

# La fatiga intelectual y la impotencia de la palabra<sup>1</sup>

**Eduardo Grüner**

*El intelectual fatigado resume las deformidades y los vicios de un mundo a la deriva. No actúa, padece; si se vuelve hacia la idea de tolerancia, no encuentra en ella el excitante que necesitaría. Sólo el terror se lo proporciona, lo mismo que las doctrinas de las que éste es consecuencia. ¿Qué es su primera víctima? No se quejará. Sólo le seduce la fuerza que le tritura. Querer ser libre es querer ser uno mismo; pero él está harto de ser él mismo, de caminar en lo incierto, de errabundear a través de las verdades. "Ponedme las cadenas de la ilusión", suspira, mientras se despide de las peregrinaciones del Conocimiento. De este modo se arrojará de cabeza en cualquier mitología que le garantice la protección y la paz de un yugo.*

Emile Cioran

*La influencia del escritor está ligada a este privilegio de ser amo de todo. Pero no es amo más que del todo, no posee más que el infinito, lo finito le falta, el límite se le escapa.*

Maurice Blanchot

---

<sup>1</sup> Publicado en revista *Conjetural* No. 51, Buenos Aires,

(Como se supondrá fácilmente, el cínico Cioran no revista en lugar alguno de nuestro modesto panteón intelectual. Blanchot sí. El de “intelectual fatigado” es, no obstante, un concepto que no carece de interés (entre otras cosas por aplicable a su propio autor). Nuestro siglo XX –y no parece que el joven XXI haya aportado grandes novedades- lo conoce hasta el hartazgo. “Fatigado” –como se dice, en ingeniería, la “fatiga de los materiales”- de que lo que difusamente se denomina “realidad” resista a sus diseños, ha optado con frecuencia, es cierto, por el proverbial *Peor para ella* ; Cioran exagera –o psicologiza con estúpida fruición- al adjudicarle no se sabe qué *masoquismo* -“Sólo le seduce la fuerza que lo tritura”-: si goza sufriendo, al menos lo hace por escrito, y se expone al escarnio *público* : ya es un paso. Pero es verdad que suele precipitarse –hay aquí una reminiscencia rousseaniana de aquella “búsqueda de un Amo” que inventó el ginebrino- en las cadenas de la ilusión. Aunque esto cabría matizarlo: *de ilusiones también se vive* , refranea la cultura popular. Más bien su fatigada “locura” proviene de que lo real se le antoja como algo *a fundar* , y no lo que limita su creación haciéndole generar una *poética* para combatirlo. Si el límite se le escapa, pretende que no existe, como si él no perteneciera al universo de lo finito. Él está en otra parte, como un demiurgo terrible que hace ascos ante un mundo que le es ajeno. Sartre se burla cruelmente de esa *posición* : “¿Cuántas veces se nos ha dicho que “se inclinaba sobre los ambientes que trataba de describir”? ¡Se inclinaba! ¿Dónde estaba, pues? ¿En el aire?”. El intelectual condenado a la fatiga pone la *poética antes* (“Mirad: el sol obedece a mi sintaxis”, dice célebremente Khlebnikov, que no tuvo tiempo de fatigarse) y después se harta de que el sol *no* obedezca. El efecto paradójico es que lo real desobediente termina por capturarlo: porque a sus palabras las siente *impotentes* , se somete a cualquier *poder* que le ahorre su responsabilidad por lo que diga; lo hace en tanto es-

*teta* , sin motivo: “Lo maté porque había mucho sol”, declara Meursault. Y no lo hace, en apariencia, pasivamente (no es el reflexivo reposo del guerrero): se requiere mucha *pasión* , y hasta violencia, para fabricarse la coartada de una indiferencia militante y furiosa; “Quisiera ser como todos”, dice *El Conformista* de Moravia, y se improvisa sicario del fascismo: llegar a ser *nadie* supone un enorme trabajo de *singularidad* . El intelectual fatigado no es un asesino, está claro: simplemente celebra la violencia de los otros –especialmente si proviene del Poder- porque introduce una dimensión *heroica* en la grisura de lo real que se le rehúye, y al cual odia con mezquindad. ¿El Poder lo desprecia, como suele suceder? No importa: eso lo confirma en su rol de víctima incomprendida. Pero su referencia sigue siendo *eso* . Va de suyo que la alternativa no es el festejo de la “grisura”. Se equivoca Cioran cuando ironiza críticamente sobre lo poco “excitante” de la idea de tolerancia: es, en efecto, una idea que no habría que tolerar sin algo de excitación. O, al menos, de *selección* . La cuestión, lo sabemos de sobra -ipero otra cosa es saber qué hacer con ella!-, es la del conflicto permanente entre las *palabras* y las *cosas* <sup>2</sup>. Es “fatigante”, sí: pero ya descansaremos. Aunque tampoco

---

<sup>2</sup> Aquí hay *otra* discusión con los años 60 / 70 no terminada de saldar. Eran los años de la *pasión por el significante* , del *No todo es historia* , del militante “anti-contenidismo”, del enfático desprecio por los “realismos”. Todo ello absolutamente *necesario* frente a los abusos del sociologismo / historicismo / psicologismo. Muchos revistamos en el partido de una Palabra usada como misil contra el Objeto. No hay nada de qué arrepentirse. Y hasta podemos sentir cierta nostalgia legítima por aquella (est)ética de la *convicción* . Pero sería necio negarse a ver que era, justamente, un período *histórico* . Hoy, en las librerías, ya casi no se encuentran textos de lingüística o de teoría literaria: Roland Barthes, Gerard Genette, Philippe Sollers, *Tel Quel* y compañía han devenido “clásicos” sin que haya pasado suficiente tiempo como para poder *re-lerlos* . Lévi-Strauss o Foucault –no digamos Lacan- no se leen más en clave *de escritura* (eso, en un momento, cubría casi todo) sino “profesional” (la antropología, la sociología política, el psicoanálisis, o peor, los *cultural studies* ). Si persisten subrepticamente Bataille o Blanchot, es reconvertidos a la nueva avalancha de (anti)*teología política* : se los lee desde “Agamben” –por darle a eso un nombre de emblema mediocre-, y ni siquiera Benjamin, Carl Schmitt o Heidegger (que supieron intervenir bien inquietantemente en la teoría literaria) se libraron de esa “aplanadora”. La filosofía, ya sabemos: se “deconstruyó” a sí misma hasta que no le quedaron ni las palabras. ¿Es un asunto de “modas”? Sí, pero también de *síntomas* . Y en cualquier síntoma se puede escuchar un *momento de verdad* (aunque sea procesado en “modismos” deleznable): era hora de un poco más de “realidad”; el “realismo” (que, al parecer, vuelve a colarse en la última narrativa, no sólo local) ya no

eso es seguro. Lo que sigue, pues, es apenas un balbuceo provisorio, del cual renunciamos a privarnos).

