en esta dirección, mientras se plantea que con los aportes de la tecnociencia estamos “dominando” a la *naturaleza* —y vuelven las promesas de alimentar al mundo, de la vida eterna, de la medicina totipotente—, somos más los que, hacinados en la multitud de las megalópolis, vivimos cada vez menos indómitos, más acorralados. Pensar en el lobo (y en la masacre de bosques, praderas, ríos y mares) quizás sea un punto de partida para reflexionar sobre otra forma de *con*-vivir con los lobos que aún están. Las perspectivas que transitamos —las cuales proponen valorar la diversidad biológica (especies, ecosistemas), evitar el sufrimiento de diferentes formas de vida

o aun comprender que, como humanos, no somos figuritas recortadas y, por ende, requerimos de la biosfera, con sus ríos, plantas, hongos, animales y otras formas de vida— son reflexiones que tendríamos que suscitar para pensar en el hoy. Para pensar en el acá, quizás convenga recuperar algunas perspectivas que emergen desde nuestro sur y comprenden que cambiar los vínculos es el punto de partida. Así aparece el *sumak kawsay* o ‘buen vivir’, indicando que el cuidado del entorno, de los otros, de nosotros, es aquello que debería ser prioritario para cambiar el rumbo del deterioro ambiental, del deterioro social. Dicho de otro modo, liberando al lobo nos hacemos libres... pero, como escribió John Berger, la libertad es la experiencia de un deseo que se reconoce, se asume y se busca (Berger, 2011).

¿Cómo hacemos para reconocer, asumir y buscar ese deseo?

Quizás habrá que preguntarle al lobo.

Bibliografía

Berger, J. (2011). *Con la esperanza entre los dientes*. Buenos Aires, Alfaguara.

Costanza, R. *et al.* (1997). The value of the world's ecosystem services and natural capital. En *Nature*, núm. 387, pp. 253-260.

Nottebohm, F. (1969). The song of the Chingolo, *Zonotrichia capensis*, in Argentina: description and evaluation of a system of dialects. En *Condor*, núm. 71, New York, 1969, pp. 299-315.

Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable (SAyDS). (2015). Quinto Informe Nacional para la Conferencia de las partes del convenio sobre la diversidad biológica. En línea: <http://ambiente.gob.ar/wp-content/uploads/CBD_ar-nr-05-es.pdf> (consulta: 01-02-2016).

Capítulo 2

Intemperies

– Las vacaciones de Nietzsche o cómo se filosofa
sin abrir el paraguas –
'J'

Leandro Surce

Suele decirse que la clave de los buenos modales en la mesa es no tener hambre; los buenos modales del ensayista dependen de que no tenga que poner mucho ahínco en la busca de la verdad.

César Aira, *El ensayo y su tema*

De seguro la cosa irá desmejorando.

Quizás deba comenzar por advertir al lector que, en adelante, no me propongo otra cosa más que ponerme a pensar en voz alta y que, además, y para peor, no sé a ciencia cierta qué me propongo tratar aquí, temáticamente hablando. Dicho esto, si resultara que, por bondad, el lector me acompañara de todas formas, me gustaría que por lo menos quedara claro que eso se haría a sabiendas de que si nos diéramos la cabeza contra una pared o nos fuéramos internando poco a poco dentro de un laberinto sin salida, al final, la culpa, si no nos devora antes algún minotauro, habría que dividirla en partes iguales. Al mismo tiempo, sin embargo, quisiera hacerles saber que no soy ni tan temerario ni tan descarado como para ponerme a escribir así nomás, sin tener nada en la cabeza. Tengo algo. Les prometo que tengo algo bien sólido a lo que aferrarme, algo que, además, tiene la costumbre de andar entre manos, con lo cual resulta fácil

de agarrar. Me gustaría darle vueltas a ese susodicho algo para ver qué pasa, qué (se nos) puede ocurrir. Lo que tengo es ese algo porque ese algo es una cosa, y si hay algo que se puede tener es, precisamente, una cosa. Esta cosa en cuestión nos es harto familiar. Lo que tengo es un paraguas y una serie de sensaciones encontradas, de prejuicios y pálpitos en torno a este aparatoso misterio cuyo curioso trabajo consiste en plegarse y replegarse sobre sí. Entre paréntesis: la semana pasada olvidé mi paraguas. Para ser justo, debo confesar que lo terminé perdiendo. Lo dejé, seco como estaba, porque el colmo de los colmos fue que ese día al final no llovió, pero como uno es precavido y a veces lleva consigo su paraguas *por las dudas*... Les decía que lo dejé, seco como salió de casa, en el piso, al costado del banco que ocupaba mientras asistía a una clase en la Facultad de Filosofía y Letras. Me fui sin recogerlo y no me percaté de su ausencia [¿No me acordé de él porque ya no lo necesitaba?, ¿cómo es que no se me pasó por la cabeza agarrarlo?] sino cuando ya era demasiado tarde, porque a tales alturas estábamos ya demasiado lejos el uno del otro y, además, el sol brillaba en un cielo celeste libre de nubes, libre de lo que se llama “amenazas”. No tengo otra cosa salvo esas sensaciones encontradas, sensaciones que son una mezcla de sana curiosidad, filosófica suspicacia e intermitente fascinación porque siempre han existido objetos que por alguna razón se destacan de los demás, que sobresalen por esto o aquello: los relojes, los espejos o las bicicletas, por ejemplo. A mí me parece que un paraguas no es un objeto del montón; creo incluso que este singular artefacto oblongo opera, o puede llegar a operar —y si nos aventuramos a exprimirlo, a sacarle el jugo como a una naranja (a escurrirlo), pronto lo advertiremos—, como un fenomenal condensador de determinada *forma mentis* filosófica íntimamente ligada con una actitud existencial específica, correspondiente; sí, soy

de los que están convencidos de que la filosofía es también una práctica, una práctica que siempre está y se pone en juego. Hay algo ahí, una telaraña de intrincadas relaciones (en las que quizás estemos atrapados), invisibles a simple vista, que sospecho que podrán decirnos muchas cosas o conducirnos a algún inhóspito lugar. Eso es. El tema de este ensayo es mi deseo de someter al paraguas, al tuyo... perdón, al suyo, al mío y al universal, a un exhaustivo interrogatorio. Y ahí es donde aparece la filosofía, por lo menos si se me concede que la filosofía consiste en una suerte de arte del preguntar(se), del poner en cuestión. Posemos entonces, sin más demora, el foco sobre la impermeable tela de nuestro sospechoso [¡Estemos atentos a su *impermeabilidad!*]. Quitemos la máquina de coser y dejemos sobre la mesa de disección tan solo a nuestro paraguas. Que quede solo, solo contra el fondo atigrado en medio del cual se yergue altivo, solo junto a aquel recorte espacial que este hace posible cuando, como una flor negra, hace eclosión contra viento y marea. Hagámosle entonces la primera pregunta. Despluguemos nuestro para-aguas.

Sé que pecaré de posmoderno, que muchos incluso se enojarán, pero: ¿será posible, che, que todos los caminos del pensar conduzcan, o por lo menos merodeen en torno, a las fulmíneas reflexiones de Nietzsche cual si estas compusieran en su conjunto una nueva y etérea Roma; será posible este eterno retorno a pesar del progreso al distintísimo Nietzsche, incansable pensador del peligro quizás hasta el crepúsculo de sus días? En efecto, la célebre frase, hospedada en los *Fragmentos Póstumos*, “He olvidado mi paraguas” parece haber puesto en primer plano la subterránea relación que liga al paraguas, sin duda la expresión portátil más alta de la cultura mundial (aquello que *nos cubre la cabeza*), con la filosofía. Y aventuro que tal vez se trata de una relación subterránea porque me da la sensación de que todo

paraguas tiene la intención de soterrarnos la cabeza, de sustraernos el paisaje, de editarnos el horizonte; en fin, de encapsularnos; aunque ahora los hay de plástico transparente, el paraguas clásico, no se olvide tampoco esto, es negro. Esto, este protegernos la cabeza, el paraguas lo hace de un modo elegante y sofisticado; basta, y esto usted lo sabrá tan bien o mejor que yo (que ahora ando desarmado), con apretar un botón.

Si se lo piensa bien, un paraguas hace las veces de intermediario entre el cielo y la tierra, es una cosa que se interpone y también una especie de guarida personalizada. Ahora bien, ¿qué relación guardaba Nietzsche con el cielo, se encontrara este cubierto o despejado? En su *Vida de Nietzsche*, Daniel Halévy, nos comparte la siguiente anécdota:

Un día que llovía a torrentes, lo vio venir su madre de regreso de la escuela, sin paraguas ni capa, y andando con un paso igual y lento, que ni siquiera se alteró al llamarlo su madre. “Siempre nos han recomendado que no corramos por las calles”, explicó. (Halévy, 2000)

¿Qué podemos deducir de esta peculiar imagen de un Nietzsche escolar, sumamente jovial?, ¿acaso un anticipo de su carácter lúdico y resuelto a un tiempo?, ¿tal vez un mero capricho adolescente, un desafío a la autoridad materna (autoridad reforzada por la muerte prematura del padre de Nietzsche) delatado por el tono irónico de su absurda justificación? Hasta el momento sabemos que la frase “He olvidado mi paraguas” no es una frase aislada [Aislar... ¿no es ese precisamente el trabajo de todo buen paraguas?], porque al parecer Nietzsche solía olvidar su paraguas. En efecto, lo olvidó cuando era joven, como acabamos de ver, y lo olvido de grande, cuando asentó aquel olvido de puño

y letra. Podemos también inferir de esta curiosa anécdota que, al parecer, no le molestaba demasiado “andar bajo la lluvia”. Pero volviendo al tema del olvido [Calculo que solo los lentes han de estar en condiciones de disputarle a los paraguas su supremacía en el *ranking* de objetos perdidos], la cuestión capital sería: ¿Nietzsche olvidaba su paraguas de puro despistado o, al contrario, había adquirido el hábito de olvidarlo porque en realidad no parecía estar dispuesto a querer contar con este para nada? ¿Y si Nietzsche olvidaba su paraguas porque... porque no tenía paraguas? Ahí está. Mi hipótesis será esta: NIETZSCHE NUNCA TUVO UN PARAGUAS, y por eso, naturalmente, no podía sino olvidarlo crónicamente. No digo que nunca le hayan prestado o regalado uno, digo que él no tenía un paraguas, lo que se dice un paraguas suyo, para sí. Pero, ¿no dice la frase de Nietzsche (...y si fuera suya la frase, con más razón lo sería también el paraguas) bien clarito “He olvidado *mi* paraguas”? Justamente. Quiero creer que Nietzsche olvidó *su* paraguas, aquel que vendría a ser el suyo. Que lo olvidó adrede. Que lo olvidó “con querer”, valiéndose de aquella clase de olvidos que se caracterizan por surtir un efecto liberador. Olvidos que, a despecho del cálculo, hacen lugar a la sorpresa. Olvidos que abren las puertas de la improvisación creativa o, dicho de otro modo, a la proposición lúdica. Habiendo salido sin paraguas y viéndonos de repente asaltados por raudas y pesadas gotas, un ponerse a correr, a saltar y a sortear charcos, un estar atentos a las baldosas flojas, un elaborar de prisa un pasajero y estratégico detenerse aquí o allá, en tal o cual techito, y un, en suma, ver cómo nos las arreglamos, a tal punto se traducen en un *resolver sobre la marcha*, en una aventura que se va tramando a fuerza de peripecias y en la que, sin sospecharlo, nos encontramos inmersos gracias a que hemos olvidado, en casa, replegado dentro del paragüero, nuestro querido paraguas.

Aportemos, en aras de ganar verosimilitud, más pruebas. Nietzsche es quien, en un episodio que será crucial para él (su primer encuentro con Richard Wagner), toma ahora la palabra:

Fuera, la lluvia cae a torrentes. Ocho y cuarto; a la media me espera Windisch en el Café Teatro. Me precipito en la noche lluviosa y oscura; sin frac, pero animado del más romántico humor. La fortuna me es favorable; el aspecto de las calles nevadas tiene algo de misterioso y desusado. (Carta a Erwin Rohde, Leipzig, 9 de noviembre de 1868)

Llueve a torrentes y aun así Nietzsche no da cuenta de haber tomado ninguna precaución especial. Nietzsche sale al encuentro del mundo tal y como este se le presenta, en sus palabras, se “precipita en la noche lluviosa y oscura”. Se zambulle de buena gana, de muy buen ánimo, en las condiciones que la fortuna le impone... Si abriéramos bien las orejas, ¿no distinguiríamos en estas líneas la melodía felizmente trágica y disonante del *amor fati*, aquella “fórmula para expresar la grandeza en el hombre” (*cfr. Ecce Homo*)? Nietzsche no amortigua artificialmente la experiencia, no la niega, no desea que nada sea distinto a lo que es, al contrario, se adapta (en la medida en que adaptarse no implica un pasivo acomodarse, sino un activo valerse frente) espontáneamente a las exigencias que esta le impone. Se atiene a las circunstancias. Libra la batalla de su afirmación con todas sus fuerzas. No se pone a la defensiva, actitud servil, reactiva *par excellence*. Sale al encuentro de...

