

Revista de cultura

PAPELMÁQUINA 13

Año 11 | N° 13

ISSN: 0718-6576

Diciembre 2019

Santiago de Chile

13

Tal vez el retrato más apropiado que podría hacerse de *Papel Máquina. Revista de cultura*, sea aquel que Louis Althusser reservó para su amado materialista aleatorio. Así, podríamos decir que la edad de una revista no tiene ninguna importancia. Puede ser muy vieja o muy joven. Eso en última instancia es irrelevante para quienes hacen uso de ella. Lo esencial es que no sepa dónde está y que tenga ganas de ir a cualquier parte. Pues, como recuerda Althusser, lo importante siempre es tomar el tren en marcha. Como en los antiguos *westerns* americanos, la historia comienza tomando un tren en movimiento: “sin saber de dónde viene (origen) ni a donde va (fin)”. *Papel Máquina* quisiera ser esta máquina de pensamiento. Siempre en movimiento, siempre a la intemperie, siempre errante, siempre pasando a otra cosa. A medio camino entre la agitación y el estremecimiento, a medio camino entre la conmoción y el temblor, la revista quisiera ser ese vagón en marcha que sirve transitoriamente de morada y refugio a escrituras y pensamientos sin destino programado.

Portada/contraportada: *eva_pueblo_oscuro* (2019), cgm.
Archivo: di-film, fotografía de 1952.
Buenos Aires, Argentina.

Revista de cultura

P A P E L M Á Q U I N A 13

Directora

Alejandra Castillo

Dirección Editorial

Oscar Ariel Cabezas
Cristián Gómez-Moya
Luis Gueneau de Mussy
Cristóbal Thayer
Miguel Valderrama

Consejo Editorial

Bruno Bosteels
Flavia Costa
Eduardo Cadava
Julio Ramos
Nelly Richard
Willy Thayer

Diseño y diagramación

cgm + elissetche | estudio

Registro

ISSN: 0718-6576
Año 11 | N° 13
Diciembre 2019

Editorial Palinodia
www.palinodia.cl
editorial@palinodia.cl

Santiago de Chile



Horacio González
Foto: Ximena Talento

ÍNDICE

Editorial **María Pia López**
06

¿Qué hacer? | El enigma argentino **Eduardo Rinesi**
Perón y el peronismo en la obra
de Horacio González
15

Matías Rodeiro
El pensador argentino y la tradición
31

Alejandro Kaufman
Prometeo encadenado, masculino
deconstruido
37

Campos de batalla **Horacio González**
Maquiavelo y el problema de la lectura
51

Diálogos **María Pia López | Guillermo Korn**
Las lecturas que nos hacen.
Conversación con Horacio González
101

La trama del ensayo **Diego Tatián**
Lo infrecuentado de todas las cosas
119

Gisela Catanzaro
La crítica como agonía y rescate
137

Susana Romano Sued
Pampa, nación, mito y retórica en
Restos pampeanos, de Horacio González
153

Traslaciones **Peter Stallybrass**
Marx y la heterogeneidad:
pensando el lumpemproletariado
171

La crítica como agonía y rescate

Gisela Catanzaro

* Universidad de
Buenos Aires

¿Es acaso de una metáfora literaria de lo que queremos hablar aquí? Digámoslo en primer lugar: no. Porque todo pensamiento, si pretende ser verdadero, debe encontrarse finalmente con su alma verdadera, literal. No puede ser metáfora, no puede recaer en la comodidad alusiva del lenguaje [...] si desea llegar a la cruda materia del testimonio y la convicción. Pero esa es una travesía que solo se emprende corriendo por un bosque de símbolos, de escritos, de hojarasca mustias o dormidas que sin embargo aún pueden mantener sus esenciales secretos.

Horacio González, *Restos pampeanos*.

137 |

“Yo nunca haría eso”, contestó una vez Horacio González ante una pregunta que le hice. Para mí fue una de las pocas ocasiones en que sus palabras, que solían sumergirnos en el espeso mundo de una práctica siempre vuelta a interrogar, pronunciaban una negativa tan tajante, cortando de cuajo la vida, trazando en ella un surco indeleble entre lo que sí y lo que no. Tal vez por eso la frase siguió insistiendo por tantos años en el recuerdo. Era extraña por lo rotundo de su rechazo tajante. Pero en lugar de terminar algo, de cerrarlo, esa delimitación persistió como resto incitante y como alerta frente a un peligro. “Nunca haría eso”. ¿Qué peligrosaba?

Salíamos de un encuentro sobre universidad y política que varias cátedras habíamos organizado en la antigua sede de la facultad de ciencias sociales de la universidad de Buenos Aires, en ocasión de un paro contra el infinito achicamiento de la universidad pública que impulsaban entonces las políticas menemistas. En ese encuentro habíamos discutido sobre los modos de pensar la politicidad del conocimiento y los compromisos políticos efectivamente sostenidos por una academia neoliberalizada que se sometía irreflexivamente a los estándares internacionales de evaluación y sus normas publicación¹. Lo habíamos hecho rodeados, entre otros, por los clásicos textos de Kant y de Weber referidos respectivamente al conflicto de las facultades y a la distinción entre ciencia y política. En un aula abarrotada y semi-destruida, una estudiante había conminado a quienes entonces teníamos la palabra a dejar de dar vueltas en círculo sobre las imágenes y los conceptos con los cuales pensábamos el conocimiento y la política, y a considerar las “verdaderas condiciones materiales de producción” de conocimiento en las que nos hallábamos inmersos –el lenguaje y los formatos en que nos veíamos conminados a pensar no parecían ser en su opinión parte de ellas–. La verdadera actitud crítica, decía nuestra compañera, consistía en denunciar que no había un baño al que pudiéramos acudir en caso de necesidad y no en una inútil reflexión sobre la relación entre los lenguajes de las ciencias sociales, la producción de un conocimiento verdadero y la de un mundo justo; reflexión que, para peor, en nuestro caso se concentraba en textos escritos por consabidos burgueses.

