



DANIELA YECHÚA



DANIELA YECHÚA

¿Más allá de la emancipación?

POR GISELA CATANZARO

Doctora en Ciencias Sociales y licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani, se desempeña además como docente de las Carreras de Ciencia Política y Sociología. Ha publicado los libros *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica* (FCE, 2011) y *Las aventuras del Marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad* (Gorla, 2003), este último en coautoría con Ezequiel Ipar. Asimismo, ha compilado junto a Leonor Arfuch *Pretérito Imperfecto. Lecturas críticas del acontecer* (Prometeo, 2008) y publicado numerosos artículos y documentos de trabajo en revistas especializadas.

Las efemérides, sobre todo cuando son bicentenarias, parecerían tener la fuerza de introducirnos ineluctablemente en el problema de las herencias, planteándonos el imperativo de preguntarnos de qué modo heredamos el pasado y en función de qué términos disponemos nuestra relación con él. Esa "aparición" sostenida por las efemérides -que prometen introducirnos en un problema en el cual en realidad siempre ya estamos, puesto que heredamos incesantemente y nunca "por primera vez"-, podría constituir también una ocasión de lectura, la circunstancia auspiciosa para el desciframiento de un tiempo que se nos hurta, opaco a nuestra mirada por lo rutilante de sus evidencias: nuestro tiempo, este tiempo presente prácticamente ilegible en su afán de literalidad y sinceridad.

A pesar de ese afán, y de su materialización en una suerte de nuevo ideal de transparencia cuyas violencias específicas será preciso analizar, creemos que es sobre todo nuestro presente el que hoy reclama reflexión; y la reclama precisamente allí donde pretende poder pres-

cindir de ella, censurándola como mero "intelectualismo" adosado a los problemas reales "de la gente". Por ello, entre muchos otros sentidos en que este Bicentenario podría ser considerado como una ocasión para la reflexión, privilegiamos la idea de un presente "enigmático", como las mercancías conceptualizadas por Marx, que se trata de interpretar atendiendo a lo que hace aparecer y a lo que calla, a sus "tinieblas interiores", como diría Althusser refiriéndose a la peculiaridad de la interpretación propia del método freudiano.

Este modo de interrogar(nos) en la circunstancia del Bicentenario implica un camino diverso al que proseguiría un interés historiográfico, pero no supone una primacía del presente tal como éste viene dado. En un famoso pasaje de sus *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel sostenía que siempre nos ocupamos del presente cuando visitamos el pasado. Lo hacía, contra el afán historicista de aprehender lo sido tal cual fue, pero también invirtiendo la idea de que pudiera ser el pasado quien arrojaba su luz sobre el presente. En su ►

► filosofía era más bien este último el que resultaba finalmente vislumbrable como el derrotero luminoso al que se había dirigido todo lo anterior y en el cual tanto el sentido de la historia como su unidad adquirirían una nueva transparencia para el espíritu.

Es sobre este fondo que el diagnóstico marxiano de lo más actual, más próximo y pedestre como el mayor de los enigmas a descifrar, destaca por sus perfiles críticos, perfiles sobre los que volverá Walter Benjamin en su polémica contra cierto culto de lo enigmático exótico: “penetramos el misterio sólo en el grado en que lo reencontramos en lo cotidiano (...) por virtud de una óptica dialéctica que percibe lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano”. En esa “óptica”, el presente, que no recibe su sentido del pasado, tampoco emerge como “dueño de sí”: su “familiaridad”, el habla clara de su discurso aparentemente despojado de toda metafísica, exhibe su lado siniestro y su “simplicidad” se muestra más bien como el efecto de una reducción mutiladora. Bajo esta perspectiva, la reapertura de la cuestión de las herencias delimita el espacio en que es posible dejar hablar a los espectros –diría Derrida– que no cesan de acosarlo.

II

Uno de esos espectros, que vuelve en la ocasión del Bicentenario, es el del discurso de la emancipación, indisolublemente asociado a la declaración de la Independencia nacional. Hace ya muchos años que el pensamiento crítico viene preguntándose qué hacer con este discurso, cómo recibirlo, de qué modo sería posible acogerlo sin que ello implique presumir una inocencia ni alentar una confianza en el destino de libertad y plena racionalidad que aguardaría al hombre, que ya no se encuentran –sin más– al alcance de la modernidad tardía. ¿Es posible un discurso de la emancipación emancipado, él mismo, de una narrativa histórica sacrificial en la cual los daños producidos sobre las vidas particulares pueden ser justificados en función de un bien superior que se habría venido realizando en ellos? O bien: ¿cuánto debe la idea de emancipación al discurso civilizatorio, estructurado sobre una temporalidad continua y progresiva, que imagina a su otro –es decir a la opresión– como absolutamente ajena a su propia contextura, como puramente exterior y/o anterior?