Resulta muy curioso que René Magritte, el gran pintor surrealista belga, haya titulado (con el peso específico que la titulación cobra en Magritte) a uno de sus cuadros, un cuadro gobernado por la figura de un paraguas abierto, ni más

ni menos que *Las vacaciones de Hegel*. ¿Qué nos sugiere esta nueva provocación significativa al famoso estilo *Ceci n'est pas une pipe (une pomme)*? A fin de descifrar este enigma para explorar luego, por vía de Deleuze, cómo todo esto puede o no conectarse con Nietzsche o, más precisamente, con el tema de este ensayo, “el paraguas y su potencial filosófico”... digo, para tratar de descifrar qué nos quiere decir Magritte (o qué queremos que nos quiera decir Magritte) dentro y fuera del cuadro, de este cuadro gobernado por un paraguas abierto, será mejor ofrecer una descripción sucinta del mismo [Espero que ustedes vean de qué estoy hablando. ¿Solo así se me creería?]. Según veo, se trata de un paraguas negro, desplegado sobre un fondo rojo. El poste y el mango, que se arquea como un signo de interrogación o como un anzuelo que nos pesca la mano, son de madera [La madera, noble materia: “La madera elimina, cualquiera que sea la forma que sustente, la lastimadura de los ángulos demasiado agudos, el frío químico del metal”, “Es una sustancia familiar y poética, que permite... una continuidad de contacto con el árbol, la mesa, el piso”. ¿Se aprecia ahora, al advertir con qué, cómo se ha cebado este anzuelo? (*cfr.* Barthes, 2003)]. Si no fuera por el techo de tela que lo corona como con la pancita de un paréntesis acostado y si se lo pensara al revés, este paraguas se transformaría (retrotrayéndose a esa forma primigenia que contiene y en base a la cual muta) en un bastón; bastón cuya misión esencial consiste en hacer de *tercera pierna* (*cfr.* Lispector), reportando así una ganancia formidable en atención al deseo humano, demasiado humano, de estabilidad física, psíquica y emocional [...pero, los auxilios que se presta al caminante, ¿no han de revestir sin excepción un carácter provisorio en lugar de achancar, de facilitar una pausa que a la larga se perpetúe y detenga la marcha? ¿Acaso las rueditas auxiliares que estabilizan la bicicleta no están llamadas a desaparecer una vez que, en un

ejercicio de autosuperación y de “toma de confianza”, uno ha aprendido a andar ya sin tutelas?]. Los rayos metálicos que estructuran el toldo negro no se ven pero están, créanme, extendidos. Un paraguas es esencialmente un asterisco de metal. La contera, aquel vestigio de bastón, que remata el extremo de nuestro paraguas tampoco se ve [Dicho sea de paso, cierto es que un paraguas puede, dadas sus semejanzas funcionales, también emplearse a modo de bastón. Yo mismo lo hago o lo hacía, porque no se olviden que he olvidado mi paraguas al lado del banco en el que me encontraba sentado. Mi paraguas era de los clásicos: esbelto y negro. Claro que si uno piensa en los diminutos paraguas de hoy día, esos que se retuercen y empequeñecen todos, esta metamorfosis del paraguas en bastón se frustra. Pero los paraguas clásicos consentían esta transformación funcional de la que hablo. Tampoco debemos ignorar el hecho de que a los dos se los estaciona en el mismo lugar, en el paraguero. Tomemos de Joyce, de su *Retrato del artista adolescente*, la siguiente imagen:

Un joven regordete apareció en la puerta de la Biblioteca con una cartera de papeles bajo el brazo. *Marchaba* hacia el grupo, golpeando las losas con los tacones y con la contera de un pesado paraguas. Levantó el paraguas, saludando, y dijo a todos: – ¡Buenas tardes, señores! (Joyce)]

Quizás esta contera esté ligeramente hundida a causa del peso que soporta, pues un vaso lleno de agua, lleno en unas tres cuartas partes aproximadamente, descansa amenazante sobre el centro del techo del paraguas. ¿Se caerá? Parece estar estabilizado, mantener el equilibrio plástico de la obra. Este vaso es de vidrio. Este vaso hace de nube. Si este vaso de vidrio chocara contra otro vaso de vidrio lleno de

agua en sus tres cuartas partes, esta sin duda se derramaría sobre la tela del paraguas y para la persona guarecida debajo, el agua chorreando por entre los pliegues, los gajos impermeables del paraguas, estaría lloviendo allá fuera. ¿Y si los fragmentos del vidrio roto rasgaran la tela impermeable del paraguas y el agua alcanzara, primero que todo, la inocente cabeza del usuario en cuestión (del mismísimo Hegel)?! ¡Horror, Dios no lo permita! [*Más allá* del velo negro está lo que no se ve, lo que no se encara: la caída]. El agua contenida en el vaso es una precipitación en potencia. Es también una lluvia insignificante, pero que al fin y al cabo puede mojar, puede pinchar la burbuja de la autosuficiencia, ser un cable a tierra. En el imaginario bufonesco de Magritte, Hegel parece querer ponerse al reparo de lo ínfimo. Magritte mismo, en cambio, si nos atenemos al lugar que ocupa su firma en el cuadro¹, prefiere situarse en el borde, prefiere coquetear entre el alero negro del paraguas que ya se empieza a combar, a declinar, y el espacio abierto. No está enteramente a la intemperie, tampoco por completo a resguardo, bien centrado bajo su paraguas (o el de Hegel). Se salpica, se moja un poco y el viento acaricia ligeramente su rostro. Pero este cuadro quiere ilustrar sobre todo otra cosa. Imagino que en la lista de pertenencias que Hegel lleva consigo cuando parte de vacaciones no puede faltar el paraguas. Justamente porque uno nunca sabe, o por las dudas, o porque es mejor prevenir que lamentar. Hegel quisiera anticiparse para no pasarla mal en el futuro. Por eso hace lugar en su valija (si es que no lo lleva en la mano hasta el tren, bamboleándolo impacientemente de aquí para allá o si es que, paseándose al sol, no lo emplea al punto a modo de bastón) para su paraguas y para su sombrero (el de repuesto, el que no lleva puesto) porque nunca está de más, como ya

1 Véase la imagen 1.

he dicho, *cubrirse bien la cabeza*, y con tantísima más razón cuando se trata de una de las cabezas más destacadas dadas a luz. ¿Qué clase de relación guarda, anfibológicamente hablando, Hegel con el tiempo? Hegel pretende adelantarse al tiempo, sea este bueno o malo. Es un afán netamente científico el que guía su propuesta experimental. Déjenme invocar a Deleuze para que me dé una mano con este pesado asunto. Dice Gilles Deleuze en su estudio titulado *Nietzsche y la filosofía*:

El antihegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche, como el hilo de la agresividad. Podemos ya seguirlo en la teoría de las fuerzas. En Nietzsche la relación esencial de una fuerza con otra nunca se concibe como un elemento negativo en la esencia. En su relación con la otra, la fuerza que se hace obedecer no niega la otra o lo que no es, afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia. [...] Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la *diferencia*: objeto de afirmación y de placer. (Deleuze, 2006)

Estas últimas bastardillas las puse, como una tilde, Deleuze. En la cabeza de Hegel, sobre su paraguas, está la amenaza de lluvia, el vaso de agua. Hegel está pensando en que sus vacaciones podrían echarse a perder si se olvidara su paraguas, porque: ¿qué sería de él si una lluvia torrencial se desencadenara súbitamente, agarrándolo de improviso tan lejos del cálido fuego del hogar (de ese paraguas de concreto, me refiero a la propia casa, que no es otra cosa que el producto histórico de un cada vez más y más sofisticado cincelar y compartimentar la cueva por los siglos de los siglos)? Evidentemente sus planes se echarían a perder, porque uno imagina a Hegel como a un hombre que planificaba con

cierto rigor sus vacaciones, que llevaba mapas y cosas así; uno se lo representa como a un hombre a quien no le gustaba dejar ningún detalle *librado al azar*. El estar contenido es un estar atrapado dentro de, es el fruto inmaduro de un querer encapsular para relacionarse con el paso del tiempo en función de un lógico concatenar que permita un sacar esto de aquello como por arte de magia para así poder, a la postre, legalizar un *yo ya sabía*. Hegel hipoteca la diferencia, la compromete con un momento que le sería propio dentro de un proceso dialéctico, la aplasta al ponerle encima una esencia que funge como un absoluto plus que la relativiza, que la despoja de toda nota estrictamente singular, des-afinada. Hegel advierte, a lo lejos, un grupo de nubes blancas y automáticamente abre el paraguas que ya llevaba consigo. Hegel des-pliega su paraguas, se encuentra a gusto (como en su casa) a partir de dicho des-pliegue. Nietzsche, en cambio, en el cambio, opta por *restituirle la inocencia al devenir* (cfr. Nietzsche, 2013), opta por decir SÍ a la realidad sin importar cuán adversa esta resulte, sin recurrir a ningún consuelo (a esos remedios peores que la mismísima enfermedad) de orden metafísico. Abrir un paraguas, ponerse a la defensiva, es una forma de huir; precisamente en la medida en que toda forma de evasión de la realidad constituye una salida *ideal* [A la intemperie, la lluvia que cae desgarrando gota a gota la ilusión del *cielo azul*. No deja ver con facilidad hacia arriba. Quien no resiste esta situación abre su paraguas, cáscara abstractiva]. En el fondo lo que tenemos aquí, lo que expresan cada una de estas actitudes, es una concepción distinta de la experiencia, basada, a su vez, en formas distintas de pensar y actuar, de nuestro modo de encarar nuestra vida terrenal, de relacionarnos en y con este mundo, el único mundo (el elegido, el que es posible, el mejor); un mundo cuya manera de cobijarnos incluye un someternos a las intemperies. Ahora bien, al restituirle la

inocencia al devenir, ¿no recupera uno, simultáneamente, empujado por el propio gesto de restitución, la sorpresa, la capacidad de sorprenderse ante aquello que precisamente no se esperaba, no se veía venir? Después de todo, las tormentas más lindas son las que aparecen sin previo aviso, las que todavía suelen despedirse con un arcoíris, las que nos agarran desarmados y nos arrancan una sonrisa auténtica. Los servicios meteorológicos, los pronósticos extendidos, abocados a predecir el futuro, atentan contra esta pequeña gran alegría. Basta prender la tele para saber a qué atenerse o para tomar incluso la decisión de *quedarse en casa* cuando se espera lo peor puertas afuera, cuando parece que *se cae el mundo*.



¡Alto! Me acabo de dar cuenta de algo y ahora me pregunto: ¿no estará o no habrá estado, hasta ahora, mal calibrada nuestra mira? ¿Y si el paraguas, el paraguas en calidad de mero objeto, no hacía más que taparnos, que velarnos, el meollo de la cuestión? En efecto, si reparamos en lo que

subyace (*subjectum*), en lo que está debajo, sosteniendo el paraguas a la vez que sacando provecho de sus servicios, damos entonces con el padre de la criatura, con el *sujeto prepotente*. La pregunta entonces sería: ¿por qué este sujeto se inventó un paraguas?, ¿por qué el resto de los animales jamás consideró necesario hacerse de un instrumento semejante para contrarrestar la lluvia? Diríase que a estos les bastaba con sus nidos, sus madrigueras, con ponerse ocasionalmente al amparo bajo la fronda de los árboles o dentro de los intersticios dejados por las rocas. Esta conducta especial nos habla de una especificidad del ser humano en tanto sujeto que interviene la naturaleza, que produce, eidética y materialmente, sus propios objetos. La invención del paraguas es tanto un posicionamiento espacial-especial (no digo que el paraguas sea el único objeto que da cuenta de este posicionamiento, pero sí que, dada su complejidad, se trata de uno que sobresale de los demás) como un mensaje dado al resto de la naturaleza. Y esto se plasma en el objeto, hace al objeto. Brindemos, para ordenar un poco las cosas, una definición. ¡Claro, qué tonto!, tendría que haber empezado por ahí, por dar una definición y ya. ¿Cómo no consulté ante todo, ante todos, un buen diccionario? A ver... parágrafo, paragranizo, paraguariense, iparaguas! Mi diccionario dice así:

PARAGUAS

- a. Utensilio portátil para resguardarse de la lluvia, compuesto de un eje y de un varillaje cubierto de tela u otro material, que puede extenderse y plegarse.
- b. m. “El estilo espoleante, el objeto alargado, oblongo, arma de desfile, lo mismo que perfora, la punta oblonguifoliada extrayendo su potencia apotropaica de

los tejidos, telas, velos que se enarbolan, se pliegan o despliegan a su alrededor, es también, no olvidarlo, el paraguas”. Jacques Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*.

- c. Antena metafísica empleada sobre todo para captar ideas fijas, ideales.
- d. Persona o cosa que sirven de amparo o protección. *Sabe que cuenta con el paraguas de la banca.*
- e. Amortiguador existencial.
- f. Precipitado histórico del quitasol.
- g. No olvidarlo.

Resulta muy curioso reparar en cómo la génesis del sujeto moderno estuvo precisamente auspiciada por un hombre que, a años luz de distancia de los *pensamientos caminados*, si algo hizo fue (siguiendo el consejo de Flaubert, *On ne peut penser et écrire qu'assis, casi al pie de la letra*) *pensar a resguardo*. En su *Discurso del método*, Descartes confiesa:

Estaba yo entonces en Alemania, a donde me había llamado la ocasión de las guerras que aún no han terminado, y volviendo al ejército de la coronación del emperador, el comienzo del invierno me detuvo en un cuartel, donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiese, y no teniendo, por otra parte, felizmente, cuidados ni pasiones que me turbasen, *permanecía todo el día encerrado solo junto a una estufa*, disponiendo de un completo vagar para entregarme a mis pensamientos. (Descartes)

Esta vez yo soy quien coloca la tilde, las bastardillas, para resaltar esta imagen de un gozoso aislamiento [Sonaré repetitivo pero... aislar... ¿no es ese precisamente el trabajo de todo buen paraguas? Agregaré: ¿no goza la metáfora arquitectónica de un desmedido protagonismo en el pensamiento cartesiano? De brindar seguridades se trata, eso está claro]. Solo en un cuartel, desdeñando toda relación, todo diálogo posible, Descartes da, en un ejercicio de introspección sin precedentes (o acaso con el precedente agustiniano), con las reglas del método para mejor domeñar la razón y hacerse de la verdad en las ciencias pero antes que nada en metafísica. Este poder ponerse a pensar, esta decisiva conquista de la interioridad a la postre trascendental, han sido propiciados en estas condiciones, es decir, bajo techo, bajo la égida de... [Lazos de familia: un paraguas-bastón, un paraguas-blasón, un paraguas-telón]. Puesto en lo sucesivo a engordar (este sujeto estaba llamado a fagocitarse el mundo), al tomar para sí cada vez más atribuciones, este sujeto se dio cuenta de que la necesidad de una guarida móvil se imponía indefectiblemente. El paraguas, el paraguas-bastón (esa cosa que nos ayuda a marchar...), el paraguas-blasón ([...] garantizándonos que llegaremos a destino *intactos*, esto es, tal y como salimos de casa, y que...), el paraguas-telón ([...] logra introducir mágicamente un adentro dentro del afuera), es ese objeto que le permite al sujeto estar al reparo sin solución de continuidad. ¿Será a causa de esta continuidad de naturaleza entre el pensar bajo techo y el andar bajo la égida del paraguas que se considera de mala suerte abrir un paraguas dentro de un espacio cerrado? ¿Será que tal vez se tome por un exceso, por un abuso de la potencia apotropaica que le asigna Derrida al paraguas? Lo cierto es que abrir un paraguas dentro de casa o dentro de un lugar techado es de mala suerte. El paraguas nació para habérselas con los espacios abiertos, allí libra su batalla,

allí desarrolla su cometido: impermeabilizar, abstraernos respecto de nuestra irredimible caída.