\* \* \* \* \*

Para empezar rápido, una *boutade*, políticamente incorrectísima: en el siglo XX la democracia “liberal-burguesa” *no funcionó*. Los historiadores –o los arqueólogos- del futuro recordarán ese siglo como el de los “socialismos reales”, o las diversas formas del nazi-fascismo y el “totalitarismo”, o –en el “Tercer Mundo”- las dictaduras militares, los nacional-“populismos”, etcétera. No el de lo que el sentido común llama “democracia”. La democracia liberal es un tema del siglo XIX: de una época en que las grandes masas todavía no demandaban –o no eran interpeladas para que demandaran- su participación en la vida pública, *política* (porque la idea dominante era –y en el fondo, sigue siendo- que la “sociedad política” estaba estrictamente separada de la “sociedad civil”; sólo en la primera revistaban los hombres “públicos”, siempre *individuos*, y no *colectivos*). Cuando, esporádicamente, las masas sí eran “movilizadas”, lo eran en nombre del socialismo o de la anarquía, no (o por lo menos no después de la Revolución Francesa, que raramente usó el significante) de la democracia. Lo que –en la modernidad anterior del siglo XIX- se entendió por tal, fue una democracia restringida, *censitaria*: un régimen para que los varones blancos y propietarios eligieran a sus “representantes” cada tantos años.

Por supuesto, en el siglo XX se siguió usando la palabra “democracia”. Pero casi siempre hubo que *adjetivarla* de alguna manera que la cualificara. Por ejemplo –y con seguridad olvidamos algunas entradas de este rápido registro-: democracia “socialista” / “social-democracia” / democracia “económica” / democracia “popular” / democracia “ampliada” / democracia “plebiscitaria”

---

será lo que era, desde ya. Pero quizá sea tiempo de *volver a leer* todo eso en un nuevo “enredo”, bien conflictivo, con los *objetos*.

(y muchos olvidan que Hitler y Mussolini ocasionalmente usaron la palabra en este sentido) / democracia “sustantiva” / democracia “radical” (véase Laclau y Mouffe), y *via dicendo* . Es decir: siempre adicionando un *suplemento* a lo que era percibido como una incompletud, una *falta* , en la noción originaria. Aún para sus más entusiastas defensores, la *verdadera* democracia –la que se opone a la democracia “burguesa”, “formal”, “demo-liberal”, “jurídica”, etcétera- queda desplazada al rango de *proyecto* , o de construcción futura, o de –como diría Habermas- “horizonte de regulación” sobre cuya idealidad “ajustar” lo mejor posible la democracia “realmente existente”. Marx, por su parte, tuvo que acuñar la noción de *dictadura del proletariado* para demostrar que –según su concepción- una dictadura podía ser mucho más democrática que la “democracia” burguesa; es el oximoron elevado a teoría política (y lo decimos sin ninguna ironía: el recurso es intelectualmente admirable).

Los atenienses del siglo V a. C., inventores del concepto, no podían –no tenían por qué- registrar el problema. Por más “directa” y equitativa (*isonómica* e *isegórica* ) que la pensaran, la democracia estaba implícitamente definida de antemano como *no-todo* y *no-para-todos* : no las mujeres, no por supuesto los esclavos, no los “extranjeros” (es decir, miembros de las *póleis* no atenienses). La democracia es, pues, un estricto, y bien restringido, “particularismo”. En un libro extraordinario, Nicole Loraux ha puntualizado bien la cuestión, para colmo detectándola en la *retórica* . Y no en cualquiera: nada menos que en la del *epitafio* , el *elogio fúnebre* con el cual se celebra al muerto ilustre, paradigma de la Ciudad. Tucídides, “reproduciendo” el discurso de Pericles, sólo *parece* celebrar un ditirambo democrático; entre líneas, lo que se escucha es el elogio de los *aristoi* , “los mejores”, que son los que verdaderamente le dan su *naturaleza* a la *polis* . Lo otro es una ilusión retrospectiva fundada en la “nostalgia de lo que nunca se ha tenido” a que aludía Borges: “Puesto que la noción de *modelo político* no se presenta hoy sin problemas, y

puesto que la inflación de la palabra *democracia* no contribuye poco a oscurecer la *cosa*, vacilamos en admitir sin discusión que Atenas fuera el lugar donde la democracia se realizó un buen día en estado puro, en perfecta coincidencia del régimen con su discurso”<sup>3</sup>. Otra vez: la *cosa*, ciertamente, resiste a la *palabra*. Sólo el muerto ejemplar puede estar realmente seguro de lo que se le hace decir.