Esta segunda forma de enunciar la pregunta hace emerger los dos bordes del abismo sobre los que pende el discurso de la emancipación. De un lado, su asociación con el progreso civilizatorio, que gradualmente iría garantizando mayores márgenes de libertad al suprimir paulatinamente los restos de irracionalidad que atan a los hombres a fuerzas míticas de las que es preciso liberarlos. De otro lado, el enraizamiento del discurso emancipatorio en una cesura radical de los tiempos, en la figura de la his-

toria como absoluta discontinuidad entre un antes y un después de la opresión. De un lado, la continuidad de un linaje para el que ningún pasado podría ser opaco u obstáculo porque ya ha sido digerido de antemano; de otro, la inconmensurabilidad desatada entre heterogeneidades absolutas. Pero esto no es todo, porque en tercer término, y en el espacio en que esta polaridad puede existir como tal, se yergue la secreta solidaridad existente entre dos figuras que, en su antagonismo, coinciden en proyectar la imagen de una interioridad sin corrupción y que, ya sea de un solo golpe –en la instantánea del acontecimiento–, o bien en un progresivo acorralamiento de su adversario, enfrentan desde una identidad indivisa a un mal que rechazan como absolutamente exterior.

Los dos bordes del abismo sobre el que pende el discurso de la emancipación son los de la continuidad y la discontinuidad absolutas en la historia, y aquel rechazo compartido de toda tensión u opacidad inmanente constituye la instancia donde se funda el extraño amor –que en realidad es un común espanto frente a la contaminación interna– que une a las dicotomías. Éstas engañan menos por lo que ocultan, debido a la simplicidad de aquello que permiten ver. Ocultan mostrando como internamente simple y desprovista de espesor a una realidad compuesta de capas sedimentadas que ni se ordenan sucesivamente en una secuencia lineal orientada en un único sentido, ni se separan inmaculadamente como elementos impermeables entre sí. Las dicotomías están del lado de la ilusión, y ésta –a su vez– del lado de la simplicidad, como ya señalara en 1933 Martínez Estrada a propósito de Sarmiento y la oposición entre Civilización y Barbarie.

Según el autor del *Facundo*, dice, “había que alejarse de ésta para echarse a ciegas en aquélla; y huir de una para entrar en la otra o viceversa”. Pero lo que Sarmiento no vio es que “civilización y barbarie eran una misma cosa”. No vio “que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos (...) Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremisible”². Sarmiento no vio que la civilización era la nueva forma de la naturaleza, del destino; pero no lo vio menos por lo que no vio que *por lo que vio*, esto es: porque vio una realidad organizada en esos conceptos enteros, gruesos y disyuntivos de Civilización y Barbarie. En la crítica de esta dicotomía realizada por Martínez Estrada se marcaban los límites, y a la vez las convergencias, de las formas (opuestas) de concebir la emancipación –ya sea como ruptura absoluta, de un solo golpe, con el pasado bárbaro, y/o como reconocimiento de nuestra perenne participación en el *continuum* civilizatorio. Esos nombres eran fal-

EN ESTE AÑO 2016 PRÁCTICAMENTE NO HA HABIDO ACTOS OFICIALES POR EL 25 DE MAYO NI LOS HABRÁ POR EL BICENTENARIO DE LA DECLARACIÓN DE LA INDEPENDENCIA. ES PRECISO LEER ESA AUSENCIA JUNTO AL RECLAMO DE “VUELTA A LA NORMALIDAD” QUE HOY PARECERÍA COMPARTIR UN SEGMENTO MÁS QUE SIGNIFICATIVO DE NUESTRA SOCIEDAD.

sos, en tanto desconocían las transmutaciones internas por las cuales lo mismo se realizaba bajo la forma de su opuesto: la dicotomía sarmientina “hacía de la civilización programa y de la barbarie tabú”.