Me gustaría extraer ahora dos ejemplos de la galera de la literatura con el objeto de ilustrar qué clase de actitud filosófico-existencial presupone el empleo o desempleo del paraguas. Asoman en primer lugar las orejas de *América*, otra magistral novela inconclusa de Franz Kafka. Karl Rossmann es un muchachito alemán, de unos dieciséis años, que, luego de haber sido seducido por una de las criadas de su casa paterna (criada que ha dado a luz un hijo suyo; Karl es, por lo tanto, un flamante padre puesto en fuga), es obligado por sus padres a abandonar su patria. Se diría que al joven Karl la autoridad ya no le alcanza. En efecto, ha cruzado el Océano Atlántico rumbo a Nueva York. La distancia es enorme. Sin embargo, su familia no lo ha abandonado sin más a la buena de Dios. Lo ha provisto de un baúl y de un paraguas [De un baúl que tampoco es cualquier baúl, sino el antiguo baúl de campaña militar perteneciente al padre de Karl. Es... el peso paterno con el que carga doblemente este muchachito: el rechazo de su padre que se lo saca de encima y su propia condición no asumida de padre primerizo]. Al llegar a destino, Karl, dejándose arrastrar por la marea humana que desenfrenadamente quiere poner sus pies sobre la tierra, desciende del transatlántico olvidando su paraguas: “Pero al seguir con la vista a ese conocido suyo que agitando ligeramente su bastón [un bastón-báculo del cual Karl se aparta] ya se alejaba con los demás, notó consternado que había olvidado su propio paraguas abajo, en el interior del barco”. En la búsqueda de su paraguas, Karl se pierde dentro del barco y se deja llevar por todo cuanto le va saliendo al paso, *olvidando que ha olvidado su paraguas*: el encuentro con el fogonero, la discusión con el capitán, el encuentro fortuito de Karl con su tío Jakob, un adinerado senador. A lo largo de la novela, este paraguas olvidado regresará misteriosamente

para indicar un cambio de fortuna, favorable al comienzo, desfavorable después, y para extraviarse de inmediato nuevamente. Lo cierto es que Karl nunca abre su paraguas, y que, prefiriendo ponerse a la altura de los acontecimientos que se le presentan, parece incluso no tenerlo en cuenta para nada. Este paraguas es más bien una carga innecesaria e incómoda de llevar a la que le presta escasa atención (de allí que se lo olvide). Decíamos que cuando la fortuna de Karl da un nuevo giro, un giro que sentencia su expulsión definitiva del confortable microcosmos burgués (de las prácticas de equitación y de piano, de su aprendizaje del inglés, de su preparación para entrar en el negocio del tío), imponiéndole en adelante la exigencia de un errático vagabundear en busca de su propia realización personal; cuando, entonces, este episodio bisagra está desarrollándose, reaparece la figura del paraguas, de aquel paraguas que Karl había perdido en el barco, al llegar a América. Luego de un aparente y absurdo entredicho con su tío, que puede muy bien ser también interpretado como una trampa tendida a Karl por uno de los amigos de su tío, el señor Green (allí donde antes no había ninguno, Karl aparece como un potencial heredero de la fortuna de su tío), se entabla el siguiente diálogo:

— [...] ¿Me ha traído usted el baúl y el paraguas?
—preguntó.

— Aquí está —dijo Green colocando en el suelo, junto a Karl, el viejo baúl de viaje que hasta aquel momento había mantenido oculto a sus espaldas.

— ¿Y el paraguas? —siguió preguntando Karl.

— Aquí lo tiene usted todo —dijo Green y sacó también el paraguas que había colgado de uno de los bol-

sillos de su pantalón—. Estas cosas las ha traído un tal Schubal, un capataz de maquinistas de la Hamburg-Amerika-Linie; decía haberlas encontrado en el barco; oportunamente puede usted darle las gracias.

— Ahora, por lo menos, vuelvo a tener mis viejas cosas —dijo Karl, y se puso el paraguas sobre el baúl.

— Sí, pero en lo futuro debería usted cuidarlas un poco más; se lo manda decir el señor senador [...] (Kafka)

El paraguas reaparece en escena bajo la forma de un consuelo ante la desventajosa situación que, inopinadamente, le sale al cruce a Karl, abandonado ahora a sus solas fuerzas al ser recientemente anoticiado, a través de una carta de su tío, de que este ya no se hará cargo de él. No obstante, la actitud de Karl hacia su paraguas no se modifica. No le presta la menor atención. Tan poca atención le presta que el paraguas desaparece misteriosamente de la novela. La última mención que se hace de este coincide con el momento en que Karl, habiendo leído ya la carta, decide dejar la casa del señor Pollunder (es por causa de la invitación de Karl a esta casa que surge una tonta desavenencia entre él y su tío), amigo de su tío Jakob, y salir al sol. La última mención acompaña el momento en que Green pone a Karl de patitas en la calle:

— ¡Ni una palabra más! —Y así le empujó afuera (él ya había recogido de nuevo su baúl y su paraguas) a través de una pequeña puerta situada delante de él y que abrió de golpe.

Karl, lleno de asombro, se vio al aire libre. (Kafka)

Comienza, de este modo, el derrotero errático que conducirá al personaje, acompañado largos trechos por Robinson y Delamarche, dos vagabundos profesionales, por diferentes situaciones hasta dar, creemos que por fin, con el peculiarísimo, con el onírico Teatro de Oklahoma, un lugar para todos aquellos que, como Karl, no han logrado hallar su lugar en el mundo. ¿Qué nos quiso decir este misterioso paraguas? ¿Por qué la familia de un muchacho de dieciséis años, entre las pocas cosas con las que pertrecha a un hijo que ha de iniciar una aventura transatlántica, decide agregar, cual si se tratara de un amuleto, justamente un paraguas? ¿Será que, previéndose lo peor, se creía facilitar de este modo un antídoto contra la intemperie, es decir, un eventual techo? Si fuera necesario calificar la actitud existencial de Karl Rossmann de algún modo, yo la calificaría de nietzscheana. Ciertamente, lejos de aferrarse celosamente a las moradas, a las seguridades adquiridas (su buen pasar en la casa de su tío Jakob, su humilde puesto de ascensorista en el Hotel Occidental), Karl prefirió arrojarse a la aventura, a una búsqueda incesante, sin garantía alguna, olvidando y olvidando que olvidaba su paraguas, que atrás quedaban los techos, la estabilidad.

Las veo. Ya asoma un nuevo par de orejas de la insondable galera de la literatura, iy estas parecen ser todavía más juguetonas que las anteriores! Tiro de ellas y me traigo entre manos *Rayuela*. Sí, la célebre novela de Julio Cortázar. Encontramos allí un simpático episodio en torno a un paraguas, que es un paraguas de otro, un paraguas encontrado, porque a los paraguas no solo se los olvida, también se los abandona cuando están un poquito averiados [Dicho sea al pasar: ¿por qué será tan baja la tolerancia al paraguas, por qué no se le perdona una pequeña filtración —la tela rasgada, la tela que no cubre del todo—, por qué no hay piedad contra la varilla remolona que no alcanza a estirarse por

completo, que o forma como un pico o cava como un pozo, rompiendo de ambas formas la tersa armonía de una apertura eficaz? En serio, ¿qué es esta tolerancia cero? Sospecho que a lo que está diseñado para protegernos no se le puede perdonar que nos proteja *a medias*]. Y si un paraguas ligeramente averiado ya es una cosa que da bastante pena, imaginen un paraguas roto, iroto! Eso es ya algo inconcebible.

Justamente un paraguas, Maga, te acordarías quizá de aquel paraguas viejo que sacrificamos en un barranco del Parc Montsouris, un atardecer helado de marzo. Lo tiramos porque lo habías encontrado en la Place de la Concorde, ya un poco roto, y lo usaste muchísimo, sobre todo para meterlo en las costillas de la gente en el metro y en los autobuses, siempre torpe y distraída y pensando en pájaros pintos o en un dibujito que hacían dos moscas en el techo del coche, y aquella tarde cayó un chaparrón y vos *quisiste abrir orgullosa tu paraguas* cuando entrábamos en el parque, y en tu mano se armó una catástrofe de relámpagos fríos y nubes negras, jirones de tela destrozada cayendo entre destellos de varillas desencajadas, y *nos reíamos como locos mientras nos empapábamos*, pensando que un paraguas encontrado en una plaza debía morir dignamente en un parque, no podía entrar en el ciclo innoble del tacho de basura o del cordón de la vereda. (Cortázar)

Resalto con bastardillas el orgullo y la alegría, correlativos al tener y al no tener un paraguas, de los que ya diré algo. ¿Para qué sirve un paraguas roto? Evidentemente solo para molestar al prójimo. A un paraguas que goza de buena salud seguramente se le perdona su carácter aparatoso en vistas a su potencial rédito funcional, pero a uno de cuya capacidad se duda... La Maga no habría adoptado,

paseándolo por la ciudad por las dudas, aquel paraguas viejo y “ya un poco roto” si no hubiera confiado en que, llegado el líquido caso, al apretar un botón este respondería sin mayores problemas, abriéndose como una solución de impermeables pétalos negros; se habrán percatado de que me gusta pensar que los paraguas son negros, sin embargo los hay de toditos los colores. Y sucede entonces que en el momento decisivo, la tarde del chaparrón, la Maga quiere abrir orgullosa su paraguas, imaginamos que con la gracia y la presunción propia de un pavo real que dispone las plumas de su cola en forma de abanico, y entonces... entonces el paraguas falla y el sujeto queda des-amparado y el paraguas deviene un sinsentido de partes descuajeringadas. El objeto le juega una mala pasada al sujeto, lo traiciona. Y entonces el viento se ensaña con el paraguas a medio izar, con sus descompaginados jirones de tela, y se ensaña también con uno, que lo único que quiere es remediar la situación y reparar lo irreparable sin soltar nunca el mango del paraguas, el utensilio a la mano, para que no se vuele. El viento siempre fue y siempre será un enemigo acérrimo de los paraguas. Por más que se los quiera amigar ridícula o mágicamente (caso Mary Poppins), siempre serán enemigos mortales: ¿a quién jamás de los jamases el viento le dobló su paraguas? ¿Qué quiere decir este *dar vuelta el paraguas*, este poner hacia afuera lo que estaba para adentro, este ejercicio de transubstanciación que vuelve en un santiamén cóncavo lo convexo? Se da allí un choque de fuerzas y la naturaleza gana la pulseada haciendo estallar la burbuja del sujeto ensimismado. El sujeto se reencuentra, súbitamente, cara a cara con su impotencia. A causa de la inutilidad de su instrumento, de su artificio, el sujeto se torna de repente permeable al medio ambiente. Este súbito estado de indefensión suele ir acompañado por una alegría instantánea y misteriosa, por un no sé qué muy lindo. ¿Qué será lo que

genera esta fugaz felicidad? ¿Quizás la experimentación de una sensación de raíz prehistórica que nos reanimaliza, que suscita en nosotros una apertura al mundo no delimitada por un imperativo de objetivación? Obviamente no tengo la respuesta. Tendrán que probar ustedes en sus... Bueno, tendrán que salir de sus casas para probar, para vivir ustedes su propia experiencia. Eso sí, por favor, les pido una sola cosa: recuerden olvidar sus paraguas, de lo contrario, el experimento se les echará enteramente a perder. Nada mejor que empaparse del mundo.

Bibliografía

Barthes, R. (2003). Juguetes. En *Mitologías*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

Cortázar, J. *Rayuela*.

Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.

Descartes, R. *Discurso del método*.

Halévy, D. (2000). *Vida de Nietzsche*. Buenos Aires, Emecé.

Joyce, J. *Retrato del artista adolescente*.

Kafka, F. *América*.

Lispector, C. *La pasión según G. H.*

Nietzsche, F. *Ecce Homo*.

_____. (2013). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza.

Capítulo 3

Artifex somniorum

Ideación de una pesadilla pampeana de sesgo testamentario en el cuento “El Evangelio según Marcos”, de Jorge Luis Borges

Daniel G. Gutiérrez

En su cuento “El Evangelio según Marcos”, incluido en *El informe de Brodie*, Jorge Luis Borges compone lo que él denomina un “sueño dirigido”. En efecto, su relato, a la manera de los sueños, se compone de fragmentarias textualidades: alusiones a textos bíblicos (como el *Génesis* o los evangelios neotestamentarios —sin omitir los apócrifos, de los que Borges se reconocía entusiasta lector—), referencias al patrimonio literario argentino (Sarmiento, Güiraldes) y una peculiar remisión a un relato oral referido por un conocido suyo; textualidades, decía, dispuestas con maestría por su capacidad de artífice ficcional, cuyo resultado es un todo coherente, interpelativo y pleno de sentido.

No es mi intención entrar en la discusión acerca de la existencia de una filosofía borgeana, cuya afirmación o negación no resolvería el problema de una experiencia *po(i)ética* vivida y asumida como inalienable. Lo que propongo, por el contrario, es una lectura filosófica del mencionado cuento borgeano, a fin de rozar sus superficialidades textuales para que liberen, cual dermatosis

del sentido, corpúsculos de significancia vistos a la luz de ciertas antinomias encarnadas en la cultura argentina.

Habiendo frecuentado más el *corpus evangelicum* que el *corpus borgeanum*, invito, pues, a leer este breve relato borgeano como una *apropiación* (¡otra más!) pesadillesca del homónimo texto neotestamentario, cuyo objetivo consiste en cuestionar nuestra posición y proyección en tanto hombres (y mujeres) habitantes del ilimitado espacio-tiempo pampeano.

Evangelio de una pesadilla telúrica

Instalémonos en el Prólogo de *El informe de Brodie*. Así como (San) Marcos se hizo eco de la enseñanza oral de Jesús y le dio (su) forma literaria, Borges, a su vez, se hace eco del relato de un sueño y le da (su) forma literaria: “Debo a un sueño de Hugo Rodríguez Moroni [nos advierte el autor] la trama general de la historia que se titula ‘El evangelio según Marcos’” (Borges, 1970: 9).¹

De este modo, Borges-narrador, emulando el gesto literario y testimonial de Marcos, puede ser visto como el “evangelista” de su propio relato. Ni Jesús de Nazaret ni Hugo Rodríguez Moroni dejaron testimonio escrito de sus propias experiencias, por lo cual quienes devengan lectores de estas no pueden más que confiar en aquellos que transmiten por escrito lo que escucharon (en el caso de Jesús, además del de Marcos, contamos con el testimonio de Mateo, de Juan, de Lucas, así como con los de la tradición apócrifa: el de Santiago, el de Tomás, etc.).

1 Cfr. ‘Prólogo’; de aquí en más, cada vez que cite algún pasaje de este Prólogo, lo voy a indicar de la siguiente manera: *PrB*.

Detengámonos un instante en el contenido de esas experiencias. Mística en un caso, onírica en el otro, ambas confluyen en lo fantás(ma)tico que habita lo real, proveyendo materiales narrativos tan del gusto del escritor de las inexistentes esquinas rosadas o de los misteriosos espacios *aléfhicos* que colapsan la lógica natural del hombre común, cuestionando, desarticulando y subvirtiéndola (no por casualidad Borges advierte en este mismo Prólogo que dos de los cuentos incluidos en *El informe de Brodie* “admiten una misma clave fantástica” —PrB: 9—). Pues tan solo el sueño o la experiencia trascendental, sea esta del orden que sea (locura, sabiduría, creación poética, etc.), pueden inyectar aquellos agentes disruptivos capaces de zarandear los entresijos donde se encuentran adheridas todas las certezas provisorias que conforman la subjetividad. Mientras Marcos (el epíteto “San” va perdiendo textura cultural con la literaturización progresiva de su mensaje) se hace cargo de una prédica, de una enseñanza oral, y la transforma, con fidelidad testimonial, en mensaje escrito, Borges se hace cargo (siendo este un autoreconocido “plagiario”, ¿no sería mejor decir que *se apropia?*) de un sueño y lo transforma, con libertad literaria, en pesadilla.