Es la *modernidad*, entonces, la que tiene que afrontar el difícil (posiblemente insoluble) problema de conciliar su “universalismo” *ideal* (libertad / igualdad / fraternidad para *todos*, ciudadanía “universal”, etcétera) con el “particularismo” *real* del ejercicio de un poder (de clase, de “raza”, de género, y así)<sup>4</sup>. Es la *modernidad*, como acabamos de sugerir, la que tiene el problema de *canalizar* la energía de las grandes masas en el *corset* de un sistema “representativo” donde los que actúan son una ínfima minoría (¿y podría acaso ser de otra manera, una vez que la división entre lo político y lo “civil” ha creado a la llamada “clase política” como categoría *aparte*, liquidando la definición aristotélica del Hombre mismo como *zoon politikón*?). En suma: es la *modernidad* la que sueña –para eliminar imaginariamente, *míticamente*, las contradicciones constitutivas de su *realidad*<sup>5</sup> – con la recuperación de la *bella totalidad* de la que hablaba Hegel refiriéndose a Grecia. Una “totalidad” que, como todas, sólo

---

<sup>3</sup> Loraux, Nicole: *L’Invention d’Athènes*, Paris, Payot, 1981

<sup>4</sup> Recuérdese que la Revolución Francesa sólo abolió la esclavitud en las colonias antillanas en 1794 (fue el último acto jurídico de Robespierre antes de literalmente “perder la cabeza”), es decir cinco años *después* de la Declaración de Derechos “Universales” del Hombre y del Ciudadano, y ello forzada por la revolución de los esclavos haitianos estallada en 1791. Abolición efímera, por otra parte: Napoleón la restaura en 1802 (salvo, justamente, en Haití, donde no podrá doblegar la resistencia de los ex esclavos negros, que le propinarán su más espectacular derrota antes de Waterloo, al precio de 200 000 ex esclavos muertos). No volverá a ser abolida hasta 1848. El país de la Revolución Francesa, de la *invención* de la modernidad político-democrática por excelencia, fue la *única* potencia colonial que tuvo que abolir la esclavitud *dos veces*.

<sup>5</sup> Insistamos, una vez más, en la definición mediante la cual Lévi-Strauss homologa el *mito* tradicional a la *ideología política* moderna: la resolución, en el plano de lo *imaginario*, de los conflictos que no pueden resolverse en el plano de lo *real*.

podía ser tal porque le faltaba una (o varias) parte(s). Pero a la cual, como decíamos, no se le plantea ese problema que la modernidad no puede evadir.

En la modernidad, una de dos: o se admite una “democracia” que no puede sino ser la *parte* que “pasa” por (que “representa” a) el *todo*, o se busca por distintas vías recuperar la mítica *totalidad* que borre los límites “artificiales” de lo político, las fronteras “inventadas” entre la masa anónima y los *figurantes* de la “clase política”. El comunismo pretendió la democracia, si se nos disculpa el mal chiste, es el objeto “a” de la política: eternamente inalcanzable, siempre puro desplazamiento, metonimia infinita, contigüidad evanescente, mantiene alerta el deseo, a condición de hurtarlo al siniestro de su satisfacción. Pero el impulso –o la pulsión– de la Lengua, como provocaba Roland Barthes, es *totalitario*: si quiero ser humano, la gramática o la sintaxis son una *obligación* que me comprime y me compromete, que me fuerza a *actuar*.

Por supuesto, también la Lengua vive, y *me* hace vivir, de aquellos desplazamientos. El régimen de las metáforas es un llamado de atención sobre la estricta *imposibilidad* de capturar plenamente el objeto: el discurso mismo “demuestra” el *no-todo* de la Lengua. Pero en manos de los que la *re-crean* –poetas, narradores, a veces filósofos y ensayistas, también algunos psicoanalistas–, ocasionalmente puede reventar de su propia locura. No en el sentido de ese “volver loca a la lengua” que Lacan le atribuye a Joyce –donde, justamente, se trata de una metáfora para el farfuleo de lo simbólico *haciéndose* incluso contra sí mismo–, sino en el de una *suspensión* de la “simbolicidad” que alucina un *antes* de la Ley, una plena “des-territorialización” originaria (Kristeva la llama *semiótica*, para aludir a una *in-diferencia* que está del lado de la *Mater*: madre / materia, o sea sustraída al *corte* simbolizante <sup>6</sup>). Es decir mucho, y al mismo tiempo muy poco:

---

<sup>6</sup> Cfr. Kristeva, Julia: *La Révolution du Langage Poétique*, Paris, Seuil, 1974

hay escritores que se han acercado a ello lo más posible, sin por ello “perder la cabeza”; son los que quieren mantener la Ley *a raya*, pero precisamente porque saben que escriben *después* de su origen. Otros, en cambio, los menos, se hunden en el Todo – que es como decir, la Nada- de un *fuera de la Ley* desde el cual se alucina tocar el Origen.

¿Y no es este, en definitiva, *el* dilema que se le presenta al intelectual occidental en la era del “fracaso” de la democracia, y al mismo tiempo de la (prematura, como sabemos) “muerte” de la Totalidad por excelencia, Dios, y la consiguiente necesidad de su reemplazo por la totalidad de la Palabra? Martin Jay <sup>7</sup> ha visto bien cómo se presenta la cuestión al interior mismo de un llamado “marxismo occidental” –de Lukács a Althusser, de Benjamin a Sartre, de Bloch a Adorno- que tuvo que habérselas con el incómodo legado de Nietzsche, cuestión para colmo reduplicada por la *Angst* de ver la no-realización de esa otra totalidad terrena denominada Revolución. Pero está lejos de ser un tema exclusivamente “marxista”. La nostalgia de la fulgurante *Aletheia* en Heidegger, la reducción de lo político al momento de la *decisión* soberana en Schmitt (y en ambos resuena inequívocamente el “instante” *universal-singular* de un Kierkegaard al que ya se le planteaba el problema a mediados del siglo XIX), el “retorno de lo reprimido” de lo *teológico-político* en las penúltimas novedades de la filosofía europea, son otras tantas muestras de la *gravedad* de la cuestión. Incluso el psicoanálisis ha tenido que acusar recibo (por la negativa, se entiende), acabamos de mencionarlo, mediante el *no-todo* de Lacan. Es cierto que el primer Lukács (el de la *Teoría de la Novela*, por ejemplo), tiene plena conciencia del carácter *irrecuperable* de la “bella totalidad” –es esa añoranza de lo imposible la que está, para él, detrás de la sustitución de la épica o la tragedia por la gran novela histórico-realista del siglo XIX, y hasta Thomas Mann-. Y es cierto, también, que Benjamin o Adorno –de maneras diferentes pero aná-

---

<sup>7</sup> Jay, Martin : *Marxism and Totality* ,



logas- construyen la “teoría crítica” sobre la *dialéctica negativa* , el conflicto irresoluble, entre el fragmento y la totalidad perdida (y es por eso, entre paréntesis, que –al contrario del Lukács “estalinista” posterior a *Historia y Conciencia de Clase* - su propio canon literario empieza por Kafka o Beckett, y no por Balzac o Tolstoi). Sartre es un caso anómalo, una “tercera posición”: aunque celebra la experimentación con el *fragmento* y el *montaje* , la busca en los autores que conservan el telón de fondo del “realismo” (Faulkner, Dos Passos).