Y, sin embargo, ella todavía nombraba a “las cosas por su nombre de pila”; perseveraba en decir el horror y la necesidad de su superación; en expresar el carácter no reconciliado de la realidad. Luego de Pellegrini, en cambio, –prosigue Martínez Estrada– “lo que era tabú no se aludió siquiera”, y “fragmentos considerables de realidad cayeron en la subconciencia con palabras proscritas; y palabras proscritas arrastraron consigo a la subconciencia fragmentos de realidad. Al fin se perdió la sutura de ese mundo a que se aspiraba y de ese otro que se tenía adelante sin poder modificarlo. Los fantasmas desalojaron a los hombres y la utopía devoró a la realidad”³.

Un mundo que ya no puede nombrar la persistencia de la barbarie es un mundo que la consume plenamente allí donde pierde la posibilidad de distinguir entre el “mundo al que se aspiraba” y “ese otro que se tenía delante sin poder modificarlo”. Un mundo semejante es un mundo en el que la utopía dejó de ser tensión interna *de* y *en* la realidad para pasar a sustituirla o para ser reemplazada por ella. Lo primero es lo que Martínez Estrada menta con la imagen de una utopía devoradora; lo segundo es a lo que unos años más tarde se referirán Adorno y Horkheimer para describir las nuevas formas del mito en las sociedades del capitalismo avanzado. En éstas, dicen, la realidad se transforma en su propia ideología. Ya no se trata de ocultarla proyectando sobre ella un mundo

de ensueño, sino de proyectar un fondo dorado tras la misma realidad que, de este modo, se convierte en horizonte absoluto. En su autosuficiencia, tal presente pronuncia la caducidad de nombres “excesivos” que parecerían no remitir ya a ningún fenómeno real y –a la inversa– es precisamente en ese pronunciamiento que lo dado reclama sus derechos absolutos.

Ante semejante funcionamiento de lo ideológico, la denuncia de grandes nombres que se presumen excesivos o excesivamente “proféticos” en relación con una realidad que se podría describir mejor con menos retórica, se vuelve impotente cuando no funcional a la reproducción del orden. Martínez Estrada, Benjamin y Adorno lo sabían. Y por eso, si bien para ellos la “barbarie”, el “mito” o la “irracionalidad” debían ser desintegrados en tanto antítesis puras de una “civilización” igualmente pura, esa desintegración debía resguardar, al mismo tiempo, el espacio para el pronunciamiento de una distancia de la realidad respecto de sí misma. De allí que en sus críticas de las ideologías la desintegración de las dicotomías se pareciera más a una desfiguración que procede a través de nuevas figuraciones menores, más locales y concretas, o a un continuo trastocamiento del sentido del mismo término en distintas constelaciones, que a una aniquilación.

III

El discurso de la emancipación habla de lo pendiente de una promesa y de lo vigente del daño. Habla de lo supuestamente concluido, el sufrimiento, como inconcluso, y de la dicha como aquello que aún aguarda su realización. En ese sentido, de él se puede decir algo similar a lo que Adorno sostenía respecto de un método dialéctico al que se acusaba de reducirlo todo a la forma de la contradicción –negando así la simple coexistencia pacífica de lo diverso. Esto es: que no se puede achacar al discurso o al método “lo que es culpa de la cosa”⁴. No se trataría únicamente de preguntar cómo (y si) acogeremos al discurso de la emancipación –qué cosa haremos nosotros con él y con sus límites–, sino también de hacer lugar a la cuestión de qué dice él de lo que somos: de preguntar qué es lo revelado por su presencia –o por su ausencia– de la contextura de este presente que nos toca vivir.

En este año 2016 prácticamente no ha habido actos oficiales por el 25 de mayo ni los habrá por el Bicentenario de la Declaración de la Independencia. Y no hay en ello ningún desacatamiento a la autoridad de la institución Historia que una actitud consistentemente libertaria pudiera detenerse a celebrar. Es preciso, antes bien, leer esa ausencia junto al reclamo de “vuelta a la normalidad” que hoy parecería compartir un segmento más que significativo de nuestra sociedad. Lo vedado no fue el culto de los símbolos establecidos, sino la posibilidad de la remembranza, que trae la cuestión de la herencia como un pro- ►

► blema y, con ella, los espectros que podrían contrariar aquel anhelo de normalidad. Si preguntamos, entonces, qué perfiles del presente podrían adquirir nueva legibilidad en este aniversario de la Independencia nacional, mentando a Derrida tendríamos que decir que parecería tratarse de uno que *no quiere hablar con fantasmas*. Y esto, para no minar las bases de una contemporaneidad en que una realidad adelgazada se transforma en su propia ideología.