En uno y otro caso, ambos “evangelistas” se revelan como verdaderos alquimistas semióticos: transmutan la sustancia fónica en sustancia escritural. Sin embargo, la operación testimonial borgeana no parece ser ni tan inmediata ni tan nítida, pues la trama proviene de un sueño, mientras que el contenido, del mismísimo texto neotestamentario, así como de otros afluentes literarios diseminados a través de su poliédrica *écriture*. Dicho esto, no sería descabellado retitular su cuento como “El evangelio según Marcos según Borges” o, de manera más sintética, “El evangelio según Borges”, el cual, a diferencia del “original” (¿hay que seguir hablando todavía de *originalidad* en la esfera de la creación literaria,

después de la denuncia antisustancialista efectuada por los apologetas posestructuralistas),² no comunica ninguna buena nueva —recordemos que *euangélion*, en la mentalidad de los judíos helenizados del siglo I d.C., significaba ‘buen anuncio’, ‘buena nueva’, ‘mensaje esperanzador’—, pues, como veremos a continuación, según el “evangelista” argentino, en nuestras latitudes la tan (¿sobre?)valorada Cultura corroe el gesto “civilizado” y profundiza en la “barbarie”.

Borges, entonces, en el Prólogo, del que imperiosamente, con el sentimiento culposo de quien se sabe mejor lector que escritor, nos quiere librar (“Dios te libre, lector, de prólogos largos” —*PrB*: 11—), deja en claro quién es el “autor” (otra vez susurra aquí la voz admonitoria de los apologetas) de la *trama general* de su relato, cuyo original está escrito en caracteres oníricos, del que Borges, como *artífice*, se apropia y lo desnaturaliza con el peculiar latido de su sensibilidad y pensamiento (“temo haberla maleado con los cambios que mi imaginación o mi razón juzgaron convenientes” —*PrB*: 9—), administrando —podríamos decir, apelando a un término del ámbito burocrático, tan inherente al ser argentino posCaseros—, a partir de una originaria sustancia onírica, un *cuento-sueño*, un “sueño dirigido”, concepto este último en que parece sustentarse parte de la poética borgeana, en tanto anuncia que “la literatura no es otra cosa que un sueño dirigido” (*PrB*: 9).

La transustanciación onírico-bíblica de la pampa

Otro de los evangelios canónicos, el de Juan, comienza con una rotunda afirmación: “En el principio estaba el

2 Véanse, al respecto, las lúcidas argumentaciones esgrimidas en Barthes (1987) y en Foucault (1968).

Verbo...”;³ es así como la noción de principio (*arkhé*) y la de Verbo-Dios (*logos*) estructurarán todo el mensaje ulterior de esta *buena nueva*. Parafraseando las palabras iniciales de este otro texto neotestamentario, parece auscultarse el comienzo del mensaje del evangelista de la pampa rezar lo siguiente: “en el principio están las zonas orilleras”, pues su relato se localiza en esa región “real” que representan las *orillas*, uno de los ideogramas borgeanos más frecuentes —y frecuentados— a lo largo de su obra:⁴ “El hecho sucedió en la estancia Los Álamos, en el partido de Junín, hacia el sur, en los últimos días del mes de marzo de 1928” (Borges, 1970: 99).⁵

Tanto tiempo y espacio, bien reconocibles, e histórica y geográficamente localizables, como nombre, apellido y ocupación del protagonista (“su protagonista fue un estudiante de medicina, Baltasar Espinosa” —*ESM*: 99—) sugieren que estamos ante un relato que promete ser *verídico*. Pura ilusión literaria, pues en menos de cinco breves párrafos ese halo de veracidad va progresivamente desdibujándose y el relato es invadido por una atmósfera onírica hasta el final.

En efecto, el Río Salado se desborda, accidente natural que emula el *diluvio universal*, pero aquí el escenario no es una remota tierra oriental, sino la pampa, en toda su dimensión. La *pampa-mar*, esa gran porción de tierra donde ha quedado aislado Baltasar Espinosa, constituye, a partir de aquí, el decorado de fondo donde se desarrollará este

3 *Evangelio según Juan*, cap.1 v.1; todos los pasajes neotestamentarios citados o referidos en este trabajo siguen la traducción de Nácar y Colunga (1994).

4 Beatriz Sarlo, en un ensayo dedicado por entero a la poética de J. L. Borges, comenta que “«las orillas» son un espacio imaginario que se contraponen como espejo infiel a la ciudad moderna despojada de cualidades estéticas y metafísicas [...] el término «orillas» designaba a los barrios pobres y alejados, limítrofes con la llanura que rodeaba la ciudad” (2003: 48).

5 *Cfr.* ‘El Evangelio según Marcos’; de aquí en más, cada vez que cite algún pasaje de este cuento, lo voy a indicar con la siguiente sigla: *ESM*.

cuento-sueño. Ambos, pueblero y peones, quedan literalmente aislados en medio de la calamidad, “explorando la casa, siempre cercada por las aguas” (*ESM*: 104), mientras que su interacción verbal (“el diálogo resultaba difícil” —*ESM*: 102—) queda fatalmente enclaustrada a causa del *diluvio* —origen mítico-judeo-literario de la cultura bibliófila, así como también origen mítico de toda la literatura ulterior, en tanto el relato del *diluvio universal* forma parte de la prototextualidad occidental, del *Génesis*—, catástrofe natural que enmarca las restantes acciones de este *cuento-sueño*. Será en este punto de encuentro entre los personajes donde los géneros literarios habrán de confundirse y lo imaginario, de convertirse en acción.

El recurso literario con el que se marca el pasaje entre lo que se prefiguraba como un relato verídico y la atmósfera onírica que invade al cuento consiste en una simple, tradicional, transición temporal: el cuarto párrafo se cierra con la constatación de un estado de cosas: “esa tarde, el Salado se desbordó” (*ESM*: 101), mientras que el quinto párrafo altera deliberadamente el eje de lo enunciado, trasladándolo a otro plano espacio-temporal: “al otro día” (*ESM*: 101). Si bien el procedimiento es sencillo, sus implicancias exegéticas suponen toda una maraña transtextual.

Queriéndonos hacer cambiar de perspectiva, de percepción, Borges-artífice nos pide una mínima colaboración, apelando a nuestra tradición cultural, para hacer progresar su “sueño dirigido”.

El día que sigue al desborde del río no supone un despertar, sino que, por el contrario, el sumergimiento total en una realidad onirizada: dado que la lluvia es incesante (“la lluvia no cejaba” —*ESM*: 102—), copiosa y continuada (“la lluvia [...] volvió a recrudecer” —*ESM*: 106—), pampa y mar son ahora, literalmente, la misma cosa (“pensó que la metáfora que equipara la pampa con el mar no era, por lo

menos esa mañana, del todo falsa” —*ESM*: 101—); los animales mueren tragando agua (“hubo muchos animales ahogados” —*ESM*: 102—) y a los caminos se los traga el agua (“los caminos para llegar a la estancia eran cuatro: a todos los cubrieron las aguas” —*ESM*: 102—). Vemos así cómo el motivo del aislamiento (“estaba aislado [...] por la creciente” —*ESM*: 104—) y la imagen del *diluvio universal* (“una noche soñó con el Diluvio” —*ESM*: 106—) gravitan omnipresentes en la atmósfera del *cuento-sueño*, remitiendo punto por punto al relato bíblico de *Génesis* 7:10-23, aunque traspuestos a las vicisitudes propias de una naturaleza pampeana desmesuradamente transfigurada en desierto líquido.

En este pa(i)saje ambiguo y exagerado, en esta “isla de desaventurados”, Baltasar Espinosa comienza su transmutación (“solía demorarse ante al espejo para mirar su cara cambiada” —*ESM*: 103—) en un neo-mesías.

Demorado en su existencia por este desierto de pampa y mar, terminan de manifestarse en él los signos mesiánicos: come junto a sus “discípulos” (“comían juntos en el gran comedor” —*ESM*: 102—),⁶ le crece la barba (“Espinosa, que se había dejado crecer la barba” —*ESM*: 103—), “predica” mediante parábolas (“se ponía de pie para predicar las parábolas” —*ESM*: 105—),⁷ obra “milagros” curativos...

una corderita que la muchacha mimaba y adornaba
con una cintita celeste se lastimó con un alambrado de
púa. Para parar la sangre, querían ponerle una telaraña;
Espinosa la curó con unas pastillas. La gratitud que esa
curación despertó no dejó de asombrarlo. (*ESM*: 105)...⁸

6 Cfr. *Evangelio según Marcos* (*Mc.*), cap. 14 v. 18.

7 Cfr. *Mc.*, cap. 4 vv. 1-20; cap. 4 vv. 26-33; cap. 12 vv. 1-11; cap. 13 vv. 28-31.

8 Cfr. *Mc.*, cap. 1 vv. 40-45; cap. 2 vv. 1-12; cap. 3 vv. 7-12; cap. 5 vv. 1-43; cap. 8 vv. 22-26; cap. 9 vv. 14-29.

es seguido por sus “discípulos” (“los Gutres lo seguían por las piezas y por el corredor, como si anduvieran perdidos” —*ESM*: 105—),⁹ a la vez que le piden la bendición (“hincados en el piso de piedra le pidieron la bendición” —*ESM*: 108—).¹⁰

El paralelismo literal con los hechos del nazareno referidos en el *Evangelio según Marcos* resulta asombroso, aunque para nada inocente en la economía textual de un escritor que rinde culto a la dinámica intertextual como fuente primordial de sentido(s).

Si nos posicionáramos en el tejido textual como lectores atentos (es decir, desconfiados o paranoicos, que para el caso viene a ser lo mismo), notaríamos que todos estos “estigmas mesiánicos” ya estaban preanunciados (‘evangelizados’, etimológicamente hablando) e inscriptos en el espíritu de Baltasar Espinosa. En efecto, en la parte verídica del relato (antes de la mencionada transición “al otro día” posdiluvial), es destacada su “facultad oratoria” (*ESM*: 99), su “casi ilimitada bondad” (*ESM*: 99), su *crística* edad (“a los treinta y tres años le faltaba rendir” —*ESM*: 99—), la preeminencia de la *madre* como impulsora de su hábito de orar al Padre (“su madre [...] le pidió que todas las noches rezara el padrenuestro e hiciera la señal de la cruz” —*ESM*: 100—) y su gratitud religiosa hacia *él* (“Espinosa oyó las primeras gotas y dio gracias a Dios” —*ESM*: 101—).

A esta altura del relato, nos debería resultar natural que el neo-mesías, Baltasar Espinosa, “predique” frente a los Gutres, sus neo-discípulos, completamente hundidos todos en el corazón de una pampa hostil y teratológica. Pero en esta prédica hay una diferencia significativa entre “El evangelio según Borges” y “El evangelio según (San) Marcos”, entre el neo-Jesús borgeano y el Jesús neotestamentario:

9 Cfr. *Mc*, cap. 3 v. 14.

10 Cfr. *Mc*, cap. 14 vv. 22-25.

en Marcos, Jesús tiene una forma característica de dirigirse a la multitud: le habla en parábolas a la muchedumbre que lo sigue,¹¹ pero no adopta esta estrategia comunicativa con sus discípulos, a los que les habla abiertamente.¹² En Borges, en cambio, Baltasar-Jesús le habla en parábolas a los Gutres-multitud, quienes —alterado en este punto el texto del evangelista bíblico— son también sus discípulos, como si Borges-artífice quisiera condensar aquí ambos rasgos del Jesús neotestamentario en uno solo. He aquí el riesgo del que no es consciente el nuevo mesías —y que quiere resaltar Borges-narrador—, pues habla en una forma peligrosamente persuasiva a una minoría que solo está en condiciones de decodificar su mensaje *literalmente*:

Concluido “El evangelio según Marcos”, quiso leer otro de los tres que faltaban; el padre le pidió que repitiera el que ya había leído, para entenderlo bien. Espinosa sintió que eran como niños, a quienes la repetición les agrada más que la variación o la novedad. (ESM: 105-106)

Este dislocamiento con el texto neotestamentario es otro truco literario astutamente ideado por Borges-artífice, en tanto “parábola siniestra del poder de la lectura”:¹³ caleidoscópicamente, los Gutres (a imagen y semejanza de Borges-artífice) se apropian del texto neotestamentario y recrean y dirigen a su modo una escena pesadillesca (“después lo maldijeron, lo escupieron y lo empujaron hasta el fondo” —ESM: 108—), (re)encarnando (en) su propio “cuento dirigido”, de final macabro:

11 Cfr. Mc, cap. 4 v. 2; cap. 4 v. 33.

12 Cfr. Mc, cap. 4 v. 34.

13 Sarlo (2003: 65).

Los cruces culturales, se advierte en “El evangelio según Marcos” [como bien observa Beatriz Sarlo], no resultan inevitables síntesis integradoras, sino puntos de conflicto donde el menor malentendido es literalmente mortal. (2003: 66)

Si, haciendo valer nuestra condición de lectores desconfiados, nos preguntásemos por qué los pampeanamente teratológicos neo-discípulos, los orilleros Gutres, interpretaron de manera tan aberrante el mensaje del nuevo mesías, una posible respuesta podría hallarse indagando las figuraciones que dieron forma a Borges-autor empírico.

El onirismo cultural del evangelista argentino: entre textualidades y borrones

Jorge Luis Borges gustó de forjar (¿ficcional?) para sí un doble linaje, de sangre y literario: criollo (por vía materna) y europeo (por vía paterna); “montonero y enciclopédico”, como él mismo dijo de sí.¹⁴ Según Ricardo Piglia, en Borges “esta ficción familiar es una interpretación de la cultura argentina” (Piglia, 1979: 4), en cuyo origen está la mentada dicotomía sarmientina entre ‘civilización’ y ‘barbarie’, que, como matriz hermenéutica, sigue minando, con efectos mayúsculos, la condición de sociabilidad en nuestra geografía.