Contra mis expectativas, este señalamiento respecto de lo inútil de nuestros denuedos fue acogido amablemente por González que incluso se mostró dispuesto a abandonar la actividad pero no sin antes –anticipó– decir algunas palabras más. Previsiblemente, las palabras fueron bastantes más que algunas y relanzaron un memorable debate sobre la universidad menemista y los diversos sentidos que podían estar involucrados en una “defensa” de la universidad que también debía ser defendida de sí misma –de sus muchas veces inconsciente claudicación interior. Pero el movimiento de González me resultó incomprensible y, al salir

¹ Entre estas últimas se encuentra la prescripción de que las notas al pie en las revistas de las ciencias sociales deben reducirse a la mínima expresión. Asombrosa proscrición del componente digresivo del pensamiento que, de ser tomada seriamente, tendría que conducir a la expulsión de uno de los “padres de la sociología”, pero que sobre todo plantea un ideal de

continuidad, unidireccionalidad y acumulabilidad del conocimiento que vuelve inimaginable la misma idea de revolución científica, e incluso la idea de ciencia como algo diverso de la técnica. De allí que no sea ajena al espíritu científico la incorporación en las páginas que siguen de –algo extensas– notas a pie que no contienen la parte más inesencial del argumento.

del encuentro, le pregunté por qué no había denunciado el simplismo autoritario de nuestra compañera, cuyo argumento él muy bien podría haber invalidado frente al auditorio –en lugar de acogerlo y proseguirlo por más de una hora– de modo que quedara clara nuestra posición. “Yo nunca haría eso” escuché entonces.

El eco de esa respuesta quedó retumbando en mis oídos. ¿Cómo era posible? ¿No estábamos acaso allí precisamente para dejar clara la distancia que nos separaba no sólo del neoliberalismo sino también de este tipo de clausuras ancladas en la reiteración ofuscada y ritual de nobles conceptos reducidos a alternativas maniqueas que resultaban impotentes para pensar las complejidades del momento histórico que atravesábamos? ¿Por qué el “nunca” de González emergía precisamente ahora, demorado, para cuestionar la necesidad de la impugnación de esta posición simplificadora, en lugar de haberlo hecho antes frente a ella? Si acaso tenía algún sentido que trascendiera el capricho de un estilo personal perennemente amigable, o la entendible cautela de un profesor frente a la celebrable inquietud de estudiantes disconformes con un *statu quo* insoportable, esa emergencia tardía de la crítica debía estar alertando frente a algún peligro. Pero ¿cuál era ese peligro? ¿Un peligro para qué o frente a qué?

Tiempo después de esa escena sospeché que en aquella ocasión la crítica –de González– no había hecho su aparición demasiado tarde y confundiendo el objetivo, sino que había sido la cuestión irresuelta sobre la que todo el asunto había venido girando desde el principio: la cuestión de la posibilidad y la consistencia de una lectura, una práctica, crítica; la cuestión de sus lenguajes, sus modos y sus tiempos; la cuestión de su relación con su “objeto”. Amén de la cerrada especularidad a la que en aquel gesto aleccionador que yo había solicitado la “crítica de la crítica” se habría condenado a sí misma, lo que peligraba en la impugnación distanciada y frontal de la posición politicista –que en la voz de la compañera se había pretendido inmediatamente crítica por ser capaz de “ir a las cosas” directamente en lugar de “divagar”– era la chance de persistir en un vínculo reflexivo del criticismo con sus propias condiciones de posibilidad así como respecto de sus efectos prácticos. Arrojada sobre su “objeto” como una mera presa a descomponer, la crítica habría terminado clausurando el espacio para esa reflexión en lugar de propiciarlo. Se habría mostrado ella misma ya disponible e invulnerable, inmune frente a eso que se le enfrentaba e incapaz de redimirlo y, así, habría

perpetuado inadvertidamente las dos ilusiones que nuestro encuentro se proponía traer a la reflexión de unas ciencias sociales no totalmente despojadas de un afán cuestionador: la supuesta auto-evidencia de la crítica —que se sostiene gracias a la ilusión de un pensamiento sin lenguaje— y la convicción de su pura exterioridad frente al estado de corrupción circundante —que se sostiene en la separación tajante entre el pensamiento y su objeto.