En *todos* ellos, entonces, la pregunta es, en efecto, qué hacer con el *no-todo* . Precipitémonos en una hipótesis: la respuesta será diferente –y, normalmente, *opuesta* – según que el intelectual crea que (como en Benjamin, en Adorno, en el primer Lukács, hasta cierto punto en Sartre) *no hay* solución para el problema, o según crea que *aún partiendo del fragmento* , de la “ruina” (para decirlo benjaminianamente) el “objeto originario” de la totalidad puede ser *producido* en toda su armonía y consistencia <sup>8</sup>. A esto se llama, habitualmente, *estetización de lo político* .

\* \* \* \* \*

En Benjamin, mucho antes del texto sobre la obra de arte en el cual la cuestión se tematiza explícitamente, está ya la advertencia sobre el Horror (“sagrado”, y por ello tanto más horroroso) que implicaría una traducción perfecta, que alcanzara la *Ur-Lengua* pre-babélica. El goce de (pretender) hacerlo, en el siglo XX, da lo que groseramente podríamos llamar la *fascinación intelectual del fascismo* . Algo, por cierto, mucho más extendido de lo que el “progresismo” suele (o quiere) creer. Retroactivamente (quiero decir: en un movimiento de *après-coup* que, si por un lado

---

<sup>8</sup> Hay tres grandes textos filosóficos alemanes modernos, todos ellos referidos al arte, que llevan en su título la palabra “origen”: *El Origen de la Tragedia* (Nietzsche), *El Origen del Drama Barroco* (Benjamin), *El Origen de la Obra de Arte* (Heidegger). Estamos seguros de que una comparación en profundidad entre ellos, sobre el eje de los usos diferenciados del concepto de *origen* , arrojaría nítidamente sus distintas posiciones filosófico-políticas.

puede aparecer “deshistorizado”, por el otro cumple la condición que el propio Benjamin asignaba a la *verdadera* historia, esa que hace “relampaguear” los hechos del pasado “en este instante de peligro”), uno puede sufrir un buen sobresalto leyendo algunas de las conferencias de Bataille, Caillois, Klossowski o aún Leiris en el *Collège de Sociologie* de los años 30, o alguna de las posiciones de Maurice Blanchot antes de 1941, o alguno de los eruditos estudios de Georges Dumézil anteriores a la guerra <sup>9</sup>. En todos, o en muchos, de ellos se piensa poder llegar a habitar el espacio vacío del Origen. La mayoría retrocede a tiempo, y por eso no son Céline, en cuyos borbotones sanguinolientos y pestilentes se juega la ambición de que la Lengua –francesa, para el caso- masculle un nuevo inicio desde *la Nada* , como si nunca hubiera habido Ley <sup>10</sup>. Y en ese magma nauseoso genera un *estilo* , tanto más seductor cuanto que es producto de un asco *verdadero* por el mundo, y no, siquiera, de una ideología consistente (“No soy hombre de ideas, sino de estilo”: difícilmente se podría decir mejor la *re-negación* de la constitución del Universal). Y se trata, de paso, de una “náusea” bien diferente, y más bien contraria, a la de Sartre: en Roquentin es el *pro-yecto* , el “arroyo” hacia el Otro,

---

<sup>9</sup> Para el *Collège de Sociologie* , cfr. Denis Hollier (ed.): *El Colegio de Sociología* , Madrid, Taurus, 1982; para Maurice Blanchot, Zeev Sternhall: *Neither Right nor Left. Fascist Ideology in France* , New Jersey, Princeton University Press, 1986; para Georges Dumézil, Carlo Ginzburg: “Germanic Mythology and Nazism: Thoughts on an Old Book by Georges Dumézil”, en *Clues, Myths and the Historical Method* , Baltimore, the Johns Hopkins University Press, 1989

<sup>10</sup> Céline no puede ser más explícito al respecto, con su obsesiva insistencia en el epigrama *En el principio fue la acción* . Por supuesto, en un sentido muy diferente al de Goethe: aquí se trata de que las palabras (las de la lengua francesa “académica” y “codificada” desde Port Royal) son *impotentes* para expresar las convulsiones “biológicas” del cuerpo “galo-germánico”; la lengua francesa “realmente existente” debe ser pues *bombardeada* , dinamitada, para inventarle un nuevo “origen”. Kristeva (cfr. *Poderes de la perversión* , Mexico, Siglo XXI, 1979) restringe la “pulsión de lo abyecto” –que conduciría a Céline al nazismo y el racismo- a un intento desesperante por escribir la *oralidad* de la lengua francesa “pre-gramatical”, una suerte de escritura *pre-histórica* . No decimos que la idea esté mal, pero sí que demuestra, precisamente, lo dificultoso del tema. Porque, descripto así, es *exactamente lo mismo* que ensaya Pasolini con su “poesía dialectal” (y es Pasolini el que, también explícitamente, habla de *prehistoria* ), y si eso lo conduce a alguna parte – además, por descontado, de a la escritura de gran poesía- es... al comunismo.

en forma de escritura, lo que sustrae de la viscosidad indiferenciada de lo real, del enredo mortífero en las raíces del castaño. Céline, en cambio, que no “cuestiona” sino que *odia* su lengua, usa ese “enredo” *como* escritura: lo nauseabundo es su afán de revolcarse en un lodo pre-sintáctico que *entonces* se vuelve la peor ideología: el racismo violento –pero no “fundamentalista”, ya que precisamente no reconoce *ningún* fundamento: su escritura está *antes* de la Lengua que debería permitirle aún para “transgredirla”- del que alucina la lengua del Otro (el “judío”, “el chino”, pero *también* “el francés” <sup>11</sup>) como *amenaza* de una Ley ya constituida pero *sin origen* -ya volveremos a esto- que obstaculiza, con sus *cortes*, la continuidad magmática, gozosa, del jaeo, el grito, la crispación, los puntos suspensivos que sirven para saltar *por encima* de la puntuación diferenciadora <sup>12</sup>. Es cono-