En su muy logrado *Facundo, Civilización i Barbarie*, Domingo Faustino Sarmiento establece la célebre y tristemente efectiva dicotomía civilización/barbarie, que enraza en la región, entre otras, las siguientes polaridades: Europa/América, ciudad/campaña, hombre urbano/gaucha, sociabilidad/aislamiento, razón/instinto, inteligencia/

14 Cfr. Borges (1994).

ignorancia, virtud/vicio, libertad/esclavitud, etcétera, e inaugura la pulsión literaria que tiende a desentrañar la fisonomía cultural y vicisitudes históricas de lo argentino. Tal dicotomía fundacional atenta malévolamente contra el sentido común, siempre que del lado de lo propio, de lo local, de lo nacional, deben ser ubicadas aquellas cualidades con connotaciones negativas (América, barbarie, gaucho, pampa, esclavitud, etc.), mientras que lo extranjero, lo exterior, lo europeo, recibe en su cosmovisión —liberal, por cierto— las connotaciones más positivas (Europa, civilización, urbanidad, sociabilidad, libertad, etc.). Lo nocivo de la aplicación mecánica de esta categorización cultural se torna más perjudicial si tomamos conciencia del hecho de que los griegos (pueblo de dudosa sensibilidad “etnológica”), por ejemplo, consideraban ‘bárbaro’ a aquel que no hablaba griego, es decir, que no formaba parte de la cultura helénica, por lo que lo bárbaro era lo extranjero, mientras que lo propio era tenido como lo esencialmente civilizado. Esta desnaturalización e inversión geo-cultural operada por Sarmiento está en la base de lo que a partir de él motivó la ensayística acerca del ser argentino (cultores de la misma fueron, solo por nombrar a algunos, Ezequiel Martínez Estrada, con su *Radiografía de la Pampa*, Raúl Scalabrini Ortiz, con *El hombre que está solo y espera*, o Carlos Astrada, con el magnífico *El mito gaucho*). Considero que el relato borgeano que estamos releendo puede ser también inscripto en esta tradición de pensamiento.

Veámoslo. En “El evangelio según Marcos” la dicotomía civilización/barbarie aparece encarnada en Baltasar Espinosa y los Gutres, respectivamente. En efecto, los Gutres representan la más sarmientina barbarie: son “huesudos”, “fuertes”, “de caras aindiadas” (*ESM*: 101), producto de su cruce con indígenas (“se habían cruzado con indios” —*ESM*: 104—), “casi no hablaban” (*ESM*: 101), son gauchos

cuyas capacidades cognitivas están semiatrofiadas (“los gauchos suelen ignorar por igual el año en que nacieron y el nombre de quien los engendró” —*ESM*: 102—), analfabetos (“leyó un par de capítulos a los Gutres, que eran analfabetos” —*ESM*: 103—), pues no saben leer (“para ejercitarse en la traducción y acaso para ver si entendían algo, decidió leerles ese texto [la Biblia] después de la comida” —*ESM*: 104—) ni escribir (“ya no sabían escribir” —*ESM*: 104—), además de que hablan un español “bárbaro” (“al cabo de unas pocas generaciones habían olvidado el inglés; el castellano [...] les daba trabajo —*ESM*: 104—), “carecían de fe” (*ESM*: 104) y revelan una superstición aborígen (“en su sangre perduraban [...] las supersticiones del pampa” —*ESM*: 104—). En contraste, Baltasar Espinosa fue educado en una casa de estudios de institución anglosajona (“le había hecho merecer más de un premio en el colegio inglés de Ramos Mejía” —*ESM*: 99—), llegó a cursar estudios universitarios (“fue un estudiante de medicina” —*ESM*: 99—) y “le faltaba rendir una materia para graduarse” (*ESM*: 99), lleva siempre libros consigo (“prefirió quedarse en la estancia, con sus libros de texto” —*ESM*: 101—), por lo que sabe leer, tanto en castellano como en inglés (“explorando la casa [...] dio con una Biblia en inglés” —*ESM*: 101—), y es, consideremos cuán significativa resulta la última característica en ser mencionada, “librepensador” (*ESM*: 107).

Sin embargo, la dicotomía sarmientina entre civilización y barbarie es invertida y desdibujada por Borges-narrador,¹⁵ pues por el influjo de uno de los grandes agentes civilizadores —la lectura (colectiva, en voz alta, emulando las escenas típicas de lectura en la campaña argentina hasta

15 Respecto de esta inversión y desdibujamiento borgeanos, Piglia señala que “la ficción de ese doble linaje le permite integrar todas las diferencias haciendo resaltar a la vez el carácter antagónico de las contradicciones pero también de su armonía” (1979: 4).

principios del siglo XX, cuyo exponente máximo fue la lectura del *Martín Fierro*)— la barbarie latente se activa. Porque los Gutres no son los gauchos de Güiraldes —entre los libros que componen la biblioteca de la casa aislada hay “una novela reciente: *Don Segundo Sombra*” (ESM: 103)—, demasiado rectos, bienpensantes, síntesis de virtudes, sino “personajes marcados por un doblez, capturados en destinos no transparentes”.¹⁶ Aunque —aparentemente— el desarrollo del relato parece indicar que habrá una valoración positiva de la cultura, mediada por una lectura-enseñanza que será redentora en la cuna de la barbarie, el gesto civilizador, el anuncio de una “buena nueva”, termina activando el acto más salvaje, bárbaro e inhumano: el homicidio irracional de un inocente.

En esta trama que tiene como escenario una pampa monstruosa de atmósfera pesadillesca, no solo el texto neotestamentario sino también Sarmiento y Güiraldes propician el pulso ensayístico de este relato, lo que no sorprende en una obra formada por una multitud de fragmentos que se cruzan y se condensan, dejando evidentes rastros de su borrosa —y calladamente barroca— filiación.

La indigesta pesadilla telúrica del ser pampeano

Nos es imposible, como lectores, saber dónde termina el sueño en el cuento, pues, como en todo sueño, los límites entre realidad y fantasía, entre sensatez y absurdo, son imprecisos, siendo la *concordantia oppositorum* su gramática elemental. No obstante, el final del relato, aunque no inesperado (“he renunciado a las sorpresas de un estilo barroco; también a las que quiere deparar un final imprevisto” —PrB:

16 Sarlo (2003: 47).

9—), resulta de un sensible mal gusto: nos deja el sinsabor de una angustia corrosiva y una inquietud signada por la presencia de las más incontrolables fuerzas atávicas, activando esas sensaciones insoportables que, experimentadas en el *clímax* de una pesadilla, nos obligan a despertar. Por esto, el final del cuento induce al comienzo de su interpretación en clave onírica. La pesadilla ha pasado, lo siniestro que emerge y se desborda, como el Río Salado, se va purificando con cada gota de vigilia, pero, como todos sabemos, las pesadillas no solo nos invaden sino que también nos imponen su clave de lectura durante el resto de la jornada: omnipresente materia onírica que abusa, chorreando fétidos espesores, de nuestro yo íntimo, puesto que nos trae a la conciencia la (ineludiblemente reprimida) intuición de que la realidad no es ni tan sólida, ni tan lineal, ni mucho menos tan segura como pretendemos postular.¹⁷

Parafraseando el ya mencionado pasaje neotestamentario de Juan, podríamos pensar que, para Borges-artífice, *en el principio está el sueño...* de Hugo, de Jorge, y también de cada uno de nosotros, pequeños lectores, que como átomos de argentinidad pululamos a través de la pampa infinita, soñando repetidamente con una esquiva, pesadillesca y falsa proyección universal, la cual no superaremos hasta que no hayamos comprendido que el síntoma de lo recurrente requiere, para ser revertido, que aprendamos a vivir colectivamente unidos en el seno de la “barbarie”.

De lo contrario, los avatares históricos de nuestro ser seguirán engrosando con sus cíclicos y nocivos reveses la pesadilla *ad infinitum* de este reiteradamente desamparado y postergado suelo pampeano.

17 “No me atrevo a afirmar que son sencillos [dice Borges, hablando de sus propios cuentos]; no hay en la tierra una sola página, una sola palabra, que lo sea, ya que todas postulan el universo, cuyo más notorio atributo es la complejidad” (PrB: 9).

Bibliografía

- Barthes, R. (1987 [1969]). La muerte del autor. En *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, pp. 65-71. Barcelona, Paidós.
- Borges, J. L. (1970). *El informe de Brodie*. Madrid, Alianza.
- _____. (1994 [1928]). *El idioma de los argentinos*. Buenos Aires, Seix Barral.
- Foucault, M. (1968). Qu'est-ce qu'un auteur? En *Bulletin de la Société française de philosophie*, Société française de philosophie, París, núm. 3, pp. 73-104.
- Nácar, E. y Colunga, A. (trad.). (1994). *Sagrada Biblia*. Madrid, BAC.
- Piglia, R. (1979). Ideología y ficción en Borges. En *Punto de Vista*, Buenos Aires, núm. 5, pp. 3-6.
- Sarlo, B. (2003). *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires, Seix Barral.

Capítulo 4

La bruja

Una posible categoría superadora de la mujer

Gabriela Verónica Puente

I

En la figura del monstruo encontramos lo típicamente femenino. El monstruo a conjurar por el poder falocéntrico fue y sigue siendo la bruja. Nuestra *historia* es una historia de flagelaciones. El poder al que nos oponemos trazó una filiación clara: la hembra aristotélica, la histérica burguesa y la posmujer hipersexualizada por el sistema estético-pornográfico actual. La bruja es el agujero, la potencia que horada este linaje.

Empecemos por el principio de la línea. Y como todo comienzo es, en mayor o menor medida, una ficción, la nuestra comenzará por Aristóteles.

Desde la antigüedad, la mezcla que hibrida distintos elementos constituye un rasgo de monstruosidad. Aristóteles, en *Reproducción de los animales*, nos dice que el origen de lo monstruoso no debe ser buscado en la naturaleza, sino en el accidente. Existe para él una injerencia incontrolable del azar que se cuela en el momento de la reproducción y produce una copia deficiente del original (Aristóteles, 1994).

No es casual que Aristóteles, en dicha obra, exponga su teoría de los monstruos en el marco de la diferenciación sexual; el filósofo lleva a cabo una jerarquización entre los sexos femenino y masculino: la primera desviación ocurre en el origen mismo de la hembra que es “más débil [...] y fría [...] por naturaleza y hay que considerar al sexo femenino como una malformación natural” (775a). La referencia de Aristóteles a “lo frío” responde a su organización de la realidad conforme a los principios de lo caliente/frío/húmedo/seco, según la cual los animales superiores se corresponden con lo húmedo/caliente.

La reproducción sexual es causada por la mezcla de dos flujos, el seminal y el menstrual. Ya desde la generación de estos fluidos, se puede observar una diferencia importante entre el macho y la hembra. Aristóteles lo explica de la siguiente manera: la sangre es, en todos los casos, un subproducto, un residuo resultante de un proceso de cocción de los alimentos. La cocción tiene un rol importante en el proceso; dado que los machos son calientes y las hembras frías por naturaleza, los primeros pueden convertir la sangre en semen mientras que las segundas son incapaces de ello; de esta manera, la sangre femenina imposible de devenir semen es expulsada durante el proceso de la menstruación (*cfr.* 726b, 727b).

Con esta teoría, Aristóteles deja bien en claro que el papel de la hembra en la reproducción es absolutamente secundario. En definitiva, la hembra es una copia inacabada del hombre, y esto es así gracias a su impotencia para realizar una segunda conversión en su cuerpo por la falta de calor inherente a su sexo. Esta dicotomía entre el cuerpo originario y el cuerpo considerado como una copia fallida tiene un ancestral impacto en la concepción de lo femenino.

Esta supuesta supremacía de un cuerpo sobre otro halla su conceptualización cabal en Aristóteles, pero también es

avalada por el cientificismo ilustrado¹ y, finalmente, se repite en la actualidad en ciertas prácticas llevadas a cabo por la comunidad científica. En este último sentido, cuerpos trans e intersexuales son normalizados mediante procesos quirúrgicos que varían dependiendo del sexo biológico; así, mientras que en el proceso de cambio de género a las personas que nacieron con genitales femeninos se las provee de un pene para suplir su carencia fálica originaria, las personas que nacieron con genitales masculinos son invaginadas; Preciado, en su *Manifiesto Contrasexual*, nos lo explica con total claridad: “Si este proceso [quirúrgico, que produce órganos sexuales femeninos] se ejecuta como una invaginación del pene, es porque, en el discurso médico heterosexual, la masculinidad contiene en sí misma la posibilidad de la feminidad como inversión” (Preciado, 2011:101).

En este último caso, la carencia o tenencia de pene no es solo un criterio para normalizar quirúrgicamente los cuerpos, sino que también reproduce el antiquísimo sistema falocéntrico de diferenciación sexual que otorga al hombre y a la hembra un rol superior e inferior, respectivamente. El sistema de las jerarquías sexuales se mantiene intacto porque solo lo más desarrollado, complejo y, en pocas palabras, más evolucionado —a saber, la *genitalia* masculina— es pasible de devenir en lo más simple; por el contrario, lo menos desarrollado necesita de un apéndice para lograr la conversión.

Pero volviendo al caso de la hembra, esta, impotente y degradada a copia fallida por el pensamiento aristotélico, deviene, en tanto que bruja, un peligro para el sistema de saber-poder falocéntrico, en gran medida heredero del aristotelismo. Su rebeldía se guarece en la materia, no por nada Aristóteles considera que las hembras aportan solo la

1 Recordemos, en este punto, que un exponente iluminista como Diderot se pregunta, hacia el siglo XVIII, si no es acaso la mujer el monstruo del hombre.

materia en el proceso de reproducción. A su vez, el monstruo no es otra cosa que aquello que se niega a ser dominado por la forma del pensamiento que todo lo piensa y categoriza. El monstruo es lo *deforme*, aquello que carece de forma genérica; y lo femenino, gracias a su naturaleza, lo es (Aristóteles, 1994).

Sin embargo, una aclaración conceptual es quizás necesaria en este punto: el término 'femenino' no se restringe a incluir solo a las que por azar nacimos con vaginas o con cromosomas XX; los penes invaginados, impotentes, mutilados y la *genitalia intersex*, entre otros casos, son también, gracias a su monstruosidad, femeninos. Es por esto que decidimos hablar de las brujas, porque quizás esta categoría retome mejor la capacidad de rebeldía disruptiva de la monstruosidad que el concepto de mujer, dado que este último se halla muy vinculado, como veremos, a una etapa del desarrollo del capitalismo.

II

La bruja revienta las frías entrañas de la hembra caracterizada por la tradición aristotélica. La sexualidad de las brujas fue la mejor arma contra la normalidad impuesta por el aparato represivo eclesiástico, en gran medida reproductor de la tradición falocéntrica aristotélica.

Recordemos que en el esquema cristiano el deseo queda subsumido a una economía del placer; así, el deseo debía tener un único objeto, esto es, alguien del sexo opuesto, y un único fin: la reproducción de la especie. Por tanto, la diversidad de las prácticas sexuales quedaba delimitada por la reproducción, de manera tal que todo acto sexual encontraba un fin extrínseco a sí mismo, esto es, la producción de un sujeto.

La bruja es una decidida amenaza a todo este esquema. Pero vayamos un poco más lento, retrocedamos: como dijimos, la hembra también es monstruosa. Un animal procaz se guarece en su carne. El cuerpo femenino, insignificante y residual, esconde en sus entrañas una fuerza pernicioso, a saber, su útero.

Contemporáneos de Aristóteles, como Platón y el célebre Hipócrates, devenido en la historiografía occidental en el padre de la medicina, ya consideraban al útero como una especie de entidad con independencia propia que vagaba por el interior del cuerpo femenino.