Se trata de una ideología de “lo concreto”, no entendido –en el sentido que le daba Marx– como síntesis de múltiples determinaciones, sino como nueva emergencia del viejo tema empirista y antiintelectualista de la superioridad de la experiencia vivida en su presuntamente desnuda inmediatez⁵. En esta ideología se vive el “hartazgo”, la impaciencia del buen consumidor sin tiempo para perder y que quiere que le hablen claro, pero también se vive la experiencia de vulneración del ámbito nuestras verdaderas incumbencias en tanto individuos de carne y hueso por la intromisión de cuestiones percibidas como “abstractas”. Lo que vuelve objetable a este concretismo no es, sin embargo, la abrumadora presencia de los temas de la cotidianidad en detrimento de otros supuestamente más “elevados” o “nobles” por públicos y perennes. Es más bien, de un lado, el empobrecimiento de la experiencia concomitante a aquel afecto de “hartazgo” que valora la sinceridad, el decir directo, sin interrogar la relación de ese decir con la producción de justicia; y –de otro lado– la negación de las mediaciones y determinaciones históricas –necesariamente opacas para nuestra conciencia cotidiana– en que ha llegado a configurarse el mal cotidiano que se padece. Lo que vuelve objetable a este concretismo es esa voluntad de transparencia y esa irritabilidad a flor de piel que parecerían constituir la atmósfera misma de los tiempos que corren.

En este sentido, señalar el “antiintelectualismo” de la ideología de lo concreto como empobrecedor no es condenar por “primitiva” a una lengua prosaica que se resiste a ser elevada por los aportes de los “intelectuales”. Tal señalamiento nos compromete, en cambio, a indagar qué podemos –y qué no– cuando estamos “hartos de complejidades”, abstrayéndonos de las cuales –sin embargo– no está claro que podamos hacer justicia a la opacidad densa de los problemas implicados en nuestras preocupaciones cotidianas. Esto implica no limitar el antiintelectualismo a una –objetable, por cierto– caza de brujas orientada contra los intelectuales. Lo verdaderamente peligroso que viene con él es la sospecha generalizada frente a todo aquello que, en la experiencia de todos nosotros, no se satisface con lo que ya sabemos o decimos “sinceramente”, y –en cambio– nos exige volver a preguntar para tratar de reponer piezas perdidas que, a veces, nos cuesta incluso imaginar. Lo verdaderamente peligroso del antiintelec-

LO VERDADERAMENTE PELIGROSO DEL ANTIINTELECTUALISMO ES QUE NOS OFRECE UN MUNDO DIGERIBLE PORQUE YA HA SIDO DIGERIDO DE ANTEMANO.

tualismo es que –como decía Althusser– nos ofrece un mundo digerible porque ya ha sido digerido de antemano; es su pretensión de borrar lo que la experiencia cotidiana singular y colectiva pierden cuando son conminadas a considerar real únicamente a aquello que podemos toparnos por la calle, al mundo de las evidencias y de los “culpables” o inocentes con nombre y apellido.

Este antiintelectualismo no es ajeno a la academia. Derrida decía que la disposición a hablar con fantasmas constituía una de las lecciones imborrables del marxismo; y que, a pesar de todos los positivismos a los que no fue inmune, esto diferenciaba irremisiblemente su perspectiva de aquella sostenida por el *scholar*. “No ha habido nunca un *scholar* que, en tanto que tal, no crea en la distinción tajante entre lo real y lo no-real, lo efectivo y lo no-efectivo, lo vivo y lo no-vivo (...) en la oposición entre lo que está presente y lo que no lo está”⁶. Si bien esta descripción ya no parecería adecuada a una época en que una academia *aggiornada* difícilmente se desgarraría las vestiduras en nombre de la objetividad, aquella “distinción tajante” que Derrida denuncia entre una vida simplemente viva y una serie de artilugios osificados implantados sobre ella, constituyó y constituye un elemento clave de la “crítica del relato” a la cual las ciencias sociales no dejaron de contribuir, y en la cual se reproduce un ideal de transparencia cuyos efectos ideológicos habría sido necesario –en cambio– explicar e intentar descomponer⁷.