---

<sup>11</sup> Los *collabos* “modernistas” (Drieu, Brasillach, y desde ya Céline) *no son*, en absoluto, “nacionalistas”. Desprecian *toda* la tradición francesa: no solamente la de la Revolución –que, en su visión, ha resultado en la mediocridad democrática-, sino la monárquica. De allí su ruptura con el tradicionalismo de Barrès, Maurras o *Action Française* (algunos de cuyos miembros fueron, a su manera, “resistentes”). Muchos son convencidamente “vanguardistas” (Rebatet es un entusiasta del surrealismo). Lo que conservan del tradicionalismo –y extreman a grados que el propio tradicionalismo no se hubiera permitido- es un virulento racismo (no sólo, aunque sí especialmente, antisemita). Dentro de su deseo de una “revolución” *total*, está el programa de una “solución” *verdaderamente final* para la cuestión judía (Céline termina despreciando a los propios nazis porque no han sido capaces de ir hasta las últimas consecuencias, como él preconiza). Cfr. Carroll, David: *French Literary Fascism. Nationalism, Anti-Semitism, and the Ideology of Culture*, New Jersey, Princeton University Press, 1995

<sup>12</sup> Sartre, en su *Portrait de l'antisemite*, publicado en *Les Temps Modernes* en diciembre de 1945, mientras Céline espera sentencia, le imputa *no creer* en su propio nazismo. Aunque se equivoca en cuanto a las “motivaciones” de Céline –lo acusa de estar “a sueldo” de los nazis, lo cual no es cierto-, acierta en lo que hace a sus *efectos*: Céline no “tiene” una ideología que “aplica” a sus textos, sino que su ideología es *inseparable* de su escritura. Respondiendo a los ataques sartreanos con otro de sus panfletos vomitivos, Céline retrata a su contrincante con una cascada incontenible (se ve claramente allí la auto-fascinación con el propio *estilo*) de insultos donde lo retrata como un “batracio viscoso”, “impotente”, “enfermizo”, y que por todo ello se defiende como “intelectualoide patético”: es *exactamente* el tipo de “caricatura” que el discurso antisemita ha venido haciendo del judío –Sartre no lo es, y justamente por ello Céline muestra su racismo *esencialista* - en el medio siglo anterior, también en Francia. Céline, literalmente, *no sabe* lo que dice: por eso es en *cómo* lo dice que se articula su “verdad”. Al margen de esto, el episodio es de una extraordinaria ambigüedad. Céline, muy astutamente, acusa a Sartre de virtual *asesino*: la diatriba que este le ha dirigido –en plena fiebre de *depuración* de los *collabos* - podría contribuir a su fusilamiento. Pero Sartre –que viene criticando duramente los “errores y excesos” de la

cida la ambición céliniana de disolver la lengua en la *música* , o aún más acá, en el *ritmo* : otro mito “pre-babélico” para la anulación –o la neutralización valorativa- del “contenido” <sup>13</sup>. Aquéllos otros, decíamos, especialmente Bataille –puesto que ellos sí son hombres “de ideas”, tal vez-, también se detienen antes de ese borde. Pero no sin asomarse.

Es instructivo, no por supuesto para *levantar cargos* retrospectivos contra nuestros “maestros” (¿quién negaría que muchos de los que nombramos lo son?), sino para, a través de la *transmisión* de su “enseñanza”, *hacernos cargo* –con apenas módicas grageas de coraje intelectual- de cuán poderosamente ha atravesado el siglo esa fascinación, y de cuán *presente* aún está en las propias vacilaciones de nuestra palabra *actual* . Un caso al uso – que persiste en su monótono retorno- es el de Heidegger: fuente de ¿cómo decirlo? ¿malentendidos? Pero no: ¿Quién puede

---

“depuración”- ¿no estaría, al revés, tratando de *salvarlo* al señalar públicamente la “inautenticidad” de su nazismo? Sartre –al menos el Sartre de esa época- no cree demasiado en el “Inconsciente”, y por ello no puede advertir lo plenamente *auténtico* en Céline.

<sup>13</sup> La fascinación por el “puro” *ritmo* (es decir, por la trasposición de un recurso musical *fuera* de la música) es, por supuesto, un antiguo tema de las poéticas, aunque deviene estandarte de la *poesía* sobre todo a partir de Mallarmé. La palabra rítmica del poema tiene el objetivo de *desembarazarnos* del Objeto, de “destruirlo”, “aniquilarlo”, “hacerlo desaparecer” (son verbos usados por Blanchot en su ensayo “Le Mythe de Mallarmé”, en *La Part du Feu* , Paris, Gallimard, 1949). En el arte (y luego la comunicación) “de masas”, el *ritmo* es introducido como recurso técnico-estético privilegiado por el cine. Benjamin (que cifraba grandes expectativas “emancipadoras” en el cine, y luego Adorno, que no) vio bien cómo la seducción rítmica podía ser explotada por la “estetización de la política” en el fascismo. Se podría mostrar, en efecto, el modo en que los magníficos documentales de Leni Riefenstahl *reproducen* en su propio montaje el ritmo de las marchas “a paso de ganso” de las SS, diseñadas por el gran arquitecto Albert Speer. En Céline puede detectarse algo similar. Utiliza las palabras como un auténtico proyectil fonético, como una carga de profundidad que se hiciera estallar en el cerebro receptor. Usar términos como *judío, negro, alemán, francés, ruso, enfermo, lisiado* como adjetivos despectivos, entrecortados por los signos de admiración y los puntos suspensivos, forma parte de una estrategia para convertir el léxico en una suerte de ametralladora destructora de la Lengua y de su relación con lo humano. Sin duda con la misantropía, con el odio a toda forma de humanidad, se puede hacer gran literatura (no pretendemos aquí adscribirnos a ninguna forma de “humanismo” pietista que recuse al arte en nombre de un Hombre abstracto, por otro lado inexistente). En Céline, el efecto es, sí, *fascinante* . Pero es también de un casi insoportable *aturdimiento* , que impide toda reflexión crítica. En *ese* sentido es que decimos –un poco a los apurones- que su “ritmo” recuerda a los montajes de la Riefenstahl... y al taconeo de las botas nazis.