El útero migrante indisponía a la hembra y la tornaba agresiva, caprichosa, insurrecta; o, para decirlo en términos más actuales, la volvía histérica. La solución griega para evitar esta errancia uterina consistió en la estimulación de la reproducción sexual. Detener la movilidad uterina significaba también impedir cualquier posibilidad de subversión de lo monstruoso. En este sentido, la reproducción como paradigma de las prácticas sexuales permitió fijar las diferencias jerárquicas entre hombres y hembras. Recordemos que Platón, en el *Timeo*, ya describe la caótica migración del útero: “Las mujeres [...] poseen dentro de sí como un ser viviente anhelante de procrear niños. Donde este permanece estéril durante mucho tiempo, más allá de la época apropiada, acarrea violentas irritaciones y vaga por todo el cuerpo...”. (Platón, 2005: 91). Unas líneas más adelante, el texto platónico asegura que “esto ocurre hasta que el deseo de la mujer y el amor del hombre los llevan a unirse y obtener un fruto como los que cosechamos de los árboles” (*ídem*).

Así, la reproducción sexual se explica por la confluencia de dos fuerzas distintas: el deseo y el amor; por supuesto que la distinción entre ambas fuerzas supone ya una jerarquización: mientras que a la hembra el cuerpo le impele a desear, en el caso del hombre, por lo menos en el texto

platónico, un principio más elevado como el amor es el motor de la unión sexual.

En síntesis, la solución para la malograda naturaleza de la hembra consiste en la relocalización del útero mediante la reproducción.

En el caso de la bruja, la solución es infinitamente más cruenta. Para combatir la brujería no será suficiente la imposición de un cuerpo normalizado y una sexualidad rígidamente reglada, ya que todo esto es justamente lo que se ve amenazado por la figura de la bruja; sino que es necesaria la destrucción total mediante la hoguera. Esto es así porque, si bien la hembra es monstruosa, sigue subsumiéndose a la categoría de lo natural; por el contrario, la bruja, ese monstruo doblemente fallido, es lo *contra natura* por excelencia: su cuerpo consiste en una virtualidad que deshace la rigidez tanto de los géneros y las especies naturales, como de las jerarquías metafísicas y la normalización sexual impuesta por el matrimonio.

Ciertamente, la feminidad monstruosa es condición de la posibilidad del devenir bruja; la bruja es monstruosa porque es *fémína*.

Creemos que la característica migratoria del útero introduce en la feminidad una duplicación paradójal, una superposición de dos cuerpos que implica una diferencia inherente al cuerpo mismo; de esta manera, la mismidad queda destruida y la hembra lleva la diferencia encarnada en sí misma. Así, de acuerdo con la visión de la iglesia, el cuerpo femenino, antes de servir para contener otro cuerpo, es desde el principio un “otro cuerpo” dentro del mismo.

Este vacío que subsiste en el centro del cuerpo femenino, gracias a la fuga uterina, es interpretado por el cristianismo, en su variante inquisitorial, como una fisura virtual por donde se cuela la intervención del demonio. El cuerpo de la bruja se convierte en un campo de batalla,

donde fuerzas desatadas por la errancia uterina resisten la normalización sexual/reproductiva.

La bruja en la confusión del aquelarre,² mantiene prácticas sexuales que no son sino simulacros de la reproducción normalizada por la iglesia. Durante estas prácticas, es vulnerada la totalidad del orden metafísico del mundo cristiano. Veamos: la dimensión metafísica ordenaba una jerarquía de ser, lo que, traducido al caso que nos convoca, implica una regulación acerca de qué entes podían relacionarse entre sí; esto es, individuos del mismo género y de la misma especie, pero de distinto sexo: macho-hembra. Durante las prácticas del aquelarre, esta jerarquía se veía subvertida dado que el demonio, que es en esencia un espíritu, se relacionaba con cuerpos materiales, dándose así un contacto entre dos sustancias de distinta naturaleza.

Ahora bien, los demonios, en tanto seres espirituales, no pueden efectivamente llevar a cabo la reproducción, dado que son incapaces de producir semen; no obstante, pueden transportarlo: los íncubos, demonios con forma masculina, y los súcubos, demonios con forma femenina, son los encargados del transporte seminal. Esta especie de promiscuidad ontológica redundaba en una promiscuidad real; así, íncubos y súcubos permitían la reproducción fuera del sacramento matrimonial.

La bruja se vuelve peligrosa porque, en su alianza con el demonio, permite que su propio cuerpo sea la sede de la confusión y contagio de sustancias de diferente naturaleza.

En síntesis, el útero, liberado de la reproducción de la especie, se consagra, en su marcha descontrolada dentro del cuerpo, a un goce que le permite desvincularse de su función meramente instrumental en aras a la procreación.

2 Ritos paganos en los cuales los participantes procedían a subvertir diversas normas morales impuestas por la iglesia.

O, dicho de otra manera, la errancia uterina desatada ya no permite pensar la sexualidad en términos de medios y fines. Así, podemos afirmar que, más allá de las definiciones tradicionales, ‘aquelarre’ no es otra cosa que el término que se utilizó durante la edad media para hacer referencia a esta sexualidad separada de su fin reproductivo.

III

Si la *hembra*, como toda categoría del pensamiento, es fría, la *bruja*, en contraposición a ella, ostenta un útero que recalienta hasta derretir los géneros aristotélicos y los mezcla para formar engendros híbridos.

La inquisición es la herramienta por excelencia de una sociedad cristiana posfeudal que se prepara para una entrada en el capitalismo; la bruja, como bien explica Silvia Federici en *Calibán y la bruja*, es expropiada del saber y el poder de su cuerpo, del conocimiento de su propia sexualidad y del de la naturaleza. Simultáneamente a esta expropiación, se van conformando las condiciones para la reclusión de la mujer en la casa, con la subsiguiente apropiación de su fuerza de trabajo no remunerada. El suplicio de la hoguera reacomoda las jerarquías sexuales subvertidas en el aquelarre y destruye el cuerpo de la bruja para dar paso a la creación del de la mujer (Federici, 2010).

Pero avancemos un poco en esta línea que venimos trazando y que recoge los diferentes conceptos falocéntricos acerca de lo femenino; veamos qué ocurre con la burguesía. Esta, como afirma Foucault en *Historia de la sexualidad*, encuentra, a diferencia de la inquisición, formas menos sangrientas para imponer algunas de sus instituciones, como la familia atómica y el saber científico, sin las cuales no hubiese podido sobrevivir (Foucault). El proceso de

histerización de la mujer tiene un rol preponderante en la normalización burguesa del cuerpo femenino.

Así como el sexo surge con la burguesía, podríamos también afirmar que la categoría misma de mujer surge en el mencionado proceso de histerización; este consiste en una patologización de las diversas expresiones del placer femenino. Para decirlo de la manera más clara posible: ser mujer es ser patológica. Tener útero implica la incapacidad enfermiza del deseo femenino de direccionarse mediante la reproducción; es entonces cuando advienen las célebres crisis de conversión histérica, aquellas convulsivas e involuntarias manifestaciones físicas en las que el cuerpo ofrecía resistencia.

La histérica burguesa tiene dos opciones: una pragmática transformación en ama de casa o devenir monstruo. Las amenazas de la ablación del clítoris, práctica extrema pero relativamente habitual en la “curación” de la histeria, y de una irreversible incursión en la sexualidad anormal, se dirigen a erradicar la potencia de la bruja.

Aristóteles subsumía lo femenino a una monstruosidad natural; la burguesía lo subsume a lo patológico. No obstante, un sentimiento en común subyace a estas dos concepciones: la absoluta repugnancia por lo femenino; las nacientes clases capitalistas destilan tanto odio hacia la mujer como Aristóteles lo destiló hacia las hembras.

Sin embargo, con el capitalismo ocurre una novedad. Quizás por la nueva necesidad de generar e incorporar nuevos cuerpos a la producción, el odio a lo femenino se disfraza de una posibilidad tan atractiva que se torna indeclinable: mediante una ética de la *virilización*, las mujeres pueden convertirse en algo similar, aunque nunca igual, a un hombre.

Pierre Bourdieu, en *La dominación masculina*, plantea el proceso de socialización como un *trabajo psicosomático* que,

como un conjunto de hábitos, actúa por debajo del umbral de consciencia. Tiene el doble objetivo de virilizar a los muchachos desde una edad temprana y feminizar a las niñas. Mientras que la virilización aspira a crear una virtud dominadora, la feminización tiene como objeto una virtud meramente negativa:

... al estar la mujer constituida como una entidad negativa, definida únicamente por defecto, sus virtudes solo pueden afirmarse en una doble negación, como vicio negado [...]. En consecuencia, todo el trabajo de socialización tiende a imponerle unos límites que conciernen en su totalidad al cuerpo... (Bourdieu, 2000: 41)

Uno de los signos visibles de esta limitación del cuerpo femenino es el mandato de disminución física. El objetivo es que el cuerpo femenino ocupe la menor cantidad de espacio posible, para luego ser poseído, como todo espacio, por el varón. El mandato es introyectado por algunas mujeres con una obediencia tan extrema que alcanza su paroxismo en trastornos como la anorexia, que aspira a un brutal empequeñecimiento del cuerpo hasta su eventual desaparición. En este sentido, Bourdieu afirma:

Como si la feminidad se resumiera en el arte de ‘empequeñecerse’ (la feminidad es bereber, se caracteriza por la forma del diminutivo), las mujeres permanecen encerradas en una especie de cercado invisible (del que el velo solo es la manifestación visible) que limita el territorio dejado a los movimientos y a los desplazamientos de su cuerpo (mientras que los hombres ocupan más espacio con su cuerpo, sobre todo en los lugares públicos). (Bourdieu, 2000: 43)

Las artes nos proveen de una multiplicidad de ejemplos de este mandato empequeñecedor. Podemos tomar de la literatura carrolliana el paradigmático caso de Alicia, que cuando debe entrar al país de las maravillas hace lo que mejor sabe hacer, aquello a lo que fue habituada por rígidos cánones victorianos: empequeñecer.

Este proceso de feminización no es sino una virilización aplicada a las mujeres, en la que la dominación, característica netamente masculina, se vuelve hacia las propias entrañas. Es por esto que a continuación nos referiremos a este proceso como *virilización anoréxica*.

Para entender esta anorexia estructural y concomitante a lo femenino, cree necesario referirme brevemente a la ética cristiana. Desde sus inicios, el cristianismo se apropió de la dualidad platónica cuerpo-alma, y ubicó todo lo pecaminoso en el primer concepto de este par. La virtud cristiana consiste en una toma de decisión de resistir al llamado del cuerpo, entendido como tentación. El hombre, a diferencia de la mujer, es quién tiene la voluntad y la fuerza moral necesarias para hacerlo.

Podríamos afirmar que existe una continuidad entre la anorexia y el ascetismo monástico medieval. El principio en ambos es muy similar: dominar el cuerpo vital mediante una normalización extrema que tiene como fin su volatilización; en pocas palabras, se trata de inmaterializar lo material, de destruir su esencia. Virginia Naughton, en su libro sobre el deseo en la época medieval, afirma, con relación al ascetismo, que:

El ayuno prolongado, la privación de todo contacto social, la clausura, etc., impuestas por la vida monacal pueden considerarse como los desafíos de las potencias racionales del alma a las ataduras y limitaciones que el cuerpo les impone a aquellas. En efecto, el ayu-

no desafía a las necesidades de alimento, la clausura desafía a las necesidades sociales, la autopunición desafía la integridad y el bienestar corporal. (Naughton, 2005: 45)

Ya este ascetismo monástico ofrecía a ciertas mujeres, por lo general jóvenes de familias prominentes, la posibilidad de virilizarse; en este sentido, podemos leer en el estudio preliminar del *Malleus Maleficarum*, quizás la obra más completa escrita sobre los procesos y quemas de brujas, una cita de San Jerónimo, quien afirma que “a través de la abstención sexual una mujer puede convertirse en hombre” (Kramer y Sprenger, 2006: 32). El problema es que este ascetismo conlleva el elemento de la clausura; aquellos cuerpos que son infinitesimalmente controlados existen en celdas al amparo de la mirada de las multitudes. Por el contrario, cuando se prepara la salida de la mujer a la esfera pública de la producción, la virilización supone una limitación y un empequeñecimiento.

Para decirlo claramente, la anorexia es una especie de panacea que actúa neutralizando los males del cuerpo femenino: ofrece a la mujer la irresistible oportunidad de igualarse al varón por medio del fortalecimiento de una voluntad que lucha contra su propio cuerpo; también ofrece la posibilidad de negar su ser socialmente otorgado, e invisibilizarse; pero, sobre todo, la anorexia desarrolla ciertas capacidades que le permitirán a la mujer aplicar la lógica económica androcéntricocapitalista de maximizar los efectos con un mínimo de medios, lo que, traducido a la mujer anoréxica, implica mantener la energía vital con una paupérrima ingestión de calorías. Por supuesto que esta aparente oportunidad es una eficaz trampa en la que el sistema androcéntrico de conducta es interiorizado de la manera más cruenta.

En la actualidad, el control anoréxico ya no invoca una continencia sexual cristiana, sino que acompaña un proceso de sobreexposición y sobreestimulación sexual que sigue ejecutando, aunque a través de distintas prácticas, el mandato virilizante.

La virilización de la conducta femenina, mediante el control entendido como dominio de sí, y la mencionada exposición pornográfica son dos caras de la misma moneda, el doble mecanismo que en la actualidad genera la sumisión más acabada de la mujer. Mediante el mecanismo de virilización, la mujer se convierte en un sujeto pseudoactivo que, bajo el control estricto de la comida, tiene la ficticia sensación de acceder al dominio de sí misma. Por medio de la exposición pornográfica del cuerpo femenino y de una pseudoliberación sexual, se logra la objetivación más cabal. La mujer activo-pasiva, consumidora y consumida, solvente y explotada, reproduce la imagen femenina codificada por el presente sistema sexista.

IV

En la actualidad, quizás ya no ardan hogueras sacrificiales a plena luz del día, pero el peligro que amenazó a nuestros ancestros sigue vivo. Una amenaza menos sangrienta pero no menos eficaz nos acecha.

En nuestros días, se conjugan dispositivos de dos momentos distintos del capitalismo; por un lado, la normalización hoy se dirige a lograr una ética femenina heredada de lo que Foucault llamó “anatomopolítica”, que nos impone una virilización anoréxica de nuestras prácticas cotidianas. Por otro lado, un mecanismo propio de las sociedades de control nos expone contantemente a la hipersexualización cosificante. Estas sociedades de control cuentan con

dispositivos titánicos, como la pornografía y la cirugía estética, obsesivamente aplicados a la normalización de nuestros cuerpos.

Urge una reapropiación de la sexualidad entendida como una capacidad de mezcla y producción de nuevas hibridaciones *anormales*. Allí, en la materialidad del cuerpo femenino, se agazapa la memoria de lo monstruoso; ni bien se genera una determinada composición, esta puede tornarse normalizadora, por lo cual es menester licuarla y convertirla en otra configuración. Recordamos nuestro pasado de brujas porque tenemos la memoria en las entrañas.