Allí donde identifica la complejidad del entramado ideológico en que experimentamos el presente, con un prescindible artilugio pergeñado por el poder, la “crítica del relato” no sólo suscribe una concepción subjetivista de la ideología como manipulación consciente de las masas por parte de los omnipotentes detentadores de “el poder” –instancia simple, absolutamente determinable en su origen y localización social, y operante de modo unívoco–, sino que además alienta la doble ilusión empirista de un mundo más primitivo ajeno a la distorsión y de una ciencia que –independiente de y exterior a la ideología– tendría acceso a él. A diferencia de otros modelos críticos que, sin renunciar al concepto de ideología, sí cuestionaron la ilusión de transparencia y la asociaron a la de originariedad e independencia subjetiva –contra las cuales enfatizaron las mediaciones “siempre-ya” operantes en el sujeto y que impedían pensar en un centro de poder idéntico a sí y determinable como originario, simple y puro–, la crítica del relato retroalimentó un subjetivismo ingenuo, no tan paradójicamente solidario de un igualmente ingenuo empirismo. Como no se cansó de repetir Althusser⁸ en su insistente crítica de la idea de crítica como mera denuncia de la manipulación, la historia del sentido común concretista o literalizante que marca el tono de nuestro presente es larga, y compromete a nuestras propias prácticas, entre ellas, nuestra práctica intelectual.

IV

Prescindiendo de la idea de emancipación que, como otros grandes nombres atesorados en la historia de los pueblos, nunca han sido enteramente lo que prometían, pero sin los cuales –como decía Martínez Estrada– zonas enteras de la realidad caen en la inconciencia empobreciendo a la misma realidad, sin esos nombres –decimos– sería muy difícil –si no imposible– vislumbrar lo que este concretismo tiene de opresor, esto es, el punto en que traiciona aquello que dice defender: la vida y las aspiraciones cotidianas de la gente común. La política que llama a ser maduros y sincerarnos para volver a ser “normales” no se equivoca cuando percibe en aquellos nombres un exceso insatisfacible, que obliga a volver a interrogar cada vez lo actuado. Esa imposibilidad de ser satisfechos y la brecha que ella abre en el presente que los invoca exponen toda normalidad a una interrogación y en este sentido la desquicia, pero no lo hace necesariamente de un solo golpe. Si la idea de emancipación no puede ser abandonada sin que caiga con ella también todo anhelo de justicia, ella misma se potencia en modulaciones que, antes que como una interioridad sin corrupción plasmada o plasmable de una vez, la invocan como un desquiciamiento persistente, un “corte continuado”, incesante y sin garantías de éxito, siempre en tren de reiniciarse a partir de su propia opacidad. •

Notas

¹ Benjamin, W.: “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *Imaginación y sociedad*, Madrid, Taurus, 1980, p. 58.

² Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, Bs. As., FCE, 1993, p. 341-342.

³ Martínez Estrada, E.: *Radiografía de la pampa*, op. cit., p. 341.

⁴ Adorno, T.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, p. 14.

⁵ Al respecto de esta ideología de lo concreto es elocuente el siguiente fragmento de una entrevista realizada a Mauricio Macri por Jorge Fontevecchia en la que aquél sostenía: “Creo que el siglo XXI alineó ideologías en función de un resultado. La gente quiere vivir mejor, la gente quiere tener una vida sana, quiere hipercomunicarse, quiere proyectar el futuro para sus hijos, entonces busca quién es el que le da esa garantía. Después hay una minoría que quiere relacionar eso con historias y razones y filósofos... Pero la verdad es que, al final del día, lo que importa es mi hijo. ¿Va a tener un mejor futuro que yo? O sea, ese amor narcisista que uno canaliza en los hijos. Uno quiere garantías, y eso es lo que busca la gente”. Disponible en: <http://www.perfil.com/politica/He-tenido-dias-de-abrumarme-20160319-0100.html>. En su comentario de este fragmento, Horacio González observa un “desprecio a la filosofía como arte de minorías” que “nos devuelve de la peor manera al mundo en que dice querer ver libertades: un mundo doméstico apariencial”. Disponible en: <http://agenciapacourondo.com.ar/secciones/relampagos/18924-filosofia-filialidad-y-vida-sana>. Retomamos este comentario en lo que sigue.

⁶ Derrida, J.: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 25.

⁷ Nos permitimos remitir a una crítica más extensa de la idea de “relato” que hemos elaborado en “Emergencias y límites de la idea de ‘relato’ para la reflexión crítica del presente, a propósito de las relaciones entre Estado-nación y democracia”, en *Entramados y perspectivas*, Revista de la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, N° 4, 2014, p. 191-214.

⁸ Entre otros tantos textos, en *Iniciación a la filosofía para no filósofos*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 135-141.