*honestamente* “malentender” la afiliación (todavía innecesaria en el momento en que la hace) al NSDAP, el discurso del Rectorado, la simpatía por las SA de Röhm (que para algunos lo transforman en un “rebelde” ante el régimen, pero para otros representan la *autenticidad* “jacobina” de su nazismo)? ¿Qué todo eso fue efímero? ¡Pero, no es una cuestión de tiempo!: la *decisión* se toma en un instante. Y, por otra parte: no se trata tan sólo de los “tropiezos” de una biografía, sino –este es el gran, e inagotable, tema por debajo de aquellos “retornos”- de lo que está *inscripto* en sus textos. Inscripto, y también *encriptado* : la notoria complejidad (y “abstrusidad”) del lenguaje heideggeriano ha sido un no menor argumento para *hacerle decir* lo que convenga en cada momento <sup>14</sup>. Posiblemente sea Lacoue-Labarthe quien más se haya acercado, no digamos a una solución, sino a un sugestivo *planteo* del problema, al interrogar el “nazismo” de Heidegger en

---

<sup>14</sup> Se entiende que no estamos criticando *en sí misma* esa dificultad de lenguaje (algo que también ha hecho de Lacan o Derrida objetos de las pullas más frívolas): no hace falta teorizar demasiado la dialéctica enunciado / enunciación para advertir que no hay otra *manera de decir* lo que Heidegger pretende decir. El problema –sin solución a la vista- es que el torbellino infinito de “hermenéuticas” heideggerianas a que la dificultad ha dado lugar, frente al compromiso político del autor, levanta toda clase de *sospechas* sobre lo que “realmente” quiso decir. Eso ha llegado a extremos de deshonestidad intelectual intolerable, en casos como los de Fariás o, más recientemente, Emmanuel Faye (cuyo padre, Jean-Pierre, ciertamente había hecho un trabajo hartamente más estimable en *Los Lenguajes Totalitarios*): su panfleto de 600 páginas *Heidegger, l'Introduction du Nazisme Dans la Philosophie* es una colección altamente “selectiva” de asociaciones y recortes des-contextualizados que no puede sino concluir con la sentencia con la que se inicia, a saber la de la irredimible *culpa* de Heidegger. Y con ello no estamos diciendo que *no sea* “culpable”. Lo que estamos diciendo es que esa no es la forma más feliz de demostrarlo. Mucho menos cuando el libro de Emmanuel Faye dio lugar a un verdadero tribunal inquisitorial por parte de los *media*, que estuvo a punto de resultar en la prohibición (¡hubo quien lo propuso seriamente!) de estudiar a Heidegger en las universidades francesas. No vamos a incurrir en la tentación –aunque es fuerte- de interrogar a la Francia de Haití, de Indochina y de Argelia (y, por lo que ahora se sabe, del “Proceso” argentino) por sus títulos “democráticos”, porque, como se dice, una cosa no quita la otra. Baste constatar una vez más el grado de pasión censora y de verdadero *terrorismo ideológico* a que puede llegar la “corrección política”. Otros cuestionados (y cuestionables) lo sufrieron en vida, y en cuerpo: Céline estuvo a punto de ser ejecutado, Ezra Pound fue encerrado por “loco” después de ser exhibido como “bicho raro”, en una *jaula pública*, en un campo de prisioneros norteamericano, a raíz de sus transmisiones de radio pro-Mussolini. En estos dos casos –sin que sea una disculpa- se podrá hablar de un síndrome de inmediata postguerra. Pero ¿en la Francia del siglo XXI? Como sea: es otro debate *imposible*.

sus textos sobre arte y literatura (y principalmente en sus *abusos* de Hölderlin)<sup>15</sup>. Es decir, en una “estetización de lo político” en la que la poesía se traduce a un monumentalizado *mito de Origen* de una (imaginaria y “racializada”, aunque no, en principio, anti-semita) comunidad greco-germánica <sup>16</sup> . Es, se ve, el movimiento *inverso* al de Céline: aquí, la singularidad del “ritmo” poético es anulada a favor de una tiranía del “contenido” ontológico-político. Pero queda el hecho de esa “*locura*” *fundacional* de la que hablábamos. En su comentario a Hölderlin, Heidegger eleva por encima de cualquier otra cosa la noción de *lo Sagrado* (*Das Heilige* , un término retomado de otro “para-nazi”, Rudolf Otto). Lo Sagrado es lo *inmediato* (algo cercano al “instante” kierkegaardiano), es decir aquello que es *incomunicable* , pero al mismo tiempo la condición de posibilidad de toda “comunicación” (la vertiente mística es aquí transparente) : lo Sagrado “en sí” es el *Caos* . También es *el Día* , pero “anterior al día” (en el sentido “cotidiano”), anterior incluso a sí mismo: es un “ante-día”, una claridad previa a la claridad, en la que (el) Todo está *a punto* de comenzar <sup>17</sup>. Se llama, entre otras cosas, *Aletheia* , “des-ocultamiento” (¿La Verdad antes de la “verdad”?). Es imposible no ver - ¿o será apenas una tentación “metonímica”?- la relación, aunque “pacificada”, con el violento misticismo del Caos en Céline <sup>18</sup> .

---

<sup>15</sup> Cfr. Lacoue-Labarthe, Philippe: *Heidegger. La Política del Poema* , Madrid, Trotta, 2007, y *La Ficción de lo Político* , Madrid, Arena, 2002.