Todo este (doble) problema de la crítica constituía el gran tema de *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, libro que se publica para esos mismos años y donde aparece planteado en términos de una dualidad que otros nombres volverían a sugerir en textos posteriores de González —como es el caso de *La crisálida. Dialéctica y metamorfosis*. En *Restos pampeanos* la cuestión de la crítica ciertamente asume dimensiones políticas en sentido estricto. Como dice María Pía López en *Yo ya no*, lo que está en cuestión en la relectura del pasado nacional allí propuesta es si resulta posible y deseable fundar la civilización contra la existencia real de la Argentina —como imaginaban muchos liberales y también marxismos diversos—, o si en cambio hay que construir con restos, moviéndose cual (*chick*) *bricoleur* y/o (no tan *avant garde* ni cosmopolita ni *cool*, pero es lo mismo) líder populista en un campo de fuerzas preexistente y nunca del todo exterior. Pero también se trata de un problema de conocimiento. Tal como lo plantea González en ese texto: la crítica del mito y el rescate del mito podrían leerse como “los dos grandes senderos de la crítica americana [...] Si el primero nos lleva a una ciencia social sin densidad histórica o a una historia cuyos desatinos hay que exorcizar, el segundo nos lleva a buscar la energía íntima de la historia en una predestinación laica, en una fuerza truncada que pugna por reaparecer como envío emancipador o como promesa olvidada que todo presente debe reactualizar”.² ¿Cómo hay que leer los textos de la tradición? Lo que aquí se trae al presente de la reflexión de las ciencias sociales establecidas no es sólo la cuestión de la política nacional “en sentido estricto” —eventual tema de la sociología o la ciencia política—, sino también los dilemas metodológicos en que se juegan diversas *políticas del conocimiento* que se vinieron delineando en Argentina desde fines del

² Horacio González, *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue, 1999, p. 168.

siglo XIX y que parecerían llegar al presente en las dos grandes vertientes de la crítica ó el rescate de los materiales míticos forjados en la historia.

Este argumento, que rechaza la polarización en un nivel, a la vez parece convocarla en otro. Lo primero porque –aunque no los identifica– no acepta cortar de un solo tajo el plano del conocimiento y el de lo ético-político.³ Dicho en otros términos –más o menos marxianos–, la relevancia de la consideración propuesta por González de aquellas diversas políticas del conocimiento –crítica del mito y rescate del mito– está anudada a una crítica del “conocimiento contemplativo” que no acepta la división tajante entre aquél y la práctica productora de efectos reales en el mundo. *Porque* –aún queriéndolo– el conocimiento no puede dejar de producir realidad, es que la lectura puede ser interrogada, como toda acción –y más allá del terreno de la epistemología en la tripartición clásica– por su relación con la producción de *justicia*. De allí que, en la prosa de González, los dilemas metodológicos sean también, inexorablemente, dilemas éticos, expuestos en la letra de sus libros con el nivel de angustia y gravedad que reclaman los dramas de la acción. Política y cognitiva simultáneamente, la crítica en la que piensa González no acepta –para decirlo ahora en los términos del debate entre Popper y Adorno sobre el positivismo en las ciencias sociales– la división absoluta entre problemas en sentido enfático y problemas inmanentes al conocimiento –una división que Ralf Dahrendorf le exigía a Adorno “en pos de la claridad” del argumento–.⁴ Despojada de su tensión hacia la transformación del mundo, la “crítica” y los problemas metodológicos del conocimiento no pueden sino resolverse en lógica analítica; una lógica cuyo correlato suele ser una política “ilógica”, es decir, una práctica inimaginable en su propia dimensión cognitiva y, por lo tanto, concebida como ciega.

Pero la dicotomía que no se acepta en el deslinde de la crítica como un problema del conocimiento *o bien* como un problema ético-político,

141 |

³ Como tampoco identifica lenguaje y acción. Leemos en el libro sobre Perón a propósito del libro de José Pablo Feinmann *La sangre derramada*: “¿Habría una continuidad entre una sentencia lingüística y un efecto real? ¿Entre la carne y el habla? Si la hay hablar es peligrosísimo; si no la hay, hablar es inane [...] Todas las palabras son riesgosas y de algún modo todas son sangre derramada. Pero la libertad del sujeto consiste en romper la comunión del sinónimo entre hablar y actuar [...] Las palabras siempre cargan con un exce-

dente de actuación indeterminada. Ellas son menos y más que la realidad. Lo primero porque su cuota de gratitud puede hacerlas inofensivas, no encontrar su objeto. Lo segundo, porque repentinamente quedan grávidas y cargarán sus propias acciones, asombrosamente parecidas -pero no iguales- a lo que anunciaban”. Horacio González, *Perón. Reflejos de una vida*, Buenos Aires, Colihue, 2007, pp. 38-39.

⁴ Theodor W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

parece valer –en cambio– para referirse a los diversos modos de la lectura y el pensamiento histórico-social: crítica del mito o rescate del mito. González demarca una y otra vez las modulaciones de la interpretación. Distingue, al referirse al pensamiento argentino del siglo XX, aquellas formas orientadas a establecer diseños superpuestos sobre una realidad deplorada como patológica, de aquellas otras planteadas desde el principio como composiciones inmanentes que trabajan al interior del mito y descubren que allí no todo es pérdida. Distingue el pensamiento que se forja bajo el signo de la dialéctica, del que se mueve en el terreno de la metamorfosis. Distingue las modulaciones de la crítica que buscan su orientación en el desmitologizador concepto de ideología –que en cada reiteración tenderá a reconocer una ofuscación desconocedora–, y las lecturas que no sólo parten de la consustancialidad del mito sino que además se empeñan en auscultar su potencial emancipador y a valorarlo como elemento dinamizador de la inquietud revolucionaria. Como las preferencias gonzalianas parecen además recaer en el segundo de los términos, no pocos/as han concluido, ya sea como motivo de celebración o de rechazo de su obra, que la intención de esas demarcaciones es producir un festejo de la mitología contra la ciencia –como si fuera una–, contra la dialéctica –que no reconocería declinaciones diversas y disonantes entre sí–, contra el concepto de ideología –frígida o estéril noción que habría que abandonar en favor de un dionisiaco aquelarre de sensualidad cósmica– y, finalmente, *más allá* de la pretensión de verdad que anida en toda búsqueda de conocimiento siempre que éste no se haya resignado a la pura administración de lo dado –cosa que ciertamente dista de estar garantizada en la actualidad.