Unas últimas palabras para lxs ancestrxs que nos habitan; para sus cuerpos que supieron ser sede de una batalla feroz entre los mecanismos de control impresos, mediante tortura, en la carne, y una última resistencia vital.

Adorno, en “Elementos del antisemitismo”, resume esta rebelión corporal:

[...] en los gestos convulsivos de los martirizados aparece aquello que en la vida indigente no puede, a pesar de todo, ser controlado: el impulso mimético. En la agonía de la criatura, en el polo opuesto al de la libertad, aparece irresistible la libertad como la vocación contrariada de la materia. (Adorno, 2007: 198)

Sobrevive así en el cuerpo destruido de la bruja, receptor de los martirios más terribles, un resto de invulnerabilidad impenetrable por el inquisidor, y esto no es del todo desconocido por él; así, la consciencia de este último se veía asediada por el hecho de que la brujería se reprodujera descontroladamente. De manera que, sin importar la extensión de las matanzas, el inquisidor siempre encontraba más y más brujas, por lo que se llegó a considerar a la brujería como un mal indestructible.

La negación continua y mecánica no hace más que afirmar aquello que se pretende negar. Esta masividad compulsiva del crimen de la hoguera y la necesidad de constante repetición del mismo proceso de tortura y destrucción del cuerpo femenino habla de una verdadera derrota de la inquisición y del sistema represivo cristiano.

Este es el legado que recordamos, una mezcla que se da a nivel de nuestros cuerpos. La negación a que nuestras vidas devengan una simple herramienta de reproducción de un sistema que no nos representa. Nos queda mucho por aprender de nuestros cuerpos, de sus fuegos internos, sus mezclas y sus hibridaciones. Ir aprendiendo de los accidentes de la materia que se van manifestando en el cuerpo. Fluir donde se pueda y direccionar donde sea necesario. Romper los géneros, las especies, las categorías normalizadoras para reordenarlas de otra manera.

Nuestro útero nos enseñará a creer en virtualidades que horadarán las fuerzas de lo real que hoy nos explotan y expropian nuestras energías. Porque el útero no es un órgano, sino una virtualidad que abrirá nuestros cuerpos a relacionarse con los otros; que nos abrirá a encuentros que no se configurarán mediante el paradigma actual de vínculos instrumentales. Súbitamente, nos hallaremos ante nuevas formas de relacionarnos, contagios de cuerpo en cuerpo que permitirán la producción de nuevas prácticas comunitarias.

Bibliografía citada

- Adorno, T. (2007). *Obras completas*. Madrid, Akal.
- Aristóteles. (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid, Gredos.
- Bourdieu P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Kramer, H. y Sprenger, J. (2006). *Malleus Maleficarum*. Buenos Aires, Reditar.
- Naughton, V. (2005). *Historia del deseo en la época medieval*. Buenos Aires, Quadrata.
- Platón. (2005). *Timeo*. Buenos Aires, Colihue.
- Preciado, P. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona, Anagrama.

Bibliografía de consulta

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos.
- Derrida, J. El teatro de la crueldad y la clausura de la representación. En línea: <http://www.merzbach.de/UNICACH/Antologia/textos/1.3.1._Derrida> (consulta: 19-02-2016).
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____. (2007). *Los anormales*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva visión.
- Le Goff, J. y Truong, N. (2006). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires, Paidós.
- Summers, M. (1997). *Historia de la brujería*. Madrid, M. E. Editores.
- Thot, L. (1969). *Contra las brujas*. Buenos Aires, Ediciones La Sirena.
- Villeneuve, R. (1999). *Las posesiones diabólicas*. Buenos Aires, América Norildis.

Capítulo 5

Crisis de la razón económica

Andrés M. Osswald

“En el futuro todos estaremos muertos.”¹

J. M. Keynes

“También me genera curiosidad la cuestión de si hay una ley matemática fundamental que subyazca a las relaciones sociales humanas, que gobierne el balance de quién y qué nos importa. Apuesto a que la hay.”²

M. Zuckerberg

La economía arraigada en el mundo de la vida busca garantizar la supervivencia futura. Es, ante todo, el cálculo que regula el consumo doméstico. Para ello, debe, en primer lugar, cuantificar las existencias de alimentos, combustibles o materiales básicos de construcción para luego elaborar las proyecciones que vuelvan previsible el horizonte por venir. Husserl observó este mismo fenómeno en el origen de la geometría. La agrimensura se propuso medir las variaciones estacionales en el régimen de crecida de los ríos, y fue por una razón vital: sin cuantificación del espacio no hay previsión, y sin previsión podría faltar el alimento.

1 Cita modificada levemente.

2 En conversación abierta el 1-7-2015, como respuesta a una intervención de Stephen Hawking.

La relación entre el presente y el futuro es esencial en el pensamiento económico. Por una parte, el presente determina el futuro, en tanto el cálculo sobre la disponibilidad futura se hace tomando como base las existencias presentes y el comportamiento de la relación producción-consumo en el pasado. Así, el futuro de la economía es, por principio, una proyección del presente. Por otra parte, el consumo —que siempre es presente— se racionaliza atendiendo a la disponibilidad de su objeto en el futuro. Ahora bien, en el presente no solo se destruyen por vía del consumo las existencias, sino que también se persigue generar las condiciones de su disponibilidad en el futuro. De manera que parte de los recursos presentes deben desviarse de su usufructo inmediato para garantizar su producción futura —*i. e.*, el agua no solo es para beber sino para regar los campos, etc.—.

Esta forma mediata de consumo se llama ‘inversión’ y en las sociedades más complejas —ya dinerizadas— la necesidad de su administración contribuye a la formación del sistema financiero. El financiero es un mercado donde el objeto que se transa es un bien simbólico que *mutatis mutandi* siempre es el dinero. El dinero, como se sabe, no solo cuantifica el valor de un bien sino que facilita su intercambio ilimitado mediante la asignación de un valor monetario —un precio—. Como se trata de una entidad ideal, el dinero no está sujeto al deterioro físico y, por esa razón, permitiría, en condiciones ideales, conservar infinitamente el valor de los objetos materiales que representa. Al respecto, Locke escribe:

Fue así como se introdujo el uso del dinero, una cosa durable que los hombres podían conservar sin que se echara a perder y que, por consentimiento mutuo, estarían dispuestos a intercambiar por [bienes] verdaderamente útiles para el sustento, aunque precederos. (Locke, 2005: 67)

El excedente de producción dinerizado o ahorro, por su parte, puede invertirse y aumentar con ello las existencias futuras vía incremento de la producción. A través de la facilitación del vínculo entre los agentes productores y el ahorro, el sistema financiero contribuye a proteger la vida. Sin embargo, y dado que la tarea de salvaguarda de las condiciones futuras de vidas es una tarea infinita, el aumento de la producción siempre es insuficiente. El pensamiento económico, de manera concomitante, debe extender su previsión infinitamente. En este punto, la ciencia económica puede contarse como un capítulo más dentro del proceso general de matematización que caracteriza, según Husserl, a la ciencia moderna. En ese proceso, se pueden reconocer dos fenómenos convergentes: (i) la concepción de un universo infinito y de carácter racional que reemplaza la cosmovisión griega de un mundo cerrado finitamente *a priori* y (ii) la redefinición de las cualidades de los objetos en términos cuantitativos.

Con respecto al primero, Husserl observa que la reforma de la ciencia comienza con los cambios operados por el pensamiento moderno en la geometría euclidiana y en la matemática griega y, desde allí, se extiende a las ciencias naturales (*cf.* Husserl, 2008: 18). En términos generales se trata, por un lado, de una transpolación del espacio ideal infinito de la geometría al mundo fáctico y, por otro, de la extensión de la capacidad de cálculo de la matemática formalizada a los entes sensibles. El universo infinito resultante es homogéneo, como el espacio geométrico euclidiano, y por ello los resultados obtenidos por la nueva ciencia natural en una parcela finita del mundo tienen alcance infinito. Esto es, por medio de la matematización de la naturaleza, la ciencia vuelve posible la extensión infinita de la previsión (*cf.* Husserl, 2008: 48).

En cuanto al segundo fenómeno, la medición que en el mundo de la vida permite cuantificar las cualidades de los objetos en el contexto de la práctica cotidiana —por ejemplo, determinar el largo de las tablas para fabricar una mesa— adquiere un valor nuevo cuando deja de subordinarse al interés práctico y pasa a depender de la teoría. En efecto, una característica propia del interés teórico es la exigencia de exactitud, muchas veces irrelevante en la práctica —basta con que las tablas y las patas guarden entre sí cierta relación para que la mesa se mantenga en pie, *i. e.*, no es importante que la tabla sea un rectángulo perfecto, etc.—. Tenemos, por una parte, que no existen en la naturaleza figuras perfectas o mediciones exactas y, por otra, que la teoría exige justamente exactitud y perfección. La ciencia moderna enfrenta esta incompatibilidad entre las cosas y la teoría, volviendo a las cosas, teoría. La cualidad sensible, inexacta por principio, se transforma en expresión fenoménica de una cantidad física. La figura de los cuerpos es reemplazada por las formas límite heredadas de la geometría. La ventaja de este procedimiento reside en que, dado que la cantidad puede ser matematizada, la ciencia puede contar con resultados exactos e interpolables a situaciones futuras. Sintetizando lo expuesto, dice Husserl:

La concepción de esta idea de una totalidad de ser infinito racional, con una ciencia racional que sistemáticamente lo domina, es lo nuevo inaudito. Un mundo infinito, aquí un mundo de idealidades, es concebido de tal modo que sus objetos se vuelven accesibles a nuestro conocimiento, no uno por uno, imperfectamente y como por casualidad, sino que un método sistemáticamente unitario, racional (en progreso infinito), finalmente alcanza a cada objeto según su pleno ser-en-sí. (Husserl, 2008: 19)

La ciencia moderna opera así una inversión en el orden de las condiciones al anteponer la cantidad a la cualidad y la idealidad al ser fáctico. El mundo de la ciencia queda desvinculado del mundo del hacer práctico que es, en definitiva, su origen y fuente de sentido. Tarde o temprano, la ciencia, creación humana por excelencia, deshumaniza.

A la economía le cabe el análisis en general pero también es un caso especial, pues ostenta hoy la condición de intérprete privilegiado de la realidad. Esto es, se propone como fundamento del mundo y, por ello, se erige como metadiscurso. Así, el sentido mismo deberá subordinarse al cálculo económico —¿para qué sirven el arte, la cultura o el pensamiento crítico?, ¿qué beneficio dinerizable producen?—. La economía como metafísica no fue ni es el resultado de la decisión de un hombre o de un grupo de hombres, sino un fenómeno sostenido por un acuerdo intersubjetivo tácito. De aquí que pasar por las armas a los Romanov de las finanzas no puede resolver, cuanto menos de manera definitiva, el problema de la desigualdad. En otras palabras, el pensamiento económico forma parte del sentido común de igual manera que la creencia que sostiene que el escritorio sobre el que escribo está en verdad compuesto de vacío o que la luz que ilumina el estudio es, a la vez, una onda y un corpúsculo. Y, aunque toda inversión en el orden de fundamentación alberga un peligro, la razón económica que se encumbra como disciplina fundamental no solo ha olvidado su enraizamiento en el mundo de la vida, sino que la forma que adopta en su desarrollo compromete sin más la existencia futura del hombre. Aquí reside su crisis.

La consecuencia ineludible a la que conduce la abstracción progresiva de la teoría económica consiste en volver abstracto su objeto. Así, se convierte en tema de cálculo y previsión no ya la necesidad fáctica de alimento y cobijo sino objetos ideales que se fundan, en última instancia, en

el dinero. La abstracción del objeto, por su parte, se conjuga con el muy concreto afán de lucro que, por tanto, deviene afán de dinero. El devenir abstracto del objeto económico hace posible, a su vez, la ilusión del aumento infinito del lucro. Pues resulta evidente que la mera acumulación de bienes materiales está intrínsecamente limitada: no solo porque están sometidos al deterioro, sino también porque su existencia fáctica es finita. El concepto de dinero, por el contrario, no establece un límite en su cantidad o, expresado positivamente, es ilimitado como cualquier entidad ideal respecto a la cantidad —puedo imaginar un círculo infinito o una belleza perfecta—. Sin embargo, en términos reales, su cantidad es limitada y celosamente regulada por las entidades emisoras. ¿Cómo conciliar, entonces, el afán infinito de lucro con el bloqueo artificial a la cantidad de dinero? La respuesta obvia es crear nuevas entidades ideales que, en última instancia, sean convertibles a dinero pero que, a diferencia de él, no estén limitadas, por principio, en su cantidad. La tarea de creación de nuevas objetividades ideales corresponde, naturalmente, al sector financiero. La creciente financiarización de la economía, por tanto, es una consecuencia directa de la convergencia en el cálculo económico de la abstracción con el afán infinito de lucro.

Por ello, sobre el objeto ideal ‘dinero’ se montan idealidades de segundo nivel y de naturaleza puramente financiera —no pretenden, como el dinero, representar una entidad real—.³Una nota esencial de estas nuevas entidades es que

3 Con todo, y dado que el dinero además de un representante es un bien en sí mismo, su valor no se agota en su rol mediador o en su referencia a entes reales, sino que posee un valor que expresa —idealmente— las relaciones de oferta y demanda respecto al resto de los bienes. En consecuencia, el dinero tiene también un precio. Ahora bien, para establecer el precio del dinero no se puede recurrir a la moneda cuyo valor monetario se busca determinar —resulta patente que una moneda no puede cuantificar su propio valor en la misma medida que es inútil cuantificar el valor de las manzanas en manzanas—. Esto es, la cuantificación monetaria implica la duplicidad

deben permitir incrementar el capital al ofrecer una tasa de rentabilidad mayor a la del dinero —cuyo valor, según la concepción clásica, debe ser lo más estable posible—. Tal rentabilidad se calcula sobre la base de la relación entre el estado de cosas presente y lo que se espera que suceda en el futuro. De manera que el valor de un instrumento financiero —por caso, las acciones de una empresa— tiende a subir en el presente si se espera que en el futuro la entidad emisora también crezca —por ejemplo, por aumento de las ventas—. De esto se sigue que la decisión de invertir depende directamente de la expectativa de lo que ocurra en el futuro. Ahora bien, dado que no está aquí en juego la supervivencia, que podría limitar la inversión a la necesidad efectiva de consumo futuro, sino el afán de lucro, es preciso que el crecimiento esperado sea infinito. En otras palabras, la dinámica económica capitalista exige que existan en el presente razones para creer que en el futuro el tamaño de la economía crecerá, pues solo así la inversión resulta rentable. Y dado que sin inversión no hay crecimiento, la creencia en el crecimiento —*i. e.*, la *confianza*— produce crecimiento. Lo mismo vale, naturalmente, en dirección contraria: la falta de confianza redundará en decrecimiento.