<sup>16</sup> Es importante entender que en Heidegger (y tampoco en Céline, en otro sentido) no hay la búsqueda de un *retorno* al “origen” (sabe perfectamente que eso es una *causa perdida* ) sino la consciente *invención* de un origen mítico en el que se hace converger a Hölderlin con Parménides (el Ser), Heráclito (el *pólemos* , traducido reductivamente como “guerra”), Homero (el componente “heroico”), Sófocles (la tragedia es des-“conflictualizada” para hacerla entrar en el *Geviert* , la “cuadratura” armónica de Cielo / Tierra / Hombres / Dioses, como hemos intentado mostrarlo en otra parte)

<sup>17</sup> Cfr., sobre todo, Heidegger, Martin : “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos del Bosque* , Madrid, Alianza, 1995

<sup>18</sup> Y es imposible, asimismo, no ver la *diferencia* con lo « Sagrado » benjaminiano : en este, como hemos mencionado, se incluye conflictivamente el Horror, lo *Unheimlich* , algo del orden de *Das Ding* , etcétera. Que es, por otra parte, una inclusión que cualquier antropólogo o historiador de las

La diferencia central, sin embargo, parece ser que Heidegger sí es, sin dudas, un “hombre de ideas”. Y qué ideas. Quiero decir: ¿seremos capaces de negar que, por el *mismo* camino (o *senda perdida*) que conduce a su “nazismo”, se producen algunos de los interrogantes –y de las “advertencias”, como se ha dicho– más *urgentes* para pensar críticamente la modernidad? Jergosidades aparte, una Modernidad que pivotea sobre la constatación del “olvido del Ser” –verificable como *proceso histórico-metafísico* al menos desde Platón en adelante– bajo la dominación de un cierto *logos* que es pensamiento exclusivo *del* y *sobre* el Ente, y que se *esencia* metafísicamente en la Técnica como “lógica” de “maquinación” y dominación. Una lógica cuya finalidad –si puede hablarse así– es la sustitución de la Verdad como “desocultamiento del ser” por un Saber *mecanicista* de las causas (quiero decir: de las siempre *encontradas* y nunca *perdidas*), que hace de lo real una *disponibilidad*, una utilitaria reserva de lo *siempre-a-la-mano*: una Razón, pues, *desde el vamos* definida “occidentalmente” como instrumental, como *ratio* “calculante”, pero que en la Modernidad satura su *voluntad de poder* planetaria hasta el límite de la potencial *aniquilación*, y ya no sólo “ocultamiento”, del Ser. Etcétera, etcétera. Finalmente –como ha venido quedando cada vez más patente en muchas relecturas de los últimos años– ella es *también*, de una cierta manera, la pregunta “frankfurtiana”, y en especial la de Adorno. Y si bien de ningún modo consentiremos en postular una *equivalencia* entre ambos pensamientos, tampoco rehuiremos el hecho de que una *confrontación* entre ellos estará siempre más próximo a la verdad que el reciclaje des-problematizado que han perpetrado algunos pensadores “débiles” de la “era del vacío”, y paparruchas semejantes.

Pero, en todo caso: porque Heidegger *es*, decíamos, un “hombre de ideas”, sus ideas *pueden*, hasta cierto punto, usarse incluso

---

religiones está obligado a efectuar en nociones como la de *tabú*. En Heidegger, en cambio, es pura “claridad”.

contra él. Algo mucho más difícil –si no imposible- de hacer con el *ritmo* céliniano. Aunque, hay que andar con cuidado en todo esto. Es verdad que, al contrario de Céline, Heidegger privilegia sus *ideas*. Pero en tanto estas son indivorciables de un *decir*, el encantamiento de la Palabra opera, también en él, ambivalentemente (Adorno, menos benevolente que nosotros, lo llamaba, socarronamente, la *jerga de la autenticidad*). Hay en el lenguaje filosófico de Heidegger una cualidad *poemática* puesta al servicio de hacer “que aquello que es infundado devenga fundamento, que el abismo del día devenga día que hace surgir y construye”<sup>19</sup>. La ambigüedad de todo esto es inquietante: ¿podríamos acaso ponernos *frontalmente* en contra de esa manera de hablar –la de Heidegger, que Blanchot está aquí obviamente parafraseando-? ¿no hemos usado, tantas veces, metáforas similares (menos poéticamente eficaces, claro) para hablar del *poder* de la lengua, de la literatura? ¿pero, esa pasión *fundacional* no deviene ahora oscura, ominosa? ¿cómo privarse, sin embargo, de las *palabras* que la dicen? ¿de esa –así la llamamos antes-*fascinación* “intelectual”?<sup>20</sup>.

\* \* \* \* \*

Para entendernos lo mejor posible –también en esto, claro, funciona el *no-todo*, y habrá inevitables o necesarios restos de malentendido-: con “fascinación intelectual del fascismo” no nos referimos (suponemos que a esta altura ya se habrá *bien* enten-

---

<sup>19</sup> Blanchot, Maurice: “La parole sacrée de Hölderlin », en *La Part du Feu*, op. cit.

<sup>20</sup> No es una cuestión banal. Piénsese que *todos* los pensadores del siglo XX que de una u otra manera han “sufrido” la influencia de Heidegger son, genéricamente hablando, “de izquierdas”. La lista –incompleta- es ciertamente impresionante: en orden más o menos cronológico, Marcuse, Kojève, Hypolitte, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Foucault, Deleuze, Castoriadis, Derrida, Badiou, Negri. Y, por supuesto, Lacan. De los más importantes, tan sólo Adorno lo confrontó con violencia, al precio de alguna injusticia. No es algo fácil de explicar. Zizek cree poder aventar la ambigüedad (¿o la contradicción?) hablando, a propósito del nazismo de Heidegger, de “un paso correcto en la dirección equivocada”. Un ingenioso juego de palabras, que hace muy poco por poner la Palabra en juego.



dido) a los compromisos políticos individuales de los sujetos: ni el “rectorcito” Heidegger, ni Schmitt, ni Junger, ni Gottfried Benn, ni Rudolf Otto ni Werner Jaeger ocuparon cargos importantes en la maquinaria estatal nazi, y más bien fueron resistidos por la “cultura oficial” del régimen; mucho menos lo hicieron en Vichy Céline, Drieu La Rochelle, Brasillach, Rebatet o Thierry Maulnier. Y, por otra parte, esa tentación es *muy anterior* a la modernidad, y por supuesto al siglo XX: desde el Platón “asesor” del tirano siracusano Dionisio hasta el Rousseau consejero del rey de Polonia, pasando por Maquiavelo / Borgia, Hobbes / Cromwell y miles de etcéteras, la seducción de los intelectuales por el Poder es una ley magnética recurrente en *cualquier* régimen. Y no tenemos por qué prejuizar que no haya, en todos esos hombres, una *convicción* auténtica y desinteresada. Pero también hay, en todos esos hombres, la asunción de aquel conflicto entre el universalismo de la Idea y el particularismo de la política: ni los consejos de Platón a Dionisio –cuya “teoría” puede leerse en *El Político* – tienen mucho que ver con *La República* (son mucho más “democráticos”), ni los de Rousseau al rey de Polonia se parecen demasiado al *Contrato Social* (son mucho *menos* “democráticos”). Ninguno de ellos es un intelectual “*fatigado*”: más bien son incansables.

No. Nos referimos, más bien, en el caso de los escritores, a una fascinación por el poder *absoluto* de la Palabra –y muy especialmente, de la Palabra *poética* - que replica en su propio registro y terreno la pretensión al poder *absoluto* de los regímenes llamados “totalitarios” <sup>21</sup>. En otros términos: a un delirio

---

<sup>21</sup> Aquí usamos el término en su sentido establecido vulgarmente, y aplicado a las distintas formas del genérico “fascismo”. Hannah Arendt, como es sabido, lo utilizaba en un sentido mucho más específico, y paradójicamente, *mucho* más generalizado, ya que lo aplicaba indistintamente al “fascismo” y al “comunismo”. Lo cual es por lo menos curioso, puesto que es la propia Arendt la que, muy agudamente, afirma una diferencia radical al observar que de *El Capital* de ninguna manera puede deducirse el Gulag estaliniano, mientras que de *Mi Lucha* sólo podía deducirse Auschwitz. Pero entonces –y aún cuando para ir rápido aceptáramos llamar “totalitarios” a ambos regímenes-, ¿la *distancia* entre “teoría” y “práctica” –máxima en un caso, nula en el otro-

*fundacional* que hace de la propia sintaxis “poética” la cifra misma de la Lengua, de la Ley, elevándose míticamente –en el sentido de un mito artificialmente *fabricado* – por sobre los límites de la herencia simbólica (o mejor, como lo hemos sugerido: colocándose *antes* de esos límites, como *lengua-antes-de-la-lengua* , para decirlo céline-heideggerianamente). Y que entonces se desliza, con violencia, en la *identificación fascinada* con el Poder propiamente *político* que busca articular la misma alucinación en su *fundación “comunitaria”* –porque la Lengua *es* , finalmente, fundadora de *communitas* -.

En los dos casos, lo que está en juego es una *teo-teleología* , el impulso estetizante hacia una *totalidad armónica* , no-“castrada”. Para conquistarla, contra la resistencia de las *cosas* que se oponen a lo que Adorno llamaría “la tiranía del Concepto”, hay que barrer, con toda la violencia que sea necesaria, las ruinas del Lenguaje tanto como las de la Historia. En lugar de *reconocer* el conflicto y darse una *política de la escritura* que pueda (o no: el reconocimiento de lo *imposible* es también un momento político y literario), se hace de la propia literatura –de la propia *escritura poetizante* - una *política absolutista* , y en ese camino se encuentra al “fascismo”, que es *lo absoluto de la política* , llevado al borde de lo absolutamente *no-político* -ya que, aunque se diga con buenas razones que “todo es político”, más estrictamente habría que decir que también la política (y la literatura) es un *no-todo* que tiene que trabajar sus permanentemente renovadas *faltas* ; si el fascismo es una “perversión” de la política, como pretenden algunos, lo es en todo caso porque la suya es la pretensión “loca” de una Ley sin fisuras, lo cual es lo mismo que *ninguna* Ley: el fascismo “literario” es *an-arquía* en el más pleno sentido-. Céline lo dice sin lugar a equívoco: “¿Cuántas cartas de insultos recibo al día? Siete u ocho...¿y cartas de admiración in-

---

no merece al menos algunas especificaciones? ¿Y no es interesante (para volver a un tema ya discutido en un número anterior de esta revista) que mientras el estalinismo tuvo que *mentir* (que “deformar” la teoría, digamos) para justificar el Gulag, el nazismo no tuvo más que ser *consecuente* con ella?

mensa?... casi otras tantas... ¿acaso he pedido algo? ide ningún modo! inunca!... anarquista soy, he sido, sigo siendo, iy me traen sin cuidado las opiniones!". No hay que engañarse, entonces: lo hemos visto, la "totalidad armónica" no es enemiga del más radical *desorden* , incluso del Caos: al contrario, este es una *condición* para conquistar aquélla; la Utopía de la Lengua *absoluta* requiere un Apocalipsis previo que retrotraiga el lenguaje a un grado *menos-que-cero* de in-discriminación, de *in-discreción* (en el sentido de un "significante" –si es que se lo puede seguir llamando así- *no-discreto* , como dicen los lingüistas; pero uno puede, también, aprovecharse de las palabras: la escritura de Céline ha sido repetidamente tachada de *obscena* ; en un decir lo que no debería ser dicho, "indiscreta" es una gradación sin duda menor, pero que pertenece a la misma lógica).

Hay algo de esto en el odio de Céline al "judío". La Ley, como es obvio, *debe* pretender la Universalidad. Sin embargo, se aplica a un *territorio* (y, normalmente, también a una *lengua* ), que suele, hoy, tener un nombre –aunque no siempre un Estado: es el caso de Palestina, aunque no por su propia voluntad, se entiende-. Sea su espacio de aplicación ya material o todavía virtual, la Ley no existe como *des-territorializada* . He ahí, si se quiere decir así, su "contradicción", o quizá su *inconsistencia* :