142 |

Mientras para una sociología atrincherada en la reproducción irreflexiva de métodos que se han probado eficaces su ensayismo daría testimonio de una inaceptable militancia por la destrucción de toda ciencia, según una contemporánea reapropiación de Nietzsche que no ahorra referencias a las masas y a las potencias del arcaísmo pero es muy dominante en la actualidad y muy francesa, lo que estaría en juego allí sería el necesario pasaje a la poética, al pensamiento afirmativo y a la potencia política que, por fin, se habrían liberado del problema de la verdad y la obsesión con la crítica y la negatividad típicas de la dialéctica. Se trata –creemos– de un gran malentendido que, precisamente por serlo, dice mucho más de nuestro presente que cualquier descripción recta del estado de cosas actual, y que precisamente por eso debería ser leído, es decir, interpretado *como un jeroglífico*.

Imposible hacerlo extensamente en estas páginas que, no obstante sí pueden albergar algunas preguntas. Por caso, respecto de la sociología, cuando ella denuncia que el ensayo estaría haciendo un trabajo en pos de su des-fundamentación ¿no estará expresando el temor más o menos inconciente de que con su insistente demanda respecto a que sean pensadas las metáforas y las fórmulas con las que hacemos ciencia y/o producimos investigaciones avaladas por instituciones oficiales del conocimiento, el ensayo esté reclamando en verdad que la ciencia devenga tal, que se convierta en lo que todavía no es, que asuma la tarea de producir *para* el conocimiento fundamentos más sólidamente críticos y menos heterónomos –es decir: menos identificados con los lenguajes de otras prácticas no orientadas por la pretensión de verdad en sentido moderno, como son las prácticas económicas, jurídicas y religiosas–? De otro lado, ¿qué podría significar algo así como una reivindicación del mito en un mundo donde la efectividad de ciertos mitos dominantes –como el de la justicia de la desigualdad– siguen garantizando el buen funcionamiento de diversos rituales sociales encargados de que ningún alma y ningún cuerpo puedan huir del círculo de culpa y castigo característico precisamente de lo que Benjamin llamaba violencia *mítica*? Más necesario que fijar cortes entre aquellos que rechazan y aquellos se reconcilian con el mito podría ser intentar pensar las diferencias entre mitos dominantes y esos otros mitos chiquitos y feos que hoy no pueden dejarse ver por ninguna parte. O bien, entre los aspectos potencialmente emancipatorios y los aspectos represivos de un mismo mito, pero, en todo caso, sin dejar nunca de auscultar y señalar los préstamos y reenvíos que hoy existen entre las fuerzas dominantes de la escena contemporánea y las filosofías amigas del mito.

143 |

¿No será precisamente de esto, de esta constante y perseverante auscultación de una dominancia en el aquí y ahora –auscultación inquieta que no describen bien los términos celebración y condena– de lo que se trata en una *demarcación*? Ese gesto siempre es político. Interroga a un presente en relación con y en función de ciertos protagonismos y declaraciones de caducidad que en un cierto momento llegan a resultar tan obvios como el aire que se respira, pero que no pueden ser aceptados sin más. Esa demarcación no se parece a un corte realizable de una vez y luego del cual podríamos solazarnos de haber arrumbado –¡finalmente!– ciertos libros en un estante oscuro mientras poníamos en el frente de la biblioteca a ciertos otros. Cuando está ligada a horizontes emancipatorios, ella exige la posibilidad de realización de una vida menos injusta y menos ofuscada

en cada presente singular, definido en relación con sus propios ídolos y demonios. Y es por eso González no habla de una atemporal celebración o recuperación del mito sino de “rescate”, movimiento realizado en situación y siempre en relación a algo que se extingue. El mito rescatado es siempre un resto, desechado por el mito oficial de la historia. Los mitos *activables* contra la vida dañada no son ni “el” mito ni los mitos dominantes, sino en todo caso elementos de ellos que se encuentran en ellos un poco fuera de lugar. En un contexto anti-intelectualista al que no son ajenas las ciencias sociales cuando proscriben no sólo al ensayo sino a la teoría sin más, un contexto que no cesa de agudizarse con la inflexión punitiva y autoritaria del capitalismo neoliberal, lo iluminador de estos planteos radica en que siembran en nosotros la sospecha de que necesitamos tanto un conocimiento crítico y autónomo que todavía-no-es y que habrá que intentar construir con los aportes de las filosofías críticas de las ciencias, como una crítica formulada por parte de esas mismas filosofías respecto del textualismo, el “pensamiento positivo”, el relativismo negacionista, el “coaching ontológico” y las “pasiones tóxicas”, términos ideológicos que en nuestro presente se traman en prosas nietzscheanas y spinozianas, omitiendo la absoluta centralidad que el problema del conocimiento verdadero tenía en ambas obras. Siembran en nosotros la sospecha, en fin, de que la ciencia no es la única que tiene que repensar el lenguaje en el que piensa.

El verdadero tema de González no es la alternativa entre movilización o negatividad, dialéctica o metamorfosis, mito o verdad. Su tema es el drama de la crítica como acción justiciera y aspiración a una verdad que, en *Restos pampeanos*, ni se realiza en la academia vigente ni se reduce a mero artilugio del poder. Tal verdad deseada, no es eso que una crítica académica demasiado confiada e ingenua creyó poseer para sí como opuesto a la “invención de la nación y la tradición”, objetos que denunciaba como distorsiones artificiosas. Pero no es tampoco, ella misma, el puro efecto de un “dispositivo”, algo atado exclusivamente a su eficacia, analizable exclusivamente en tanto mecanismo de fuerza. La tensión hacia esa verdad sólo puede llegar a constituirse y enunciarse en un bosque de signos y metáforas, pero tal aspiración reniega –y ésta es su fuerza revoltosa– de que la retórica sea degradada a un disfraz de la pereza del pensamiento o a la pura apología de lo que simplemente llegó a imponerse.

Comentando la obra de Halperín Donghi, a la que critica por promover una contraposición binaria entre la verdad de las ciencias sociales o la

invención de los mitos, en aquel texto González menta la idea de *agonía*. La agonía no le interesa como renovada versión de una especie de astucia de la razón que se impone sobre las motivaciones de actores eternamente inconcientes de lo que hacen pero cuyo drama sí puede ser percibido por el historiador que pretende relatar, indemne, las ironías de la historia –sucumbiendo él mismo al mito de la distancia de ironista–. Sin embargo la modulación de la crítica que los textos de González ensayan, transita incesantemente la agonía del pensamiento crítico que, en su intención de verdad y de justicia, persiste en la “irresponsabilidad cotidiana” de seguir hablando, en la perpetuación del más insidioso de los mitos, es decir, el lenguaje. Leemos: “Si llamamos mito a una forma del logos –la que impide la dispersión del sentido y lo condensa en un momento ya conocido a fin de iniciar desde él una nueva acción– no sólo sería difícil, sino imposible, pensar en cualquier situación de discernimiento que no sea a la vez una proposición que roza el mito [...] que lo involucra y lo reclama como componente activo del sentido.”⁵

En los libros de González la crítica es agónica porque no hay crítica al margen de la activación de cierta ceguera mítica, de una imperdonable suspensión de la inquietud reflexiva frente al sentido de –por lo menos algunos– de los términos que la reflexión moviliza para poner en jaque al dogmatismo del sentido. La crítica es agónica porque, aunque no excluye algo del orden del exorcizo del mito en tanto instancia de fijación y repetición, no hay pensamiento crítico que no parta de un involucrimiento con el mito inherente a la misma contextura del *lenguaje*, es decir, “la aceptación sin crítica de lo que el mito ha construido”. González sostiene que no hay pensar *libre* por fuera de ese *envolvimiento*. No hay autonomía del pensar sin esa fijación, sin ese “momento de recalque”, de reiteración, implicado en el lenguaje. Por eso, no se puede pensar críticamente sólo con un pensamiento exorcizador del mito y sin una previa “interpretación del legado mítico empotrado en nuestro propio pensamiento”. La crítica es agónica porque vive en un movimiento de inquietud entre las pretensiones dogmáticas que ella tiene que disolver y su propia contextura mítica en tanto lenguaje que, para decir algo, necesariamente sucumbe a la dulce desfachatez de dejar incuestionados los términos que le permiten ponerse en movimiento. La crítica es agónica porque insiste en poner al lenguaje en estado de inquietud, disolviendo

⁵ Horacio González, *Restos pampeanos*, op. cit., p. 161.

toda pretensión metafísica, aún cuando no puede hacerlo prescindiendo para ello de la metafísica.

En efecto, ¿cómo se iniciaría este desestabilizador movimiento del pensar contra o sobre sí mismo? ¿Qué querría decir que el pensamiento crítico “pone” a su propio lenguaje en estado de inquietud? ¿Se trata a caso de algo que sucedería en la pura inmanencia del pensamiento? El movimiento que, siendo interior al mito “pone” al lenguaje en estado de inquietud y por eso es crítico, no es sin embargo un movimiento autárquico. El pensamiento crítico es suscitado por una materia acusante. Sólo en tanto afectado por el exceso de un material que sigue guardando secretos o promesas ininteligibles para lo ya pensado, es que el pensamiento se ve lanzado al proceso de su agonía. El *la padece*, entonces, no sólo en el sentido de su imposible exterioridad respecto de la fijación mítica –lingüística– que él busca conmover dentro de sí, sino también en el sentido de que esa desestabilización no ocurre enteramente en la jurisdicción del pensamiento-lenguaje. El movimiento que pone al lenguaje en estado de inquietud surge de la afectación del pensamiento por una demanda del objeto que descoloca la soberanía del “poner” tanto como la misma idea de “objeto”. La agonía de la crítica no es sólo una aporía *del pensamiento*, un devaneo meramente subjetivo. Ella está solicitada, forzada incluso, por aquello a lo que el pensamiento se refiere. Pero al decir esto estamos en la metafísica porque ello supone aludir a una fuerza –una tensión objetiva hacia la redención y un reclamo mudo de la naturaleza, las llamaba Benjamin– que surge de la materia cognoscible. Y, así, en el movimiento de hacer zozobrar dicotomías metafísicas excesivamente simplificadoras como las un puro sujeto activo y un objeto pasivo enfrentado a él, quedamos situados nuevamente en el terreno del pensamiento mítico-metafísico que imagina una materia viviente o un “animismo del objeto”, como lo llama González.⁶

146 |

⁶ Se podría decir: sin el momento des-antropomorfizador de la metamorfosis –el momento que piensa la filigrana de detalles y la miriada de mutaciones de una materia histórica que, como sostiene Nietzsche, comporta una consistencia propia y seguiría viviendo aún si el género humano desapareciera de la faz del planeta– la agonía se vuelve abstracta y subjetivista. Por eso es preciso persistir en él, aún cuando ello ofusque al lector –hegeliano pero no sólo, más bien humanista en toda la línea– impaciente por saber qué sacamos nosotros de todo esto. Entendido de este modo, aquello que en *La Crisálida* González llama “metamorfosis” no estaría tan ligado a un vitalismo

que afirmaría la continuidad de todo lo viviente o se distanciaría de la dialéctica sin más, sino a un recuerdo del exceso de la materia y de los restos en relación a las significaciones que los hombres y las mujeres les damos cuando componemos tramas y configuramos dioses con ellos. “Metamorfósico” sería un cierto pensamiento de la discontinuidad o, más bien, el recuerdo de que los objetos no son sólo condensados de tensiones humanas, sino que tienen también una existencia propia, alocada, i-lógica, salvaje y que en cierto sentido debe ser emancipada de la pregunta por su inscripción en los únicos dramas que el humanismo fue capaz de pensar. La sensibilidad para la metamorfosis

La agonía es el involucramiento de la crítica y el mito cuya experiencia conciente es propiciada por la idea de crítica-como-rescate. Y esa agonía es doble: inmanente y descentrada. Lo primero porque el mito es la materia íntima del lenguaje sin la cual sería imposible pensar. Lo segundo porque lejos de tener su centro en sí mismo, en el estado agónico el pensamiento se experimenta como respuesta ante un obstáculo, una sorpresa, una aspereza o un exceso de lo real que se le escapa, y frente al cual se ve obligado a deponer su pretensión de ser origen exclusivo del sentido.⁷ Más allá de esta doble agonía yacen dos perdurables mitos idealistas: el de la transparencia de un pensamiento sin lenguaje y el de la *ratio*, que pretende poder ordenar a partir de sí misma toda realidad. La crítica como rescate del mito quiere propiciar un movimiento autorreflexivo sobre ambos en favor del discernimiento, es decir, de modo que podamos ganar cierta libertad respecto de los momentos más ofuscados de esa razón; una libertad no acumulable, entramada en la experiencia situada de la doble agonía del pensamiento crítico que tendrá que volver a repetirse cada vez y que podría no existir.

El verdadero tema de González no es la alternativa entre movilización o negatividad, dialéctica o metamorfosis, mito o verdad. La crítica-como-rescate-del-mito es un movimiento en favor de un criticismo menos cruel y menos ciego frente a los dilemas epistemológicos, éticos y políticos que están en juego en toda lectura. En ese movimiento se exponen las contradicciones, pero no se las acompaña hasta la ruptura final —dice María Pía López— sino que se las tolera como índices de cierta “ambigüedad del vivir”.⁸ En ese movimiento se pregunta, por ejemplo, si al no querer saber de su auto-implicación en el mito la lectura intencionadamente crítica no ratifica del peor modo su condena a reproducirlo en sus facetas menos prometedoras. O también, si se reducirá la lectura a la operatoria de convertir a la materia que la suscita en un material amorfo y pasivo sobre el cual realizar sus segmentaciones soberanas, o se planteará en cambio la posibilidad de redimirla. Si “optara” por esto último,

147 |

empotrada en el pensamiento de González reclama —dicho de otro modo— que cuando al hipnotizar los objetos la interpretación les hace “soltar su drama”, no todo allí sea dramático. Porque no se trataría sólo de tratar a los objetos como índices de agonías humanas sino también de los fueros de la materia histórica. De allí lo irreductible del gesto preciosista, erudito, disperso... espíritu de copista que, sin embargo, en su prosa no deriva ni en un antihumanismo ni en un esteticismo, y se asemeja más bien a una dialéctica en suspenso.

⁷ Para una crítica del imperio de la intención en la obra benjaminiana remitimos a los sutiles planteos de Elizabeth Coalingwood-Selby en *Walter Benjamin la lengua del exilio*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997; y Pablo Oyarzún, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.

⁸ María Pía López, *Yo ya no. Horacio González: el don de la amistad*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2016, p. 90.

no obstante, ¿de qué modo se evitará un profetismo trascendente, demasiado confiado de poder hacer justicia en un mundo menesteroso, fuera de toda auto-implicación del criticismo en la pobreza de la experiencia que afectaría a aquél? Y si para sustraerse de la típicamente moderna ilusión de transparencia y literalidad que acompañó a la lustración⁹ el pensamiento se reconociera como idéntico -sin más- al mito y pidiera la abdicación de toda pretensión de verdad ¿de qué modo podría oponer alguna resistencia a un relativismo o a un pragmatismo generalizados y tendientes a la conclusión de que todo vale?¹⁰

La misma idea de “legados” empotrados en el pensar propio, de “segmentos” del mito en el sujeto o de “restos” en *Restos pampeanos* sugiere que el movimiento de la lectura, que no puede ser irreflexivo sobre su

⁹ Para evitar “caer” en el más envolvente de todos los mitos modernos, el mito de estar más allá del mito, dice Roberto Espósito. Pero su prosa es una aterrada de recaídas sustancialistas –y orientada por este temor– que no se parece nada a la de González. ¿Por qué es que el reconocimiento del enraizamiento mítico del pensamiento -o, dicho en otros términos, el del carácter mítico de la salida del mito- no nos tranquiliza cuando lo leemos en los textos de González? Porque allí la puesta en duda de la existencia de un exterior al mito ni se resuelve en un relativismo ni se estabiliza, para transformarse en el nuevo “piso” conquistado por una filosofía o una ciencia social –ahora sí– intachablemente post-sustancialistas. Mientras la parte dominante de la filosofía contemporánea “posilustrada” define al mito de la salida del mito como el mayor de los mitos de la razón moderna y parece querer convertir a ese saber en un motivo tanto para el rechazo global de aquella razón como en un punto de partida superior para una reflexión post-esencialista –que tiene que dar “un giro de ciento ochenta grados” respecto a aquella, dice Espósito–, en Horacio González la co-implicación del mito, el pensamiento crítico y la acción emancipadora no se aprende. Tiene que volver a descubrirse dolorosamente y con sorpresa cada vez. Lo que hay de mítico en la postulación de un exterior no es un conocimiento que pueda poseerse de una vez y para siempre sino una suerte de revelación que se padece repetidamente. Y se “padece” no tanto como “caída” cuanto como momento de compromiso o certeza apasionada que habilita la acción aquí y ahora, y en ese sentido es una potencia, pero que aún así inevitablemente tendrá que ser reinterrogado en la próxima ocasión donde también nos veremos obligados a repetir el drama de la creencia. De este modo, “siempre estamos dentro del mito” no es un enunciado en el que le interese a González permanecer o tan siquiera postular. Estar en el mito es en todo caso una suerte de fatalidad que reconocemos tarde y un destino que el pensamiento crítico y la acción emancipadora repiten y a la vez traicionan una y otra

vez; repiten y traicionan como ofuscación sin la cual no hay crítica del dogma, como repetición sin la cual no hay acontecimiento.

¹⁰ Por momentos González parece sostener que aquella “tolerancia para la ambigüedad” es mejor acogida por un pensamiento del mito o de la metamorfosis que, sin embargo, no es tan fácil discernir, en los términos que él escoge, de cierta dialéctica. Por ejemplo, discutiendo que pueda hablarse de justicia más allá del mito y que su asunción nos libere de la pregunta por la responsabilidad, sostiene que “La sobrevivencia de segmentos de mito en el sujeto autárquico es precisamente lo que impide considerar que todo vale [...] la justicia se establece junto al intento de convertir los mitos de la memoria [...] en una dimensión valorativa del presente renovado” (Horacio González, *Restos pampeanos*, op.cit., p.158). En la idea de “segmentos” de lo otro –la memoria particular– en lo mismo –el pensamiento de la justicia– a la que apela, ¿no reenvía esta refutación del relativismo a un pensamiento dialéctico atento a parcialidades heterogéneas que resisten “desde adentro” tanto la subsunción en la identidad de los contrarios como la contraposición plenas? No hay aquí “ambigüedad” en el sentido de una indistinción final que todo lo resuelve en infinitas mutaciones. La hay en el sentido de que el pensamiento –y la justicia– son tan poco idénticos al mito –y la memoria– como ajeno(s) a el(las), y de que es preciso hacer lugar para esa percepción de la semejanza en la diferencia, o de la alteridad en la identidad: el pensamiento está habitado –también– por su supuesto otro. Segmentos, restos de él forman parte de su propia carnadura, lo cual si bien refuta su pura contraposición, no permite concluir tampoco la identidad entre ambos. Así, antes que adoptarla sin más, cabe preguntarse cuándo y cómo debe ser augurada la “ambigüedad” del pensamiento –término que hoy goza de cierta preferencia frente a la sensibilidad para la contradicción. ¿Debe estar pronta para sancionar que todos los destinos resultan más o menos semejantes en tanto ninguno se distingue tajantemente de otro? ¿O la ambigüedad es el producto

propia contextura mítica para ser verdadero, no puede tampoco pretender ser autárquico si es que va a seguir aspirando a la justicia. No puede desconocer aquello proveniente del objeto, de la situación, de la historia o el texto que precisamente porque resiste la plena subsunción bajo el sujeto, lo afecta como un exterior irreductible a él y lo suscita. Por eso la modulación gonzaliana de la crítica reclama a la vez el discernimiento y la auto-implicación del pensamiento. En el libro sobre *Perón. Reflejos de una vida* eso que llamamos “agonía” vuelve a aparecer en la figura del “solicitante descolocado”, elaborada en el seno de una poética —la de Leónidas Lamborghini— empeñada en que “surja el jugo esencial de la relación entre lo que se habla y lo que se sufre”. González dice allí que la toma como inspiradora de su metodología: “Este libro encuentra su metodología, si se la pudiese resumir, en la idea del solicitante descolocado, es decir, la petición que saca de cuajo al peticionante, haciéndole ver que al presentarse como la encarnación de un sentido de justicia fundamental, tiene que aceptar el riesgo de una pérdida drástica de sentido. Metodología, no es otra cosa que la comprensión de que el problema que se descubre (por el solicitante) se manifiesta gracias a instrumentos que hay que abandonar (se presentan descolocados).”¹¹ Auto-implicación es la experiencia de la relación quiásmica entre hablar y sufrir, a la que no querrían dejar lugar ni el mito satisfecho —que los identifica—¹², ni la definición dominante del pensamiento, que no quiere saber de su contaminación. Una lectura que siga aspirando a la verdad y la justicia señala perpetuamente aquello que la descoloca, lo que la saca de su soberano quicio, en eso consiste su materialismo, que es el nombre filosófico para que no olvidemos una inadecuación constitutiva.

149 |

¿Eran las críticas de la nación que, hacia fines del siglo XX, se elaboraban desde teorías desocultadoras de los verdaderos intereses materiales,

de una experiencia que rechaza la simplicidad de los binarismos que nos cobijan frente a la complejidad implicada en la pretensión de sostener una actitud ética en un mundo estructuralmente injusto, pero sin renunciar a ella? Decir, por caso, que no es deseable que un pensamiento emancipador se afirme en la idea de orden *aún cuando* resulte comprensible cierto deseo de previsibilidad para perseverar en la existencia ¿es ambigüo en qué sentido? Se trata de un ejemplo, extraído del debate político en la coyuntura actual de la Argentina, pero el hecho es que pensamos a partir de estos ejemplos que, entonces, no resultan meras ilustraciones para una idea sostenida en la academia, sino elementos de un drama histórico del que también

ella participa y que informa sus conceptos.

¹¹ Horacio González, *Perón. Reflejos de una vida*, op. cit., p. 49.

¹² “Borges se enfrenta al Mito extirpándole su pieza molar, la idea de que es posible postular una correspondencia fija y unívoca entre una forma de vida y una forma literaria [...] Establecida esta disociación entre la materia real y la invención literaria, se neutraliza el foco vital de todo mito: la creencia de que no hay distancia entre el existente histórico y el existente imaginario [...] en el mito se piensa al mismo tiempo la referencia existencial y la palabra que le da sentido”. Horacio González, *Restos pampeanos*, op. cit., p. 202.

“materialistas” en este sentido? Lo material y la verdadera vida del pueblo aparecían allí como lo subyacente *a* y oprimido *por* simbologías impuestas que, agitando falsas querellas, perpetuaban el destino de dominación. Este argumento, que tenía una larga tradición en el marxismo, se enunciaba ahora –sin embargo– en una prosa constructivista, vaciada de las opacidades y zigzagueos que, en Marx, habían tendido a arruinar el subjetivismo dominante en la ciencia y la filosofía al empeñarse en hacer volver no sólo a los objetos de la crítica sino también a ella misma sobre sus propios puntos ciegos. En la definición de la nación como un “constructo” del poder, en cambio, el objeto de la crítica se configuraba a la medida del pensamiento forjado de antemano para pensarlo gracias a la aplicación de metodologías disponibles, académicamente triunfantes y políticamente acordes al clima de época globalifílico. Decir que la nación era un constructo del poder equivalía a proponer una materialistamente insostenible autarquía del pensamiento, pero además dejaba una vida seca, muy convenientemente adaptada a un presente multicultural y antisustancialista, e incapaz de conmovirse con el afán de justicia pendiente que asimismo venía con las “ideologías de la nación” (título de la tercera y última parte de *Restos pampeanos*). También para González se trataba de ideologías pero, precisamente, redimida ella misma en su concepto gracias a un rescate crítico, la ideología era más y otra cosa que ese archibaldo superestructural que diversas ingenierías sociales habían pergeñado para hacer desistir a hombres y mujeres de una lucha por una vida más justa; *no era sólo* fanfarria triunfal y texto apologético de un *statu quo* oligárquico *sino también* el sitio donde, en estas (ex)colonias que eran los países latinoamericanos, aquellos sueños se habían expresado en textos que hablaban de una experiencia social redimida. *Non solum sed etiam*, no sólo sino también. ¡Qué sería del pensamiento crítico sin esta venerable construcción! A fuerza de repetirse ella sostiene el espacio para que el pensamiento –¿de la metamorfosis? ¿de la dialéctica?– pero también el deseo de emancipación sean posibles.

150 |

En *Restos pampeanos* la nación es ese objeto excesivo que fuerza a que el pensamiento crítico se salga de quicio y así lo libera de su pura repetición triunfal. Es espectro inquieto que sale cada vez, si es convocado y aún si no lo fuera. No hay pensar ni actuar libres sin estos espectros acosantes que nos lanzan a un reinicio de la acción sin garantías, porque la libertad sería menos imponer una determinada voluntad ya existente que hacer aquello que no se hallaba sencillamente predeterminado. Lo nacional rescatado de su objetivación docilizante es lo que fuerza a la agonía de

la crítica cuando se revela excesivo en relación a sus tranquilizadoras definiciones como tema de la economía, de los estudios literarios, de la historia de las ideas o incluso del pensamiento de la guerra; cuando se revela -también- como lengua y reflexión sobre sí misma, como habla y pensamiento, como un modo en que se busca en la palabra y en la acción la conciencia de sí. Lo nacional pensado a su vez piensa, obstaculiza y habilita ciertos decursos de quien está leyendo. Plantea sus exigencias y sus irresolubilidades. Si esto es un pensamiento animista y un rescate del mito que se presenta como pensante-viviente y no sólo como el objeto adecuado para una manipulación desde el exterior, entonces ese animismo –por paradójico que parezca– es un llamado a la razón. Un llamado amigable pero no por ello menos doloroso a que tenga lugar un esfuerzo contra el esfuerzo habitual del pensamiento identificador, que sólo se topa con lo que ya sabe. Cuando no pierde la ternura ni se excluye a sí mismo del entrevero como si este sólo afectara a los otros, la violencia de este llamado es justiciera, pero además es liberadora: pide que nos liberemos tanto de un intelectualismo empobrecido como de un anti-intelectualismo hoy reinante que renuncia a la reflexión aun pensando y –hoy como ayer– queda preso “de una obstinación oscura, de un arranque de furia que impide comprender”.¹³

¹³ Horacio González, “Gorilas”, *Página 12*, 4 de noviembre de 2007. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-94093-2007-11-04.html>