Los objetos financieros, a su vez, se distinguen en virtud de su grado de abstracción. Así, es posible reconocer una primera dimensión de idealidades que comprende instrumentos como acciones —que representa la propiedades sobre una empresa (*i. e.*, una entidad ideal que, sin embargo, refiere a entes reales como edificios o productos)— o bonos soberanos —que encierran el compromiso de intercambio por dinero en el futuro (*i. e.*, son títulos de deuda)—. Tales

entre el bien cuyo valor se intenta determinar y el bien que se usa para determinar ese valor, y dado que el dinero es el bien que permite establecer precios, las monedas reciben su precio de otras monedas.

instrumentos, con todo, tienen una incidencia directa sobre la así llamada ‘economía real’ porque, de un modo u otro, inyectan capital en el proceso productivo. Correlativamente, su valor se determina también en función de eventos reales: una sequía prolongada reducirá el valor de la acción de la empresa que produce granos, por ejemplo. Sobre estos objetos, a su vez, se desarrollan nuevas idealidades cuyo valor se establece en virtud de las fluctuaciones del valor de las objetividades financieras de primer nivel —este procedimiento, naturalmente, puede reiterarse infinitamente—. Estos instrumentos, llamados ‘derivados’, son abstracciones que remiten a abstracciones pero que, sin embargo, afectan a la economía real. Veamos un caso.

Los mercados de futuros fueron creados para ofrecer certidumbre respecto al precio de ciertos activos en el largo plazo. El objetivo que perseguían estos mercados en su origen era proteger a los agentes económicos —compradores o vendedores— de las fluctuaciones de los precios y, con ello, otorgar previsibilidad al comportamiento futuro de la economía. En este sentido, son una medida de protección contra la acción de los especuladores que, por ejemplo, podrían provocar alzas artificiales de los precios mediante la restricción en la oferta de un bien —el acopio de granos, por caso—. Fijar el precio y la fecha de entrega de un bien en el presente disminuye, en teoría, la incidencia de la especulación. Sin embargo, la creciente desregulación de los mercados financieros y, en particular, de los mercados de futuros de *commodities*, a partir del año 2000, desnaturalizó por completo el sentido con el que fueron creados. La desregulación, en los hechos, implicó un doble proceso. Por un lado, significó la indistinción entre los agentes económicos interesados en la adquisición de los bienes subyacentes (como empresas cerealeras o manufactureras) y entidades puramente financieras (como fondos de pensiones, de

cobertura, grandes bancos o aseguradoras), que ingresaron en los mercados persiguiendo ganancias bajo la expectativa del aumento de los precios. Para ello, se elaboraron índices de materias primas —que expresan los valores actuales de los precios futuros de bienes como el petróleo, el oro o la soja— y se crearon fondos de inversión atados a esos valores. A su vez, como esos fondos de materias primas cotizaban en bolsa, fue posible para los pequeños inversionistas ingresar y salir fácilmente del mercado de materias primas. De esta manera, se aumentó exponencialmente el número de participantes en el mercado. Por otro lado, se eliminaron las restricciones en la cantidad de títulos que un operador podía concertar. Como resultado, el monto negociado en el mercado dejó de depender de la cantidad efectiva de materias primas para volverse por completo abstracto.⁴ Ahora bien, dado que la inversión financiera en estos instrumentos no busca hacerse de los bienes subyacentes, sino que es únicamente una apuesta al alza sostenida de los precios, cuando se cumplen los plazos estipulados en los contratos los inversionistas abandonan esas posiciones para adquirir otras con vencimientos futuros. De todo esto, resultó que el número de contratos financieros superó ampliamente no solo las existencias subyacentes sino las necesidades efectivas de la economía real. Como consecuencia, una enorme masa de capital fue inyectada en los mercados de futuros que presionaron —por exceso de demanda— los precios al alza. Y dado que el alza de los precios genera, a su vez, la expectativa de aumentos futuros, el capital invertido aumenta y con él también los precios (*cf.* Schumann, 2014: 124). Por lo demás, el aumento del precio de los alimentos no solo muestra la contradicción inherente al pensamiento

4 En Estados Unidos, por ejemplo, las transacciones a futuro en el mercado electrónico superan hasta setenta veces la cosecha total de trigo en ese país (*cf.* Schumann, 2014:124).

económico, sino que expone la inestabilidad esencial del sistema financiero —*i. e.*, su sobredimensión⁵ genera burbujas especulativas recurrentes—. Cuando colapsan, nuevas idealidades son creadas y así se reproduce el proceso de generación irreal de riqueza.

Lucrar con el hambre es posible, en general, por las sucesivas mediaciones que intervienen en el proceso: apostar por números y siglas en la pantalla de los monitores no parece ser igual a privar de alimento a los hambrientos. El reemplazo del hombre por su representación simbólica cuantificada es quizás el resultado más apremiante de la imposición de la economía como metafísica. En los hechos, esto significa que todo ente es susceptible de intercambio. La génesis de este fenómeno debe buscarse, nuevamente, en el carácter abstracto que adquiere el objeto en el pensamiento económico. En sus términos, un objeto particular se define como el punto de convergencia de un conjunto de propiedades —como caso singular de un universal—. Si esto es así, todos los entes, por principio, pueden compararse entre sí y con el universal que realizan. Se instala, por tanto, una jerarquía entre las cosas. Tal diferencia puede expresarse con un valor (*cf.* Dotti, 2009: 22) y todo lo que vale se puede intercambiar: comparar —piensa Rousseau (*cf.* Rousseau, 2003)— es el primer paso para comerciar.

El propio tiempo no es ajeno a este fenómeno. Sobre este asunto, Heidegger comenta en un texto de los años sesenta: “El mañana no es solo la primera mañana que sigue a partir de hoy, sino lo que ya impera en el transcurso del hoy” (Heidegger, 2000: 578). Y agrega: la anticipación (*vorgriff*), la aceleración (*beschleunigung*) y la eficiencia (*effizienz*) diluyen

5 Según estimaciones del Banco Mundial, el tamaño del sistema financiero supera 3,7 el PBI mundial. Sin embargo, si se consideran las transacciones extrabursátiles —*i. e.*, acuerdos entre privados— esta ratio asciende a 18,2. Los datos corresponden al año 2011.

el presente en el futuro y lo vuelven inhabitable. La desaparición del presente y su subordinación al futuro son una consecuencia indirecta de la objetivación del tiempo en la planificación productiva: el trabajo supone un fin —el producto— y unos medios —ciertas actividades— que se organizan según el principio “de lo primero es lo primero” (*cf.* Schutz, 2014: 62-73). Para fabricar una mesa, debo dar orden a una serie de tareas (conseguir la materia prima, las herramientas adecuadas, hacer un plano, etc.), cada una de las cuales demanda un cierto “gasto” de tiempo. El trabajo, por una parte, fragmenta el tiempo y le asigna a cada unidad temporal una actividad según el plan de producción. Por otra, lo orienta hacia el futuro, donde la labor encuentra consumación en el producto. Pero la cuantificación del tiempo no es en sí misma negativa en tanto responda a la eficiencia exigida por el trabajo. El problema, naturalmente, no radica en la cuantificación del tiempo, sino en la absolutización de la representación.

El cálculo económico separa el tiempo en segmentos homogéneos y les asigna una actividad: el tiempo, entonces, cuantificado como unidad de trabajo, puede devenir objeto de intercambio y consumo. Pero la objetivación no termina allí, pues las dimensiones temporales mismas pueden sucumbir a la mercantilización. En un movimiento de reversión sorprendente, el futuro —que no es para el cálculo económico más que presente proyectado— se vuelve sobre su fundamento vital y lo encubre: “el mañana impera en el hoy”, piensa Heidegger. El presente pierde, con ello, su distensión. Ya no hay en él lugar para que retorne el pasado o el futuro se manifieste como novedad. El presente, como instante inextenso, se fuga permanentemente hacia un futuro por completo determinado. Los acontecimientos, entonces, se vuelven inexorables y sobre ellos cae el peso de la necesidad. Con la subordinación del

tiempo a la representación productiva se consuma el devenir metafísico de la economía.

El ocultamiento económico del mundo de la vida inaugura una nueva neutralidad. El mercado, purificado de bloqueos artificiales que restrinjan o reorienten sus flujos según criterios antieconómicos, se comportará con máxima predictibilidad, pues su operación está ordenada por leyes estables. La confianza que persigue la razón económica, justamente, se basa en la repetición de un comportamiento que solo atiende a principios abstractos e inmutables. Pero la neutralidad a la que apela el mercantilismo para imponerse como fundamento —“no es que nosotros queramos, es que no había alternativa”, “el ajuste era insoslayable”, etc.— no alcanza para ocultar que el mercado nunca puede ser neutro, pues, en sí mismo, no es más que una complejión de intereses. Librados a su propia lógica, los agentes distribuirán los recursos conforme a su grado de potencia y capacidad de acción. Por esa razón, tarde o temprano, la libertad de mercado consumirá la paradoja de la acción que, con plena libertad, elige sus grilletos. Los agentes más potentes capturan los flujos y los reorientan según su propio interés, impidiendo, con ello, la incorporación de nuevos actores y condenando a los pequeños a plegarse o morir. La cartelización y la conformación de monopolios son bloqueos naturales a la lógica mercantil. Por ello, la liberalización irrestricta solo podría aumentar la cantidad de bienes y contribuir con la distribución equitativa de los flujos en un mercado ideal, conformado por agentes dotados de idénticas capacidades e igual potencia de acción. Pero mientras la teoría económica proyecta en el futuro los beneficios virtuales de una libertad abstracta que se predica de agentes ideales, los perjuicios son presentes y concretos, al igual que los beneficiarios. Como es fácil de advertir, el intercambio que pregona cambiar futuro por presente es, en esencia,

injusto: se trata de volver admisible la concentración de los flujos en pocas manos —las más poderosas— en desmedro de los actores menos potentes. Para todos ellos está el futuro. Mientras tanto, deberán conformarse con la promesa de un porvenir venturoso y un presente de penurias.

Así las cosas, resulta patente que la mercantilización universal no se detendrá por efecto de un nuevo cálculo —no hay tal cosa como un cálculo antieconómico—, de igual manera que el insomne no logrará dormir pensando en el tiempo que resta hasta la hora de levantarse. La tarea de desmontar las idealidades y subordinarlas nuevamente al mundo de la vida no será resultado de una planificación ni, mucho menos, de un reemplazo de los agentes económicos por otros diferentes, más comprometidos, por caso, con los valores de un humanismo de nuevo cuño. Suspender el cálculo no consiste en hacer lugar en la agenda para el esparcimiento —y aprovechar sin pausa los beneficios del *all inclusive*—. La acción buscada es, más bien, una renuncia a la acción o, mejor, una entrega desinteresada que ya no ve en el río su potencial energético; en el bosque, materiales para la construcción; o en el otro, una cifra de placer. En un bello pasaje, Houellebecq escribe:

Lo que los occidentales ya no saben hacer es precisamente eso: ofrecer su cuerpo como objeto agradable, dar placer de manera gratuita. Han perdido por completo el sentido de la entrega. Por mucho que se esfuerzen, no consiguen que el sexo sea algo *natural*. No solo se avergüenzan de su propio cuerpo, que no está a la altura de las exigencias del porno, sino que, por los mismos motivos, no sienten la menor atracción hacia el cuerpo de los demás. Es imposible hacer el amor sin un cierto abandono, sin la aceptación, al menos temporal, de un cierto estado de dependencia

y de debilidad. La exaltación sentimental y la obsesión sexual tienen el mismo origen, las dos proceden del olvido parcial de uno mismo; no es un terreno en el que podamos realizarnos sin perdernos. Nos hemos vuelto fríos, racionales, extremadamente conscientes de nuestra existencia individual y de nuestros derechos; para colmo estamos obsesionados con la salud y con la higiene: esas no son las condiciones ideales para hacer el amor. (Houellebecq, 2002: 216)

La gratuidad, la entrega y el abandono de sí se articulan sobre un desinterés esencial que permanece oscuro e incomprensible para la razón calculadora —no es casual, en este sentido, la concurrencia entre austeridad fiscal y conservadurismo moral—. Porque si la economía es metafísica, ella también produce sujetos y sentidos que regulan los intercambios personales y los flujos de placer.⁶ Con todo, ninguna representación puede encubrir por completo el fundamento vital del cual emerge: siempre será necesario el alimento, el abrigo, el cobijo y el amor. La destrucción de las idealidades no debe buscar, por ello y en primer lugar, aventurarse a reemplazar la representación vigente por otra sin antes preguntar por el proceso genético del que toda representación obtiene su sentido.

La potencia de lo improductivo, cifrada en el desinterés por la acción o por un gasto que no busca retorno, redundante en su capacidad para interrumpir el circuito del intercambio económico (*cfr.* Bataille, 2003: 110-134). Solo así el tiempo recuperará su distensión y, con ello, las condiciones para formular nuevamente la pregunta por la génesis del presente. La reflexión genética, por su parte, tiene una

6 Deleuze y Guattari no han dejado de insistir sobre esto en *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia* (*cfr.* Deleuze y Guattari, 2005).

doble dirección. Por un lado, debe consagrarse a la tarea de establecer las circunstancias y el sentido vital que en el pasado motivaron la donación de sentido que, deformada por la sedimentación, aún sigue operando en el presente. Para ello, entonces, es preciso que el pasado regrese y, vuelto objeto de la interrogación presente, deleve lo que hay de repetición y de novedad en el entramado de sentido actual. Por otro, la meditación genética debe dar cuenta de la producción de sentido que en el presente sostiene la representación económica del mundo. Pero una y otra dirección son inseparables, pues expresan una misma idea-fuerza: allí donde impera un sentido es donde ha tenido lugar un acto de donación. Lo que busca, entonces, la indagación genética es poner a la luz la dimensión productiva, que el sentido cristalizado oculta y perpetúa bajo una representación pretendidamente objetiva y neutra, para volver a plantear la pregunta fundamental: ¿sigue la economía al servicio del hombre? Y si es el hombre quien la sirve, habrá que reconducirla hasta su fuente vital y reformular su sentido. La creación de lo nuevo traerá consigo un futuro abierto, sin otra determinación que la certeza de que lo mismo no pasará, esta vez, por la prueba de la repetición.

Bibliografía

- Bataille, G. (2003). La noción de gasto. En *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Buenos Aires, Paidós.
- Dotti, J. (2009). Filioque. En *La tiranía de los valores*. Buenos Aires, Hydra.

- Heidegger, M. (2000). 700 Jahre Meßkirch. Ansprache zu Heimatabend am 22. Juli 1961. En *Gesamtausgabe 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann.
- Houellebecq, M. (2002). *Plataforma*. Barcelona, Anagrama.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Rousseau, J. J. (2003). Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. En *El contrato social. Discursos*. Buenos Aires, Losada.
- Schumann, H. (2014). *Especuladores del hambre*. Buenos Aires, Mardulce.
- Schutz, A. (2004). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu.